

Andrea Heidy Müller

REPENSAR LA REVOLUCIÓN DEL PONCHO

Activismo católico y políticas de representación
en el espacio andino del Ecuador (1955-1988)



[transcript] Histoire

Andrea Heidi Müller
Repensar la Revolución del Poncho

Dissertation submitted at the Faculty of Humanities at the University of Bern to obtain the degree of Doctor of Philosophy by Andrea Heidy Müller from Walchwil. transcript, Bielefeld, 2021. Accepted by Prof. Dr. Christian Büschges and Prof. Dr. Olaf Kaltmeier on behalf of the Faculty of Humanities. Bern, 30.10.2020, Dean: Prof. Dr. Elena Mango.

Andrea Heidy Müller (Dra.) es investigadora postdoctoral en el departamento de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Berna, Suiza. Completó su doctorado en la Universidad de Berna en 2020 y es miembro de la Swiss School of Latin American Studies. Tiene una Maestría en literatura y lingüística española, antropología social y ciencias políticas por la Universidad de Zúrich. Su investigación abarca los siguientes temas: movimientos indígenas; activismo social y religión; historia del Ecuador y de los Andes, e historia de la cooperación internacional para el desarrollo.

Andrea Heidy Müller

Repensar la Revolución del Poncho

Activismo católico y políticas de representación
en el espacio andino del Ecuador (1955-1988)

[transcript]

Published with the support of the Swiss National Science Foundation.



Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author.

For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required and can be obtained by contacting rights@transcript-publishing.com

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Cover layout: Maria Arndt, Bielefeld

Cover illustration: »Manifestación en Toctezinín«, picture kindly provided by the Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba

Proofread by Natasha Sandoval, Quito

Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5883-5

PDF-ISBN 978-3-8394-5883-9

EPUB-ISBN 978-3-7328-5883-5

<https://doi.org/10.14361/9783839458839>

ISSN of series: 2702-9409

eISSN of series: 2702-9417

Printed on permanent acid-free text paper.

Índice

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9
Hipótesis e interés de comprensión	15
Estado de la cuestión	19
Enfoques teóricos: políticas de representación en el espacio andino	34
Fuentes y metodología	46
Estructura	51

PRIMERA PARTE

1. La Iglesia Católica entre el indigenismo y las confusiones de cambio (1955-1969)	55
1.1 El poder eclesiástico ante el 'problema del indio'	60
1.2 La Misión Andina y las prácticas del indigenismo eclesiástico	83
1.3 El reto de la "revolución inevitable": Concilio Vaticano II, reforma agraria y opción por los pobres	106
1.4 Conclusión	134

SEGUNDA PARTE

2. Activismo católico: teología de la liberación, pastoral indígena y cooperación internacional para el desarrollo (1970-1986)	139
2.1 El largo caminar de la Iglesia Católica hacia la pastoral indígena	141
2.2 La vanguardia de una iglesia liberadora: recuperación testimonial de la época	167

2.3	La Iglesia Católica y la cooperación internacional para el desarrollo	212
2.4	Conclusión	234

TERCERA PARTE

3.	Luchas en el espacio andino: movimiento indígena, derechos humanos y resistencias a la representación (1972-1988)	241
3.1	El ámbito de lo posible: lucha social y Cristianos por la Liberación	243
3.2	Búsqueda de identidad: la iglesia en la formación del movimiento indígena ...	259
3.3	Pastoral en "tiempos de revolución": derechos humanos y antiimperialismo	297
3.4	Conclusión	325

CONCLUSIONES	329
Resultados principales: Activismo católico en tiempos revolucionarios	329
Desmitificar la Revolución del Poncho	333
La Revolución del Poncho hoy: luchas políticas por la memoria	338
Límites del trabajo y perspectivas	342

APÉNDICES	347
Lista de Acrónimos	347
Índice de Ilustraciones	351
Fuentes y bibliografía	353

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las personas de las comunidades andinas ecuatorianas y de mi país de residencia que apoyaron la planificación de esta tesis y la investigación de archivo. Sin su ayuda no hubiera sido posible escribir este trabajo.

En primer lugar, agradezco a todas las personas que me brindaron relatos testimoniales de la época, por abrirme sus puertas y cederme su tiempo en las entrevistas, pero también por compartir conmigo sus ideas, opiniones y contactos de referencia. Su hospitalidad y confianza permitieron la realización de este estudio.

Agradezco a Guillermo Bustos Lozano por su gran interés en mi trabajo, por sus preguntas críticas y por compartir conmigo sus puntos de vista. Un reconocimiento especial también merecen Pablo Ospina, Fernando García y Luis Alberto Tuaza por sus observaciones valiosas.

Agradezco a mis amigos y contactos en Chimborazo: a Mauricio Awiti por las discusiones que pudimos mantener durante mis numerosos viajes a la provincia; a Anita Moyota por asistirme en el trabajo de archivo; a Homero García y Estuardo Gallegos por su franqueza y su soporte; a Carmen Pineda; a Francisco Coro y su familia.

Por hacer de mi estancia una experiencia inolvidable, agradezco a las “llamas mochileras”; la familia Herrera en Riobamba por darme un hogar y a la familia Janisch por su amistad.

Mi sincero agradecimiento va dirigido también a mi primer supervisor y gerente del proyecto, Christian Büschges, por su confianza y asistencia; a Olaf Kaltmeier por la evaluación de esta tesis; y a Natasha Sandoval por la corrección.

Agradezco a Noah Oehri, miembro del proyecto, por ser un fiel amigo, por acompañar con solidaridad todos los altibajos del proceso y por sus aportaciones científicas. Expreso mi agradecimiento al grupo de doctorandos de la

Graduate School of the Arts and Humanities; a Angela Lindt, Roman Bonderer, Marion Mathier, Laura Bohnenblust y Violeta Mausfeld por ser una fuerza motivadora en cualquier momento.

Finalmente, quiero agradecer a mis amigas y a mi familia por su confianza. Y a Mathias, por su apoyo incondicional y por ser mi fuente de fuerza.

INTRODUCCIÓN

En Ecuador, hacia 1984, el sacerdote católico Agustín Bravo Muñoz proclamó la Revolución del Poncho. Con este “nombre de pila”, el vicario general de la diócesis de Riobamba bautizó a la “pastoral liberadora” del obispo Leonidas Proaño, cabeza de la Iglesia Católica de la provincia de Chimborazo entre 1954 y 1985.¹ La Revolución del Poncho describía el proceso de “liberación del indio” y “del pueblo oprimido”, quienes gracias al trabajo de una “Iglesia comprometida” habían empezado a buscar una salida a su situación de marginación mediante la organización y el aprecio de ‘su cultura’.² El obispo ecuatoriano, famoso con apodos como “obispo de los indios”, “*taita* Proaño”, el “obispo rojo” u “obispo de los pobres”,³ pasó a la historia como figura carismática de la teología de la liberación, la corriente teológica y de activismo católico que se desarrollaba y se difundía entre clérigos y laicos católicos a partir de los años sesenta en América Latina. Como precisa Bravo Muñoz en su artículo “La buena nueva de la revolución del poncho”, publicado en una revista italiana de historia del cristianismo, la obra de Monseñor Proaño es “una Iglesia

-
- 1 La diócesis de Riobamba abarca todo el territorio de la provincia de Chimborazo (6.500 km²).
 - 2 Según Enrique Rosner, sacerdote alemán y autor de varios textos sobre Leonidas Proaño, Bravo Muñoz utilizó por primera vez el término en un ensayo sobre el 30 aniversario del obispo (1984). Enrique Rosner, ed. *Revolution des Poncho: Leonidas Proaño – Be-freier der Indios* (Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1991), 18. Un artículo con el título “La buena nueva de la revolución del poncho” recién se publicó en 1997: Agustín Bravo Muñoz, “La buena nueva de la revolución del poncho”, *Cristianesimo nella storia* 18 (1997). Este artículo se basa en una ponencia sobre Proaño que Bravo dio en 1995 en São Paulo en la Conferencia General de la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.
 - 3 “Obispo de los pobres”, por ejemplo, en el diario suizo alemán *Neue Zürcher Zeitung*, Oswald Iten, “Ecuadors Indianer erwachen” (Los indios del Ecuador despiertan), No. 56, 4.3.1992 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

de Poncho para los hombres de poncho”. Aquellos “hombres de poncho”, como deja claro el religioso y estrecho colaborador del obispo, “no son única y exclusivamente los indios con su poncho de indio: son todos los pobres, los oprimidos, los inermes, los indefensos, los insignificantes: ¡los pequeñuelos de Jesús!”⁴

En esta narrativa de la Revolución del Poncho, los movimientos sociales cada vez más visibles desde los años setenta, y especialmente el movimiento indígena que se iba consolidando hacia inicios de los ochenta, representaron la culminación de un proceso de “concientización” iniciado por la iglesia. También el obispo Proaño, en 1986, difundió este mensaje central de la Revolución del Poncho, cuando manifestó que el “fenómeno organizativo indígena es el resultado, en parte, de la conciencia adquirida por los mismos indígenas, gracias principalmente a la labor de promoción humana de la Iglesia [...]”.⁵ Un año más tarde, cuando fue galardonado con el título Doctor *Honoris Causa* en la Universidad alemana del Sarre (*Saarland*), Proaño expresó ante un público internacional que:

[...] los indios de la provincia de Chimborazo (Diócesis de Riobamba), los indios del Ecuador (más de tres millones), han comenzado a desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse y a realizar acciones que puedan convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo.⁶

De hecho, solo tres años después, la revista ecuatoriana *Punto de Vista* reportó el “victorioso levantamiento indígena”, manifestando que “los indios protagonizaron un levantamiento que sin duda [iba a tener] hondas repercusiones sociales y políticas”.⁷ El 28 de mayo de 1990, un grupo de indígenas —respaldado por sectores de la Iglesia Católica— se tomó la Iglesia de Santo Domingo

4 Bravo Muñoz, “La buena nueva de la revolución del poncho”, 92, 93.

5 “Plan Nacional de Pastoral Indígena”, Departamento de Pastoral Indígena, 22.2.1986 (FDD, Notas Reuniones A.1.NR35).

6 Heide El Sioufy-Bauer, ed. *Reden und Vorträge aus Anlass der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño am 26. Oktober 1987*, vol. 28, Saarbrücker Universitätsreden (Saarbrücken: Universitätsdruckerei, 1988), 26.

7 “Cachos, pitos y bocinas vuelven a sonar”, *Punto de Vista*, Año 9, No. 11, 11.6.1990: 2 (PUCE, 330.986605P969v301-350).

en el Centro Histórico de Quito. Fue el inicio del primer alzamiento indígena a nivel nacional: el Levantamiento Indígena del *Inti Raymi*.

En los primeros días de junio, cientos de miles de indígenas bloquearon las calles de las principales ciudades del país y las carreteras de la Sierra, causando un desabastecimiento de alimentos en los mercados. Como se ha sostenido ampliamente en la literatura, este evento marcó el comienzo de una nueva era de presencia política indígena en el Ecuador.⁸ Durante un largo proceso de unificación en las décadas anteriores se conformaron organizaciones regionales (ECUARUNARI y CONFENAIE) y en 1986 una organización nacional, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Con la CONAIE se logró unir a los indígenas tanto de la Sierra como de las otras regiones del país en uno de los movimientos indígenas más imponentes de América Latina. En el levantamiento del 1990, los protagonistas indígenas exigieron, entre otras demandas, la solución de los conflictos de tierras y el reconocimiento del Ecuador como estado plurinacional.⁹

Las “acciones de importancia trascendental”, como anunció el obispo Proño en la cita, sacudieron a un país cuyos habitantes indígenas habían sido percibidos en la opinión pública como letárgicos, subdesarrollados, y que, a lo mucho, podían llegar a provocar revueltas locales insignificantes. A la luz de estos acontecimientos, ¿fueron los padres de una iglesia liberadora testigos de los frutos de su compromiso con ‘los pobres’? O, en otras palabras, ¿triunfó la Revolución del Poncho en junio de 1990?

Tomando como punto de partida la noción de la Revolución del Poncho, el presente trabajo de investigación se dedica al análisis de dos fenómenos

8 Para nombrar algunos: Segundo Moreno Yáñez y José Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990* (Quito: Abya Yala, 1992); Diego Cornejo Menacho, ed. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (Quito: Ildis & Abya Yala, 1992); Roldolfo Stavenhagen, “Indigenous Organizations: Rising Actors in Latin America”, *CEPAL Review* 62 (1997): 66.

9 Según Philipp Altmann o Luis Macas (entonces presidente de la CONAIE), fue la CONAIE que coordinó la toma de la Iglesia de Santo Domingo, según Fernando Guerrero y Pablo Ospina, fue principalmente la Coordinadora de Conflictos Agrarios. Philipp Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador: Diskurs und Dekolonialität* (Bielefeld: transcript, 2014), 138; Luis Macas, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, en *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ed. Diego Cornejo Menacho (Quito: Ildis & Abya Yala, 1991), 30; Fernando Guerrero y Pablo Ospina, “El poder de la comunidad: Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos”, (Buenos Aires: CLACSO, 2003), URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20110120124937/guerrero.pdf>.

que tuvieron lugar en Ecuador entre los años 1960 y 1990: el compromiso de actores religiosos con ‘los hombres de poncho’ y la formación del movimiento indígena. Partiendo de la pregunta principal, que gira en torno a cómo estos dos fenómenos —en el caso de los Andes centrales de este país— estaban interconectados, se quiere mostrar que la narrativa de la Revolución del Poncho ha creado un mito en torno al ‘libertador de los indios’, y más generalmente, a la iglesia liberadora en Ecuador.

Ya durante los últimos años del obispado de Proaño, y sobre todo después de su fallecimiento en 1988, laicos y religiosos simpatizantes con la teología de la liberación, tanto ecuatorianos como de otros países – sobre todo europeos – retomaron la Revolución del Poncho como discurso de memoria; como interpretación retrospectiva del “despertar” de los indígenas ecuatorianos de su “sueño de siglos”¹⁰. Como ha indicado la teóloga feminista Marcella Althaus-Reid, la corriente de la teología de la liberación está rica en leyendas, “porque la creación de leyendas formaba parte del proceso de entender el nuevo pensamiento teológico proveniente del Sur.”¹¹ En este trabajo se argumenta que las leyendas creadas alrededor de la teología de la liberación van a la par con las leyendas creadas alrededor de sus representantes más famosos. Por lo tanto, el mito de la Revolución del Poncho necesita una revisión.¹²

10 Aparte de Rosner (op. cit.), explícitamente en: François-Xavier Tinel, “El papel de la Iglesia Católica en la ‘revolución del poncho’”, en *Las voces del silencio. Procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero: 1984-1988*, ed. François-Xavier Tinel (Quito: Flacso & Abya Yala, 2008); Giovanni Ferrò, *Taita Proaño. El caminar de un obispo entre los indios del Ecuador* (Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador, 2010), 80. Originalmente, la expresión “los indígenas despertaron de su sueño de siglos” es de Proaño. Lo dijo con referencia a las Escuelas Radiofónicas Populares, una iniciativa promovida en 1962 para la alfabetización y evangelización en la zona rural. Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1989), 87.

11 Marcella Althaus-Reid, “Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: Theme Park Theologies and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology”, en *Interpreting Beyond Borders*, ed. Fernando Segovia (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 38.

12 Esta tesis forma parte del proyecto “Von der Mission zur Kooperation. Der Einfluss der Befreiungstheologie auf die Entstehung und Transformation sozialer Bewegungen in Ecuador und Peru (1960er-1980er Jahre)”, financiado por el Fondo Nacional Suizo (*Schweizerischer Nationalfonds*) y dirigido por Prof. Dr. Christian Büschges, Universidad de Berna. Este amplio proyecto sobre la teología de la liberación y los movimientos sociales latinoamericanos incluye la tesis doctoral de Noah Oehri, dedicándose al departamento de Puno, Perú, como también dos tesis de maestría, de Pascale Kälin (Bolivia)

Con la convocatoria al Concilio Vaticano II (1962-1965) por el papa Juan XXIII, la Iglesia Católica inició una etapa de cambio. Bajo el *leitmotiv* del *aggiornamento*, se elaboraron reformas eclesiológicas que buscaron un acercamiento de la institución católica al mundo actual, abriéndose al diálogo, al enfrentamiento de los problemas concretos de los hombres y promulgando nuevas prácticas pastorales. Es en este contexto que sectores de la Iglesia Católica empezaron a desarrollar la teología de la liberación: una corriente teológica de orientación política y activista que lucha por la justicia social. En la era posconciliar, para el comienzo de la teología de la liberación a nivel latinoamericano, fue clave la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín (1968) donde se elaboró la opción por los pobres como núcleo de una reorganización pastoral. En la Sierra del Ecuador, la misión liberadora de la iglesia se manifestó principalmente en el trabajo de agentes pastorales en comunidades campesinas, caracterizadas por una población mayoritariamente indígena. Contribuir a la superación de su exclusión social y construir una 'propia' iglesia indígena se convirtió en el objetivo final de las iniciativas de los clérigos y laicos católicos.

Estas reformas eclesiológicas llegaron en una época de gran agitación social y política en el subcontinente latinoamericano. En sus observaciones de 1963, el historiador británico, Eric Hobsbawm, designó a América Latina como la "región más explosiva del mundo", donde los "pobres y oprimidos" se levantan para derrocar radicalmente el sistema político existente.¹³ En la segunda mitad del siglo XX, las revoluciones de Cuba (1959) y más tarde Nicaragua (1979), impactaron a observadores, políticos, activistas y científicos más allá de la región. La revolución cubana dominó los debates políticos de los años 60 y 70 en América Latina y el peligro de que "Cuba se repitiera" fue, de acuerdo con la situación de confrontación durante la Guerra Fría, considerado por las fuerzas políticas gobernantes una de las mayores amenazas de la época. La omnipresencia de 'la revolución' engendró, por un lado, una nueva imagen

y Marcel Burmeister (Colombia), que examinan los vínculos entre la teología de la liberación y la cooperación internacional para el desarrollo. Véase además: Christian Büschges, "Dossier: 50 años de la Teología de la Liberación", *Iberoamericana* XVIII, no. 68 (2018).

13 En este trabajo, todas las citas originales en inglés, alemán o francés son traducidas al castellano por la autora. Eric Hobsbawm, *Viva la revolución: On Latin America*, ed. Leslie Bethell (London: Little, Brown, 2016), 43. La cita proviene de un artículo en el semanal de la BBC "The Listener", 2.5.1963.

del enemigo y constituyó una importante base narrativa para la propaganda política dentro y fuera de América Latina. Por otro lado, Cuba representó un modelo a seguir que inspiró esfuerzos de movilización en las diferentes sociedades latinoamericanas.

En el Ecuador de los años sesenta y setenta, la izquierda no logró tomar el poder. Según el historiador Germán Rodas Chávez, faltó la unidad de las organizaciones populares y las masas no apoyaron las propuestas de “una serie de grupos militantes [que] querían hacer la revolución”. Sin embargo, los intentos de las dictaduras militares desde 1963 y las actividades de la CIA para “destruir la izquierda radical” no consiguieron derrotar el “sueño de construir la utopía, de edificar una sociedad más humana.”¹⁴ Considerando que el riesgo de revueltas y la influencia comunista, especialmente entre los sectores campesinos, era muy alto, los gobiernos militares propagaron una serie de programas para apaciguar a ‘los campesinos rebeldes’.

Su afán de modernización económica no sólo se enfocaba en la orientación hacia la exportación —primero de bananos y luego de petróleo— sino que englobaba también reformas en el sector agrario, pues la agricultura ha constituido la fuente de ingresos para la mayoría de la población rural. Las reformas agrarias de 1964 y 1973, diseñadas entre otras cosas para la superación del régimen de hacienda, no cumplieron las expectativas de los agricultores sin tierra y por eso, son consideradas factores decisivos para la organización y movilización de los sectores campesinos e indígenas.

Dentro de este panorama de disturbios políticos y sociales desde los años sesenta, la jerarquía de la Iglesia Católica de América Latina —y la iglesia ecuatoriana no fue una excepción— en línea con las políticas públicas, trató de evitar que la revolución conquistara el subcontinente. Al mismo tiempo, con la corriente de la teología de la liberación, sectores de la iglesia decididos a llevar a la práctica las reformas eclesiásticas, tomaron el ambiente revolucionario como oportunidad para hacer demandas por un cambio radical de las estructuras socioeconómicas existentes.

En vista de la tensa situación política y de los desarrollos contradictorios en el seno de la iglesia, el argumento que se plantea aquí es que la narrativa de la Revolución del Poncho no puede ser reproducida sin hacerse la pregunta: ¿qué significa cuando sacerdotes o un obispo de la Iglesia Católica hablan de

14 Germán Rodas Chaves, *La Izquierda Ecuatoriana en el siglo XX. Aproximación Histórica* (Quito: Abya Yala, 2000), 15, 75, 76, 125, 26.

una revolución?¹⁵ En este sentido, repensar la Revolución del Poncho significa indagar críticamente los vínculos entre la Iglesia Católica y los movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX, y a partir de ello, cuestionar la percepción del surgimiento de movimientos étnicos como resultado de un enfoque pastoral en los indígenas. Además, teniendo en cuenta que el mito de la Revolución del Poncho se alimenta de la visión común de la teología de la liberación como movimiento revolucionario, es necesario preguntarse qué tipo de cambio —o de revolución— podía realizarse en compatibilidad con valores católicos.

Hipótesis e interés de comprensión

A pesar de ser Leonidas Proaño el representante más prominente y destacado del catolicismo liberacionista del Ecuador, el acercamiento a su persona ha sido enaltecido. Para una desmitificación de la figura del obispo de los indios, y más generalmente, de la forma de tratar el tema de la teología de la liberación en Ecuador, este trabajo mira más allá de Proaño y, por consiguiente, de la provincia de Chimborazo. Se argumenta que solo la inclusión de otros actores, como sacerdotes diocesanos, mujeres religiosas, misioneros y misioneras, activistas de base, grupos cristianos de orientación política, agentes de desarrollo, entre otros, permite distanciarse del relato uniforme y elaborar un panorama amplio y transnacional de las manifestaciones concretas de un activismo católico en la Sierra ecuatoriana. Aparte de la provincia de Chimborazo —con la mayor disponibilidad de fuentes— se toman en consideración actores y sucesos en las provincias de Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Azuay. Sobre todo, las referencias a las diócesis de Latacunga (Cotopaxi, 2.1.2) y de Ambato (Tungurahua, 2.3.2), permiten ilustrar que los procesos de renovación eclesial y movilización social no se limitaban a Chimborazo y que hay que tomar en consideración una serie de colaboraciones interprovinciales.

15 Proaño, por ejemplo, lo dijo en 1983 en una entrevista con el diario español *El País*. “Estoy entre quienes buscan la revolución, un cambio radical pacífico”, por Francesc Valls, 9.9.1983 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5. PP25). Para una discusión del término revolución en el contexto analizado, véase: Andrea Heidy Müller, “Kirche, Ethnizität und Mythos. Die ‘Revolution des Poncho’ in Ecuador (1960-1990)”, *Archiv für Sozialgeschichte* 59 (2019).

Con respecto a los actores eclesiásticos hay que precisar que este estudio se limita a la Iglesia Católica. A pesar de que, justamente en la provincia de Chimborazo las iglesias protestantes crecieron considerablemente en la época estudiada, se estima que una ampliación a los actores protestantes rebasaría los límites de este trabajo. Sin embargo, el papel de los protestantes se incluye en varios lugares para entender el contexto o un conflicto concreto.

El acercamiento crítico a la Revolución del Poncho no niega el papel de sectores católicos en la formación y transformación del movimiento indígena en Ecuador. Al contrario, esta tesis parte de la hipótesis de que actores eclesiásticos y laicos relacionados a la Iglesia Católica, con sus prácticas y discursos, participaron significativamente en los esfuerzos organizativos del movimiento indígena. Se quiere mostrar que la idiosincrasia del activismo católico en el caso concreto de la región andina del Ecuador consistió en propulsar un cambio de orientación ideológica de las organizaciones que llevaban a cabo principalmente una lucha por la tierra, y que veían en 'el campesino' un actor esencial, hacia la constitución de un movimiento que se autodenominó indígena. Se considera que diferentes contextos y coyunturas —tanto dentro de la iglesia como afuera y a nivel local, regional y transnacional— favorecieron la elaboración de un concepto de cultura indígena que sirvió de modelo para el trabajo pastoral.

Este trabajo supone, además, que el énfasis en 'la' identidad indígena por parte de los sectores católicos tiene que comprenderse como reacción a circunstancias locales, nacionales y transnacionales que obligaron a la institución eclesial a afirmar su posición dentro de una sociedad cambiante. Algunas de estas circunstancias serían el éxito de la ya mencionada revolución cubana, las leyes de reforma agraria, la falta de sacerdotes y la expansión del protestantismo. Se argumenta, por lo tanto, que la concentración del trabajo pastoral en la zona andina, la consiguiente elaboración de una pastoral indígena y la propagación de lo étnico, no reflejan simplemente la adopción de las reformas eclesiales, sino también una estrategia de misión católica para mantener una posición de poder. Esta misión se desarrolló dentro de un espacio altamente impugnado por varios grupos de interés y sumamente conflictivo por disputas sobre tenencia de la tierra y marginación social.

Otra pista de análisis se centra, necesariamente, en la recepción de esta orientación pastoral descrita arriba. La pregunta es por qué y cuándo las organizaciones locales, regionales y nacionales consideraron que una representación específica de lo indígena podría ser un rasgo central en sus luchas.

La hipótesis es que este proceso de la etnicización de lo político¹⁶ se tiene que entender como contestatario, no concluyente, no lineal y creativo. Se supone que en el emergente movimiento indígena los conceptos de etnicidad y clase no fueron excluyentes y separados, sino complementarios. En general, se parte de la idea de que diferentes discursos se superponían y que no existía uniformidad dentro del movimiento indígena, ya que tampoco existía ‘una masa indígena’ —como muchas veces fue planteado por los discursos eclesiósticos que aquí se analizan—.

Finalmente, el marco temporal de este estudio —los años 50, 60, 70 y 80 del siglo XX— permite incluir aspectos relevantes sobre el papel histórico de la institución religiosa que también se refieren al período anterior a las reformas. En concreto, se ha decidido empezar en el año 1955 para mostrar que el interés por el ‘problema indígena’ tiene que ser identificado como el continuo de un indigenismo eclesióstico a nivel de toda la jerarquía eclesial. En otras palabras, se argumenta que la preocupación por ‘los hombres de poncho’ no es un resultado únicamente de las reformas eclesiósticas, y que no se limitaba a clérigos y laicos inspirados en la teología de la liberación. De todos modos, este enfoque en ‘el indio’ cambió con el tiempo y, dependiendo de la orientación de los obispos diocesanos, las soluciones propagadas para mejorar las condiciones de vida de estos sectores de la sociedad se diferenciaron considerablemente.

La perspectiva histórica de este estudio, finalmente, permite cuestionar la percepción de que los indígenas, gracias al trabajo pastoral de la iglesia de Riobamba “despertaron de su sueño de siglos”. Como ya fue constatado por el antropólogo Barry Lyons, la idea del ‘despertar’ ignora que “los campesinos indígenas estaban resistiendo las condiciones opresivas de las haciendas antes de la teología de la liberación, y que sus acciones pueden haber influido en la evolución de la diócesis y su obispo”.¹⁷ En este trabajo, la representación de ‘los indígenas’ como una sociedad estática y receptora de ayuda externa, es revisada, tratando de incluir procesos de negociación o relaciones de po-

16 Christian Büschges, “Politicizing ethnicity – ethnicizing politics. Comparisons and entanglements, en *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, ed. University of Cologne Forum “Ethnicity as a Political Resource” (Bielefeld: transcript, 2015).

17 Barry J. Lyons, *Remembering the Hacienda. Religion, Authority and Social Change in Highland Ecuador* (Austin: University of Texas Press, 2006), 263.

der existentes en los intercambios entre los feligreses indígenas y los agentes pastorales en consideración.

Ilustración 1: La provincia de Chimborazo con sus diez cantones



Estado de la cuestión

Esta tesis se construye sobre una amplia historiografía que aborda el activismo católico y la teología de la liberación, como también la movilización social de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo XX. A continuación, y sin pretender ser exhaustivos, se presentarán trabajos que han demostrado ser particularmente relevantes para la contribución de este estudio.

La revisión bibliográfica se divide en dos partes: en primer lugar, la historiografía sobre la teología de la liberación que permite desarrollar el concepto de activismo católico aplicado en este trabajo, y, en segundo lugar, una revisión y discusión de la literatura que se dedica a las movilizaciones sociales y el activismo católico en el caso concreto del Ecuador.

Sobre activismo católico y la teología de la liberación

A partir de finales de los años 60 del siglo XX, sectores de la Iglesia Católica de América Latina desarrollaban la corriente teológica reformista que hoy se conoce como teología de la liberación. Entre sus características más destacables están su orientación hacia los problemas sociales, los sectores más desfavorecidos de la sociedad y el énfasis en el compromiso de los cristianos a favor del socialismo. Con su orientación práctica, la teología de la liberación se plantea el objetivo de lograr un cambio social a través de acciones concretas por encima de la reflexión sobre los principios teológicos. Lo nuevo de la opción por los pobres, un principio central de esta corriente, no era tanto el hecho de que la Iglesia Católica empezó a preocuparse por la pobreza —pues a través del principio de la caridad lo ha hecho desde siempre— sino la exigencia de actuar decisivamente a favor de la justicia, y con eso, inevitablemente, tomar posiciones políticas.

El objetivo de este trabajo de investigación no es contar la historia de la teología de la liberación en América Latina o analizar su fundamento teológico. Estas tareas ya han sido abordadas abundantemente por sociólogos, po-

litólogos o filósofos,¹⁸ y mucho más, por los mismos clérigos y teólogos católicos que se identifican con esta corriente.¹⁹ Por otro lado, existe también un canon de literatura crítica que se ha enfocado en los límites de la opción por los pobres,²⁰ o que ha declarado posiciones en contra de esta orientación teológica.²¹ Además, la teología de la liberación es tema de varios volúmenes de historia de la Iglesia²² y biografías sobre actores famosos de la época.²³ Debido a la preponderancia de obras publicadas por simpatizantes de la corriente liberacionista, se evidencia un vacío en el acercamiento a este fenó-

-
- 18 Para nombrar algunos: Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991); Edward L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); Enrique Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1978); Silvia Scatena, *In Populo Pauperum: la Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)* (Bologna: Società editrice Il mulino, 2007).
- 19 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971); Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976); Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Salvation and Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1984).
- 20 Carlos David Castro-Cómez, "La opción por los pobres: análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado", en *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, ed. Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (Bogotá: Siglo de Hombre Editores & CLACSO, 2008); Michael Novak, *Will it liberate? Questions about Liberation Theology* (New York: Paulist Press, 1986); Paul Eugene Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* (New York: Oxford University Press, 1990).
- 21 Siendo una crítica famosa aquella que publicó el cardenal Joseph Ratzinger en el contexto de una controversia con Leonardo Boff. Joseph Ratzinger, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (Bogotá: [editor no identificado], 1984); véase también: Pierre Bigo, *Débat dans l'Eglise: théologie de la libération* (Mareil-Marly: Aide à l'Eglise en Détresse, 1990); Roger Vekemans, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo* (Bogotá: CEDIA, 1976).
- 22 Johannes Meier y Veit Strassner, *Lateinamerika und Karibik*, vol. 6, Kirche und Katholizismus seit 1945 (Paderborn: Schöningh, 2009); Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1988).
- 23 Entre otros: Johannes Meier y Stefan Herbst, eds., *Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999); Ferrò, *Taita Proño*; Roberto Morozzo della Rocca, *Oscar Romero. Prophet of Hope* (London: Darton Longman & Todd, 2015).

meno desde una perspectiva crítica y, sobre todo, en estudios empíricos que permitan abordar también su carácter ambiguo.²⁴

Cuando hablamos de ‘la teología de la liberación’, a pesar de que existe cierto consenso sobre las ideas y posiciones teológicas principales, estamos haciendo referencia a una gran diversidad de manifestaciones, prácticas y representaciones que en el contexto de este fenómeno puedan presentarse. Si bien los teólogos de liberación como el brasileño Leonardo Boff insisten en que “existe sólo una teología de la liberación” porque siempre parte desde un mismo punto de partida —“una realidad de miseria social”— y un mismo objetivo —“la liberación de los oprimidos”²⁵— se considera sustancial distinguir entre la teología de la liberación como una teoría considerablemente coherente, por un lado, y las innumerables repercusiones de esta teoría puesta en práctica, por otro.²⁶ Es decir, esta investigación no parte desde una idea asentada sobre la teología de la liberación para atribuir los contextos analizados a esta categoría, sino que dibuja una imagen diversificada de un activismo católico inspirado en una serie de conceptos, acontecimientos concretos, procesos políticos o teorías sociales. En línea con Lilian Calles Barger, se comprende a la teología de la liberación como “una red de ideas interconectadas y circulantes” que desde los años 1970 “se ha extendido globalmente, asumiendo múltiples significados en los movimientos populares y en la conversación pública”.²⁷ Para el acercamiento aquí propuesto ha sido inspiradora aquella literatura, que desde las ciencias políticas, la sociología, la historia o la antropología, se dedica a problematizar cuestiones a las que el canon ‘clásico’ ha dejado sin respuestas. Aunque su número sea escaso, son relevantes también las obras que incluyen a los movimientos sociales, la lucha por los derechos humanos y ciertos estudios de casos concretos.²⁸

24 Vacío identificado también por el sociólogo Malik Tahar Chaouch en “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, *Revista Mexicana de Sociología* 69, no. 3 (2007).

25 Boff y Boff, *Salvation and Liberation*, 24; citado en: Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 27.

26 *The Emergence of Liberation Theology*, 25.

27 Lilian Calles Barger, *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology* (New York: Oxford University Press, 2018), 8, 9.

28 Por ejemplo: Edward L. Cleary, *The Struggle for Human Rights in Latin America* (Westport: Praeger Publishers, 1997); *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2004); Jeffrey Klaiber, “Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1988”, *The Americas* 46,

Necesariamente, el enfoque seleccionado aquí requiere discutir el discurso prefijado en la literatura existente desde una posición crítica. Es por esta razón que en el título de este trabajo no aparece ‘la teología de la liberación’, sino el activismo católico como un concepto más permeable y, se espera, más objetivo. Stephen Andes y Julia Young, en su tentativa de elaborar una “nueva historia del activismo católico en América Latina”, proponen hablar de activismo católico para asumir una perspectiva diferenciada, y sobre todo histórica, que permita integrar al activismo emanado en el contexto de la teología de la liberación en un continuo del activismo cristiano dirigido hacia un cambio social. Considerando que la Iglesia Católica es “un ejemplo particularmente cohesivo de una red religiosa transnacional”, los editores manifiestan que “el catolicismo global y la práctica local comparten una larga historia de interacción: una historia que ciertamente es anterior al Concilio Vaticano II”.²⁹

El activismo analizado en este trabajo, inspirado en un tipo específico de cristianismo, se fue gestando a través de la colaboración entre clérigos y laicos organizados en redes y organizaciones populares, o a través de conexiones sueltas y a veces incluso aleatorias. En este contexto, la transferencia de ideas y propuestas prácticas no funcionó únicamente desde los sectores eclesiales hacia la población, sino que la población movilizaba, contribuyó igualmente a la definición y adaptación local del activismo católico inspirado en la teología de la liberación.³⁰ Para aclarar la óptica de activismo católico en este trabajo, es necesario apuntar a dos discusiones claves en la literatura: en primer lugar,

no. 1 (1989); Daniel Levine, ed. *Religion and Political Conflict in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986); estudios de caso de Bolivia y Nicaragua: Andrew Orta, *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the 'New Evangelization'* (New York: Columbia University Press, 2004); Roger Lancaster, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua* (New York: Columbia University Press, 1988); y desde la crítica postcolonial y/o feminista: Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology. An Argument and Manifesto* (London: Routledge, 2004); Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (London: Routledge, 2000); Joseph Drexler-Dreis, *Decolonial Love. Salvation in Colonial Modernity* (New York: Fordham University Press, 2019).

29 La antología examina las múltiples formas de activismo católico en América Latina entre 1891 (*Rerum Novarum*) y 1962. Stephen J. C. Andes y Julia G. Young, eds., *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016).

30 Punto subrayado por Milagros Peña para Perú: “Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, no. 1 (1994): 42.

la teología de la liberación como teoría de la revolución y, en segundo lugar, lo popular en la teología de la liberación.

La teología de la liberación como teoría de la revolución

Vale la pena comparar los principios de la teología de la liberación con la teoría de la revolución de Karl Marx y Friedrich Engels. Las similitudes, a primera vista, son obvias. Según los teóricos alemanes, una revolución política tiene que llevar a un cambio de “las condiciones de vida de los hombres, sus necesidades reales, su sufrimiento real”.³¹ Además, los autores ponen énfasis en los problemas de la pobreza, en “personas reales, sus acciones y sus condiciones materiales de vida”.³² De hecho, y como es bien sabido, la teología de la liberación se sirve explícitamente de la teoría marxista para describir las realidades de las sociedades latinoamericanas. Según el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, autor de la obra programática *La Teología de la Liberación*, “[...] la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo”.³³ En su definición de la teología de la liberación, igual, se refleja la cercanía a los principios de la revolución mencionados arriba como también el uso de un vocabulario marxista:

La teología de la liberación busca partir del compromiso por *abolir la actual situación de injusticia* y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en *la lucha que las clases sociales explotadas* han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de *explotación*, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esa lucha.³⁴

Gutiérrez, además, utiliza el término revolución de forma explícita, por ejemplo, cuando afirma que el “proceso de liberación del hombre” implica no sólo una “revolución social” sino la “creación continua [...] de una nueva manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente* [sic]”.³⁵

31 Florian Grosser, *Theorien der Revolution zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2013), 42 y siguientes.

32 Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, Band 3* (Berlín: Dietz Verlag, 1958), 20.

33 Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 32.

34 *Ibíd.*, 387. Para la sociedad nueva y el hombre nuevo, véase 3.2.2 (Énfasis en cursiva por la autora).

35 *Ibíd.*, 61, 62.

Según el sociólogo marxista Michael Löwy, para los seguidores de la teología de la liberación, el marxismo era “la única teoría capaz de ofrecer un análisis preciso, sistemático y radical de las causas de la pobreza como también una propuesta específica y radical para abolirla”.³⁶ En consecuencia, una iglesia liberadora, que proponía solidarizarse con los pobres y que comprendía a la pobreza como problema estructural, tenía que superar la concepción clásica de pobreza de la Iglesia Católica. En otras palabras, tenía que reemplazar la caridad por el compromiso a la justicia. Como dice Löwy: “[...] no hay nada más alejado de los pobres según la doctrina tradicional de la iglesia —como objeto de caridad y protección paternal— que el papel del proletariado en el pensamiento marxista, como agente de la acción revolucionaria”.³⁷ A pesar de la conexión incuestionable entre la teología de la liberación y el marxismo, el mismo autor indica, retomando el concepto de Max Weber, que se trataba de una *Wahlverwandtschaft*. Los teólogos liberacionistas se esforzaron por limitar la utilidad del marxismo a su calidad de herramienta analítica para evitar conflictos con la doctrina del evangelio. En la práctica, sin embargo, y como se trata de mostrar a lo largo de este trabajo, se presentó una tensión indisoluble entre acciones caritativas y compromiso revolucionario, por ejemplo, cuando clérigos o también laicos católicos tenían que tomar la decisión hasta qué punto deberían meterse en asuntos políticos.

Para Luis María Gavilanes del Castillo, quien se dedica a analizar el uso del término revolución por Leonidas Proaño, el anhelado “cambio radical” por el clérigo buscaba ampliar la idea de la revolución económica y sociopolítica, e incluir la transformación del hombre en su totalidad. Basándose en el “evangelio subversivo”,³⁸ el obispo constató en su obra autobiográfica “Creo en el hombre y en la comunidad”:

Cristo fue ciertamente un revolucionario, pero en un sentido muy diferente al que utilizamos los hombres cuando queremos transformaciones económicas y socio-políticas [...]. La revolución de Cristo consiste en la destrucción

36 Michael Löwy y Claudia Pompan, “Marxism and Christianity in Latin America”, *Latin American Perspectives* 20, no. 4 (1993): 36.

37 *Ibíd.*, 31.

38 Equipo Tierra Dos Tercios, *El evangelio subversivo: historia y documentos del encuentro de Riobamba, agosto 1976* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), 168.

de este mundo de pecado para el establecimiento del Reino de Dios entre los hombres.³⁹

Como indica Gavilanes de Castillo, además, este “tema de la revolución es casi siempre tomado de manera similar que el de liberación” por parte del clérigo: la liberación de una situación de opresión y de pecado.⁴⁰

Respecto de la revolución cabe mencionar otro asunto delicado: la cuestión del uso de la violencia para lograr un cambio. No ha sido solo un punto discutido en debates sobre teorías de la revolución en general,⁴¹ sino que preocupaba también a teólogos de la liberación. Prácticamente todos los representantes conocidos de esta corriente condenaron decididamente el uso de violencia. Si bien numerosos adeptos a la teología de la liberación, como el arzobispo Oscar Romero de El Salvador, experimentaron en carne propia la brutal violencia del Estado, la gran mayoría de clérigos opinaron que un cambio radical puede hacerse sólo con medios pacíficos.⁴² A esta línea de la resistencia pacífica se sumó también el obispo de Riobamba, quien apoyaba medidas “que no son de carácter violento, pero que presionan: boicoteos, huelgas, aquello que puede lograr cambios”.⁴³ Este ideal, sin embargo, no siempre se correspondía con la realidad y el propio obispo experimentó en su diócesis cómo estas medidas pudieron resultar en violentos enfrentamientos, por ejemplo, entre campesinos y fuerzas policiales o militares.

39 Proaño, *Creo en el hombre*, 187. Citado en: Luis María Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina: una aproximación crítica al pensamiento social y acción pastoral del 'Obispo de los Indios'* (Quito: FEPP, 1992), 347.

40 *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 348.

41 Muy común en la recepción de los textos de Frantz Fanon, por ejemplo. Ver: Leo Zeilig, *Frantz Fanon: The Militant Philosopher of Third World Revolution* (London: I.B. Tauris, 2016); en general también en: Marc Becker, *Twentieth-Century Latin American Revolutions* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2017); James DeFronzo, *Revolutions and Revolutionary Movements* (Boulder: Westview Press, 2011).

42 Una excepción fue la trayectoria del sacerdote colombiano Camilo Torres (1929-1966) quien no veía otra opción que tomar las armas y unirse a la guerrilla. Torres murió en combate ya en 1966 y es ampliamente reconocido como teólogo de la liberación *avant la lettre*. Daniel Levine, “Camilo Torres: Glaube, Politik und Gewalt”, en *Die katholische Kirche und Gewalt: Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, ed. Silke Hensel y Hubert Wolf (Köln: Böhlau, 2013), 302.

43 “Estoy entre quienes buscan la revolución, un cambio radical pacífico”, op. cit.

Para concluir, es indudable que la idea de la revolución como cambio político y social radical desempeña un papel clave en esta corriente teológica. La cuestión de cómo este cambio social y la anhelada justicia para los pobres, en el campo de tensión entre compromiso cristiano y político, podían realizarse, sin embargo, acuñaba no solo los debates entre los adeptos a esta corriente, sino también su práctica.⁴⁴ En este sentido, la tensión descrita marcó también los límites de la corriente liberacionista en general. Como han argumentado Lilian Calles Barger e Ivan Petrella, la teología de la liberación no ha sido capaz de lograr su propósito principal, es decir, un cambio estructural.⁴⁵ En palabras de Barger: “Las esperanzas para los excluidos eran grandes. Sin embargo, la realización de la solidaridad entre los grupos marginados imaginada inicialmente por los liberacionistas no fue fácil”. En otras palabras, la teología de la liberación sufría de una incapacidad de responder a las circunstancias del presente y enfrentaba el problema de permanecer en un nivel discursivo de “protesta profética” sin tener un programa político practicable.⁴⁶

En este trabajo se trata de mostrar, por un lado, que la solidaridad de los sectores católicos liberacionistas con los pobres —manifestada, por ejemplo, en el apoyo a los campesinos sin tierra— estaba comprendida íntegramente dentro de una narrativa de la revolución. Por otro lado, el hecho de que la revolución haya tenido que corresponderse con el evangelio —a pesar de ser aquello “subversivo” en el discurso de Proaño— representó un desafío insuperable. Por fin, la apropiación del término ‘revolución’, tan en boga en América Latina por lo menos desde la revolución cubana, no tuvo freno ante los católicos liberacionistas, por un lado, porque realmente buscaron una transformación radical y, por otro, porque no podían permanecer al margen de esta narrativa en ‘un continente revolucionario’.⁴⁷

44 Para la relación entre la teología de la liberación, revolución y violencia, véase también: Leo O'Donovan, “Die Theologie der Befreiung und das Problem der revolutionären Gewalt”, en *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, ed. Silke Hensel y Hubert Wolf (Köln: Böhlau, 2013).

45 Petrella, *The Future of Liberation Theology. An Argument and Manifesto*, 2 y siguientes.

46 Barger, *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*, 219, 60.

47 Ilustrativo de esto son las obras de tres teólogos de la liberación publicadas en los años sesenta e inicio del setenta, buscando el papel de los cristianos en el proceso revolucionario latinoamericano. Joseph Comblin, *Théologie de la Révolution. Théorie* (Paris: Editions universitaires, 1970); Francois Houtart y Emile Pin, *The Church and the Latin American Revolution* (New York: Sheed and Ward, 1965).

Lo popular en la teología de la liberación

En la literatura sobre teología de la liberación predomina la imagen de este fenómeno como movimiento religioso popular,⁴⁸ o en palabras del sociólogo Malik Tahar Chaouch, como “expresión de un amplio movimiento social, y como un tipo progresista y popular de cristianismo, producto de la actualidad latinoamericana”.⁴⁹ Dependiendo de las perspectivas de diferentes autores, se le atribuye a este movimiento un carácter “radical” o “revolucionario”.⁵⁰ Aparte de estos atributos de radicalismo, llama la atención también la clasificación de la corriente como expresión de una Iglesia “progresista”.⁵¹ Todas estas etiquetas, se argumenta, son producto de un acercamiento apasionado al fenómeno de la teología de la liberación que se manifiesta no sólo entre sus simpatizantes, sino también entre sus críticos. En el caso de los últimos, sus contraargumentos se sustentan en el ‘radicalismo’ para probar su incompatibilidad con la doctrina social de la Iglesia Católica.⁵² En opinión de Carlos David Castro-Gómez, quien propone que la teología de la liberación es, en primer lugar, “un fenómeno teológico”, el

carácter teológico no ha sido plenamente reconocido por sectores importantes de la iglesia tradicional católica que rechazan su naturaleza como tal, e incluso ha sido desconocido, inadvertida o implícitamente, por sectores ideológicamente radicalizados de la izquierda que entusiastamente la apoyan. En ambos casos los extremos se acercan, y la Teología de la Liberación se asume en muchos casos, básica, y casi exclusivamente, como praxis política, desvirtuando su naturaleza y alcance.⁵³

48 Daniel Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America”, *The Review of Politics* 50, no. 2 (1988): 255; y como movimiento social en: Smith, *The Emergence of Liberation Theology*.

49 Tahar Chaouch, “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, 429.

50 Philipp Berryman, *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. (México: Siglo XXI, 1987).

51 Por ejemplo: Scott Mainwaring y Alexander Wilde, eds., *The Progressive Church in Latin America* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989).

52 El cardenal Joseph Ratzinger, por ejemplo, redujo la teología de la liberación prácticamente a su conexión con el marxismo y su “imperativo [de] la revolución radical”. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html, 4.10.2016.

53 Castro-Gómez, “La opción por los pobres: análisis crítico”, 26.

Apoyando este argumento, Tahar Chaouch propone discutir los atributos de 'progresista' y 'popular' y entiende a la teología de la liberación como "una teología transnacional", caracterizada por una "relación ambivalente con el poder eclesial constituido y su ideología, así como una relación paradójica con el sujeto popular que, se suponía, fundamentaba su reflexión".⁵⁴

En relación con esta crítica, surgió en la literatura la pregunta sobre si la teología de la liberación era el proyecto de una élite teológica o una creación popular. Mientras una minoría afirma que la teología de la liberación es expresión de una iglesia popular,⁵⁵ la mayoría reconoce que hay que distinguir entre el origen intelectual, teológico, o incluso elitista de esta corriente y un movimiento social con una visión transformadora y una orientación práctica.⁵⁶ Para Michelle González, estudiosa de las religiones, la teología de la liberación "funciona en tres niveles: lo popular, lo pastoral y lo académico".⁵⁷ Parte integral de este debate es la constatación de una distancia entre los teólogos de la liberación, los intelectuales, y 'las bases'. Según el jesuita e historiador Jeffrey Klaiber, los teólogos de la liberación estaban conscientes de esta distancia, sin embargo, argumenta que, por ejemplo, los obispos convertidos en "héroes populares" —como Proaño en Ecuador— al expresar sus ideas, constituyeron una base inspiradora para los cristianos politizados.⁵⁸ Retomando el concepto gramsciano de los intelectuales orgánicos,⁵⁹ la socióloga Milagros Peña pone de relieve para el caso peruano, que hay que distinguir entre los

54 Tahar Chaouch, "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica", 428.

55 Para el caso de Nicaragua y sus CEBs, argumentado por Lancaster, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, 55-58, 85.

56 David Tombs, "Latin American Liberation Theology: Moment, Movement, Legacy", en *Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, ed. Patrick Claffey y Joe Egan (Bern: Peter Lang, 2009), 30; Klaiber, "Prophets and Populists"; Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 55, 68.

57 Michelle González, *A Critical Introduction to Religion in the Americas* (New York: New York University Press, 2014), 25.

58 Klaiber, "Prophets and Populists", 14, 15.

59 Intelectuales orgánicos son aquellos miembros de un grupo social, o una clase, que poseen el poder de definir los intereses de su propio grupo y de formular la base ideológica para el reclamo del poder de su propio grupo social. En nuestro caso, dirigentes del movimiento indígena, o catequistas indígenas pueden ser tales intelectuales. Según Dana Sawchuk, y al contrario de Milagros Peña, incluso el clero y los religiosos que apoyaron la "causa de los pobres" y que trabajaron entre ellos, se convirtieron en intelectuales orgánicos de esta clase dominada. Dana Sawchuk, "The Catholic

teólogos y científicos sociales como intelectuales tradicionales, por un lado, y los activistas y agentes pastorales católicos como intelectuales propios (orgánicos) por el otro. Para ella, ambos “jugaron un papel integral tanto en el avance de las metas del movimiento popular como en la creación de cambios dramáticos en la iglesia”. La autora argumenta que, a pesar de que las ideas por sí solas no pueden crear movimientos sociales, los intelectuales de la teología de la liberación eran “fuerzas dinámicas de cambio social”, porque produjeron “un puente ideológico” entre grupos de protesta que anteriormente no tenían un denominador común.⁶⁰

Lo que se quiere subrayar en el presente trabajo con respecto a esta diferenciación entre intelectuales tradicionales y orgánicos es que la exigencia formulada desde la teología de la liberación de que ‘los pobres’ mismos tenían que alzar su voz, no puede ser analizada sin considerar las relaciones de poder entre los diferentes actores que definen un discurso y los sectores de la sociedad que son los destinatarios de este discurso. A este respecto se quiere acentuar que, aparte de un activismo a favor de los pobres, la teología de la liberación perseguía otro objetivo: el fortalecimiento de los valores cristianos y del compromiso católico en una época en que la iglesia enfrentaba una serie de desafíos como la falta de sacerdotes, el crecimiento del protestantismo y la pérdida de fieles en general. La utopía y la estrategia, como veremos en el caso ecuatoriano, consistía en fortalecer los movimientos populares como parte integral de la superación de una crisis de fe.

Además, hay que preguntarse de quién estamos hablando cuando hacemos referencia a ‘la base’ o ‘lo popular’. El enfoque hacia el trabajo pastoral ‘en las bases’ —por ejemplo, la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)— pretende siempre un distanciamiento de todo aquello que se considera ‘tradicional’, ‘conservador’, ‘elitista’ e ‘institucional’. Para Nicaragua, el antropólogo social Roger Lancaster argumenta que la “iglesia popular de las comunidades de base” se organizó “paralelamente y en conflicto con los oficios de la iglesia establecida”.⁶¹ Sin desmentir la veracidad de esta perspectiva —ya veremos que los conflictos entre la iglesia institucional y los activistas

Church in the Nicaraguan Revolution: A Gramscian Analysis”, *Sociology of Religion* 58, no. 1 (1997): 41.

60 Peña, “Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements”, 43.

61 Lancaster, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, 55.

católicos eran numerosos en Ecuador— se considera que la delimitación entre iglesia institucional e iglesia popular representa una simplificación. No se puede olvidar que las demandas muchas veces atribuidas a la teología de la liberación, como la vivencia de la iglesia “fuera de los templos”⁶² o el empoderamiento del laico, se basan principalmente en las reformas emanadas por la iglesia institucional a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). En este sentido, la teología de la liberación —y la historiografía sobre el fenómeno ha contribuido a ello— se ha apropiado de características que no son expresión únicamente de una corriente ‘radical’, ‘popular’ y ‘anti-institucional’, sino que en parte son congruentes, por lo menos en la teoría, con propuestas de la iglesia universal, ‘tradicional’. En otras palabras, la presumida dicotomía entre iglesia católica ‘tradicional’ e iglesia ‘progresista’ resulta de un apoderamiento de lo ‘popular’ en el discurso liberacionista.

Con eso no se quiere negar que la teología de la liberación como campo de reflexión teológica, política y social —por un lado— y como campo de acción religiosa, militante, política —por otro—, no haya tenido impacto en movimientos sociales como el indígena. Al contrario, observaremos que la capacidad de formar discursos y agendas, como también el fortalecimiento de debates y reflexiones, constituyeron las fuerzas de la teología de la liberación.⁶³ Se propone, sin embargo, problematizar sobre la percepción de la teología de la liberación como movimiento popular y tener cuidado con la reproducción de atributos como ‘radical’ y ‘progresista’ que forman parte de los discursos prefijados en el tema de investigación que aquí se plantea.

Activismo católico y movimiento indígena en Ecuador

El tema de la teología de la liberación, o el activismo católico en la segunda mitad del siglo XX en Ecuador, es tratado casi únicamente en relación con su actor más famoso, Leonidas Proaño. Aparte de las publicaciones del propio Proaño,⁶⁴ es sobre todo a través de una serie de publicaciones hechas por teólogos, clérigos o laicos que estaban colaborando con él, que a Proaño se le

62 En el caso del Ecuador, este principio fue establecido en la Declaración Programática, documento elaborado en 1967 por la Conferencia Episcopal para poner en práctica las reformas anunciadas en el Concilio Vaticano II (véase 1.3).

63 Véase también: Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology”, 249.

64 Una selección: Leonidas Proaño, *Concientización, Evangelización, Política* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980); *Creo en el hombre*; “Politische Stellungnahme einer Ortskirche”, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 8 (1972).

conoce hoy, también a un nivel internacional, como “Obispo de los Indios”⁶⁵ o “Taita Proaño”.⁶⁶ Estas obras son, en su mayoría, publicaciones que hacen un resumen o una interpretación de la obra pastoral e intelectual de Proaño —caracterizada por su compromiso con el sector rural y el desarrollo de una pastoral indígena—. Aparte de eso, existen pocas obras testimoniales de sacerdotes ecuatorianos,⁶⁷ o por ejemplo, misioneros *Fidei Donum* y monjas de Francia,⁶⁸ que trabajaron en la diócesis de Riobamba en la época de los 1970 y 1980.

Con el brote de movimientos indígenas en diversas regiones de América Latina, empezó a florecer un nuevo campo de investigación. Hoy existe abundante literatura sobre movimientos indígenas, con un gran número de textos que buscan teorizar la formación de estos movimientos.⁶⁹ Aparte de las orientaciones teóricas, es extensa la literatura que combina el estudio de los movimientos sociales con temas como el desarrollo, el multiculturalismo, la democracia, los derechos internacionales, la relación con el estado o la etnicidad.⁷⁰ Para el movimiento indígena del Ecuador, que dentro del panora-

65 Giancarlo Collet, “Leiden und Hoffnungen teilen. Zum 10. Todestag von Leonidas Proaño, Bischof der Indios”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82, no. 3 (1998). Véase también: Adolfo Pérez Esquivel, *Christ in a Poncho: Testimonials of the Nonviolent Struggles in Latin America*, ed. Charles Antoine (Maryknoll: Orbis Books, 1983).

66 Ferrò, *Taita Proaño*.

67 Modesto Arrieta, *Cacha – Raíz de la Nacionalidad Ecuatoriana* (Quito: Banco Central del Ecuador/FODERUMA, 1984).

68 Bertrand Jégouzo, *Tous frères et soeurs. Chroniques d'un prêtre du XXe siècle* (Paris: Edilivre, 2017); Sylvie Viaut, *Teresita, la théologie de la tendresse. Une Fille de la Charité chez les Indiens en Équateur* (Paris: Éditions Karthala, 2015).

69 Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, *The Making of Social Movements in Latin America* (Boulder: Westview Press, 1992); Marc Edelman, “Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics”, *Annual Review of Anthropology* 30 (2001); Stavenhagen, “Indigenous Organizations: Rising Actors in Latin America”.

70 Nancy Grey Postero, *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia* (Stanford: Stanford University Press, 2007); Alison Brysk, “Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights”, *Latin American Perspectives* 23, no. 2 (1996); Greg Urban y Joel Sherzer, *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press, 1994); Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000); Rodolfo Stavenhagen, “Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate”, en *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, ed. Rachel Sieder (London: Palgrave, 2002).

ma internacional de los movimientos sociales tiene un lugar sobresaliente, se puede recurrir a numerosas investigaciones ya que hasta la actualidad el tema sigue siendo un campo de estudio fecundo al cual se acercan académicos desde diferentes disciplinas. Cabe destacar una predominancia de obras que se concentran en los años transcurridos a partir de 1990, momento del gran levantamiento que se considera la fase inicial del apogeo del movimiento indígena.⁷¹ Aparte de este canon, existen publicaciones que investigan el desarrollo del movimiento indígena desde una perspectiva histórica, recalcando la importancia de la transformación de la economía agraria en los años 60 y 70, pero también el cambio discursivo desde una 'lucha campesina' hacia una 'lucha indígena'. Asimismo, las organizaciones indígenas han publicado historias de los procesos organizativos; como es el caso de la CONAIE, o para las regiones de la Sierra, la ECUARUNARI (*Ecuador Runakunapak Rikcharimuy*).⁷² La mayoría de los investigadores están de acuerdo en que el movimiento indígena ha dejado una orientación clasista para adquirir un discurso de identidad basado en la etnicidad. Sin embargo, no concuerdan en determinar cuándo y cómo este cambio sucedió.⁷³ Como se argumenta en es-

-
- 71 Para nombrar algunos: Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*; Cornejo Menacho, *Indios*; Tanya Korovkin, "Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture: Chimborazo, 1964-1991", *Latin American Perspectives* 23, no. 3 (1997); Mechthild Minkner-Bünjer, "7. Zwischen Erfolgen und Ausbootung. Soziale Bewegungen in Ecuador", en *¿El pueblo unido? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas*, ed. Jürgen Mittag y Georg Ismar (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2009).
- 72 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo* (Quito: Ediciones Tinkui, 1989); Pacha Cabascango Chicaiza, ed. *Una Mirada a Nuestra Historia. Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa ECUARUNARI* (Quito: Ecuarunari, 2012).
- 73 Optando por una identidad indígena temprana (años 40) de las organizaciones sociales está Marc Becker, *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements* (Durham: Duke University Press, 2008). Otros estudios sobre la historia y la transformación discursiva dentro del movimiento indígena son Amalia Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 2002); José Sánchez-Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*, 2 ed. (Quito: Abya Yala, 2010); Andrés Guerrero, "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcripción", en *Etnicidades. Antología Ciencias Sociales*, ed. Andrés Guerrero (Quito: FLACSO, 2000); Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*.

ta tesis, la supuesta dicotomía entre un discurso de clase y de etnicidad debe ser reconsiderada para dar lugar a una percepción más dinámica y relacional.

Tanto la labor y los discursos pastorales del obispo Proaño y el movimiento indígena —por separado— han recibido mucha atención desde una comunidad internacional de investigadores. Sin embargo, hasta ahora escasean estudios que combinen las dos áreas dentro de un proyecto empírico y que miren más allá de la provincia de Chimborazo.⁷⁴ Es a esta tarea que este trabajo se dedica. Como ha manifestado Carmen Martínez Novo en su investigación sobre el movimiento indígena en Ecuador, “una cuestión importante y poco trabajada hasta la fecha, por ejemplo, es la relación entre movimientos indígenas y sus aliados no-indígenas y cómo teorizar estas alianzas”.⁷⁵ Investigadores han afirmado, además, que las relaciones entre el movimiento indígena y los actores eclesiásticos, sobre todo de la Iglesia Católica, han sido poco estudiadas.⁷⁶ Esto a pesar de que, como opina Fernando Botero, “cualquier estudio sobre la movilización o el movimiento indígena, deberá tomar en cuenta el papel jugado, positiva o negativamente, por la Iglesia”.⁷⁷ Al mismo tiempo, varios autores han destacado —sin detallar— que la Iglesia Católica apoyó la formación de movimientos indígenas, tanto en Ecuador como en otros países de América Latina.⁷⁸ Algunas investigadoras que se han dedicado al tema de

74 Un artículo lo combina de forma explícita, enfocándose en la época a partir de mediados de los años 80: Simón Espinosa, “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena”, en *Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ed. Diego Cornejo Menacho (Quito: Abya Yala, 1992). Otro trabajo interesante que traza las relaciones entre Iglesia Católica y movimiento indígena es: Juan Fernando Regalado Loaiza, “Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo”, *Ecuador Debate* 91 (2014). Para el Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), el papel de los sectores cristianos, los salesianos, es mencionado por Olaf Kaltmeier, *Jatarishun: Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2008).

75 Carmen Martínez Novo, “Introducción”, en *Repensando los Movimientos Indígenas*, ed. Carmen Martínez Novo (Quito: FLACSO, 2009), 9.

76 Mencionado concretamente por: Leon Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, *Latin American Research Review* 29, no. 3 (1994): 54; Carmen Martínez Novo, “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”, *Ecuador Debate* 63 (2004): 234.

77 Luis Fernando Botero, *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo* (Quito: Abya Yala, 2001), 239.

78 Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (New York: Saint Martin's Press, 1994); Según Alison Brysk, tres cuartos de las organizaciones indígenas de la Sierra eucatoriana fueron formadas en colaboración con la Iglesia Católica. Alison

la expansión del protestantismo en la región andina del Ecuador, sobre todo Cotopaxi y Chimborazo, han tomando en cuenta los diálogos y conflictos entre misioneros o iglesias protestantes y la Iglesia Católica.⁷⁹ Asimismo, un estudio sobre la inculturación de la iglesia fue publicado por Juan Arias Luna, pero con una profundización en la época entre los años 2000 y 2010.⁸⁰

Enfoques teóricos: políticas de representación en el espacio andino

¿Quién es ese hombre que pulula por las calles de Riobamba, viste de poncho rojo, y en sus ojos se refleja una profunda angustia?⁸¹

Desde la época de la colonización española hasta la actualidad, el indígena de América Latina ha sido representado por un sinnúmero de personas, instituciones y políticas. Adicionalmente, se han producido textos y documentaciones de toda índole con el propósito de probar, mostrar y describir las peculiaridades del 'indio' en tanto objeto de estudio. Si bien se puede observar que los relatos producidos se han desarrollado desde concepciones basadas en la raza, hacia perspectivas que ponen énfasis en una 'cultura' específica, se puede constatar que por lo menos hasta mediados del siglo XX, predominaba un discurso de folclorización y/o idealización romántica de este 'otro'.⁸² El interés por 'el indígena' —ya sea desde la academia, instituciones estatales, agencias de desarrollo o sectores eclesiásticos, por nombrar algunos— se ha

Brysk, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 63.

79 Susana Andrade, "Le réveil politique des Indiens protestants de l'Equateur", *Social Compass* 49, no. 1 (2002); *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo* (Quito: Abya Yala, 2004); Blanca Muratorio, "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo", en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, ed. Norman Whitten (London: University of Illinois Press, 1981).

80 Juanito Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia en el pueblo indígena de Riobamba* (Quito: Abya Yala, 2015).

81 Federico Aguiló, *El hombre del Chimborazo* (Quito: Abya Yala, 1985), 7.

82 Para un análisis reciente y desde una perspectiva poscolonial sobre los discursos indigenistas y neo-indigenistas en el Ecuador, véase Vadim Guerrero, "De la subalternidad a la ¿autodeterminación identitaria? Disputas discursivas sobre el 'ser indígena' en el Ecuador del siglo XX", *Antropología Cuadernos de Investigación* 18, no. enero-junio (2017).

manifestado a lo largo de los siglos hasta la actualidad, no solo con la intención de hablar sobre el indígena, sino también, de hablar por el indígena.⁸³

Entre los actores más prominentes que desde el siglo XV han creado múltiples representaciones sobre los indígenas, se encuentra la Iglesia Católica. Mientras los discursos y relatos del clero durante la época colonial son bien conocidos y analizados,⁸⁴ las prácticas de representación y el tema de la alteridad en un contexto más contemporáneo no han recibido tanta atención de los investigadores.⁸⁵ Basándose en el concepto de políticas de representación, este trabajo quiere contribuir a llenar ese vacío y discutir las representaciones de 'lo indígena' por parte de actores religiosos y laicos ligados a la Iglesia Católica del Ecuador en la segunda mitad del siglo XX. Esto incluye, necesariamente, analizar cómo estas representaciones, su difusión y su transformación, estaban interconectadas con otros discursos de alteridad, emanados por una serie de actores que esta investigación toma en consideración.

El concepto de las políticas de representación se basa principalmente en razonamientos provenientes de los estudios culturales (*cultural studies*) que se acercan a nociones de cultura desde una perspectiva constructivista y dinámica. El término cultura, por ejemplo en el caso de Stuart Hall, es entendido como "un proceso complejo y constantemente cambiante de fabricación de significados que organiza la vida cotidiana".⁸⁶ Según Hall, representación es la producción de valores y saberes a través del lenguaje, discursos o imágenes para clasificar y organizar el mundo.⁸⁷ La representación cultural es, por lo

83 Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?", en *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Carly Nelson y Lawrence Grossberg (Basingstoke: Macmillan Education, 1988), 70,71.

84 Véase, por ejemplo Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno* (Paris: Institut d'Ethnologie, 1936); Juan Perez de Tudela, ed. *Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Historia general y natural de las Indias* (Madrid: Ediciones Atlas, 1959); Bartolomé De las Casas, *Obra indigenista*, ed. José Alcina Franch (Madrid: Alianza Ediciones, 1992); y el estudio programático de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo Veintiuno Editores, 2007).

85 Para Bolivia: Orta, *Catechizing Culture*. En Ecuador, el tema ha sido abordado más en el contexto del protestantismo, por ejemplo Andrade, *Protestantismo indígena*; Muratorio, "Protestantism, Ethnicity, and Class".

86 Tomado de Stephan Moebius y Dirk Quadflieg, eds., *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 2 ed. (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 381.

87 Stuart Hall, "The Work of Representation", en *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, ed. Stuart Hall (London: Sage, 1997).

tanto, la producción de sentido sobre la 'cultura' y consta siempre de un proceso discursivo que marca las diferencias entre un 'yo' y un 'otro'. Para el caso de los afroamericanos y los afrobritánicos, Hall mostró que la "naturalización de la diferencia", o sea, la reducción de la cultura a ciertos rasgos 'naturales', constituía "un régimen racializado de representación" para fijar y asegurar la diferencia. Estas prácticas de representación siempre están integradas en relaciones de poder. Disponer de poder en las prácticas de representación, significa disponer del poder de "marcar, asignar y clasificar". Se trata, por lo tanto, de un poder simbólico "de representar a alguien o a algo de una cierta manera y dentro de un cierto régimen de representación".⁸⁸

Hablando de la etnicidad o de la identificación étnica, Hall recalca que las prácticas de representación constituyen un proceso que nunca termina. Como cualquier otra práctica significativa, esta se desarrolla con base en un "juego de diferencia" y siempre es "estratégica y posicional". Es así que, en tanto las identidades étnicas se construyen "dentro, y no fuera del discurso, necesitamos entenderlas como producidas en sitios históricos e institucionales específicos dentro de formaciones y prácticas discursivas específicas, por estrategias enunciativas específicas".⁸⁹

Para reconocer y mostrar que estas prácticas significantes nunca son fijadas ni terminadas, sirve el concepto de políticas de representación. Como ha mostrado Hall para el movimiento *Black Power* en los Estados Unidos, el poder sobre las representaciones es siempre contestado a través de la estrategia del "*trans-coding*", atribuyéndoles a las imágenes negativas un nuevo significado.⁹⁰ A este concepto de políticas de la representación inspirado en el trabajo de Hall, se puede agregar el argumento —bastante similar— que Pierre Bourdieu elaboró sobre el poder de la representación en el contexto de la etnicidad. Las identidades étnicas, según Bourdieu, forman parte de una "lucha de clasificación" (*lutte des classements*): una lucha "por el monopolio del poder para hacer ver y creer, para dar a conocer y reconocer, para imponer

88 "The Spectacle of the 'Other'", en *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, ed. Stuart Hall (London: Sage, 1997), 236, 45, 49.

89 "Who needs 'Identity'?", en *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall y Paul du Gay (London: Sage, 1997), 4.

90 "The Spectacle of the 'Other'".

la definición legítima de las divisiones del mundo social y, con ello, hacer y deshacer grupos”.⁹¹

En el contexto de la presente investigación, las políticas de representación se refieren a una lucha de clasificación entre una serie de actores que en los Andes ecuatorianos representaron a la población indígena. Un grupo de actores estuvo conformado por representantes de la Iglesia Católica, quienes, a través de la opción por los pobres, dedicaron su labor pastoral a la población mayoritariamente indígena de esta región. Además, se adhirieron a esta lucha partidos políticos de izquierda, patrocinadores de políticas gubernamentales indigenistas o agentes de desarrollo. Más allá de eso, obviamente, el movimiento indígena y los campesinos organizados en las luchas por la tierra, a través de sus propias estrategias de representación, se involucraron para imponer sus propias definiciones y valorizaciones del mundo social.

Evidentemente, el acercamiento de Stuart Hall a la etnicidad está muy cercano al concepto de comunidad imaginada, acuñado por Benedict Anderson y adoptado por varios autores identificados con un giro constructivista en la teoría social. Como ha mostrado el antropólogo Eduardo Restrepo en su revisión de las teorías contemporáneas de la etnicidad, dentro de esta perspectiva constructivista se puede subsumir una serie de acercamientos diferentes.⁹² A continuación, cuatro aspectos del razonamiento de Hall son recalcados para aclarar por qué justamente el concepto de políticas de representación es valioso para este trabajo.

En primer lugar, Hall pone en relieve que no existe una necesaria correspondencia entre una “ideología de clase” y la “posición que esta clase mantiene en las relaciones económicas de la producción capitalista”. En otras palabras, y aplicado a nuestro contexto, no se puede suponer que ‘los campesinos’ o ‘los indígenas’, todos en conjunto, conformen una base social homogénea que cumpla con su lugar asignado por la estructura social. El indígena o el campesino, puede, pero no necesariamente tiene que participar en luchas campesinas o involucrarse en el movimiento indígena.⁹³ Asumir lo contrario reflejaría una concepción esencialista, o, en palabras de Restrepo:

91 Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35 (1980): 65.

92 Eduardo Restrepo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004), 15-34.

93 Stuart Hall, “Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates”, *Critical Studies in Mass Communication* 2, no. 2 (1985): 94.

en vez de subsumir la clase a la etnicidad (como los culturalistas proponen) o en vez de subordinar la etnicidad a la clase (como ciertos economistas han hecho) Hall problematiza ambos reduccionismos porque son imágenes invertidas, en el sentido de que están compelidos a instaurar un determinante principio singular y exclusivo de articulación, la clase o la etnicidad, diferenciándose únicamente en cual de ellos es privilegiado.⁹⁴

Como se tratará de mostrar a lo largo de este trabajo, a pesar de que exista —en una serie de discursos— una tendencia a atribuirles un “grupismo”⁹⁵ y una ideología fija a ‘los indígenas’, es necesario quebrar con esta visión esencialista. A través de un análisis de las políticas de representación, se mostrará que la dicotomía entre clase y etnicidad (entre campesino e indígena) ha sido construida, por ejemplo, en el discurso de agentes católicos. Este dualismo, sin embargo, no se correspondía necesariamente con el discurso de los activistas indígenas o campesinos de la Sierra ecuatoriana.

En segundo lugar, a pesar de haber manifestado con el concepto de representación que cada práctica social se encuentra integrada al ámbito de la ideología, y que la representación se trata de un discurso, esto no significa que “no hay nada en la práctica social sino el discurso”. En otras palabras, las políticas de representación son también hechos sociales con efectos reales.⁹⁶ Por ejemplo, cuando una representación específica del indígena por actores religiosos se convierte en el eje triangular de una nueva orientación pastoral; cuando un movimiento indígena recurre a un “esencialismo estratégico”,⁹⁷ o cuando los gobiernos aplican programas de desarrollo para modernizar al ‘indígena’, hay que partir por entenderlos como procesos concretos. Como ha detallado Restrepo, sin caer en el “postmodernismo radical” Hall demanda

94 Restrepo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad*, 66.

95 La tendencia de “grupismo”, de tratar a grupos étnicos como “entidades sustanciales a las que se pueden atribuir intereses y agencia”, como “*things-in-the-world*”, con sus propias culturas, sus propias identidades, y sus propios intereses, es criticada por el sociólogo Rogers Brubaker. *Ethnicity without groups* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 8, 9.

96 Hall, “Signification, Representation, Ideology”, 103, 04.

97 “[Un] uso estratégico del esencialismo positivista en un interés político escrupulosamente visible” Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, en *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (Oxford: Oxford University Press, 1988), 13.

una “historización y contextualización” de las políticas de la etnicidad y un análisis de las identidades étnicas como “imbuidas en prácticas sociales”.⁹⁸

En tercer lugar, se sostiene que, al contrario de lo que manifiesta gran parte del canon literario sobre movimientos indígenas o políticas de etnicidad, el concepto de políticas de representación permite analizar procesos de reivindicación étnica no solo en el ámbito de las políticas subalternas, sino también como estrategia de actores que no forman parte de sectores marginados de la sociedad. En otras palabras, posibilita analizar lo que significa cuando un obispo de la Iglesia Católica y sus adeptos recurren a un esencialismo estratégico en su misión de liberar a los indígenas. La invocación a una identidad étnica, en nuestro contexto de investigación, tiene acogida en sectores que se posicionan como aliados de los indígenas.

Por fin, y fuera del contexto de la etnicidad, una lucha de clasificación se evidencia dentro de los sectores eclesiásticos cuando se trata de la representación de un cristianismo ‘correcto’ entre los clérigos de diferentes posiciones ideológicas. Asimismo, las políticas de representación se manifiestan en discusiones sobre el activismo católico, sobre el grado de involucramiento político de los católicos inspirados en la teología de la liberación.

Entre las representaciones que este trabajo analiza, destaca un elemento que se considera clave para contextualizar los discursos y prácticas de aquellos sectores católicos comprometidos con ‘los hombres de poncho’: la construcción y recomposición del espacio andino. Esta dimensión espacial está estrechamente relacionada a la construcción de identidades, a una división entre un ‘yo’ y un ‘otro’, y, por lo tanto, es preciso tomarla en consideración para la ubicación teórica del problema de investigación.⁹⁹

98 Restrepo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad*, 64.

99 Arturo Escobar, *Territories of Difference: Place, Movements, Life, redes* (Durham and London: Duke University Press, 2008). Sin embargo, este autor, como también Akhil Gupta y James Ferguson argumentan que este “isomorfismo” de espacio y cultura debe ser cuestionado. Akhil Gupta y James Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology* 7, no. 1 (1992): 7, 18.

El espacio andino: imaginarios y entrelazamientos transnacionales

Sol maldito que se tarda más de lo acostumbrado; en cambio, el viento que baja del páramo, adhiere las ropas húmedas sobre los cuerpos amortiguados contrayéndolos como si se les aplicara un sinapismo al frío. El abrazo del viento era como un abrazo de remolino que empezaba en los talones y se perdía acaracoleándose en la oreja en forma de un silbido largo: fuiiiii.¹⁰⁰

Como muestra este fragmento de la novela *Huaspungo* —la obra ecuatoriana de la corriente del indigenismo por excelencia— el sol, el viento, el frío y la humedad dominan la vida en el páramo andino. El páramo es un ecosistema sudamericano que se ubica en altitudes por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar y que en Ecuador cubre alrededor del siete por ciento del territorio nacional. Este ecosistema andino, como ha descrito el biólogo Patricio Mena Vázquez, es un paisaje “de las paradojas: está muy alto, no obstante, su biodiversidad es sorprendente; es muy frío, y sin embargo el sol allá arriba enrojece la piel en minutos; es de algún modo muy rico, pero en él vive alguna de la gente más pobre del país [...]”. El páramo, como muestra la descripción de Mena, aparte de conformar un ecosistema cuya biodiversidad llama la atención de los científicos, es al mismo tiempo un espacio social y un “paisaje cultural” de carácter rural.¹⁰¹

En la novela de Jorge Icaza, que transporta al lector a la primera mitad del siglo XX, el páramo es el espacio habitado por los *huaspungueros*: los campesinos indígenas que trabajaban un pedazo de tierra, improductivo en la mayoría de los casos, que les fue cedido por los dueños de las haciendas. En *Huaspungo*, el páramo no solo es representado como un lugar áspero y duro con respecto al clima, sino también como espacio social de sufrimiento y de explotación. Este retrato novelístico, sin embargo, es solo un ejemplo entre una variedad de narrativas y discursos que a lo largo del siglo XX y hasta la

100 Jorge Icaza, *Huaspungo* (Quito: Imprenta Nacional, 1934), 89.

101 Patricio Mena Vázquez, “Los páramos ecuatorianos: Paisajes diversos, frágiles y estratégicos”, *AFESE* 54 (2010): 97, 111.

actualidad, han tomado al páramo como referente principal para construir el espacio andino del Ecuador. En esta investigación, que geográficamente se ubica en las provincias andinas —mayoritariamente en la provincia de Chimborazo— este espacio andino merece mayor atención.

Frente a la imagen del páramo como escenario de los conflictos de tierra, encontramos una serie de íconos con una connotación positiva, como el cóndor, las vicuñas, el poncho y los volcanes que sirven como marcadores de una identidad nacional. Más allá de eso, el páramo, como hábitat del ‘hombre andino’, ha sido constituido como contenedor cultural, en el cual investigadores, indigenistas, misioneros, agentes de desarrollo, etc., podían ‘descubrir’ y describir una continuidad cultural indígena desde los tiempos precolombinos. Relacionado a esto, y muy importante para nuestro contexto, la zona andina ha sido representada como espacio antimoderno, subdesarrollado, en el cual los “indios”, como ha expresado el obispo Leonidas Proaño en 1954, “no son sino la miseria que se arrastra por los páramos”.¹⁰²

La romantización del espacio andino como cuna de la cultura indígena, por un lado, y su calificación como región ‘olvidada’ y en necesidad de modernización, por otro, son dos aspectos fundamentales en los discursos analizados en esta investigación. Lo que reúne, en gran parte, las representaciones del espacio andino, es una visión globalizante de su sociedad. El espacio andino en consideración, si bien delimita una zona geográfica y climática concreta, es también un espacio imaginado, cargado de simbología, mitos y memorias. Como ha expresado el geógrafo Daniel Gade, “lo que la gente piensa de los Andes ha sido al menos tan poderoso como cualquier descripción objetiva de su contenido y carácter”.¹⁰³ El enfoque en la naturaleza construida del espacio permite cuestionar las nociones prevalecientes de ‘lo andino’ y narrar una historia que incluya las estructuras históricas de poder.¹⁰⁴ Además, considerando que el espacio andino está caracterizado por sus interconexiones, es posible averiguar cómo corrientes transnacionales determinan el actuar y el pensar sobre los Andes.

102 “Yo quisiera dar al indio”, reimpresión de la carta del año 1954 el 17.6.1979, *La Verdad*: 5 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP29).

103 Daniel W. Gade, *Nature and Culture in the Andes* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1999), 31, 43.

104 Matthias Middell y Katja Naumann, “Global history and the spatial turn: from the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization”, *Journal of Global History* 5 (2010).

Varios autores han mostrado para la segunda mitad del siglo XX que las ciencias sociales han sido claves en la producción y reproducción de imágenes de los Andes.¹⁰⁵ Para el caso de la antropología, Orin Starn y Deborah Poole sostienen que el interés en los Andes entre los latinoamericanistas provenientes de los Estados Unidos, se intensificó después de la Segunda Guerra Mundial con los estudios de área (*area studies*). Bajo la influencia de la teoría de la modernización, y con el apoyo financiero del gobierno norteamericano, en los años cincuenta y sesenta, los investigadores “incorporaron el principio que las culturas ‘tradicionales’ de América Latina constituyen órdenes sociales separados y constitutivamente diferentes de las formaciones estatales ‘modernas’ y las sociedades nacionales”.¹⁰⁶ Starn, por ejemplo, criticó que la mayoría de los antropólogos trataron a ‘lo andino’ como categoría evidente, “a pesar de ser el producto de un discurso colonial y postcolonial”. Basándose en la crítica del orientalismo (elaborado por Edward Said a finales de los años 70), Starn argumenta para ‘lo andino’, que la presencia de una “formación geológica”—o sea, los Andes—le otorga “una aura de naturalidad” que “explica la falta histórica de reflexión entre andinistas sobre el uso de esta etiqueta”. Según Starn, el espacio andino construido por los antropólogos, y otros investigadores, es un espacio estático y ahistórico que ignora “las formas plurales de vivir en las montañas” como también las relaciones de poder entre muchas fuerzas en acción.¹⁰⁷

Parte de esta imagen de ‘lo andino’ forma una idea concreta de la comunidad indígena, o el *ayllu*. Como ha mostrado Mary Weismantel, los estudios comunitarios (*community studies*) caracterizaron al *ayllu* como “estructura profunda de pensamiento puramente indígena” que “proporciona evidencia de continuidades culturales ininterrumpidas”.¹⁰⁸ En las investigaciones sobre las comunidades indígenas se manifiesta una romantización de una ‘cultura andina’, una tendencia que encontraremos también entre activistas católicos

105 Recientemente, en la antología editada por Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare, eds., *The Andean World* (London: Routledge, 2019).

106 Deborah Poole, “Antropología e historia andinas en los EE.UU.: buscando un reencuentro”, *Crónicas Bibliográficas* 1 (1992): 211.

107 Orin Starn, “Rethinking the Politics of Anthropology. The Case of the Andes”, *Current Anthropology* 35, no. 1 (1994): 18, 19.

108 Mary Weismantel, “Ayllu: Real and Imagined Communities in the Andes”, en *The Seductions of Community. Emancipations, Oppressions, Quandaries*, ed. Gerald W. Creed (Santa Fe: School of American Research Press, 2006), 77.

o en el discurso del obispo Proaño, proclamando un comunitarismo indígena congruente con los valores cristianos (véase 2.1.3, 2.2.4).

Con el giro posmoderno, los antropólogos, pero también los historiadores, empezaron a distanciarse de una representación simplificadora de 'lo andino'. En el caso de los historiadores, cuyo interés en los Andes a partir de mediados del siglo XX se había concentrado principalmente en los estudios campesinos (*peasant studies*), el viraje constructivista implicaba repensar la imagen del 'rebelde campesino'. Como ha señalado Steve Stern, hasta entonces, los campesinos fueron descritos frecuentemente como "reactores" provincianos (*parochial reactors*) a fuerzas externas e incapaces de "entender la política a nivel nacional" o de "forjar estrategias políticas efectivas más allá del ámbito inmediato". Su conciencia sobre estrategias y procesos políticos era considerada "limitada y predecible". Otro punto recalcado por Stern es que los estudios campesinos, por el hecho de enfocarse en rebeliones o revoluciones, en muchos casos, ignoraron las políticas campesinas durante "tiempos normales".¹⁰⁹

Aparte del poder definitorio de los científicos extranjeros en la construcción del espacio andino, no debemos olvidar el papel de los investigadores y actores nacionales o locales. En este punto, la antropóloga Mary Weismantel critica a su colega Orin Starn, argumentando que los orígenes de estas "fantasías" sobre lo andino no deben buscarse en un "primitivismo romántico" de los antropólogos estadounidenses a partir de mediados del siglo XX. Para ella, fue igualmente importante la corriente intelectual, política y artística del indigenismo desde los años veinte. En su estudio sobre el *ayllu*, Weismantel afirma que la gran mayoría de los textos sobre esta institución, surgieron desde el indigenismo, cuyos autores "celebraron el *ayllu* no como lo que fue, sino como lo que podría ser".¹¹⁰ Con respecto a los argumentos planteados por ambos autores, se considera importante tener en cuenta que las imágenes predominantes sobre el espacio andino son tanto un resultado de la historia colonial como también de una producción artística y un proyecto político nacional indigenista del estado independiente. Ambos tienen en común, un esencialismo romántico y la glorificación de una cultura indígena desaparecida.

Un último punto planteado por Mary Weismantel se refiere a 'lo andino' como recurso político. La autora manifiesta que el *ayllu* regresó a los escenari-

109 Steve Stern, ed. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1987), 5, 6, 9, 10.

110 Weismantel, "Ayllu: Real and Imagined Communities in the Andes", 86, 87.

os a finales del siglo XX cuando los movimientos indígenas retomaron la idea de comunidad como “baluarte en la lucha por una mayor representación dentro de los estados y sociedades andinas”. Por el hecho de que los movimientos indígenas imaginan y se sirven de imágenes que a lo largo de la historia han caracterizado al espacio andino —por ejemplo el ideal del comunitarismo—, la autora argumenta que no es posible limitarse a declarar que el imaginario andino es el resultado de un discurso folclorizante de una supuesta tradición indígena, sino que hay que aceptarlo también como “hecho social”. Cuando el movimiento indígena retoma, por ejemplo, ‘la comunidad’ como recurso en sus reivindicaciones políticas, el espacio andino funciona como fuente de identidad y cultura a partir de la cual se puede formular un discurso de resistencia.¹¹¹ Investigar el renacimiento de valores ‘tradicionales’ como un hecho social y no únicamente como un discurso idealizador, implica preguntarse por los papeles que una serie de actores desempeñan en el resurgimiento de un esencialismo cultural.

Finalmente, es necesario destacar un aspecto central relativo al espacio andino. El principal enfoque regional de este trabajo de investigación no descuida el hecho de que el tema investigado exige un acercamiento que incluya dimensiones transnacionales. El espacio andino es también un espacio transnacional, caracterizado por entrelazamientos que se manifiestan en los diferentes contextos que analiza este estudio: en las múltiples formas de colaboración entre actores religiosos y laicos provenientes de numerosos países; en los proyectos de desarrollo presentes en la región investigada a mediados del siglo XX; como también en la formación y transformación del movimiento indígena, sobre todo en la década del ochenta con el activismo por los derechos humanos. Ejemplar para estos entrelazamientos es el capítulo (2.3) que analiza los vínculos entre el proyecto liberador de la Iglesia Católica y proyectos de desarrollo financiados por organizaciones internacionales. Con la afluencia de agentes de desarrollo, misioneros y voluntarios hacia Chimborazo, el

111 *Ibíd.*, 92, 80, 81.; en su elaboración del concepto de la utopía andina, definida como intento de “los vencidos” de enfrentar una realidad de dependencia y de “encontrar en la reedificación del pasado la solución de los problemas de la identidad” el historiador y ensayista peruano Alberto Flores Galindo desarrolla un argumento similar. Alberto Flores Galindo, “Europa y el país de los incas: la utopía andina”, en *Obras completas*, ed. Cecilia Rivera (Sur Casa de Estudios del Socialismo: Lima, 2008), 21.

espacio andino se convirtió en una “zona de contacto”,¹¹² donde sujetos anteriormente separados buscaron soluciones para mejorar las condiciones de vida de la población rural. En este contexto, no solo se reforzó la percepción del espacio andino como subdesarrollado, sino también la imagen de un lugar ‘místico’ que atraía voluntarios, predominantemente europeos, para apoyar el gran proyecto de ‘liberar’ al indígena ecuatoriano.¹¹³

Para responder a esta necesidad conceptual de abandonar contenedores regionales y nacionales, sirve la perspectiva de la historia entrelazada (*entangled history*). Este concepto historiográfico inspirado en una serie de planteamientos teóricos como los estudios postcoloniales¹¹⁴ —el giro decolonial en América Latina—,¹¹⁵ la historia global o el giro espacial (*spatial turn*), parte de una perspectiva transcultural para analizar interconexiones sociales. Para visualizar estructuras relacionales entre actores y la complejidad de los espacios e imaginarios que definen sus acciones, la historia entrelazada combina contextos locales, regionales y transnacionales. Como han argumentado Shalini Randeria y Christian Conrad, la historia entrelazada “permite cruzar fronteras culturales y nacionales y tomar el intercambio de ideas, instituciones y prácticas como punto de partida para el análisis”.¹¹⁶ Este acercamiento

112 En 1991, la investigadora Mary Louise Pratt introdujo el término zona de contacto (*contact zone*) en el contexto de encuentros coloniales: “espacios sociales en los que las culturas se encuentran, chocan y luchan entre sí, a menudo en contextos de relaciones de poder muy asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas, tal como se viven en muchas partes del mundo hoy en día”. Mary Louise Pratt, “Arts of the Contact Zone”, *Modern Language Association* (1991): 34.

113 En colaboración con Martin Breuer, doctorando en el departamento de historia iberoamericana de la Universidad de Bielefeld, cuyo estudio se dedica al Programa Indigenista Andino (véase 1.2), la autora realizó el taller *Imaginaries of Development in the Highlands: The Constitution of Mountain Areas as Spaces for International Development Cooperation since 1945*. Los investigadores invitados examinaron posibles características comparativas de las políticas de desarrollo en regiones montañosas en diferentes continentes (América Latina, Asia y África).

114 Crítica del eurocentrismo en la historiografía, por ejemplo, en: Dipesh Chakrabarty, ed. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2008); Edward Said, *Orientalism*, Reprinted ed. (London: Penguin, 2003).

115 Un volumen que reúne una serie de autores del giro decolonial: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 2007).

116 Sebastian Conrad y Shalini Randeria, “Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt”, en *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den*

no solo permite estudiar relaciones de poder y de dependencia sino que parte de la idea básica de que no existen donadores y receptores de ideas, sino que se constituyen procesos de interacción y circulación.¹¹⁷ En otras palabras, las transferencias (*transfers*) de ideas, pero también del saber, son de carácter multidireccional.¹¹⁸

La intención del enfoque de entrelazamientos no es escribir una historia “holística y completa” sino una historia fragmentaria que parte de problemas y relaciones concretas.¹¹⁹ En el presente contexto de investigación, es particularmente importante la dimensión regional y local en cuanto permite mostrar, como indica Anne Gerritsen, cómo “las particularidades [regionales y] locales desafían la homogeneidad de las narrativas globales”.¹²⁰ Dicho de otra manera, lo local puede ser utilizado como unidad de análisis que puede llevar a comprender contextos supralocales e incluso globales. Analizar el flujo de ideas, prácticas y saberes en la región de la Sierra ecuatoriana, incluyendo una perspectiva transnacional, permite dedicarse a cuestiones que sobrepasan el ‘caso ecuatoriano’ y representa, por fin, un intento de escribir una historia “desde abajo”.¹²¹

Fuentes y metodología

El presente trabajo incorpora principalmente el análisis de fuentes archivísticas colectadas en diferentes etapas de investigación. En los años 2017 y 2018, durante un par de estadias en Ecuador, los archivos relevantes para esta investigación fueron mapeados y visitados. La mayoría de ellos brindaron faci-

Geschichts- und Kulturwissenschaften, ed. Sebastian Conrad, Shalini Randeria, y Regina Röhmschild (Frankfurt: Campus Verlag, 2013), 40.

- 117 Se acentúa que el enfoque en la interacción no debería llevar al olvido de las relaciones de poder, la violencia o estructuras de desigualdad. Véase Andreas Eckert, *Herrschen und verwalten: Afrikanische Bürokraten, staatliche Ordnung und Politik in Tanzania, 1920-1970* (München: Oldenbourg, 2007), 5.
- 118 Punto realizado en la *histoire croisée* de Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, “Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen”, *Geschichte und Gesellschaft* 28, no. 4 (2002).
- 119 Conrad y Randeria, “Einleitung: Geteilte Geschichten”, 40.
- 120 Anne Gerritsen, “Scales of a Local: The Place of Locality in a Globalizing World”, en *A Companion to World History*, ed. Douglas Northrop (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 224.
- 121 Angelika Epple, “Lokalität und die Dimension des Globalen. Eine Frage der Relationen”, *Historische Anthropologie* 21, no. 1 (2013): 25.

lidades para el acceso, sin embargo, por diferentes razones, algunos centros de documentación de la Iglesia Católica resultaron inaccesibles. Este fue, por ejemplo, el caso del archivo de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en Quito. El material archivístico que forma el corpus de este trabajo se clasifica en documentos archivísticos varios, periódicos y revistas.

El Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño, principal archivo para esta investigación, está ubicado en la Curia de Riobamba, provincia de Chimborazo. Constituye el repositorio personal del obispo Proaño, que no solo informa sobre su trabajo, pensamiento y publicaciones, sino que contiene además un gran número de documentación perteneciente a organizaciones sociales y políticas, sesiones y resoluciones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, anuncios del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y correspondencia entre diferentes actores que para este trabajo de investigación son relevantes. En 2019, el archivo fue incluido en el Registro Regional de la Memoria del Mundo, un programa de la UNESCO destinado a preservar el patrimonio documental a escala global.¹²² Fuentes valiosas, aunque en menor cantidad, brindaron también los archivos diocesanos de Ambato, Cuenca y Guaranda. Aparte de ellos, una serie de organizaciones locales, regionales o nacionales dispusieron sus archivos para la realización de esta investigación. Entre ellas destacan: el centro de documentación de la Comisión Ecuamélica de Derechos Humanos (CEDHU, Quito) —la mayor organización de derechos humanos en Ecuador—, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA, Quito) y el archivo del Centro de Solidaridad Andina en Riobamba, institución dirigida por Homero García y Estuardo Gallegos, dos colaboradores de Leonidas Proaño. Por el carácter transnacional del tema investigado y la importancia del trabajo colaborativo entre organizaciones de varios países europeos con Ecuador, se visitaron también archivos en Suiza. En concreto, el Archivo Federal Suizo (*Bundesarchiv*), el Archivo Cantonal de Waadt (Lausanne) y el Archivo Cantonal de Lucerna.

Fuentes secundarias como periódicos y revistas locales, regionales, nacionales o internacionales, fueron incluidas para contextualizar y complementar los temas que trata el estudio. Entre los más relevantes se encuentran los del Fondo de Medios Alternativos de la Universidad Andina Simón Bolívar en

122 “Ecuador con nuevos registros en el Programa Memoria del Mundo de la UNESCO”, Ministerio de Cultura y Patrimonio, acceso web: <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/ecuador-con-nuevos-registros-en-el-programa-memoria-del-mundo-de-la-unesco/> (12.08.2019).

Quito, que incluye prensa alternativa publicada por los partidos y movimientos de izquierda, las organizaciones obreras, campesinas y populares del Ecuador. Adicional a este fondo, ofrecieron material importante la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la Biblioteca del Ministerio de Cultura y Patrimonio y la Biblioteca de la Ciudad y Provincia de Ambato.

Para el análisis de las fuentes primarias se aplicó el método básico de la crítica de fuentes.¹²³ El examen cualitativo de los contenidos se asienta en el método de análisis del discurso que, en el caso de esta investigación histórica, parte por problematizar sobre cómo las sociedades producen significado en un contexto histórico concreto, o “cómo el discurso genera el mundo social en su especificidad histórica”.¹²⁴ En línea con la teoría del discurso de Michel Foucault, se parte de la idea de que la realidad y los saberes son socialmente contruidos y por lo tanto, los discursos son “prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan”.¹²⁵ El análisis de discurso, en este caso, permitió estudiar las prácticas discursivas de actores laicos y del clero, movimientos sociales, organizaciones de desarrollo y otros, que en el contexto investigado jugaron un papel importante. También se trata de entender de qué manera fueron contruidos argumentos específicos de protesta por parte de los diferentes actores. El análisis del discurso incluye la consideración de los contextos históricos e institucionales que establecieron las condiciones de posibilidad del discurso que reproduce el material considerado.¹²⁶

Historia oral

A más de las fuentes escritas mencionadas, las fuentes orales resultaron fundamentales para este trabajo. A través del método de la historia oral, esta investigación ha dado voz a una serie de protagonistas que en las narrativas

123 Peter Borowsky, Barbara Vogel, y Heide Wunder, *Einführung in die Geschichtswissenschaft I. Grundprobleme, Arbeitsorganisation, Hilfsmittel* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989), 157-76.

124 Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, 4 ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014), 33, 35.

125 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, 8 ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 74.

126 Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008), 107, 08.

sobre la Revolución del Poncho han sido ignorados.¹²⁷ La historia oral, como ha argumentado Paul Thompson, “puede devolver a la gente que hizo y experimentó la historia, a través de sus propias palabras, un lugar central” y así, la historia “se vuelve más democrática”.¹²⁸

En total, se realizaron 17 entrevistas a testigos de la época que han tenido una relación cercana con la provincia de Chimborazo. A grandes rasgos, las personas entrevistadas se pueden dividir en dos grupos: el primero, compuesto por sacerdotes y religiosas ecuatorianas y de otros países que trabajaron en la región investigada durante la época de interés o que tuvieron otra vinculación al sector eclesiástico nacional o internacional. El segundo grupo se compone de laicas y laicos católicos ecuatorianos y de otros países que se comprometieron en trabajos sociales o políticos vinculados a iniciativas promovidas por la Iglesia Católica. Entre ellos se encuentran líderes de organizaciones sociales y políticas, del movimiento indígena o miembros de Comunidades Eclesiales de Base. A través de entrevistas narrativas y semi-estandarizadas se trató de generar el flujo narrativo, y las preguntas abiertas permitieron a las personas entrevistadas integrar los temas que consideraban relevantes. Las entrevistas fueron transcritas conforme a su sentido original y los documentos de texto fueron analizados —al igual que las fuentes escritas— con los métodos de la crítica de fuentes y análisis del discurso.

A más de construir nuevas fuentes —muchas veces en contextos donde las fuentes escritas no existen o son insuficientes—¹²⁹ la historia oral permite “recrear la multiplicidad original de puntos de vista”¹³⁰ y evidenciar contradicciones que en las fuentes escritas no aparecen. Al escuchar y transcribir las historias, anécdotas y reflexiones de sacerdotes, exsacerdotes, misioneros, voluntarias europeas y líderes indígenas o campesinos, han surgido nuevas preguntas y modos de entender los procesos investigados.

Como han señalado varios autores, las fuentes de la historia oral deben ser tratadas como cualquier otra fuente. En palabras de Donald Ritchie, los testimonios siempre “son interpretaciones de lo sucedido, filtradas a través

127 Desde hace algunos años, las voces de los subalternos se han ido abriendo paso cada vez más en la historiografía. Por ejemplo, Olaf Kaltmeier reconstruyó la historia de la organización indígena *Jatarishun* en la provincia de Cotopaxi-Ecuador, a través de testimonios orales. *Jatarishun: Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*.

128 Paul Thompson, “The Voice of the Past. Oral History”, en *The Oral History Reader*, ed. Robert Perks y Alistair Thomson (New York: Routledge, 1998), 26, 29.

129 Ronald Fraser, “Historia Oral, Historia Social”, *Historia Social* 17 (1993): 131.

130 Thompson, “The Voice of the Past”, 28.

de las memorias de los entrevistados y sus esfuerzos por responder a nuestras preguntas”.¹³¹ Consciente del carácter memorial y subjetivo de la historia oral, estas fuentes —como las fuentes escritas— no son tratadas como “una ‘ventana’ al pasado”.¹³² Lo interesante de las memorias, como han subrayado Elizabeth Jelin y Maurice Halbwachs,¹³³ es tener en cuenta que los procesos de memorizar —y olvidar— “no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas”. Además, las narrativas de memoria están enmarcadas en “narrativas colectivas”.¹³⁴ En la presente investigación, por ejemplo, la reducción de la movilización indígena a la labor del obispo de Riobamba es una narrativa colectiva reconstruida por varios entrevistados. Esto muestra no solo el alcance del accionar del clérigo en aquella época, sino también el poder definitorio de la narrativa de la Revolución del Poncho en el acto de memorizarlo.

Otro punto que en la práctica de la historia oral tiene que ser considerado es la selección de los entrevistados. En el caso concreto es preciso recalcar que una de las principales motivaciones para acudir a la historia oral, ha sido llenar un vacío de las fuentes escritas: las voces de mujeres.¹³⁵ El silencio sobre el protagonismo femenino tiene que ver con el monopolio masculino en la Iglesia Católica, en el cual las mujeres religiosas, al contrario de los sacerdotes, aparecen como actores secundarios. A pesar de que las monjas de varias congregaciones estaban involucradas significativamente en la labor pastoral de una iglesia liberadora, su ausencia en las fuentes es llamativa. En el proceso de buscar y seleccionar a los testigos de la época, sin embargo, el monopolio masculino de la institución religiosa se hizo evidente una vez más, constituyendo los sacerdotes y exsacerdotes el grupo de testigos más fácilmente accesible. Por eso, entre los entrevistados, la presencia de mujeres es, todavía, limitada (12 hombres, 5 mujeres). Es importante añadir a propósito de ello, que se intentó entrevistar a más mujeres, sin embargo, por diversas razones

131 Donald A. Ritchie, *Doing Oral History*, 3 ed. (New York: Oxford University Press, 2015), 13.

132 Fraser, “Historia Oral, Historia Social”, 132.

133 Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002); Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

134 Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 19, 20.

135 Agentes olvidadas en general en el contexto de la teología de la liberación y su intento de visibilización por la teología feminista de la liberación: Clara Bingemer, ed. *El rostro femenino de la teología* (San José: Editorial Departamento Ecuaménico de Investigaciones, 1986); María Pilar Aquino, *Teología feminista latinoamericana* (Quito: Abya Yala, 1998).

—de salud, problemas de comunicación, sus proyectos personales o de investigación, estancia en el extranjero, etc.— no eran factibles. A pesar de persistir el desequilibrio de género, este trabajo da gran importancia a la inclusión de voces de mujeres cuando las fuentes lo permiten.¹³⁶

El análisis de los testimonios no pretende comentar o juzgar las prácticas y opiniones de las personas entrevistadas. Más bien, los testimonios ofrecen nuevas formas de contextualizar las relaciones entre actores católicos y los movimientos sociales, revelando que el contexto investigado es determinado por procesos diversos y a veces contradictorios.

Estructura

El texto se divide en tres partes. La primera (1955-1969), se dedica a las políticas indigenistas de la Iglesia Católica ecuatoriana a partir de los años cincuenta del siglo XX. Aparte de contextualizar el posicionamiento de la jerarquía eclesial frente al 'problema del indio', esta sección se dedica a las prácticas concretas de un indigenismo eclesiástico, tomando como estudio de caso la colaboración entre la iglesia de Riobamba y la iniciativa de desarrollo "Programa Indigenista Andino". Más adelante, con un enfoque predominantemente institucional, el apartado entra a la época de las reformas eclesiales de los años sesenta y muestra a través de las políticas de reforma agraria cómo la Iglesia Católica del Ecuador asumió las nuevas directrices del Concilio Vaticano II (1962-1965). Concluyendo con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y un análisis del impacto de la opción por los pobres, esta primera parte tiene como objetivo ofrecer una visión general del estado de la iglesia ecuatoriana en las décadas del cincuenta y sesenta.

Para la segunda y tercera partes se prefirió una estructura temática a una estrictamente cronológica —el activismo católico comprende el segundo apartado y la iglesia en las luchas sociales, el tercero—. Ambas secciones se dedican a las décadas de los setenta y ochenta.

La segunda parte (1970-1986) comienza con una contextualización de las posiciones de los obispos ecuatorianos frente a la teología de la liberación

136 Una importante contribución a este respecto es la investigación que la colega Carmen Pineda González está realizando sobre las mujeres y la teología de la liberación en Ecuador. Véase: "Mujeres y vida religiosa en Ecuador: una propuesta de inserción social en América Latina, 1962-1985", *Iberoamericana* 18, no. 86 (2018).

y la elaboración de un Plan de Pastoral Indígena por la Iglesia Católica. La contribución principal de esta sección constituye el análisis del activismo católico en la diócesis de Riobamba a través de testimonios orales. Asimismo, este enfoque en el activismo católico incluye un examen de los vínculos entre el proyecto liberador de la Iglesia Católica y la cooperación internacional para el desarrollo.

La tercera parte, después de un capítulo introductorio sobre los actores y luchas en el contexto de un catolicismo político, se dedica detenidamente al análisis del papel de la Iglesia Católica en la formación y transformación del movimiento indígena entre 1972 y 1988. Finalmente, esta parte muestra cómo el activismo nacional y transnacional por los derechos humanos constituyó una fuente inspiradora tanto para sectores eclesiásticos como para el movimiento indígena en la concreción y transformación de su agenda política. Cada capítulo (1.1, 1.2, 1.3, etc.) termina con una discusión y cada parte (1, 2 y 3) con una conclusión.

Las conclusiones de la tesis exponen de forma sinóptica sus argumentos centrales y se propone una nueva lectura a la narrativa de la Revolución del Poncho, vinculándola con la actualidad. Esta tesis termina con reflexiones sobre los límites de esta investigación y con perspectivas para el trabajo histórico sobre activismo religioso en la segunda mitad del siglo XX.

PRIMERA PARTE

1. La Iglesia Católica entre el indigenismo y las confusiones de cambio (1955-1969)

Tres maneras podemos constatar de actuación a favor del indio, entre nosotros. Una, romántica la de los poetas y literatos que han encontrado en el indio, en su tristeza, en sus desgracias, en la vida miserable que soporta, en sus costumbres y modo de vivir, un tema fecundísimo para sus cantos y relatos, impregnados de melancolía muchas veces insincera y de colorido. [...] Otra, más nueva, es la actitud de los políticos, de ciertos políticos, de los miembros de ciertos partidos políticos. Su actitud es revolucionaria. Se aprovechan de la miseria económica en que yace el indio, de su ignorancia y aptitud para ser fácilmente engañados [...]. Por último, hay otra manera de actuación y es la de las obras. Corresponde el honor de haberla adoptado al Estado y a la Iglesia. Si algo se ha hecho de positivo a favor del indio, ese algo lo han hecho el Estado y la Iglesia.¹

En la segunda mitad del siglo XX, como indica esta cita de Leonidas Proaño del año 1952, el 'problema del indio' constituyó una cuestión tratada por la Iglesia Católica, como también por otros sectores de la sociedad ecuatoriana: los partidos políticos de izquierda, las instituciones estatales, o, como es bien conocido, la corriente intelectual del indigenismo. Dentro de un proyecto genérico de construir un grupo homogéneo de ciudadanos, la integración y asimilación del indígena —concebido como un ser económica y culturalmente débil y atrasado— al estado nacional moderno, representó un deseo primordial.²

1 "La Iglesia y el indio", editorial en *La Verdad*, 6.9.1952. Proaño fundó este diario en 1944 en Ibarra, como revista semanal hasta 1952 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP60).

2 Para el discurso liberal sobre el indio y la nación en la primera mitad del siglo XX, véase Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador*

A partir de los años cuarenta, la corriente indigenista experimentó un proceso de profesionalización y al mismo tiempo fue adoptada como política oficial de los estados latinoamericanos. Según Laura Giraudo, este período del “campo indigenista transnacional” inició con el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, en Pátzcuaro, México. De las discusiones de los indigenistas latinoamericanos reunidos en esta ciudad resultó un Acta Final como “ruta para un programa de intervenciones y para una política de acción común en el ámbito continental”. Además, se constituyó el Instituto Indigenista Interamericano (III) como institución coordinadora de los trabajos científicos y publicaciones, pero también de las políticas indigenistas estatales.³ A partir de Pátzcuaro, y sobre todo entre los años cincuenta y setenta del siglo XX, este indigenismo oficial dio lugar a la implementación de una serie de programas de desarrollo destinados a las poblaciones indígenas. Estas políticas, como indica Fredy Rivera, diseñadas y puestas en práctica por diferentes instituciones estatales y privadas, formaron parte de un “prolongado y complicado juego de imágenes, imaginarios y representaciones elaborados sobre los pueblos indígenas” desde los sectores mestizos.⁴ Dicho de otra manera, y retomando la terminología acuñada por Andrés Guerrero, esta “administración de las poblaciones”⁵ consideradas incivilizadas o atrasadas, representó una práctica “ventrílocua” desde los indigenistas, literatos, expertos o científicos que hablaban sobre y para los indígenas, silenciando la propia voz de ellos y evitando su inclusión a la esfera pública del estado.⁶

Ecuador, como constata Marc Becker, no ejerció una función clave —al contrario de países como México o Perú— dentro de la tradición indigenista en América Latina, tanto a nivel de las producciones intelectuales o artísticas, como de las políticas gubernamentales. A pesar de que Ecuador figuró

postcolonial, 1895-1950 (Quito: Abya Yala, 2004); y el volumen: Blanca Muratorio, ed. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: Flacso, 1994).

3 Laura Giraudo y Juan Martín Sánchez, eds., *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011), 22.

4 Fredy Rivera Vélez, “Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones”, *América Latina hoy* 19 (1998): 57.

5 Guerrero, “El proceso de identificación”, 9.

6 “Una imagen ventrílocua: El discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX”, en *Imágenes e imagineros*, ed. Blanca Muratorio (Quito: FLACSO, 1994).

entre los primeros países latinoamericanos en respaldar las políticas propagadas por el Instituto Indigenista Interamericano creado en Pátzcuaro, las actividades del Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE) fueron irregulares y la institución se movía constantemente entre el activismo y la desintegración. Según Becker, el IIE dio más atención a la teoría que a otro tipo de actividades y no contó con mucho apoyo de los gobiernos de turno.⁷

A pesar de esta debilidad institucional, el Estado desempeñó un papel fundamental en la construcción de representaciones sobre la población indígena. La determinación y el mantenimiento de categorías raciales, por ejemplo, han moldeado la construcción del imaginario de un estado-nación, “sustentado en un conjunto de representaciones excluyentes elaboradas sobre los ‘otros’, los indios, los negros, los diferentes”.⁸ Por eso, es preciso subrayar que el indigenismo fue la ideología dominante respecto al ‘tratamiento’ de la población indígena a partir de los años cuarenta del siglo XX. Según Víctor Bretón, en el campo de las políticas indigenistas de los años cincuenta y finales de los setenta, en Ecuador, se pueden identificar cuatro ejes. En primer lugar, el indigenismo que originó el IIE. En segundo lugar, el indigenismo de la Misión Andina del Ecuador, un amplio proyecto transnacional de desarrollo que nació de un acuerdo entre la Organización Internacional de Trabajo (OIT) y el gobierno del Ecuador en 1956 (véase 1.2). En tercer lugar, el indigenismo “impulsado por los sectores progresistas de la Iglesia católica”. Y, por último, el indigenismo del Partido Comunista, desplegado sobre todo por parte de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), fundada en 1944.⁹

La primera parte de este trabajo se centra en el indigenismo de la Iglesia Católica en las décadas del cincuenta y sesenta del siglo XX. Si bien la clasificación hecha por Bretón es válida, en lo que sigue se subrayan dos puntos claves: en primer lugar, que la labor indigenista de la Misión Andina del Ecuador estaba estrechamente vinculada a la labor indigenista de la Iglesia Católica. Por lo tanto, este trabajo propone una perspectiva que combina las

7 Marc Becker, “The Limits of *Indigenismo* in Ecuador”, *Latin American Perspectives* 39, no. 186 (2012): 45. Aparte de la ya mencionada novela *Huasi-pungo* de Jorge Icaza (1934), se puede nombrar como clásico del indigenismo ecuatoriano el texto “El indio ecuatoriano” (1922) de Pio Jaramillo Alvarado. Véase: Hernán Ibarra, “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”, *Ecuador Debate* 48 (1999): 73.

8 Rivera Vélez, “Los indigenismos en Ecuador”, 58.

9 Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”, en *Repensando los Movimientos Indígenas*, ed. Carmen Martínez Novo (Quito: Flacso, 2009).

actividades de ambas entidades. En segundo lugar, se mostrará que la labor indigenista de la Iglesia Católica del Ecuador no se limitó a los denominados “sectores progresistas” sino que representó un enfoque dentro de la política evangelizadora y misionera de la institución religiosa en general. La Iglesia Católica, como actor social y político potente, participó intensamente y —se argumenta— como entidad clave, en las políticas indigenistas del Ecuador. Como indica la cita de Leonidas Proaño al comienzo de este capítulo, la iglesia —y no la corriente intelectual ni los partidos políticos de izquierda— en colaboración con el Estado, fue considerada la única institución que ha hecho “algo de positivo a favor del indio”. Esta eficiencia fue atribuida sobre todo al enfoque basado en la práctica —es decir, “las obras”—, algo que se les negó a los demás actores indigenistas. En concreto, las iniciativas propagadas por la Iglesia Católica debían no solo contribuir a un desarrollo socioeconómico, sino al mismo tiempo, estimular la evangelización en el campo y acabar con la ‘ignorancia religiosa del indio’. La cita de Proaño muestra, asimismo, que el campo del indigenismo fue altamente contestado y reclamado por una serie de actores dentro de un complejo juego de poder.

Como afirma el antropólogo Andrew Orta para el caso de Bolivia, el fortalecimiento de la presencia católica en las regiones rurales “coincide con un esfuerzo más amplio de la iglesia de reforzar su posición en un orden mundial náufrago de la posguerra, particularmente con respecto al tercer mundo”.¹⁰ Según el mismo autor, con la década de los cincuenta inició la era dorada del indigenismo eclesiástico. Entendido como un proyecto modernizador que combina la evangelización de la población indígena con iniciativas de desarrollo económico y educacional, el indigenismo eclesiástico constituye el punto de partida para entender la continuidad de las políticas indigenistas de la organización religiosa durante la segunda mitad del siglo XX. Si bien en la literatura se afirma que fue a partir de la década de los sesenta —con el Concilio Vaticano II (1962-1965) y luego la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968)— que arrancaron los mayores cambios dentro de la jerarquía eclesial latinoamericana y con eso, el enfoque en ‘la cul-

10 Orta, *Catechizing Culture*, 79.

tura' se intensificó,¹¹ es necesario tener en cuenta la perspectiva histórica del indigenismo.¹²

El primer acápite de esta parte introduce el papel histórico de la Iglesia Católica en la Sierra ecuatoriana, enfatizando en su posición como terrateniente y elemento fundamental del poder de la hacienda. Asimismo, se describe su estado de crisis constatado por religiosos ecuatorianos a partir de finales de la década de los cincuenta, principalmente a partir de tres peligros: el comunismo, el protestantismo y la falta de sacerdotes. Como reacción a esta crisis, se argumenta, la iglesia redescubrió al 'indio' e inició un programa indigenista a nivel nacional.

La institucionalización del indigenismo eclesiástico es el tema del segundo capítulo. Con énfasis en la provincia de Chimborazo —la región que constituyó la base de las obras indigenistas tanto del Estado como de la iglesia— se argumenta que el indigenismo eclesiástico tiene que ser abordado en su conexión con la Misión Andina que constituyó un caso ejemplar de profesionalización y ampliación del campo indigenista en las décadas del cincuenta y sesenta. Además, esta segunda parte elabora cómo los proyectos indigenistas configuraron al espacio andino como espacio transnacional de desarrollo.

El tercer capítulo, ya entrando en los años sesenta, se dedica al proceso de Reforma Agraria —uno de los cambios políticos y económicos claves de la segunda mitad del siglo XX—. Simultáneo a este proceso de reorganización del sistema de tenencia de tierra, la Iglesia Católica inició una época de reformas, con el Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín que proclamó la opción por los pobres. Estos signos de cambio, tanto políticos como eclesiales, marcaron el comienzo de una etapa de grandes convulsiones dentro y fuera del ámbito de la Iglesia Católica en el Ecuador.

11 José Leopoldo Piedra Valdez, *La misión andina: La historia de la palabra encarnada en los Andes* (Lima: Universidad del Pacífico, 2013).

12 Según el antropólogo y jesuita Manuel Marzal, se pueden identificar tres orientaciones del indigenismo eclesiástico en el siglo XX: la incorporación y asimilación de los indígenas a la sociedad nacional, la integración, pero respetando 'lo valioso' de su identidad cultural (influenciado por el movimiento indigenista continental y la teoría de la modernización) y la liberación de la dominación política y cultural, respetando valores culturales y autonomía política. Manuel M. Marzal, *Historia de la Antropología. Volumen I. Primera parte: Antropología Indigenista*, 6 ed. (Quito: Abya Yala, 1998), 519-24.

1.1 El poder eclesiástico ante el ‘problema del indio’

1.1.1 La iglesia terrateniente: colonialidad del poder

La Iglesia en el Ecuador viola así y desvirtúa el espíritu del cristianismo. Es un gamonal con sotana y sus preladados no representan la voluntad ni los anhelos del pueblo creyente, sino la voluntad troglodita y canibalesca de la camarilla terrateniente.¹³

La Iglesia Católica —como poderosa institución transnacional— constituye uno de los miembros de la sociedad civil que más han marcado la historia social y política de países latinoamericanos desde la época de la colonia. Sin entrar en detalles sobre el papel fundamental que cumplió la institución religiosa para la colonización, se quiere poner atención en dos aspectos importantes que exige el presente tema de investigación en el contexto ecuatoriano: en primer lugar, que desde el siglo XV la “imbricación entre Iglesia y Estado” ha determinado decisivamente el destino de la sociedad;¹⁴ y en segundo lugar, el papel que cumplió la Iglesia Católica como primera terrateniente del país.

Como afirma el historiador Enrique Ayala Mora, la fuerte y poderosa “unión de la cruz y el cetro” se impuso desde el momento de la llegada de los españoles al continente latinoamericano.¹⁵ La conquista comandada por los monarcas españoles fue el conjunto de la violenta expansión territorial y la imposición del cristianismo, y, en opinión de Tzvetan Todorov, la expansión del cristianismo era incluso la motivación principal para colonizadores como Cristóbal Colón.¹⁶ Junto con el establecimiento de un estado colonial, se

13 Extracto del libro “El yugo feudal: visión del campo ecuatoriano” de Jaime Galarza Zavala en “La Iglesia sin máscara”, *Mañana*, 13.12.1962, No. 149: 10 (CULTPA, SO464); véase también: Lyons, *Remembering the Hacienda*, 48.

14 Enrique Ayala Mora, “El laicismo en la historia del Ecuador”, *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 8 (1996): 4.

15 “La Relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX”, *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 6 (1994): 95.

16 Todorov, *La conquista de América*, 19, 20.

construyó la estructura eclesial, formando parte de ella las misiones y la educación. Como dice Ayala Mora, “La Iglesia, como institución, se especializó en el manejo del espacio de la ideología dominante, y lo conservó hasta bien avanzada la Época Republicana”.¹⁷ En concreto, esta unidad iglesia-estado se mantuvo firmemente hasta la revolución liberal en 1895, cuando se produjo un primer enfrentamiento serio entre las dos entidades de poder. Con el boom del cacao a finales del siglo XIX, el poder económico de los terratenientes —entre ellos la Iglesia Católica— disminuyó y una “burguesía comercial y bancaria logró controlar el conjunto de la economía”.¹⁸

Cuando los liberales lograron conseguir también el control político, con Eloy Alfaro a la cabeza, se declaró el estado laico el 5 de junio de 1895. Con la introducción de la educación laica y el matrimonio civil, el poder ideológico de la iglesia iba perdiendo fuerza y esta, apoyada por los conservadores, atacó estas leyes denunciándolas como pecado o “un atentado contra la conciencia cristiana de los ecuatorianos”. A pesar de esta protesta, la nueva constitución de 1906 “ratificó el principio de soberanía popular y eliminó la religión oficial del Estado”.¹⁹ Expresión del arduo conflicto entre los liberales y el clero católico fue también la llamada “Ley de Manos Muertas” (1908), con la cual se obligó a la iglesia de transferir al estado y a la asistencia pública sus bienes, como las haciendas o tierras de las órdenes religiosas.²⁰

Este debilitamiento de la Iglesia Católica, sin embargo, fue temporal y el anticlericalismo liberal solo reforzó el “compromiso de la Iglesia con las clases dominantes conservadoras de la sierra”.²¹ Después de la muerte de Alfaro (1912), y cuando la revolución liberal entró en crisis, la institución religiosa recobró su poder. Durante la dictadura de Federico Páez, en 1937, las fuerzas conservadoras negociaron un *Modus Vivendi* para restablecer las relaciones entre el estado ecuatoriano y el Vaticano. Este convenio, según Ayala Mora,

17 Ayala Mora, “La Relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX”, 92.

18 “El laicismo en la historia del Ecuador”, 11.

19 *Ibíd.*, 19, 14.

20 Por ejemplo en: Muriel Crespi, “Changing Power Relations: The Rise of Peasant Unions on Traditional Ecuatorian Haciendas”, *Anthropological Quarterly* 44, no. 4 (1971); Carlos Freile, *Hitos de la Historia de la Iglesia en el Ecuador* (Quito: Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, 2010), 74. La ley no afectó los Predios de las Curias Diocesanas y de los clérigos particulares (CESA, 00057, Programa de Autocapacitación, CESA: fundación, historia y desarrollo, 1985).

21 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 73.

“reconocía nuevamente la personería jurídica [podía poseer bienes] de la Iglesia Católica en el Ecuador, garantizaba la educación y las misiones y daba una compensación a la Iglesia de los bienes” que perdió bajo la ley de Manos Muertas.²² Con la presidencia de Camilo Ponce Enríquez (1956-1960) —uno de los más grandes terratenientes de la Sierra—²³ todas las tierras afectadas por dicha ley, por ejemplo, de las órdenes y congregaciones religiosas, fueron recuperadas. En esta época se le permitió a la iglesia adquirir tierras sin límites y la institución volvió “a conseguir todo su poder ideológico, político y de tenencia de tierra”.²⁴

No resultan fiables las cifras disponibles sobre la extensión de los predios de la Iglesia Católica en la Sierra ecuatoriana. Según la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), las tierras de la iglesia, en 1964, estaban valoradas en alrededor de 54 millones de dólares, lo que equivalía a la mitad del presupuesto total del estado ecuatoriano. En el mismo informe, la organización contó un total de 305 predios, indicando sin embargo que “las mediciones no son confiables”.²⁵ Para la provincia de Chimborazo, Anthony Bebbington calculó que hasta inicios de la década de los setenta, “La Iglesia, la Asistencia Pública y veinte familias aristocráticas de Riobamba eran dueñas de más del 80 por ciento de las tierras cultivables de la provincia”.²⁶ A pesar de no disponer de los números exactos, es indiscutible que la Iglesia Católica, hasta mediados del siglo XX, era la primera terrateniente en la Sierra ecuatoriana.²⁷ La revista *Mañana* —asociada a “corrientes de izquierda radicalizadas por la revolución cubana”—²⁸ en un artículo de crítica al clero ecuatoriano, conectó el poder terrateniente con sus implicaciones en el campo de la educación:

Los hombres de sotana, de la pequeña, media o gran clerigalla, todo lo han recibido a pedir de boca, tierras especialmente. Casi en todas las provincias de la República, el Estado o los municipios los han obsequiado, manzanas

22 Ayala Mora, “El laicismo en la historia del Ecuador”, 22.

23 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 75.

24 “CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas): Fundación, historia y desarrollo, 1967-1985” (CESA, 00057, op.cit.).

25 *Ibíd.*

26 Anthony Bebbington y Galo Ramon, eds., *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad* (Quito: COMUNIDEC, 1992), 117.

27 Ayala Mora, “La Relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX”, 95.

28 Hernán Ibarra, “*La Calle y Mañana*: Las trayectorias divergentes de dos revistas políticas ecuatorianas”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 92 (2012): 67.

tras manzanas, hectáreas tras hectáreas, el territorio patrio sobre el que han levantado verdaderos palacios para escuelas y colegios confesionales dedicados a hijos de millonarios que son los únicos que les pueden pagar las jugosas y exorbitantes pensiones que cobran por la enseñanza.²⁹

El régimen de hacienda y los servicios religiosos

Como propietaria de tierras, la Iglesia Católica ejercía su poder en el régimen de hacienda. Este régimen no se reducía a establecer la finca agrícola como unidad de producción, sino que comprendía un sistema económico, social y político de explotación de mano de obra a nivel local. Para mantener el control sobre la población rural, el poder fue repartido entre los terratenientes, el clero y las autoridades locales (tenientes políticos). De esta manera, el régimen de la hacienda, en palabras de León Zamosc, “sustentaba la dominación política e ideológica que permitía a los terratenientes, de manera directa o a través de la mediación de párrocos y autoridades locales mestizos, monopolizar el poder a nivel local”.³⁰ Las formas de explotación de la población rural bajo el sistema de hacienda fueron diversas —por ejemplo, los mecanismos del concertaje o el *huasipungo*—³¹ pero siempre posibilitaron mantener a la ‘masa campesina’ en condición de servidumbre y al mismo tiempo excluida de cualquier forma de participación política. Como la producción agrícola representaba la principal fuente de ingresos del Ecuador hasta inicios de la década de los setenta —cuando fue sustituida por el petróleo— el sistema de tenencia de tierra “constituyó la base de poder económico y político de la clase terrateniente serrana y de la oligarquía agroexportadora costeña”.³² Lo que enfatizan

29 “El clero: Co-propietario del Ecuador”, por Martín Torres Rodríguez, *Mañana*, 4.1.1963, No. 100: 23 (CULTPA, So464).

30 Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 53, 54.

31 El concertaje fue un sistema de peonaje por deuda hasta 1918. El *huasipungo* es un lote de terreno de una hacienda que el hacendado dejó a los indígenas (en este caso los *huasipungueros*) para usufructarla y en vez de pagarles un sueldo. Muchas veces fueron los terrenos menos fértiles. La primera reforma agraria de 1964 buscó la abolición de este sistema de explotación. Osvaldo Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1984), 19-25; Olaf Kaltmeier, *Konjunkturen der (De-)Kolonialisierung: Indigene Gemeinschaften, Hacienda und Staat in den ecuadorianischen Anden von der Kolonialzeit bis heute* (Bielefeld: transcript, 2016), 103, 04.

32 Paola Sylva, *La organización rural en el Ecuador: autogestión, desarrollo y movimiento social* (Quito: Abya Yala, 1991), 41.

Andrés Guerrero y Pablo Ospina respecto al régimen de la hacienda, es que en “cada zona del país las haciendas tradicionales podían tener muy cambiantes formas de articulación con los mercados, e incluso muy variados sistemas de captación de mano de obra”. Sin embargo, siempre incluían “distintas formas de cobro de una ‘renta’ o en especies a comunidades de campesinos [...] a cambio de derechos de uso sobre terrenos o recursos de la hacienda”. Esto valía no solo para las comunidades dentro de la hacienda, como los *huasipungueros*, sino también para aquellas alrededor de la propiedad. En otras palabras, los tentáculos del régimen de la hacienda alcanzaron regiones y comunidades más allá de las fronteras de su territorio.³³

Los representantes del poder local en los centros parroquiales, dominados por una población mestiza, disponían de varios otros mecanismos para administrar a la población y garantizar la continuidad de la colonialidad del poder.³⁴ Con respecto a la Iglesia Católica, los curas, a través de los diezmos y primicias, obligaron a las familias campesinas a transferir parte de sus cosechas. Por ejemplo, todavía en 1964, en plena época del Concilio Vaticano II, el arzobispo de Cuenca, Manuel de Jesús Serrano Abad, manifestó su sorpresa por el hecho de que “de tiempo en tiempo, inexplicablemente, no sabemos con que propósitos” se pida la supresión de diezmos y primicias. A pesar de lamentar que en general “es el pobre, el hombre de escasísimas posibilidades económicas” que tiene que pagar estos impuestos, el arzobispo, en una carta circular recordó a todos los sacerdotes y fieles de su arquidiócesis que “el quinto mandamiento de la Iglesia nos impone pagar diezmos y primicias”.³⁵

No hay que olvidar tampoco que la población tenía que pagar todos los servicios religiosos prestados por el párroco, como matrimonios, entierros, bendiciones, etc. Uno de los ejemplos más ilustrativos sobre el dominio político-religioso a nivel local constituye sin duda la organización de fiestas religiosas. Para organizar una fiesta era necesario elegir o definir a una persona como prioste para garantizar el pago de la misa, los cirios, y la recolección de las primicias de las familias para transferirlas al cura.³⁶ Como se afirma en

33 Guerrero y Ospina, *El poder de la comunidad*.

34 Aníbal Quijano, “Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America”, *Nepantla. Views from South* 1, no. 3 (2000).

35 “Circular del Excmo. Señor arzobispo sobre el pago de Diezmos y Primicias en la Arquidiócesis de Cuenca”, *Revista Católica*, 5.9.1964 (DIOCUEN, sin signatura).

36 Véase Diego A. Iturralde, *Guamate: campesinos y comunas* (Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980).

el estudio de la fiesta religiosa campesina de Marco Vinicio Rueda, el prioste tenía que hacer los contratos con los músicos, la chichería y arreglar la misa con el párroco. El prioste que “pasó el cargo”, para conseguir los recursos económicos, tenía que pedir la ayuda de toda la familia, disminuir el consumo propio, enviar a los varones como jornaleros a la ciudad y contratar a las niñas como empleadas domésticas. Incluso acudió a los “prestamistas del pueblo que cobraron dos y tres por ciento de interés mensual”.³⁷ Rueda manifiesta que el ejercicio de este cargo exigía “erogaciones mas o menos fuertes” y que el campesino estaba “consciente que lo deja ‘desperdiciado’”, pero que era “la única forma de lograr ‘ser persona’ en el grupo.”³⁸ En otras palabras, el rechazo del cargo de prioste hubiera significado no solo la total pérdida de respeto ante las autoridades locales, sino también difamaciones por parte de los vecinos y los miembros de la familia. En conclusión, Rueda afirma que el carácter “político-religioso” de la fiesta religiosa campesina sostuvo la

[...] permanencia de una dominación justificada por la tradición; así prestamistas, chicheros, bandas de músicos, curas tradicionales, etc., fomentan el mantenimiento de esta estructura; estos personajes son el mecanismo mediato de una de las formas de extraer excedentes que mantienen el sistema de explotación.³⁹

Como se muestra en el caso de la fiesta religiosa, actores secundarios como los chicheros o prestamistas, “prolongaban las dimensiones clasistas y étnicas del poder”,⁴⁰ completando un sistema de dominio que José Carlos Mariátegui identificó como el fenómeno del gamonalismo, o la feudalidad colonial, para el caso del Perú.⁴¹ De esta manera, el conjunto de terratenientes, iglesia, tenientes políticos, chicheros y prestamistas conformó un complejo de autoridad que no se limitaba a la dominación de las relaciones económicas sino que incluía la estratificación de la población en términos culturales, resultando en una administración étnica en la cual los indígenas que vivían alejados de los centros parroquiales constituían el último estrato social.

37 Marco Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos* (Quito: Universidad Católica, 1982), 49.

38 *Ibíd.*, 56.

39 *Ibíd.*, 66.

40 Bebbington y Ramon, *Actores de una década ganada*, 132.

41 José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), 28.

En síntesis, es importante recalcar que la iglesia (como parte constitutiva del poder de la hacienda, caracterizado por la violencia y —como afirma Deborah Poole— la virilidad),⁴² garantizó el mantenimiento de las estructuras socioeconómicas y de exclusión de la población indígena en cuanto a la participación política. Su identificación con los intereses de los latifundistas y la unión con las fuerzas conservadoras al poder, le permitió a la iglesia guardar su posición hasta los años sesenta, cuando nuevas dinámicas, tanto nacionales como transnacionales, iniciaron el proceso de reforma agraria en la Sierra ecuatoriana (véase 1.1.3).

1.1.2 La iglesia perseguida: comunismo, protestantismo y falta de sacerdotes

Todavía el indio obedece al cura [...]; pero debemos confesar también que en los fondos de la raza indígena está gestándose una gran revolución; [...] Urge hacer algo, en concurso de todas las fuerzas y de todos los recursos materiales y espirituales, por ganar a la causa de la Iglesia esta masa humana que tan buenas disposiciones tiene para formar parte del rebaño del Señor.⁴³

A pesar de su continuo poder político y económico hasta bien entrada la década de los sesenta del siglo XX, la Iglesia Católica en Ecuador, desde la fundación del estado laico y más aún hacia finales de la década de los cincuenta e inicios de los sesenta, entró en una crisis. Con los movimientos populares y la expansión del pensamiento socialista y comunista como corrientes laicas y anticatólicas, la institución se mostró alarmada por la pérdida de fieles e influencia. Al mismo tiempo, y a pesar de sentir la necesidad de reaccionar, la modernización de la institución jerárquica inició a paso muy lento y en actitud de renitencia. La ‘crisis’ que percibió la iglesia en esta época se puede

42 Deborah Poole, ed. *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru* (Boulder: Westview Press, 1994).

43 “La asistencia religiosa, moral y social a los indios en las zonas andinas y misioneras”, por el obispo de Ambato, Bernardino Echeverría, presentado en la Reunión del CELAM, 14.-18.11.1960 en Buenos Aires (FDD, Asambleas del CELAM, Nro. 10).

subsumir en tres fenómenos centrales. En primer lugar, la 'persecución' de la iglesia por el laicismo, el comunismo y el protestantismo; en segundo lugar, la falta de sacerdotes y, finalmente, la escasa evangelización en el campo y el 'problema del indio'. El último aspecto, por la importancia que el indigenismo eclesiástico tiene para este trabajo, será tratado en el apartado siguiente (1.1.3). A continuación, se elaboran los primeros dos elementos constituyentes de esta 'crisis'.

La jerarquía eclesial del Ecuador, en abril de 1959 llamó la atención "de todos los fieles de la República" acerca de "cinco poderosos enemigos [que] luchan desesperadamente por arrebatar la fe" en América Latina. Los enemigos seculares, según la Conferencia Episcopal del Ecuador (CEE) fueron: El Protestantismo ("o herejía"), El Marxismo ("o el materialismo ateo"), La Masonería y "otras sociedades secretas", El Espiritismo y "múltiples supersticiones", y El laicismo.⁴⁴ Los obispos, en esta carta a todos los ecuatorianos, llamaron a "conservar incólume la fe católica" y "ceñir su conducta a las máximas del Evangelio". En otra carta, la jerarquía católica advirtió a todo el clero secular y regular que se mantuvieran firmes ante esta persecución a la iglesia. Poniendo énfasis sobre todo en el comunismo, el protestantismo y el laicismo, la CEE recordó a los sacerdotes que "ni la iglesia ha cambiado sus dogmas ni sus enemigos han dejado de serlo; por lo mismo, la posición del sacerdote debe ser clara y definida". Los obispos aclararon que ellos "son los jefes puestos por Dios para regir la Iglesia" y que si un sacerdote negara al "propio Obispo" esto significaría su separación de la iglesia. Los obispos asimismo expresaron el peligro de "desorientación del sacerdote en la política" y le recordaron su deber de "recurrir a los principios simples e invariables de la doctrina católica". Añadiendo con lamento la falta general de instrucción religiosa, la carta concluyó: "ante este cuadro de trágica realidad, no nos hemos de contentar con llorar sobre las ruinas: debemos reaccionar con firmeza y decisión".⁴⁵

El comunismo

La decisión de redactar estas cartas de advertencia en los años 1959 y 1960 estuvo regida principalmente por los sucesos políticos en Cuba. La revolución cubana, como afirmó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en un

44 Carta a los ecuatorianos del secretario de la CEE, Bernardino Echeverría Ruiz, obispo de Ambato, 18.4.1959 (FDD, CEE I).

45 "Carta colectiva que la CEE dirige al venerable clero secular y regular", 2.2.1960 (FDD, CEE I).

informe de 1961, tuvo un impacto no solo a nivel de las políticas estatales y como catalizadora de los movimientos populares, sino que significó un fuerte “golpe al prestigio de la Iglesia”.⁴⁶ Según el CELAM, entre 318 expresiones oficiales que hizo la jerarquía eclesial en América Latina entre la década de 1951 y 1961, un 38 por ciento apareció en los años 60 y 61, refiriéndose a los hechos en Cuba. Los obispos latinoamericanos, en su reunión en México, se dedicaron intensamente al tema “América Latina ante el comunismo”. A propósito, expresaron su preocupación por la “inmensa simpatía” que la revolución cubana gozaba en el continente y advirtieron sobre el peligro de que Cuba pudiera ser “ejemplo y modelo” como también “motivo y causa de agitación social”. Al mismo tiempo, los obispos notaron “más conciencia social en muchos sectores católicos [...] por el impacto de la revolución cubana, y más franqueza, decisión y valor para defender en la calle los principios y postulados católicos”. En Ecuador, como afirma Gavilanes de Castillo, la oposición que generó la Iglesia Católica contra el intento del presidente Arosemena Monroy (1961-1963) de restablecer las relaciones diplomáticas con Cuba, “se tradujo en la organización de actos de desagravio cual verdaderas cruzadas católicas: procesiones, actos litúrgicos masivos, prédicas desde los púlpitos, etc.” Esta “cruzada católica”, en el fondo, representó una protesta similar a aquella que tuvo lugar durante la revolución liberal, solo que ahora el enemigo principal era el comunismo, con su equivalente peligro de creciente secularización. Es preciso recalcar que la Iglesia Católica del Ecuador, hasta mediados de los años sesenta, no admitía el estado laico y seguía luchando por su hegemonía religiosa, por ejemplo, en el terreno de la educación confesional.⁴⁷

En cuanto a las reacciones contra la amenaza universal del comunismo, es ilustrativo un ejemplo tomado de la diócesis de Riobamba, cuyo obispado asumió Leonidas Proaño desde 1954. En 1959, un texto publicado en la revista diocesana *Mensaje* se refiere al comunismo internacional como “la mística del diablo, el satanismo del siglo XX” que se sirve de la táctica del “camuflaje”, vistiéndose de “ángel de luz”.⁴⁸ En el mismo año, se dio a conocer en aquella

46 “Breve informe sobre la situación de la iglesia en la América Latina, 1961”, VI Reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano, 13.-19.10.1961, México (FDD, Asambleas del CELAM, Nro. 10).

47 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 74.

48 “El Diablo, ¿Legionario de María?”, *Mensaje*, 25.1.1959, No. 69: 10, 11 (FDD, Publicación del Obispado); en esta revista, se hace referencia también al comunismo en China, por ejemplo, en el No. 70, 22.2.1959: 19.

revista, que el obispo junto con sacerdotes y laicos católicos, fundó el grupo de Católicos de Vanguardia,⁴⁹ una asociación a nivel regional que llevó por bandera la defensa del catolicismo. En sus actas de fundación, se presentaron los motivos para formar dicho grupo con el siguiente discurso combativo:

La hoz y el martillo, símbolos del marxismo, destructor de la Fe y del orden social, han sido introducidos en el seno de nuestra sociedad y han logrado conquistar adeptos entre los jóvenes estudiantes y los obreros. Frente a estos símbolos, levantamos en nuestras manos de católicos ecuatorianos, la Cruz de nuestra Religión y la Bandera de nuestra Patria; y proclamamos, con voz que tiene la profundidad de nuestras convicciones y la altura de nuestros sagrados ideales, que estamos presentes, resueltos a dar combate al enemigo y a impedir sus pretensiones de desfigurar la fisonomía y el alma de nuestro pueblo [...]. Asimismo, estamos resueltos a dar combate al protestantismo, al laicismo y a todos los errores que intentan destruir la Fe de nuestro pueblo.⁵⁰

Este anuncio de una verdadera guerra religiosa contra “todos los errores” anticatólicos —asumiendo, al mismo tiempo, la preservación de los valores católicos como servicio a la patria— enfatizó en el carácter eclesial, y no político-partidista, de esta organización, declarando que sus acciones no se limitarían a ataques verbales, sino que abarcarían acciones como la emisión de programas de radio, la distribución de hojas volantes, reuniones y manifestaciones públicas. Asimismo, por el temor de que sobre todo los “campesinos e indios” pudieran caer en la trampa del comunismo camuflado, los fundadores pretendieron organizar cursos para prestar atención a “las necesidades vitales de obreros y campesinos”.⁵¹ En otro artículo, los Católicos de Vanguardia afirmaron que los comunistas en Chimborazo “solivantán” sobre todo “a los indios”, instruyéndolos en “las tácticas terrorísticas, incluyendo tiro al blanco, preparación de bombas caseras y técnica de dinamitación”.⁵²

49 “Manifiesto de la Asociación Católicos de Vanguardia”, *Mensaje*, 22.3.1959, No. 71: 35 (FDD, Publicación del Obispado).

50 “Acta de fundación de Católicos de Vanguardia”, 17.6.1959 (FDD, Notas en Reuniones, A.1.NR39).

51 *Ibíd.*

52 “¿Qué se proponen los comunistas en Riobamba?”, *Mensaje*, 15.11.1959, No. 81: 197 (FDD, Publicación del Obispado).

Lo que destaca en el discurso anticomunista de los católicos organizados en este grupo, es la configuración del 'comunismo' como portador de acción, como personaje tenebroso que comete excesos entre los fieles católicos. Estas expresiones de ataque al enemigo principal se mantienen a nivel muy superficial y general, con muy pocas referencias a, por ejemplo, representantes de partidos políticos o sucesos concretos. Una excepción constituyó la mención a la huelga que tuvo lugar en Chimborazo en 1957, o la presencia de representantes de la Unión Internacional de Estudiantes en Riobamba. En 1957, cuando el presidente Camilo Ponce impuso una tasa a los exámenes de los estudiantes, inició una protesta estudiantil en el colegio Maldonado y otros establecimientos de la provincia. Los estudiantes decretaron una huelga general y uno de los dirigentes mencionados en los textos publicados por la diócesis fue Milton Reyes.⁵³ Supuestamente, el joven estudiante fue guiado por Jorge Isaacs Arellano del partido comunista de Chimborazo quien, como profesor en el colegio Maldonado, "aprovechó para formar varias cédulas comunistas que dieron su primera demostración de capacidad agitadora en la famosa huelga de 1957". Como indican las fuentes, hubo temor de un "cercano levantamiento de consecuencias graves para la paz y la economía de la provincia".⁵⁴

El obispo Proaño, en una reacción a la protesta estudiantil pronunció una alocución pastoral, defendiendo la reacción de las fuerzas públicas en contra de los huelguistas, y además identificó como lo más triste de este acontecimiento que "nuestros hijos" ya no respetaran la autoridad y advirtió de una situación de desorden, de la inmoralidad y del caos. Dirigiéndose a los padres de familia, la autoridad religiosa exclamó: "El comunismo está haciendo su trabajo entre vuestros hijos. Si le dejáis que continúe en su trabajo, los acontecimientos que sobrevendrán, estad seguros, serán catastróficos."⁵⁵ A pesar de que la documentación de la presencia del grupo de Católicos de Vanguardia y de acciones concretas de esta lucha católica es escasa, el ejemplo es ilustrativo para el temor de la institución religiosa ante las crecientes movilizaciones políticas también a nivel provincial.

Como reacción a los 'peligros seculares', y en respuesta a la exhortación del papa Juan XXIII —quien en diciembre de 1961 se dirigió al clero de los paí-

53 Milton Reyes nació en Alausí (Chimborazo) en 1939, en 1964 fue cofundador del Partido Comunista Marxista Leninista (PCMLE); también fue presidente de la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE).

54 "¿Qué se proponen los comunistas en Riobamba?", op.cit.

55 "¿A dónde vamos?", por Leonidas Proaño, 1957 (FDD, Alocución pastoral, A.2.APS1).

ses latinoamericanos, identificando varios “peligros” que en estas naciones “insidían la fe y la vida católica”—⁵⁶ la CEE elaboró un “Plan de Emergencia del Episcopado del Ecuador”.⁵⁷ Este plan fue elaborado principalmente por el obispo de Riobamba, quien en el texto manifestó: “Es evidente la ignorancia religiosa de nuestro pueblo, la interna propaganda herética y marxista y la impotencia de nuestros sacerdotes de atender solos a la instrucción religiosa de todos los fieles.” Asimismo, el obispo constató la “pobreza de las grandes masas de trabajadores de la ciudad y del campo, y la dependencia de organizaciones obreras y campesinas de los agitadores socialistas y comunistas”. El plan —conforme con las políticas públicas de la época— identificó no sólo la necesidad de poner en práctica “planes de desarrollo económico” sino que le otorgó a la Iglesia Católica la responsabilidad de “captar las organizaciones obreras y campesinas, crear centros de capacitación” e “implantar” la práctica de la justicia social.

El autor Carlos Freile, a pesar de su crítica a los investigadores que reducen el direccionamiento de la Iglesia Católica a la cuestión social como una simple reacción al marxismo o comunismo, afirma que “nadie podrá negar que un sector de la Iglesia se opuso al comunismo tal vez por estar junto a los dueños de las empresas y del capital [...]” y añade que “un gran número de católicos influyentes llamaban *comunista* a cualquier persona preocupada por la justicia social”.⁵⁸ Según Ayala Mora, el papel de la Iglesia Católica ecuatoriana en las campañas anticomunistas fue clave:

A inicios de la década de los sesenta, en un marco internacional de elevación de la agitación de izquierda, y de aplicación de programas de contrainsurgencia dirigidos por el gobierno de Estados Unidos, la jerarquía católica asumió el protagonismo en la lucha contra la movilización popular, a la que vio como un intento de ‘descristianizar’ al Ecuador. Participó entonces activamente en la campaña anticomunista desatada para aislar a Cuba. Pero ese fue el último gran acto de la lucha laico-clerical. En pocos años, tanto el panorama nacional como el internacional habrían cambiado.⁵⁹

56 “A nuestros queridos hijos y venerables hermanos los cardenales de la santa iglesia romana, arzobispos y obispos en América Latina”, Exhortación de Juan XXIII, 8.12.1961 (FDD, Notas en Textos, A.1.NT13).

57 “Plan de Emergencia del Episcopado del Ecuador”, 13.11.1962 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP17).

58 Freile, *Hitos de la Historia de la Iglesia en el Ecuador*, 33, 34.

59 Ayala Mora, “El laicismo en la historia del Ecuador”, 25.

En definitiva, el fortalecimiento del estado laico y las tendencias secularizadoras, como también los hechos políticos a nivel continental, provocaron reacciones e iniciativas concretas por parte de la Iglesia Católica. Algunos de estos proyectos concretos se presentarán en los siguientes apartados (1.2 y 1.3) con énfasis en la diócesis de Riobamba.

El protestantismo

A inicios de los años sesenta, además del comunismo como enemigo principal, los obispos latinoamericanos identificaron al protestantismo como el segundo elemento del “doble peligro que amenaza al continente”.⁶⁰ Si bien en Ecuador el protestantismo tuvo su mayor crecimiento en los años 70 y 80, cuando las “sectas evangélicas” fueron declaradas los principales enemigos de los católicos (véase 3.3.2), cabe mencionar que los primeros misioneros protestantes llegaron al Ecuador con la Revolución Liberal de 1895.⁶¹ Blanca Muratorio, en un estudio sobre la difusión del protestantismo evangélico en el cantón Colta en la provincia de Chimborazo,⁶² afirma que la Unión Misionera Evangélica (UME) abrió la primera estación de misión en 1902 y que la Iglesia Adventista del Séptimo Día llegó en los años veinte.⁶³ Sin embargo, debido a la resistencia local y la oposición de la Iglesia Católica, estas primeras misiones tuvieron poco éxito e influencia. A pesar de la limitada influencia de los protestantes —en 1925 eran alrededor de 150 en Chimborazo—⁶⁴ la llegada de estos grupos despertó un discurso antiprotestante en los católicos, que se mantuvo en las décadas siguientes.

En los años cincuenta, la UME marcó su presencia con más éxito, abriendo un hospital en 1958 donde trabajaban médicos quichua hablantes y una estación de radio que transmitía programas en lengua nativa (1961). Además, la traducción del nuevo testamento al quichua en 1954 ayudó a atraer quichua hablantes a la nueva fe. Es importante señalar que el uso del quichua —no practicado por los católicos en este entonces— jugó un papel central en el éxito de los protestantes. Las estrategias misioneras que los protestantes

60 “Breve informe sobre la situación de la iglesia en la América Latina, 1961”, op.cit.

61 Christian Gros, “Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad”, (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012), 136.

62 El cantón de Colta era la región de mayor difusión de protestantismo en la Sierra ecuatoriana.

63 Muratorio, “Protestantism, Ethnicity, and Class”, 513.

64 Andrade, *Protestantismo indígena*, 155.

practicaron desde los años cincuenta, revelaron las deficiencias de la evangelización católica. En los años sesenta, las reformas eclesiales exigieron una reflexión profunda sobre las prácticas pastorales, así pues, la Iglesia Católica admitió un descuido en la lectura y explicación de la Biblia, la falta de conocimiento de la cultura y del idioma, y su énfasis en la recitación de fórmulas en vez de estimular una oración vital y personal.⁶⁵

A la cuestión de asignarle mayor responsabilidad a los seglares —un elemento característico de los protestantes— la Iglesia Católica ya dio una primera respuesta a inicios del siglo XX, cuando nació la Acción Católica, afanada por el papa Pío XI (1922-1939). Según Freile, en la Iglesia Católica históricamente, “el laico era siempre mirado como un menor de edad al que era necesario tuturar y dirigir y al cual no se le podían entregar responsabilidades especiales sin la supervigilancia de un clérigo o religioso”.⁶⁶ Como afirman varios autores, la Acción Católica fue una reacción a las crecientes misiones protestantes a nivel internacional y tuvo como objetivo reforzar la influencia de la Iglesia Católica a través de un movimiento laico en defensa de los intereses católicos y en contra de las tendencias seculares o anticatólicas.⁶⁷ En Ecuador, sin embargo, las fuentes permiten hipotetizar que este afán preciliar de responsabilizar al laico no dio frutos. En el Plan de Emergencia de 1962, por ejemplo, se notó “una debilidad o inexistencia de la Acción Católica” y se acentuó la necesidad de fortalecer estos movimientos seglares.⁶⁸

La falta de sacerdotes

A finales de los años cincuenta, además de la ‘persecución’ orquestada por los peligros seculares como el comunismo o el protestantismo, la falta de personal religioso preocupó a la jerarquía católica. En 1959, en el boletín diocesano de

65 “Los obispos hablan de evangelismo a fondo”, CEE, 1970, (BEAEP, 254 C748mis 22).

66 Freile, *Hitos de la Historia de la Iglesia en el Ecuador*, 34.

67 Cleary, *Crisis and Change*, capítulo 1; Jeffrey Klaiber, “Segunda época. La Iglesia y los nuevos estados. Introducción”, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, ed. Enrique Dussel y Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 155; Orta, *Catechizing Culture*, 80; y también Houtart y Pin, *The Church and the Latin American Revolution*; González, *A Critical Introduction to Religion in the Americas*, 27.

68 Las organizaciones especializadas de la Acción Católica —como la JOC (Juventud Obrera Católica) o el MIJARC (Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica)— se fortalecieron en la época posconciliar y desempeñaron un papel en la formación del movimiento indígena (Ecuadorunari) en la Sierra, véase 3.2.

Riobamba se publicó que, a nivel nacional, 358 parroquias estaban sin sacerdote. La población crecía constantemente mientras el número de sacerdotes disminuía. La escasez de sacerdotes, según este artículo, fue “uno de los mayores problemas no solo de esta diócesis, sino del país”.⁶⁹

Las cifras respecto a la cobertura sacerdotal variaron mucho entre las diferentes diócesis, con una menor cantidad de sacerdotes en la región Costa. En 1963, por ejemplo, hubo un sacerdote por cada 22.000 habitantes en Guayaquil y por cada 27.000 en Portoviejo.⁷⁰ La mayor cantidad de sacerdotes por habitantes fue identificada en la arquidiócesis de Quito. De un total de cerca de 1300 sacerdotes regulares y seculares en el país, alrededor de 400 vivían en Quito, donde cada sacerdote tenía que ocuparse de 1.700 creyentes aproximadamente.⁷¹ La diócesis de Riobamba contaba con un sacerdote por cada 4.800 habitantes. Las estadísticas de los años sesenta indican también el número de sacerdotes extranjeros en América Latina, que en promedio, llegaron a constituir 40 por ciento del total de sacerdotes en la región. En Ecuador particularmente, del clero secular, un 14 por ciento vino del extranjero, mientras que el clero regular se componía de un 54 por ciento de sacerdotes extranjeros.⁷² Estos sacerdotes de distintas órdenes religiosas —las más prominentes eran las de los salesianos y los capuchinos— trabajaron predominantemente en la región de la Costa y la Amazonía, en las denominadas zonas de misiones. En el Vicariato Apostólico de Méndez (provincia de Morona Santiago), por ejemplo, todos los sacerdotes eran extranjeros.⁷³ Por otra parte, en Riobamba, de un total de 54 sacerdotes que trabajaban en la diócesis, cinco eran extranjeros.

Esta variabilidad en términos de cobertura y proveniencia del personal religioso masculino —las cifras consultadas no incluyen a las órdenes religiosas femeninas— es interesante, en tanto muestra que los Andes ecuatorianos

69 “Números hablan claro”, *Mensaje*, 7.6.1959, No. 75: 112 (FDD, Publicación del Obispado).

70 Datos de “La Iglesia en el Ecuador, 1963”, secretariado nacional del episcopado (CULTPA, AEO5256).

71 Werner Promper, *Priesternot in Lateinamerika* (Löwen: Latein-Amerika-Kolleg der Katholischen Universität, 1965), 50; véase también: Houtart y Pin, *The Church and the Latin American Revolution*, 145-58.

72 Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, 57.

73 Cuatro vicariatos apostólicos (Napo, Méndez, Zamora, Esmeraldas) y cuatro prefecturas apostólicas (Canelos, Sucumbíos, Galápagos, Aguarico) formaron el territorio de misión en Ecuador. En 1963, la orden de los salesianos contó la mayor cantidad de sacerdotes en Ecuador (74), luego los capuchinos (39), josefinos (35) y los jesuitas (24). “La Iglesia en el Ecuador, 1963”, op.cit.

fueron la región con la mayor cantidad de sacerdotes de la época, donde el clero nacional, que regía las estructuras y actividades diocesanas, tenía mucha autoridad. Esta estructura social del clero, se explica presumiblemente por el hecho de que estas diócesis andinas fueron las primeras que se fundaron en el país. Pero al mismo tiempo, esta demografía clerical puede proporcionar una explicación para el arraigo del personal religioso en la estructura social y de poder predominante en los Andes. En otras palabras, la predominancia de un clero nacional en esta región, vinculado, como hemos visto, tradicionalmente a los poderes terratenientes y conservadores, favoreció la perduración del régimen de la hacienda.

El primer análisis disponible sobre las razones de la falta de sacerdotes en Ecuador data del año 1971, en el cual la Conferencia Episcopal Ecuatoriana describió una “crisis de fe” y una “pérdida de la función de la institución de la iglesia”. La “secularización que vivía la sociedad” fue considerada un “proceso cuyo control escapa a la Iglesia”, añadiendo la simple constatación: “el sacerdote dice: yo soy sagrado; la sociedad dice: no necesito de lo sagrado”.⁷⁴ Según un estudio del presbítero alemán Werner Promper, la escasez de sacerdotes declarada en toda América Latina a mediados de la década de los años sesenta tiene su origen en la época de la formación de los estados latinoamericanos.⁷⁵ Una de las razones principales de la falta de personal religioso era, evidentemente, que los indígenas —que representaban una gran parte de la población— no fueron ordenados como sacerdotes.⁷⁶ Asimismo, entre otros factores, Promper habla sobre la falta de educación básica, el crecimiento de la población, la expulsión de los jesuitas a finales del siglo XVIII y el hecho de que muchos clérigos españoles regresaron a España en la Época Republicana-

74 “El sacerdocio en el Ecuador, situación 1971, realizada por la Comisión Episcopal del Clero y tabulada por el INPE bajo la asesoría de Lino Rampón”, junio de 1971 (BEAEP, 248 C748s).

75 Promper realizó su doctorado en el Colegio Latinoamericano (COPAL, Collège pour l'Amérique Latine) de Lovaina, Bélgica; institución fundada en 1953 con el objetivo de preparar seminaristas para enviarlos a trabajar en América Latina.

76 Durante la colonia, en ciertos momentos y lugares el clero español prohibió ordenar indígenas. En general, los indígenas no fueron admitidos al sacerdocio porque fueron considerados inferiores e incultos, sin cumplir con los requisitos para ser sacerdotes. Por el otro lado, es afirmado en la literatura que los indígenas no aceptaron el principio del celibato. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, 107; Roberto J. Blancarte, “Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America”, *International Sociology* 15, no. 4 (2000): 597.

Ilustración 2: Jurisdicciones eclesiásticas del Ecuador



Basado en datos de la Conferencia Episcopal del Ecuador, URL: <https://www.conferenciaepiscopal.ec>, 13.5.2019.

na.⁷⁷ A pesar de ser una antigua preocupación de la Iglesia Católica, el hecho de que la escasez de sacerdotes haya adquirido mayor importancia a mediados del siglo XX evidencia la percepción de una situación de crisis profunda en esta época. Las estadísticas, que sirvieron como instrumentos de prueba, fueron parte de los elementos que justificaron la toma de acciones para superar este impasse en todo el país.

Para concluir este apartado, cabe resaltar que en la situación de crisis, la Iglesia Católica asumió el papel de víctima, como consecuencia de la 'persecución' por parte de múltiples fuerzas seculares. La secularización, como proceso compartido por las fuerzas anticatólicas, desempeñó un papel clave para un primer despertar de la jerarquía institucional católica ante los cambios sociales y políticos que circundaban. Empero, es necesario considerar que lo que despertó diversas reacciones entre los religiosos, más que el real grado de secularización de la sociedad —un proceso difícil de cifrar— era ante todo el miedo a aquella tendencia.⁷⁸ Sin embargo, pese a notar estos cambios, la institución religiosa no admitió ninguna responsabilidad por la pérdida de autoridad y estatus en aquella sociedad cambiante. Por ello, durante la época preconciliar, la jerarquía eclesial del Ecuador no realizó un proceso de autorreflexión. Al contrario, la iglesia se enfrentó a sus adversarios, aferrándose a una postura tradicionalista, anhelando un retorno al glorioso pasado y mostrando poca creatividad en la superación de la crisis. Esta postura reaccionaria se evidencia también en lo que respecta al 'redescubrimiento' del 'indio'.

1.1.3 El 'redescubrimiento' del 'indio' en tiempos de crisis

En la primera conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955 en Río de Janeiro —momento de fundación de esta institución— el obispo de Ambato, Bernardino Echeverría,⁷⁹ pronunció un discurso con el título "La Iglesia Católica y el problema del indio". Aclarando que "el indio en

77 Los jesuitas regresaron al Ecuador bajo el gobierno de García Moreno en 1863, cuando la iglesia también recuperó el control sobre el campo de la educación. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, 128.

78 Véase: Antje Schnoor, "Zwischen jenseitiger Erlösung und irdischem Heil. Die Rezeption der Befreiungstheologie in der Gesellschaft Jesu", *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2001).

79 Bernardino Echeverría Ruiz (1912-2000, de Cotacachi, Imbabura), franciscano, fue obispo de Ambato en 1949 (año del gran terremoto que destruyó la catedral), nombrado arzobispo de Guayaquil en 1969 y cardenal en 1994.

América Latina se ha convertido en un problema social, político y religioso”, el clérigo manifestó el interés de la institución religiosa en resolver “este gran desafío”. En su discurso indigenista y racializado, el clérigo definió a la “masa india” de todos los países de América Latina como “un objeto común para la investigación actual”. Convencido de la existencia del indio genérico, expuso que en todos los lugares “el indio está afectado por las mismas taras, por los mismos problemas, por las mismas degeneraciones. Como si todos ellos procedieran de un solo tronco, de una sola cultura, de una sola nación”. Echeverría —uno de los clérigos atados a la estructura tradicional de la iglesia y posterior opositor a la teología de la liberación— habló, además, del “indio” como “un naufrago del pasado que ha venido flotando en las aguas de la historia y de la vida como algo extraño al corazón de los demás”, y recurrió a expresiones lingüísticas todavía más humillantes, como “residuo de una civilización de otros tiempos”. En su discurso, la distancia entre el mundo civilizado blanco-mestizo y el mundo subdesarrollado de los indígenas fue construida también a nivel del espacio. Aunque señaló que los Andes forman “la espina dorsal del continente americano”, describió a los indígenas que viven “en las alturas de las serranías de los Andes” como seres “impenetrables” y “misteriosos”.⁸⁰

Respecto a las medidas para resolver el “problema del indio”, Echeverría —en línea con los argumentos de Proaño citados al inicio de este capítulo— empezó con una crítica general a todas las soluciones laicas propuestas hasta aquel entonces. Según Echeverría, todas las obras escritas “en torno al indio” no han contribuido a otra cosa que a hacer “del indio un verdadero ser mitológico que ni ha existido y que no existe”. Asimismo, condenó a los “mentirosos comunistas y socialistas” que han “logrado capitalizar simpatías profundas en el elemento indígena”. Las soluciones propuestas por los estados, según el católico, tampoco sirvieron, y las declaraciones en los congresos indigenistas internacionales (Pátzcuaro y Cuzco) quedaron en el plano teórico. En general, todas las iniciativas mencionadas por el religioso, por su carácter comunista o laico, no “están de acuerdo con el pensamiento de la iglesia”. Echeverría, nostálgico del pasado colonial, cuando los indígenas podían ser controlados y evangelizados en las reducciones,⁸¹ rechazó enérgicamente

80 “Disertación de su S. Excia. Mons. B. Echeverría que fue leída como ponencia en la Conferencia Episcopal de Rio de Janeiro”, Boletín diocesano de Ambato, 1.10.1956 (BEAP, FJTD/26A-12162.1-12).

81 Medio de explotación indígena durante la época colonial que consistía en agrupar familias en aldeas para el control y adoctrinamiento religioso.

cualquier crítica que responsabilizara a la iglesia de la situación de la población indígena. Para él, a través de la “brillante historia” de la conquista, los religiosos y misioneros fueron los únicos y verdaderos “amigos y protectores del indio”.⁸² Dado que él vio a la iglesia como única entidad fiable, urgió que “de esta Conferencia salga algo muy importante para afrontar el problema del indio”. Concretamente, Echeverría propuso mejorar la instrucción religiosa, enfrentar el problema de escasez de sacerdotes y abarcar la situación social del indio —la “miseria y su condición de esclavo”—. Finalmente, llamando a crear una fuerza coordinadora y a unir las “fuerzas espirituales y temporales”, el obispo estuvo convencido de que

[...]; la Iglesia debe volver a ser la [sic] portaestandarte de un movimiento indigenista de sentido continental; la Iglesia debe para esto buscar la protección del Estado, pues como acabamos de ver, solamente con la unión de los dos poderes se podrá hacer una obra efectiva, la Iglesia debe tener una Oficina de carácter internacional donde se vuelque y se canalice, en forma sistemática y profunda su preocupación por el indio. [...] Quince millones de almas, sí merecen una atención especial.⁸³

El discurso de Echeverría acerca del “problema del indio” se considera una de las fuentes claves para entender el indigenismo eclesiástico en aquella época. No solo en tanto manifestó el deseo de la iglesia de fortalecer sus lazos con el estado para coordinar iniciativas indigenistas, sino también en cuanto lo pronunció ante los obispos latinoamericanos reunidos en Río de Janeiro para darle importancia al tema a nivel continental. La cuestión indígena, considerada un asunto internacional, entró al documento conclusivo de esta I Conferencia del Episcopado Latinoamericano, constatando el deseo de establecer “en América Latina una Institución de carácter etnológico e indigenista” para contrarrestar “los peligros que dimanan de análogas instituciones de inspiración no católica” y para la incorporación del indio “en el seno de la verdadera

82 Sin mencionar el nombre, aquí Echeverría se refiere sin duda a Bartolomé de las Casas, describiéndolo como “religioso a cargo de Protector de los Indios. A este protector de la raza indígena se le daban importantes atribuciones, y condición previa para obtener el título era un verdadero amor a la raza indígena”. “Disertación de su S. Excia. Mons. B. Echeverría que fue leída como ponencia en la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro”, op.cit.

83 Ibíd.

civilización”.⁸⁴ Asimismo, el CELAM notó la necesidad de prohibir “las supersticiones, la magia y la invocación de los espíritus” entre los indígenas; fundar escuelas rurales “de artes y oficios, agrícolas y de labores domésticas para los nativos”, y fomentar la asistencia social y de salud.⁸⁵

Conforme a estas declaraciones la iglesia ecuatoriana identificó la “preocupación por el indio”, y sobre todo su evangelización, como una de sus “responsabilidades mayores”.⁸⁶ Para coordinar las actividades indigenistas, se fundó en 1960 la Organización Misionera Indigenista Diocesana (OMID) como instrumento por medio del cual se lleve adelante un plan nacional de labor indigenista. Jorge Mencías fue elegido director nacional y Leonidas Proaño asumió el papel de asesor. Además, participaron en este organismo como vocales varios sacerdotes regulares (jesuitas y redentoristas), y las madres misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, mejor conocidas como las hermanas Lauritas. Como segundo organismo se creó la Comisión Episcopal de Indigenismo, “integrada por todos los Obispos que tienen indios en sus jurisdicciones eclesiásticas”. En concreto, estas fueron Quito, Cuenca, Ibarra, Ambato, Guaranda, Riobamba y Loja. Es interesante anotar que todos estos obispos representaron únicamente a diócesis de la provincia eclesiástica de Quito (véase Ilustración 2). No formaron parte de esta labor indigenista jurisdicciones eclesiásticas no serranas, como los Vicariatos Apostólicos Napo o Méndez, o la diócesis de Portoviejo en la región costeña. Esta concentración permite suponer que el ‘problema del indio’ fue considerado un asunto de la Sierra y que esta limitación reflejó también el riesgo que la jerarquía vio en esta región con respecto a la incursión de los enemigos seculares ya descritos previamente. De hecho, los obispos consideraron que “el indio de la selva”, a pesar de ser “casi siempre más salvaje y primitivo que el de la Sierra”, ha recibido mayor atención —y “beneficio”— por parte de la Iglesia Católica que “el indio de la Sierra”, dado que sus territorios fueron zonas de misiones, protegidas por la Santa Sede y que, por lo tanto, contaron con recursos materiales y personales mayores.⁸⁷ Finalmente, como tercer organismo encargado

84 “Rio de Janeiro (1955). 1ª Conferencia General del CELAM”, URL: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf, 10.5.2019.

85 Jorge Mencías Chavez, *Riobamba (Ecuador): Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio* (Friburgo: Oficina internacional de investigaciones sociales de Feres, 1962), 19.

86 “Carta colectiva que la CEE dirige al venerable clero secular y regular”, op.cit.

87 “La asistencia religiosa, moral y social a los indios en las zonas andinas y misioneras”, op.cit.

de trabajar por la evangelización e integración de la población indígena, se creó en el mismo año de 1960 el Comité Ejecutivo que tenía la responsabilidad de planificar y coordinar las actividades indigenistas. Formaron parte de este equipo el obispo de Ibarra (Haro), el obispo auxiliar de Quito (Chiriboga), y su presidente, Leonidas Proaño de Riobamba.⁸⁸

Ilustración 3: Organización labor indigenista de la Iglesia Católica del Ecuador (1960)



Las iniciativas indigenistas fueron propagadas fundamentalmente por el obispo Proaño, y como muestra la organización de esta labor (véase Ilustración 3), él ocupó importantes cargos en las comisiones creadas. En este sentido, el surgimiento de la Comisión Episcopal de Indigenismo marcó el inicio del protagonismo del obispo de Riobamba en las prácticas del indigenismo eclesial dentro de la jerarquía eclesial del país. Proaño escribió en un informe pastoral de 1964, al presentar su “plan de desarrollo integral”, que la decisión tomada por su diócesis de luchar contra “la situación inhumana en que viven unos 200.000 indios” fue tomada en 1961. Esta decisión

88 “Informe de la Comisión de Indigenismo acerca de sus labores en 1960”, por Leonidas Proaño (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP4).

coincide, entonces, con el redescubrimiento del indígena a nivel nacional y con el momento de creación de los diferentes organismos de la CEE.⁸⁹

Además, el redescubrimiento del 'indio' iba acompañado de los programas de desarrollo realizados por la Misión Andina en la provincia de Chimborazo, donde la institución inició su labor. Esto da cuenta de que el sacerdote Jorge Mencías, director de la OMID, al mismo tiempo coordinó la "Campaña Nacional de Integración del Campesino a la Vida Nacional", administrada por la Misión Andina. El obispo de Ambato, Bernardino Echeverría, declaró acerca del papel de Mencías, que la Conferencia Episcopal del Ecuador, después de haber estudiado el programa de la Misión Andina y en vista de que la iglesia no tenía la capacidad "de realizar lo que ella hace", decidió colaborar con el programa para hacer "sentir la presencia de la Iglesia".⁹⁰ Tras negociaciones con el gobierno, la iglesia logró conseguir que el sacerdote Jorge Mencías fuera observador permanente de la iglesia en las obras de la Misión Andina y que al mismo tiempo sirviera "como nexo entre el estado y la iglesia". Este sacerdote, según Echeverría, mantuvo informada a la jerarquía eclesiástica "de todos los movimientos" de la Misión Andina. No es casualidad entonces, que la OMID expresara el afán de "aprovechar de las puertas abiertas de parte de la Misión Andina" y manifestara que la iglesia no solamente "puede, sino que debe aprovechar de esa facilidad que ofrece y aun pide" esta organización.⁹¹ En el siguiente capítulo se analizará más a fondo el origen y las características de esta colaboración.

Discusión

Para concluir este capítulo sobre el poder eclesiástico ante el 'problema del indio', se pone de relieve que el discurso de Bernardino Echeverría, pronunciado en la reunión de fundación del CELAM, y la creación de los organismos para realizar una labor indigenista de la CEE, constituyeron la culminación de las reacciones eclesiásticas a los factores múltiples que causaron la descrita crisis de la Iglesia Católica —como el comunismo, el protestantismo y la falta de sacerdotes—. Dicho de otra manera, el redescubrimiento del 'otro' y la institucionalización del indigenismo eclesiástico, constituyeron la respuesta a

89 "Datos y petición", por Leonidas Proaño, 1964 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP16).

90 "La asistencia religiosa, moral y social a los indios en las zonas andinas y misioneras", op.cit.

91 "Memorandum" del Consejo Nacional de la OMID, reunión en Riobamba, 3.1.1961 (FDD, Proyectos IV).

esta percepción de crisis de la institución religiosa que se posicionaba como una entidad perseguida por fuerzas seculares y la creciente movilización en el campo. En línea con la corriente indigenista de la época, la Iglesia Católica hizo suyo el 'problema del indio', pero no en el sentido de repensar su papel colonial y constitutivo de este 'problema' sino como proyecto para vigorizar su poder dentro de una sociedad cambiante que se caracterizaba, entre otras cosas, por un creciente clima conflictivo en la Sierra ecuatoriana.

En la época de la posguerra, la revolución cubana, la Guerra Fría, el surgimiento del 'tercer mundo' y las políticas de modernización y desarrollo, la Iglesia Católica se vio confrontada con la necesidad de reafirmar su existencia en un continente en el cual su hegemonía religiosa fue cada vez más cuestionada. La jerarquía tuvo que preguntarse si en un mundo cambiante, esta institución colonial podía seguir justificando su posición fuera y por encima del mundo. Y la respuesta, evidentemente, era negativa. La iglesia no pudo cerrarse ante la exigencia impostergable de acercarse a la realidad que le circundaba. Los intentos de reivindicación de la institución religiosa se expresaron, como veremos en el próximo apartado, en un nuevo afán evangelizador entre la población rural e indígena y un sucesivo acercamiento a la cuestión indígena y la cuestión agraria que representaron las presiones sociales y políticas más urgentes.

1.2 La Misión Andina y las prácticas del indigenismo eclesiástico

Conforme a las corrientes indigenistas y en respuesta a la persecución orquestada por las fuerzas seculares, la Iglesia Católica emprendió una huida hacia los páramos andinos, para encontrar al indígena que 'carecía' de desarrollo y de una evangelización profunda. Para realizar su nueva misión en torno al 'problema del indio', la institución religiosa buscó unirse con fuerzas seculares. En concreto, La Iglesia Católica encontró un aliado en el Programa Indigenista Andino (PIA), o Misión Andina —un amplio proyecto transnacional de desarrollo entre los años cincuenta y setenta del siglo XX iniciado por la Organización Internacional de Trabajo (OIT) en Perú, Bolivia y Ecuador a partir de 1953—. ⁹² Como programa de asistencia técnica, el PIA fue un elemento del proyecto general de integración del indígena a la sociedad nacional

92 Con la participación de organismos especializados de las Naciones Unidas (NNUU), como UNESCO, FAO, UNICEF.

y, como afirma Mercedes Prieto, ligado a la tradición indigenista por un lado, y a la profesionalización de la disciplina de la antropología, por el otro lado. En el caso del Ecuador, además, la autora señala que se debe entender como un proyecto de “recomposición nacional” después de la pérdida de territorio en la guerra con Perú (1941).⁹³

Este capítulo argumenta que el indigenismo eclesiástico de finales de los años cincuenta y la década de los sesenta estaba marcado profundamente por la colaboración de la Iglesia Católica con la Misión Andina. La participación de la diócesis de Riobamba en los programas de desarrollo de esta institución, se considera clave para entender las manifestaciones concretas del indigenismo eclesiástico porque fue en la provincia de Chimborazo donde el programa tuvo su primera base de acción. A través de esta colaboración, la Iglesia Católica no sólo reforzó su misión evangelizadora sino al mismo tiempo se convirtió en un agente clave de desarrollo.

Se argumenta, además, que los programas de la Misión Andina constituyeron la base para que, a lo largo de las décadas siguientes, la provincia de Chimborazo se convirtiera en la zona con la más alta presencia de programas de desarrollo en el país.⁹⁴ Asimismo, la carga ideológica de estos programas, cuyo objetivo principal era integrar —o asimilar— al ‘indio’ a la sociedad nacional y ‘moderna’, generó y consolidó una representación del pobre-indígena que vive en las tierras altas de la Sierra: una representación que en las décadas posteriores sirvió como marco discursivo para proyectos pastorales del equipo diocesano de Riobamba. En la literatura se manifiesta acertadamente que a partir de los años 80, en ninguna otra región del país el “mercado internacional de desarrollo”⁹⁵ —que muchas veces estaba ligado al trabajo de la Iglesia Católica o protestante— era tan presente como en la provincia de Chimborazo. Sin embargo, se constata aquí que es imprescindible analizar cómo esta concentración geográfica se había desarrollado, y se propone una mirada ha-

93 Mercedes Prieto, ed. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo* (Quito & Lima: Flacso & Instituto de Estudios Peruanos, 2017), 9, 115.

94 Bebbington y Ramon, *Actores de una década ganada*, 188; véase también: Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador”, *Journal of Agrarian Change* 8, no. 4 (2008): 598, 99, 606; Sylva, *La organización rural en el Ecuador*, 44.

95 Bretón Solo de Zaldívar, “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment”, 598, 99.

cia los años cincuenta para comprenderlo.⁹⁶ Es a través de la lectura histórica y la contextualización del indigenismo eclesiástico que se quiere llegar a comprender la constitución de este espacio geográfico-social como centro de proyectos transnacionales de desarrollo y, como fue el caso de Riobamba con el obispo Proaño, proyectos transnacionales 'de liberación'.

En las páginas siguientes, se vincula la construcción de este espacio con los programas de la Misión Andina iniciados en la provincia de Chimborazo a mediados de los años cincuenta y se describe su estrecha relación con la Iglesia Católica. Sin lugar a dudas, el enfoque en la Misión Andina implica omitir, o mencionar solo marginalmente, otras iniciativas indigenistas que bajo el obispado de Proaño se realizaron en la provincia de Chimborazo. Este sería el caso del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS), fundado en 1960 como institución del desarrollo socioeconómico, o por ejemplo, las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) como proyecto de alfabetización y evangelización que han sido objeto de investigación y documentación de otros trabajos.⁹⁷ Con respecto a la Misión Andina también hay que anotar que ya existen estudios previos. El proyecto de asistencia técnica no solo fue interpretado y evaluado por los mismos colaboradores,⁹⁸ sino que ha atraído el interés de varios investigadores, también muy recientemente. En especial, las investigaciones de Mercedes Prieto y Martin Breuer son inspiradores para el análisis que sigue.⁹⁹ Sin embargo, los estudios existentes no tratan a fondo la cola-

96 Interesante en este contexto es un artículo de Harald Fischer-Tiné, quien examina para un caso en India, cómo los saberes e imaginarios sobre el campesino, la comunidad o la economía rural fueron constituidos en las décadas anteriores a la denominada era del desarrollo. "The YMCA and Low-Modernist Rural Development in South Asia, c. 1922-1957", *Past & Present* 240, no. 1 (2018): 195.

97 Para ERPE más recientemente: Werner Rafael Vásquez von Schoettler, "La transición hacia la lucha por el reconocimiento étnico. Estructura hacendaria, iglesia liberadora y las escuelas radiofónicas populares del Ecuador en la Provincia de Chimborazo en la década del sesenta del siglo XX" (Tesis de doctorado, Flacso, 2016); o de la época: Alain Dubly, *Evaluación de las escuelas radiofónicas de Riobamba, Sucúa, y Tabacundo: Informe de síntesis* (Quito: INEDES, 1974); para el CEAS: CEAS, *30 años de caminar del Centro de Estudios y Acción Social CEAS: tres décadas de labor junto al pueblo, 1960-1990* (Guayaquil: CEAS, 1991).

98 Mencías Chavez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*.

99 Martin Breuer, "El Programa Indigenista Andino en la prensa: imágenes de lo indígena y la cooperación internacional para el desarrollo (1953-1965)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2018), URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72087>, 10.10.2019; Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*.

boración entre la Misión Andina y la Iglesia Católica. El significado de esta cooperación para el futuro desenvolvimiento de las actividades pastorales y de desarrollo en la sierra chimboracense ha permanecido un punto ciego. El presente capítulo quiere llenar este vacío y aportar a una nueva perspectiva sobre este proyecto, que no solo es de desarrollo transnacional sino, al mismo tiempo, uno de los programas clásicos del indigenismo de la segunda mitad del siglo XX.

1.2.1 'Indio' aislado en tierras hostiles: el espacio andino de desarrollo

De los 2.500 metros sobre el nivel del mar hasta donde comienzan las nieves perpetuas, en las zonas de los páramos grises, allí vive el indio, sujeto al frío de la altura, al viento libre. En lo peor de la tierra ecuatoriana, donde la naturaleza es menos clemente, allí vive el que en otra hora fue el señor de todos estos parajes.¹⁰⁰

Con la creciente profesionalización e institucionalización del campo indigenista interamericano, aumentó también el número de estudios antropológicos, informes, evaluaciones, estadísticas y censos con el objetivo de describir la situación actual o la 'realidad' en la que el 'indio' latinoamericano se encontraba.¹⁰¹ Al analizar la labor indigenista tanto de la Iglesia Católica del Ecuador, como de instituciones de desarrollo de diferentes índoles, llama la atención la presencia de un discurso que explica la situación del indio a través de su ubicación en un espacio específico: la región andina. En la provincia de Chimborazo, una de las instituciones que muy prominentemente contribuyeron a la construcción del espacio andino de desarrollo fue el Programa Indigenista Andino, o llamado también, Misión Andina.

Conformado por equipos transnacionales, con expertos de varias disciplinas como antropólogos, economistas, agrónomos, médicos, educadores, funcionarios de la OIT e indigenistas de la región, el objetivo principal del PIA

100 Mencías Chavez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, 24.

101 Sobre el indigenismo y la estadística, véase Laura Giraud, *La questione indigena in America Latina* (Roma: Carocci, 2009), 35-38.

fue la “incorporación de la población indígena a la comunidad nacional activa, ayudándole a mejorar sus condiciones laborales, económicas, sociales y culturales”,¹⁰² a través de asistencia técnica proporcionada a los gobiernos de los tres países donde el programa fue introducido. Los campos en los cuales los funcionarios del programa quisieron generar transformaciones, fueron el hogar (y la familia), el trabajo, la comunidad, la salud y la tecnología. Junto con el anhelo de lograr una transformación social, estaba presente la idea de los antropólogos de la época de que esto tuviera también un efecto positivo en la cultura, cristalizado en una asimilación de aquello que se consideraba la cultura civilizada y moderna.

Un enfoque, tanto regional —en lo andino, es decir, la zona del páramo— como antropológico, —en los indígenas—, formaron el punto de partida para las acciones de este programa. El ‘problema del indio’ fue explicado a través de la historia de colonización y explotación, por un lado, y por la ubicación geográfica de los indígenas en las alturas andinas, por el otro.¹⁰³ La población “indiferente” y “aislada” que “acampa hasta las crestas de los páramos andinos”,¹⁰⁴ se ubicó en una región con características poco agradables:

La región andina es, pues, una región de violentos contrastes: las altas mesetas son frías, azotadas por vientos acerados, desnudas, inhospitalarias, sin carbón, madera ni petróleo. Aquí, el indígena se debate contra los ataques de la intemperie para ganarse apenas la vida, cultivando la tierra y dedicándose al pastoreo.¹⁰⁵

Los funcionarios calcularon que de una población total de 14 millones entre Perú, Bolivia y Ecuador, unos 10 millones vivían en esta región. Poniendo énfasis en la localización remota de las “comunidades indígenas”, se subrayó además, la importancia de construir caminos que “permiten el acceso de la cultura” y la necesidad de contar con “buenos vehículos [...] para que los técnicos de la Misión Andina lleguen a las comunidades indígenas”.¹⁰⁶ Con respec-

102 Mencías Chavez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, 79.

103 “Informe de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y los organismos especializados para el estudio de los problemas de las poblaciones indígenas andinas”, Tomo I: Texto del Informe, para los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Perú, 1953 (LABORDOC, URL: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1953/53B09_1_span.pdf, 25.5.2019).

104 Mencías Chavez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, 23.

105 *Ibíd.*, 12

106 “Misión Andina en el Ecuador. Resumen de Actividades, mayo 1956-abril 1961” (FDD, Misión Andina).

to a la definición de “los pueblos indígenas”, se admitió que es “imposible dar una definición precisa” y separar a los “indígenas andinos” de los “no indios con quienes conviven”. Sin embargo, estuvo claro que los indígenas “constituyen el intrincado problema humano para cuya solución se encargó a la Misión que preparase planes viables” y se optó por utilizar el término “indio” para designar “en general a los habitantes de la región que no están ‘integrados’” a una “vida social, económica y cultural nacional”.¹⁰⁷

La representación de este espacio aislado, subdesarrollado y poblado por ‘el indio’, constituyó la base de legitimación para la planificación y realización de proyectos transnacionales de desarrollo basados en políticas de la diferencia.¹⁰⁸ Esta afirmación es válida no solo para la Misión Andina que llegó en los años cincuenta, sino también para las iniciativas posteriores —tanto por parte de la Iglesia Católica como de agencias nacionales y transnacionales de desarrollo—. Según Mercedes Prieto y Carolina Páez, el discurso del PIA en general “se inscribe en un proceso de indigenización y homogenización de la población originaria antes que de reconocimiento de sus diversidades”.¹⁰⁹ Además, las autoras identifican una triada constituida por el “indio típico, la tierra y la comunidad” como elemental para la designación del carácter regional del programa. El carácter comunitario, como también la percepción de las poblaciones andinas como estáticas, son —como se mostró en la introducción a este trabajo—, elementos claves de la representación del espacio andino.

Con respecto al problema cada vez más apremiante de la tenencia de tierra en las regiones andinas de los países atendidos por el PIA, es preciso añadir que sí se consideró problemático el continuo sistema de la hacienda pero también se consideró que “este aspecto era un asunto de soberanía de los estados”.¹¹⁰ Como fue señalado por Víctor Bretón, el “problema de subdesarrollo

107 “Informe de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y los organismos especializados para el estudio de los problemas de las poblaciones indígenas andinas”, (LABORDOC, op.cit.).

108 Arturo Escobar, por ejemplo, destaca la importancia del concepto de espacio como base para expresiones de diferencia, de cultura o de identidad. En el contexto de proyectos de desarrollo —en su caso en el Litoral Recóndito de la costa Pacífica de Colombia— el espacio constituye, según Escobar, una fuente para articular políticas de diferencia (*politics of difference*) caracterizadas por una visión eurocéntrica de modernidad. *Territories of Difference*.

109 Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 18.

110 *Ibíd.*, 26.

de los campesinos no fue concebido como consecuencia de la distribución asimétrica de la tierra y la dominación étnica, sino como resultado del carácter tradicional, aislado, receloso y atrasado de las comunidades indígenas".¹¹¹

Misión Andina en Ecuador

En Ecuador, el programa nació del Acuerdo Básico de Asistencia Técnica entre la OIT y el gobierno de Velasco Ibarra en 1956.¹¹² Al inicio, el gobierno ecuatoriano encargó al Instituto Indigenista Ecuatoriano y al Instituto de Antropología y Geografía poner en operación el programa. Los encargados de la OIT que realizaron estudios sobre las diferentes regiones andinas del país propusieron establecer su base de acción en la provincia de Imbabura, en Otavalo. Las condiciones encontradas fueron consideradas idóneas porque las propias comunidades ya habían iniciado ciertos cambios, como una primera redistribución de tierras por su propia iniciativa. Sin embargo, el gobierno del Ecuador optó por determinar como zona de actividades del programa indigenista los "sitios de especial conflictividad política y de supuesta presión demográfica sobre los recursos".¹¹³ Uno de estos sitios, según el gobierno, fue la provincia de Chimborazo y en 1956, el primer centro de acción de la Misión Andina fue instalado en Riobamba.¹¹⁴

En un informe de 1957 dirigido al ministro de Previsión Social y Trabajo se puede leer que la "acción integral" de la Misión Andina en la provincia de Chimborazo se orientó a atender aspectos como la educación, sanidad, agricultura, vivienda, artes manuales, bienestar social y mejoramiento de las condiciones de trabajo. El jefe del programa en Ecuador, David Luscombe, señaló además que

[...] esta acción integral no constituye un simple ensayo piloto, sino el comienzo de una actividad que, luego de la experiencia de Chimborazo, ha de extenderse en escala nacional, para hacer frente, de acuerdo a las ideas que

111 Bretón Solo de Zaldívar, "From Agrarian Reform to Ethnodevelopment", 588.

112 "La Misión Andina en el Ecuador, Informe del período septiembre de 1956-mayo de 1957", por David Luscombe, jefe del programa en Ecuador (UNESDOC, URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000158879?posInSet=4&queryId=ccoag102-b89d-4d2d-b392-646ccbe53410>, 20.5.2019).

113 Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 13.

114 Mencías Chavez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, 83.

animan al Gobierno del Ecuador, en toda su magnitud, al grave problema de la integración del campesino a la vida nacional.¹¹⁵

A finales de los años cincuenta, otras regiones de la Sierra, como las provincias de Loja, Imbabura, Tungurahua, Cañar y Azuay, fueron incluidas en el programa, y en 1962 el número de comunidades atendidas abarcó —según el informe de la propia organización— a 95, entre una población de 86.000.¹¹⁶ En este mismo año, el presidente Velasco Ibarra buscó “despertar la conciencia nacional sobre el problema indígena”¹¹⁷ y un reforzamiento del accionar de la Misión Andina a través del decreto “Campaña de Integración del Campesinado a la Vida Nacional”.¹¹⁸ En dicho decreto fueron designados los miembros del comité nacional para la dirección y ejecución de la campaña, entre ellos el jefe de la Misión Andina y el obispo delegado de la Comisión Episcopal de Indigenismo, es decir, Leonidas Proaño.¹¹⁹

En 1964, la Misión Andina fue “nacionalizada” por la Junta Militar, estableciendo la Misión Andina del Ecuador (MAE) como institución ejecutiva del Programa Nacional de Desarrollo Rural, bajo la dependencia del Ministerio de Previsión Social y Trabajo.¹²⁰ Como indica Mercedes Prieto, 269 comunidades y 176.000 personas fueron atendidas en el año 1969.¹²¹ Es preciso añadir que a pesar de ser un programa de desarrollo coordinado por el gobierno, el estado, por falta de “capacidad institucional y financiera”, cedió aquellos espacios que no podía sostener a la iglesia y a agentes privados de desarrollo.¹²²

115 “La Misión Andina en el Ecuador, Informe del período septiembre de 1956-mayo de 1957” (UNESDOC, op.cit.).

116 “Informe general de actividades de la Misión Andina, trimestre julio-septiembre 1962” (ILO, URL: [https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09306/09306\(1962_julio-septiembre\).pdf](https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09306/09306(1962_julio-septiembre).pdf), 31.10.2018).

117 “Misión Andina en el Ecuador, Informe de actividades trimestre abril-junio de 1961” (ILO, URL: [https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09306/09306\(1961_abril-%20junio\).pdf](https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09306/09306(1961_abril-%20junio).pdf), 31.10.2018).

118 Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana*, 33.

119 “Decreto núm. 916, Campaña de Integración del Campesino a la Vida Nacional”, por Velasco Ibarra, 27.5.1961, incluido en “Misión Andina en el Ecuador, Informe de actividades trimestre abril-junio de 1961” (ILO, op.cit.).

120 Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 119. El programa fue financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. Véase también: Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana*, 33.

121 Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 123.

122 Carmen Martínez Novo, “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía sobre los casos

Un paradigma constitutivo de las actividades de la Misión Andina del Ecuador, y del PIA en general, era el desarrollo de la comunidad. Según David T.M. Girvan, experto en desarrollo de la comunidad de la Misión Andina del Ecuador, los objetivos del programa fueron:

desarrollar el interés de la comunidad en su progreso, entrenamiento de dirigentes, promoción de una mejor organización y relaciones con las autoridades administrativas locales, ayuda en proyectos específicos destinados al mejoramiento social y económico, [...] proporcionar la maquinaria y medios para llevar a la práctica los programas de diversos servicios [como abastecimiento de agua potable, construcción de caminos, puentes].¹²³

Por ejemplo, de un proyecto denominado “formación integral”, destinado a la formación de mujeres indígenas en aspectos educativos, pero también en trabajos domésticos y religiosos, se esperaba no solo su “elevación cultural” sino también que después de su formación sirvieran de modelo a seguir para sus respectivas comunidades. Otro elemento de este fortalecimiento comunitario fue la formación de “líderes”, “animadores” o “dirigentes indígenas”, que consistía en seleccionar y formar a personas que se consideraran aptas y respetadas para promover el desarrollo de sus comunidades.¹²⁴ Finalmente, el desarrollo comunitario proyectó la refuncionalización de estructuras existentes en las comunidades indígenas —como la minga— con el objetivo de garantizar la participación de la comunidad en proyectos técnicos y modernizantes. Asimismo, y a fin de aprovechar las facilidades y servicios gubernamentales, la Misión Andina se empeñó en organizar a las comunidades jurídicamente, consiguiendo un estatuto legal y promoviendo la conformación de cabildos como cuerpos directivos. El objetivo de esta legalización e institucionalización de las estructuras comunales fue, según la Misión Andina, “canalizar sus

de México y Ecuador”, en *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, ed. Víctor Bretón Solo de Zaldívar, et al. (Madrid: Catarata, 2007), 183, 91. Además, Andrés Guerrero observó que hasta mediados del siglo XX el estado delegó la “administración étnica” a “un organismo multiforme, heterogéneo y privado”, formando parte de este organismo los hacendados, la iglesia parroquial y las autoridades políticas de la región. Guerrero, “Una imagen ventrílocua”, 201.

123 “Informe anual del experto en Desarrollo de la Comunidad en Ecuador, abril 1958-abril 1959, David T.M. Girvan” (FDD, Misión Andina).

124 “Misión Andina en el Ecuador. Resumen de Actividades, mayo 1956-abril 1961”, op.cit.

esfuerzos hacia la realización de obras de mejoramiento y beneficio colectivo”.¹²⁵

A pesar del enfoque comunitario, uno de los obstáculos mayores para los funcionarios de la Misión Andina —provenientes del Ecuador, pero también extranjeros— fue, como señalaba el jefe del programa, “introducirse” en los sitios determinados para realizar los proyectos:

La más grave dificultad en el trabajo diario constituye el introducirse de modo eficaz y amistoso en la comunidad indígena, en razón de que se desconoce el idioma aborígen y por la resistencia del campesinado a la obra de la Misión, debido en gran parte a su larga historia de desconfianza en las autoridades.¹²⁶

Como muestra el siguiente apartado, gracias a la colaboración entre fuerzas religiosas y seculares, la entrada de actores externos a las comunidades de la región andina fue facilitada.

1.2.2 La iglesia de Riobamba y la Misión Andina: colaboración en beneficio mutuo

En la Diócesis de Riobamba existió preocupación seria por el problema del indio [...]. Por esta razón, cuando vinieron delegados especiales de la OIT, con el objeto de sondear las posibilidades del establecimiento de la Misión Andina, dichos delegados encontraron en los representantes de la Diócesis ideas y disposición franca de colaboración con el propósito de trabajar en la integración del indio en la civilización de Occidente.¹²⁷

125 Véase Víctor Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo* (Quito: FLACSO, 2001), 62-63. La legalización de comunas se hizo bajo el amparo de la Ley de Comunas (1937). Como ha señalado Olaf Kaltmeier, la comuna tenía un carácter híbrido, siendo por un lado una instancia estatal (post)colonial para controlar los procesos organizativos de los indígenas bajo influencia comunista, y por el otro lado, una entidad administrativa que abrió un “nuevo espacio de maniobra para los indígenas al margen del estado”. Kaltmeier, *Konjunktoren der (De-)Kolonialisierung*, 251-55.

126 “La Misión Andina en el Ecuador, Informe del período septiembre de 1956 hasta mayo de 1957”, op.cit.

127 “Informe esquemático de la labor indigenista de la iglesia en el Ecuador en el año 1960”, 3.4.1961, por Leonidas Proaño (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP8).

Cuando el presidente Velasco Ibarra firmó el acuerdo del PIA con los representantes de las Naciones Unidas en 1956, “agregó una dinámica a la puesta en marcha del Programa: la participación de la Iglesia Católica en los procesos de integración de los indígenas”. Según Mercedes Prieto, esta participación de la institución religiosa fue prueba de la recuperación de fuerzas de la Iglesia Católica después de la época liberal y de su posición como “rectora del orden moral de la sociedad”.¹²⁸ En este sentido, en el caso ideal, la integración del indígena iba anclada a una recristianización de la nación. El obispo de Riobamba, como evidencia la cita de arriba, promovió y fortaleció la colaboración entre su diócesis con la Misión Andina en varios programas, y a pesar de ser una institución de orientación laica, los vínculos entre las dos entidades fueron estrechos y estratégicamente relevantes para ambas partes. Para la Misión Andina, la iglesia operó como llave para entrar en las comunidades, y para la Iglesia Católica, la Misión Andina catalizó el proceso de marcar presencia en la región rural. Además, la disponibilidad de recursos, tanto personales como materiales, fue de utilidad para ambas instituciones.

Como se mencionó antes, para los equipos transnacionales de la Misión Andina, entrar en las comunidades para realizar sus trabajos de asistencia técnica como la construcción de escuelas y rutas, o de servicios médicos y sanitarios, constituyó el obstáculo principal. Por eso, la colaboración con la Iglesia Católica que gozaba de influencia fue un elemento clave. Leonidas Proaño estableció los primeros contactos con el personal de la OIT en 1956:

En 1956 recibí la visita de algunos enviados. Para iniciar su labor en Ecuador, se había escogido la Provincia del Chimborazo, por ser ésta la que tenía más lacerante el problema indígena. Aunque Misión Andina era una organización a-religiosa, entré desde un principio a colaborar con ella, en ocasiones directa y personalmente; de modo más continuo, y al principio, por medio de un sacerdote.¹²⁹

En los años siguientes, el líder eclesiástico visitó las comunidades donde trabajaba la Misión Andina, para bendecir escuelas y asistir a sus inauguraciones. En Proaño, la presencia de programas de asistencia técnica de la Misión

128 Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 116.

129 Este sacerdote fue Jorge Mencías, director nacional de la Organización Misionera Indigenista Diocesana (OMID), mencionada en 1.1.3 Informe “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, por Leonidas Proaño, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP18).

Andina alimentó la esperanza de una evangelización más profunda de los indígenas:

Es que para ellos, para los pobres indios, la escuela, el taller, el huerto, el camino comunal, el acercamiento de personas que se han interesado por mejorar sus condiciones de vida, les han abierto nuevos y espléndidos horizontes: los horizontes de la cultura, los horizontes de la vida social, los horizontes de una vida económica más estable y decente. Y es que todos estos horizontes deben constituir el paso ancho y cómodo hacia horizontes más luminosos: los que ofrecen la Fe ilustrada, la religión mejor conocida y practicada y Dios mejor conocido, amado y servido.¹³⁰

*Ilustración 4: Jorge Mencías con Leonidas Proaño
(sin fecha)*



FDD, Imágenes, B.3.FOT5.2.

Pero el obispo no solo fue invitado para bendecir obras de infraestructura, sino también para intervenir en caso de que se desataran resistencias, tanto por parte de las comunidades como de los párrocos. Cuando estos últimos se negaron a colaborar con la institución de desarrollo, fue sobre todo porque

130 "Horizontes", *Mensaje*, 4.10.1959, No. 80: 178 (FDD, Publicación del Obispado).

tenían miedo de perder influencia.¹³¹ Además, los funcionarios de la Misión Andina pidieron al obispo que enviara sacerdotes a las comunidades del programa para dar “la santa misa los días domingo” y así también “despertar una mayor confianza de los indígenas hacia esa organización”. Esta iniciativa de descentralización de la misa —porque tradicionalmente las personas tenían que trasladarse al centro parroquial— coincidió con el objetivo de la Misión Andina del desarrollo de la comunidad, convirtiendo la comuna en centro para “elevantar la pura condición humana del campesino”. La descentralización de la misa, y de las acciones pastorales en general, fue intensificada por la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II (véase 2.2.1). En la época inicial de colaboración con la Misión Andina, este empoderamiento de la comuna fue considerado inevitable, por un lado, y peligroso por el otro:

Si la Iglesia no enrumba su acción dándole relieve al anejo y elevando el nivel religioso del campesino, a la vuelta de poco tiempo se encontrará con que el indio se siente cómodo en su caserío y con que ha perdido la jerarquía de valores por cultivo de los puramente humanos y desatención de los religiosos.¹³²

Por eso, se consideró que la propuesta de la Misión Andina de ofrecer el servicio dominical en las comunidades —con un vehículo proporcionado por la propia Misión Andina— desempeñaría una función importante en el proceso de aumentar la presencia de la iglesia. Por parte del personal de la Misión Andina, esta presencia de la iglesia a través de los párrocos o las actividades de Proaño en las bendiciones de obras, fue agradecida y se admitió que Proaño “no se ha limitado a aprobar las iniciativas, sino que las ha impulsado eficientemente.” También otros objetivos de la Misión Andina coincidieron con las metas perseguidas por la Iglesia Católica. Un ejemplo fue el anhelo de transformar las fiestas religiosas, criticadas por los párrocos —a pesar de su propia participación en ellas— como orgías arreligiosas con el único propósito de emborracharse. En su intento de cristianizar las fiestas, la iglesia recibió el apoyo de la Misión Andina que se responsabilizó de sustituir el alcohol por “juegos recreativos, concursos, cines, comidas en común” y así iniciar un “progreso moral” en las fiestas.

131 “Informe esquemático de la labor indigenista de la Iglesia en la Diócesis de Riobamba”, op.cit.

132 “Actividad Indigenista de la Iglesia en la Diócesis de Riobamba, 1958-1959”, junio de 1959, por Jorge Mencías (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

Además, para la Iglesia Católica, la colaboración con la Misión Andina significó una mayor disponibilidad de recursos económicos y personales. Por ejemplo, según un informe sobre proyectos realizados en las comunidades de Guabug (cantón Riobamba) y Gatazo Grande (cantón Colta), la Misión Andina no solo proporcionó transporte para los párrocos que dieron la misa dominical, sino que pagó también (1.500 sucres mensuales)¹³³ por la subsistencia de dos misioneras Lauritas que desde 1958 fueron “adscritas al Servicio Médico de la Misión”, cumpliendo “su función de acuerdo con el plan que el jefe del Servicio” les trazó.¹³⁴ Aparte del servicio médico, las misioneras Lauritas colaboraron con la Misión Andina a través del Hogar de Nuestra Señora de Guadalupe, una institución educativa —en modalidad de internado— para la “formación integral” de las mujeres indígenas. Junto con la instrucción en materias como catecismo, aritmética, historia y geografía, las jóvenes fueron “capacitadas para los menesteres del hogar, del que han de ser madres mañana”.¹³⁵ por ejemplo, en costura, bordado, corte, economía doméstica o primeros auxilios. Fue un objetivo declarado de esta institución el “elevar su nivel de cultura, al mismo tiempo que asimilen mejores hábitos de vida”¹³⁶ y que todo eso siempre tuviese lugar dentro de la doctrina católica. Como señaló Mercedes Prieto respecto al Programa Indigenista Andino en general, al adscribir mujeres al “hogar-familia”, el proyecto persiguió el propósito de “crear un hogar ‘moderno’, que albergara a una familia nuclear, cuya gestión debía estar en manos de la mujer, bajo la autoridad del padre”. Uno de los efectos de esta estrategia, según la autora, fue la discriminación de las mujeres con respecto a su inclusión en el trabajo productivo y el acceso a los recursos.¹³⁷

Para el obispo Proaño, este Hogar en Riobamba no solo sirvió para realizar la labor misionera y de formación de las mujeres indígenas, sino que, al mismo tiempo, “proporcionó personal para una colaboración más estrecha y continuada con Misión Andina”.¹³⁸ Las misioneras Lauritas, adscritas al comité ejecutivo de la Organización Indigenista Misionera Diocesana (OMID) por la Conferencia Episcopal (véase Ilustración 3), desempeñaron un papel

133 Equivalente a unos 60 USD en la época (1 USD ≈ 25 sucres).

134 “Actividad Indigenista de la Iglesia en la Diócesis de Riobamba, 1958-1959”, op.cit.

135 “Labor Indígena. ¿Se preparan para sirvientes o para ser ‘personas?’”, *Mensaje*, octubre de 1959, No. 80: 180, (FDD, Publicación del Obispado).

136 Mencías Chavez, *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, 148.

137 Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 43, 44.

138 “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, op.cit.

importante en la labor indigenista de la iglesia de Riobamba y en facilitar los nexos entre la diócesis y la Misión Andina. Sin embargo, han dejado muy pocas huellas en las fuentes escritas tanto de la iglesia como de la Misión Andina, y muchas veces solo aparecen cuando se trata de informes dirigidos a los funcionarios del programa indigenista. La falta de reconocimiento del papel de las religiosas se nota, por ejemplo, en las palabras del coordinador de la Misión Andina y director de la OMID, Jorge Mencías:

Sin hacer mas que estar presentes, estaban contribuyendo a despertar la plena confianza de los indígenas en la Misión Andina, desvaneciendo el recelo que en los campesinos existe en mayor o menor escala, por creer a la Misión Andina un organismo del proselitismo protestante.¹³⁹

Esta cita, a pesar de mostrar la importancia de la presencia de las misioneras para “despertar la confianza”, a través de la expresión “sin hacer más que estar presentes”, les asigna un papel exclusivamente pasivo. Aunque fueron las primeras en trabajar en comunidades rurales, las misioneras no fueron autorizadas para participar en el diseño y la planificación de la labor indigenista de la diócesis de Riobamba. Decidir fue un derecho de los sacerdotes, religiosos, y funcionarios de la Misión Andina exclusivamente.

Otro proyecto digno de mención es el Centro de Guaslán (cerca de la ciudad de Riobamba), o más específicamente: Centro de Adiestramiento de Técnicos y Formación de Dirigentes. Creado en 1959 como proyecto de la Misión Andina, este centro de formación tuvo varios objetivos.¹⁴⁰ Entre ellos, preparar a profesionales como agrónomos, trabajadores sociales, y también personal auxiliar (“de preferencia de las mismas comunidades”) para su cooperación en programas de la Misión Andina, sin dejar de lado la “formación de dirigentes”:

Las comunidades campesinas necesitan asegurar su proceso de aculturación y de integración a la vida nacional en base de sus propias gentes que han surgido como líderes naturales. La Misión se encarga de prepararlos adecuadamente para dirigir los grupos y continuar los programas de trabajo cuando ésta esté imposibilitada para ayudarlos directamente.¹⁴¹

139 “Actividad Indigenista de la Iglesia en la Diócesis de Riobamba, 1958-1959”, op.cit.

140 “Misión Andina en el Ecuador. Resumen de Actividades, mayo 1956-abril 1961”, op.cit.

141 “¿Qué es el centro de Guaslán?”, autor desconocido, 1959 (FDD, Misión Andina).

Pero aparte del enfoque en los “líderes naturales” —que en las fuentes no son especificados—, también párrocos, tenientes políticos y maestros asistieron a cursos en Guaslán, porque la Misión Andina no quería limitar su “acción directa sobre los indígenas y campesinos” sino también “influir sobre aquellas personas que, desde los pueblos, tienen contacto y por tanto influjo sobre la población rural”.

En las actas de un curso para “párrocos de indígenas y campesinos”, auspiciado por el obispo de Riobamba, se lee que el objetivo fue “el estudio de la integración del indio a la vida nacional y religiosa, visto desde el sacerdocio”.¹⁴² Los participantes discutieron el papel del párroco, en general, pero también como colaborador en la Campaña Nacional de Integración del Campesino. Los párrocos constataron que “el progreso general del país, el avance humano de los indígenas, las reivindicaciones —justísimas la mayoría de ellas— que se ventilan con diversos signos” estaban conllevando cambios en el “medio rural” que demandaban también cambios en la pastoral vigente. En concreto, los participantes discutieron cómo los párrocos podrían contribuir a la mencionada cristianización de las fiestas, “la introducción de nuevos hábitos dietéticos” o la colaboración con los funcionarios de la Misión Andina en “un proyecto de mejora de la vivienda campesina”. El curso finalizó con una sesión de clausura a la cual asistieron los obispos de Ibarra, Ambato, el obispo auxiliar de Quito¹⁴³ y “gran parte del clero de la Diócesis de Riobamba”, como también el jefe adjunto de la Misión Andina. Este “pidió la colaboración de la Iglesia para sus tareas, al tiempo que ofreció la cooperación de la Misión Andina en las obras indigenistas de la Iglesia”.

Aparte del servicio médico, el Hogar de Nuestra Señora de Guadalupe y el Centro de Guaslán, la diócesis se benefició de la presencia de la Misión Andina para otros proyectos, como fue el caso de las Escuelas Radiofónicas Populares que Proaño inició en 1962.¹⁴⁴ La Misión Andina financió la compra de 1.500

142 “Curso para párrocos de indígenas y campesinos”, autor desconocido, 1959 (FDD, Misión Andina).

143 Los miembros del Comité Ejecutivo de la Comisión Episcopal de Indigenismo (véase 1.1.3).

144 La idea para las Escuelas Radiofónicas Populares se originó en 1959 en Colombia, cuando Proaño y dos sacerdotes visitaron la Radio Sutatenza (fundada en 1948). “Cinco proyectos en marcha, plan para el desarrollo del campesino en la diócesis de Riobamba”, 1962 (FDD, Proyectos, IV).

receptores y la formación de 200 auxiliares.¹⁴⁵ En una carta que reglamentó el proceso de distribución de los receptores, Jorge Mencías le pidió al obispo tener en cuenta las comunidades “en las que tiene interés o ejerce su acción la Misión Andina”.¹⁴⁶

Además, los contactos con la Misión Andina abrieron nuevas perspectivas para el trabajo pastoral. Según Proaño, su viaje a Europa en 1957, cuando visitó “a los altos personeros de la OIT” en Ginebra, constituyó el “comienzo de contactos con personas e instituciones muy provechosas para la Diócesis”. Por ejemplo, las conexiones que estableció con la OIT llevaron al contacto con el belga Rodolfo Reszohazy. El profesor especializado en cooperativismo en la Universidad Católica de Lovaina, viajó a Riobamba en 1960 y de este contacto nació la organización CEAS (Centro de Estudios y Acción Social), especializada en la formación de cooperativas agrícolas.¹⁴⁷

En 1963, la colaboración ya existente entre la Misión Andina y la iglesia de Riobamba, se intensificó a través de un convenio de colaboración impulsado por Proaño.¹⁴⁸ Este, antes de salir el 2 de octubre de 1963 a participar en el Concilio Vaticano II, se dirigió en una carta al jefe de la Misión Andina en Ecuador, David Luscombe, para pedir que se continúe el trabajo con las hermanas Lauritas y que se mejoren “las asignaciones que hasta ahora se han hecho constar en el presupuesto”. En el convenio, la Misión Andina se comprometió “a entregar 25.000 sucres anuales para los trabajos de campo”¹⁴⁹ de las hermanas Lauritas y la misma cantidad a la Superiora de las Misioneras en Riobamba. Por otro lado, la diócesis se comprometió “a dedicar a las religiosas a los trabajos de campo en una de las comunidades campesinas de las influidas por la Zona de Acción del Chimborazo”.¹⁵⁰

145 Aprobado por Jorge Mencías el 9.6.1962, en carta a Leonidas Proaño (FDD, Misión Andina).

146 Carta de Jorge Mencías a Leonidas Proaño, 27.7.1963 (FDD, Misión Andina) / La compra de radios fue cofinanciada por la organización británica Oxfam en 1964 con 11.200 dólares, “OXFAM Grant DP:3529, Radio Schools, Ecuador” (FDD, Proyectos para el desarrollo, coordinación diocesana).

147 “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, op.cit.

148 “Convenio de colaboración entre la Misión Andina y la Diócesis de Riobamba”, 1963 (FDD, Misión Andina).

149 Equivalente a unos 1000 USD en la época (1 USD ≈ 25 sucres).

150 Carta de Leonidas Proaño a David Luscombe, Jefe Misión Andina en Ecuador, 27.9.1962 (FDD, Misión Andina).

1.2.3 Impacto, crítica y fin de la era de la Misión Andina

En general, los programas de la Misión Andina, con su enfoque indigenista y tecnocrático hasta finales de los años 60, son considerados de poco impacto en las condiciones de vida de la población rural, principalmente por el hecho de que no se consideraba como prioritario el problema urgente de la cuestión de tierras, que seguían controladas por el régimen de hacienda. Si bien ya a partir de los años sesenta, la concentración de la tierra orientó el debate público y político del país, por considerarla como el gran obstáculo para el desarrollo rural —y al mismo tiempo, posible el riesgo para desatar una revolución— las medidas eficaces para crear un sistema equitativo de tenencia de tierra se hacían esperar.¹⁵¹

A pesar de que los autores citados le atribuyen a la Misión Andina un impacto limitado y predominantemente negativo, es preciso mencionar que lamentablemente, los archivos y la literatura consultados no permiten elaborar una crítica equilibrada del programa. En primer lugar, porque las actas e informes consultados, como también las evaluaciones de los funcionarios, omiten las voces de los destinatarios de la asistencia técnica. En un artículo que se basa en historias orales, el antropólogo Luis Alberto Tuaza logró recuperar algunas de estas voces. El autor afirma que la mayoría de las personas entrevistadas recuerdan a la Misión Andina como una institución que “construyó la escuela, los tanques de agua, el sistema de agua entubada, las letrinas y los puentes”, que “organizó los encuentros deportivos”, entregó borregos y semillas, “capacitó a maestros de las escuelas” y a dirigentes de las comunidades.¹⁵² Según los testigos, el impacto de la Misión Andina fue grande sobre todo entre las mujeres, a través de la labor de las hermanas Lauritas. Con sus misiones populares y largas estadías en las comunidades, las religiosas abrieron a las mujeres “la oportunidad de estudiar, de asistir a la escuela”.

151 Bretón Solo de Zaldívar, “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment”; Sylva, *La organización rural en el Ecuador*, 42; Martínez Novo, “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador”; Ursula Brunken, *Die Bedeutung von nichtstaatlichen Trägern für die sozialökonomische Entwicklung: dargestellt am Beispiel des Hochlandes von Ecuador* (Berlin: Duncker und Humblot, 1977).

152 Luis Alberto Tuaza, “Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo”, *Revista Ciencias Pedagógicas e Innovación* (2013), URL: <https://incyt.upse.edu.ec/pedagogia/revistas/index.php/rcpi/article/view/31/pdf>, 9.3.2017.

Al mismo tiempo, los testimonios revelan resistencias y oposición a los proyectos. Por ejemplo, “se creía que el gobierno nacional”, a través de la Misión Andina, “se apoderaría de las tierras” y algunos comuneros no querían enviar a sus hijos a la escuela “porque se pensaba que el gobierno [los] llevaría a ser soldados”.¹⁵³ La Misión Andina fue identificada también como una institución promotora del protestantismo, y el programa de viviendas ha sido recordado como un fracaso, porque “los indígenas en vez de habitar en las casas de ladrillo y de teja, pusieron a los animales y siguieron en sus chozas”. Con respecto al mencionado Hogar Nuestra Señora de Guadalupe, la institución dirigida por las misioneras Lauritas para la formación y “elevación cultural” de mujeres indígenas, varias de ellas criticaron los métodos de las religiosas. Una mujer sostuvo: “Sí aprendí la letra y la manera de curar a los enfermos, poner inyecciones, los rezos, pero la vida ahí era como la del cuartel”. Otra mujer que estuvo en el Hogar añadió que sufrían maltrato, que fueron tratadas como esclavas. Tuaza argumenta que la Misión Andina, a pesar de sus deficiencias y métodos dudosos, “se convirtió en un aliado importante de los anejos indígenas cercanos a Riobamba en su proceso de fortalecimiento comunitario, en la consecución de los recursos técnicos y económicos” y concluye que las experiencias no deben ser subestimadas en el largo proceso de los indígenas de introducirse como agentes en la escena política y social del país. Lo que los testimonios, y sobre todo las mencionadas críticas, también revelan es que, a pesar de embanderar como objetivo el desarrollo de la comunidad, los campesinos o indígenas no podían participar de la planificación o los procesos decisorios del programa. El papel clave de la tecnología y su afán modernizador, propagaron soluciones que negaron el carácter político y cultural de los problemas encontrados en la región rural.¹⁵⁴

Otra de las pocas fuentes que ofrece una perspectiva externa sobre los programas de la Misión Andina es la prensa política de izquierda; en concreto, las revistas *Mañana* y *La Calle*. A inicios de los años sesenta, en una serie de artículos, la revista *Mañana* designó a la Misión Andina como un “fraude en marcha”. Un autor anónimo, bajo el seudónimo *Huasipunguero*, identificó a la institución de desarrollo como un “nuevo explotador” y una “corrompida organización atada al imperialismo extranjero” cuyos “expertos entre co-

153 *Ibíd.*, 35, 36.

154 *Ibíd.*, 37, 41.

millas” produjeron informes falsos.¹⁵⁵ En la segunda parte de esta serie, se publicó un estudio del antropólogo mexicano Juan Comas —entonces presidente del Instituto Interamericano Indigenista— que fue solicitado por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y el Ministerio de Previsión Social y Trabajo. El “informe sensacional” de Comas, a más de denunciar que el personal no estuviera suficientemente capacitado en el campo de la antropología, encontró que “en las zonas propiamente indígenas, donde el elemento tradicional es abrumadoramente superior, la Misión ha pasado por alto dejando que los problemas humanos y geográficos sigan su curso quizá hasta que la rehabilitación del grupo indígena sea imposible”. Según los indigenistas que realizaron el estudio, el error principal fue la ubicación del programa en la “región baja de la provincia”, parroquias cercanas a la capital de Riobamba con grupos en “proceso de aculturación” que no son “representativos del Chimborazo”: “Además, son grupos en trayectoria evolutiva hacia el mestizaje. Por otra parte, éstos confrontan problemas sociales muy distintos, resultantes de una aculturación espontánea negativa, tal como el robo, el abigeato y el contrabando (aguardiente, etc.).”¹⁵⁶ En otras palabras, según Comas, el programa se dedicó a una población que no conocía aquellos problemas que la Misión Andina quería enfrentar porque no eran ‘los indios típicos’ del espacio andino descrito arriba. En cuanto al alcance del programa, el mismo estudio calculó que solo el 5,4 por ciento de la población indígena de la provincia de Chimborazo fue atendida por la Misión Andina, notando que “el 94.6% sigue la misma suerte de mitayos y huasipungueros de hace cuatro siglos”.¹⁵⁷

El asunto sobre el personal descalificado surgió en otras críticas. En una “carta desde Riobamba”, un autor de nombre Víctor Jacome Valarazo expresó su descontento con el programa en 1962:

Los riobambeños nos encontramos cansados de soportar la presencia de improvisados redentores del indio, son estos agrónomos, Jefe de Perforación y alumbramiento de aguas, Servidoras Sociales, Auditor y otros que son muy conocidos aquí por su inoperancia en lo de que beneficio al indio

155 “La misión andina: un fraude en marcha”, por Huasipunguero, *Mañana*, 28.12.1961, No. 99: 17 (CULTPA, SO464).

156 *Ibíd.*, 18.1.1962, No. 102: 23, 26.

157 *Ibíd.*, 4.1.1962, No. 100: 23.

se trata, pero de muy fructíferos rendimientos económicos personales para cada uno de ellos.¹⁵⁸

Esta resistencia que involucró un rechazo a la presencia del personal de desarrollo extranjero, sin embargo, no cuestionó la idea general de los programas indigenistas, como mostró el mismo autor más adelante: “Con la Misión Andina, el indio ecuatoriano será incorporado a la civilización allá por el año 3000”. La criticada ineficiencia, el paternalismo y la arrogancia de los funcionarios y expertos extranjeros reveló sobre todo la decepción sobre el deseo incumplido de un desarrollo rápido.

En otros artículos se describe que los funcionarios de la Misión Andina fueron considerados “comunistas” y rechazados como “censistas” del estado por la población local. Este tipo de malentendidos y oposición, causados en primer lugar por la falta de comunicación —y participación— entre los agentes de desarrollo externos y las comunidades, llevó a conflictos graves, resultando incluso en la muerte de varios funcionarios del programa indigenista.¹⁵⁹ Es importante tener en cuenta que los reparos que los autores evidenciaron en las revistas muestran sobre todo los desacuerdos entre los diferentes indigenistas —por ejemplo, entre el antropólogo Comas y los técnicos de la Misión Andina— sobre cómo el proyecto de integrar al indígena a la sociedad debía llevarse a cabo. Sobre la urgencia de ‘rehabilitar’ a los indígenas, sin embargo, existió consenso, como también sobre el discurso que los representó como hombres que no han cambiado “desde hace cuatro siglos”.

En Ecuador, las actividades de la Misión Andina se mantuvieron desde 1956 hasta 1973, “cuando los restos de la MAE fueron absorbidos por diversos ministerios” e integrados a los programas de desarrollo del país. Según Prieto, el golpe militar de 1972 causó el declive del programa, porque “la nueva dictadura consideraba que se debía acelerar el desarrollo de los sectores rurales”;¹⁶⁰ una tarea que se quiso realizar sin la institución en cuestión. Además, no solo fue considerada una iniciativa ineficiente, sino también tildada de comunista por el gobierno militar. Entre los factores que llevaron al decaimiento de la

158 “La Misión Andina, nuevo explotador del indio”, por Víctor Jacome Valarezo, *Mañana*, No. 101: 17, 11.01.1962 (CULTPA, So464).

159 Por ejemplo, dos personas fueron asesinadas en Cuenca (Azuay) en 1962. Artículo “Crímenes sin nombre”, por Jorge Sierra, *La Calle*, No. 292: 10, 11.10.1962 (CULTPA, NAF-2016-8367); véase también Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973*, 31.

160 *Ibíd.*, 120, 23.

Misión Andina, se ha identificado una falta de cooperación con otras instituciones, tanto estatales como privadas. Una de estas instituciones fue el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), fundado en 1964 para implementar la redistribución de tierras bajo el amparo de la ley de Reforma Agraria. A causa de rivalidades en cuanto a la obtención de recursos, no se dio una colaboración entre las dos instituciones.¹⁶¹ En general, la falta de recursos económicos fue una preocupación constante de la Misión Andina. Al inicio, las organizaciones de la ONU facilitaron la mayor parte de los fondos, y entre 1965 y 1969, se consiguió un crédito del Banco Interamericano de Desarrollo. Después, el programa dependió de los recursos del estado que fueron muy escasos. La pérdida de protagonismo del programa indigenista se manifiesta también en las fuentes. En la diócesis de Riobamba es constatable una documentación bastante amplia desde la fase inicial del programa hasta principios de la década del sesenta. La colaboración entre la Iglesia Católica y la Misión Andina, sin embargo, casi ya no aparece en las fuentes después de la reforma agraria (1964) y los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Discusión

Para concluir este apartado sobre la Misión Andina y las prácticas del indigenismo eclesiástico, se quieren subrayar tres puntos claves. En primer lugar, la colaboración estrecha entre la Misión Andina y la diócesis de Riobamba a partir de los años cincuenta constituyó el precedente de los programas —nacionales y transnacionales— de desarrollo rural en la provincia de Chimborazo. La Misión Andina fue la primera gran iniciativa para ‘beneficio’ de los indígenas de la Sierra ecuatoriana, y por eso, el significado que tuvo para posteriores proyectos y transformaciones —en tanto interesan sus vínculos con la Iglesia Católica— no se debe minimizar. A pesar de su éxito marginal en cuanto a su poder transformador de las estructuras socioeconómicas de la región andina, la Misión Andina marcó el inicio de un proceso de profesionalización del campo de desarrollo rural en los Andes. Al mismo tiempo, y bajo un efecto de radiación transnacional, el programa indigenista, junto con las actividades de la Iglesia Católica, construyó a la región andina del Ecuador, y del Chimborazo en específico, como un espacio andino en necesidad

161 Brunken menciona la disputa por el crédito del Banco Interamericano de Desarrollo que en 1965 fue concedido a la MAE; *Die Bedeutung von nichtstaatlichen Trägern für die sozialökonomische Entwicklung*, 119.

de desarrollo. Las representaciones sobre el indígena en el espacio andino, creadas por instituciones como las antes mencionadas, determinaron las estructuras, actividades y zonas de influencia de los programas de desarrollo en las siguientes décadas.

En segundo lugar, la cooperación entre la Iglesia Católica y la Misión Andina fue la manifestación concreta de la institucionalización del indigenismo eclesiástico en Ecuador. La labor indigenista definida por la Conferencia Episcopal a nivel nacional, en la cual la iglesia se veía como “portaestandarte de un movimiento indigenista” (véase 1.1.3) para enfrentar el ‘problema del indio’, desde el inicio aspiraba la protección del estado. El beneficio esperado de la colaboración entre la iglesia y la Misión Andina, fue la evangelización más profunda y la modernización de la región rural al mismo tiempo. El programa de la Misión Andina, aprobado y en parte financiado por el gobierno, a pesar de su autonomía operativa, reflejó la unión de los dos poderes, tan característica para la historia del Ecuador. La decisión de implementar el proyecto en la provincia de Chimborazo, definida como la región donde el ‘problema indígena’ fue más apremiante —y sobre todo con el riesgo de levantamientos más alto—, encontró una buena acogida en la diócesis encabezada por Leonidas Proaño. Es por lo que el indigenismo eclesiástico de la diócesis de Riobamba no se puede pensar ni entender sin incluir la presencia de la Misión Andina a partir de mediados de los años cincuenta.

Como último punto, y a modo de conexión con el siguiente capítulo, se quiere acentuar que el indigenismo eclesiástico, como afán evangelizador de la Iglesia Católica, no terminó con el declive de la Misión Andina a inicios de los años setenta. Asimismo, el establecimiento de soluciones para el ‘problema del indio’ seguía siendo una motivación central en la pastoral, todavía más a partir de las reformas eclesiásticas que anunció el Concilio Vaticano II a nivel internacional, y los cambios políticos con la Reforma Agraria, a nivel nacional. De todos modos, lo que sí se observará en los capítulos siguientes es que la corriente del indigenismo integracionista ‘clásico’, sufrió cambios, dando lugar a un neoindigenismo eclesiástico que incluía la promoción de la pluralidad cultural.¹⁶²

162 Según Fredy Rivera, el neoindigenismo es una corriente ideológica, “calificada como culturalista radical” que “presenta un discurso, el etnicismo, y una praxis, el etnopopulismo”. “Los indigenismos en Ecuador”, 60.

1.3 El reto de la “revolución inevitable”: Concilio Vaticano II, reforma agraria y opción por los pobres

A partir de los años sesenta, el problema agrario, caracterizado por el predominio de latifundios, condiciones de trabajo precarias y la pobreza de los campesinos, marcó fundamentalmente los debates políticos y sociales. La solución propagada por el Estado ecuatoriano en 1964, a través de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización, buscó la ‘modernización’ del sector agrario, afirmando que esta conllevaría la elevación del nivel económico, social y cultural de la población campesina e indígena. Este empeño en el desarrollo rural y los cambios en el sector agrario por parte del gobierno no debe considerarse aislada de los procesos y dinámicas mayores que tuvieron lugar a nivel latinoamericano y norteamericano durante la época. Como reacción a la revolución cubana y para frenar la difusión de movimientos subversivos en todo el subcontinente, los Estados Unidos iniciaron una nueva estrategia hacia la región, a través del programa de ayuda económica Alianza para el Progreso. Fue en la reunión de Punta del Este (Uruguay) en 1961, que los presidentes de los países miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA) formularon una estrategia de Reforma Agraria —entre otras— para los países latinoamericanos.¹⁶³ Orientada en los lineamientos dictados por este programa, la ley ecuatoriana de 1964, dictada por la Junta Militar, anunció cambios significativos como la eliminación de formas precarias de producción —como el *huasipungo*— y el derecho a la propiedad de las tierras trabajadas por los *huasipungueros*. Además, se creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) para implementar las redistribuciones de las tierras.¹⁶⁴

En la literatura sobre el tema se afirma por unanimidad que el efecto de esta reforma fue insignificante porque muy pocas tierras fueron realmente redistribuidas. En general, la reforma agraria aumentó el número de minifundios y con eso también la migración a las ciudades.¹⁶⁵ Para la provincia de Chimborazo, se afirma que en los siete años después de la aplicación de la reforma, solamente tres por ciento de las tierras fueron transferidas a los

163 Jeffrey F. Taffet, *Foreign Aid as Foreign Policy: The Alliance for Progress in Latin America* (New York: Routledge, 2007); Becker, *Indians and Leftists*, 137.

164 Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana*.

165 Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 82, 83.

campesinos.¹⁶⁶ Por parte de las organizaciones campesinas, se criticó que los resultados de esta ley de reforma agraria “se limitan a la creación de condiciones para el desarrollo del capitalismo en el campo, la modernización de la hacienda tradicional y la afectación de tierras que, fundamentalmente, eran de propiedad estatal”.¹⁶⁷ Dado que la reforma agraria de 1964 defraudó las expectativas de los trabajadores rurales y no contribuyó a un mejoramiento de sus condiciones de vida, las organizaciones campesinas incrementaron el proceso de organización y la presión sobre los gobiernos en turno, logrando la expedición de una segunda ley de reforma agraria en 1973.¹⁶⁸ Las décadas de los sesenta y setenta, por la predominancia del ‘problema agrario’ en el debate político en el marco de la inestabilidad política y la crisis económica, representaron una época de enorme convulsión social y política en la Sierra ecuatoriana (véase parte tres).

Las políticas de reforma agraria de los años sesenta no pasaron desapercibidas por la Iglesia Católica, y esto no solo en el caso ecuatoriano, sino en América Latina en general. El interés de participar en estos procesos de redistribución de la tierra se afirmó en una reunión del CELAM en 1961: “La Reforma Agraria en preparación o en proceso de desarrollo en casi todos nuestros países, ha sido objeto de particular atención por parte de la Jerarquía, haciéndole perder al comunismo otro caballo de batalla”.¹⁶⁹ Como indica la cita, la Iglesia Católica veía su participación en las políticas de reforma agraria como una medida importante para evitar que el control sobre los cambios en las regiones rurales cayera en las manos ‘equivocadas’. Pero a más de su reacción a la difusión del comunismo, los obispos latinoamericanos —en línea con la ideología de la Alianza para el Progreso— promovieron la reforma agraria como medio inevitable para enfrentar la situación de pobreza en sus diferentes países. En 1962, el brasileño Hélder Câmara —entonces arzobispo auxiliar de Rio de Janeiro y segundo vicepresidente del CELAM— al esbozar un plan de acción “frente a los problemas económico-sociales de América Latina y frente

166 Korovkin, “Indigenous Peasant Struggles”, 28.

167 Dalton Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983: movilización campesina e historia de la FENOC* (Quito: Centro de Educación Popular, 1984), 15.

168 Guerrero y Ospina, *El poder de la comunidad*.

169 “Breve informe sobre la situación de la iglesia en la América Latina, 1961”, VI Reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano, 13-19.10.1961, México (FDD, Asambleas del CELAM, Nro. 10).

al mundo subdesarrollado”, propuso que la “Iglesia conquiste para sí el liderazgo de la reforma agraria, preparando técnicos y dando ejemplo con las propias tierras de las Diócesis latinoamericanas”. Aparte, buscó la colaboración con la OEA en programas de viviendas, propuso aprovechar los recursos disponibles a través de Alianza para el Progreso y otros proyectos de tipo caritativo como también una “democratización de la educación” para, al fin y al cabo, combatir el hambre y el analfabetismo.¹⁷⁰

Estas ideas se pronunciaron pocos meses antes del inicio del Concilio Vaticano II. El concilio ecuménico de la Iglesia Católica convocado por el papa Juan XXIII inició un proceso de reorientación de la institución religiosa hacia los problemas mundanos, y para los obispos latinoamericanos reunidos en el CELAM, el evento confirmó el camino que habían tomado con respecto a la reforma agraria. En el contexto latinoamericano, el Concilio fue seguido por una serie de reuniones episcopales a nivel nacional, regional y subcontinental que buscaron soluciones a los problemas sociales de la región, en el sentido de una nueva orientación de la Iglesia Católica.¹⁷¹ El punto culminante, como veremos más adelante, marcó la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), proclamando la opción por los pobres como *leitmotiv* en la adaptación de los pronunciamientos del Concilio a la realidad latinoamericana.

Este capítulo empieza (1.3.1) por contextualizar la recepción del Concilio Vaticano II por la iglesia ecuatoriana y las respuestas del clero a la proclamación de una nueva era de cristiandad. En segundo lugar (1.3.2), el capítulo vincula la reforma agraria a los procesos de renovación eclesial. En el diseño e implementación de iniciativas para la transformación del sector agrario —se argumenta— la Iglesia Católica del Ecuador desempeñó un papel decisivo. En línea con el programa de reforma agraria impulsado por el gobierno a partir de 1964, la iglesia emprendió un proyecto de redistribución de tierras en sus propios predios. A pesar del poco éxito que esto tuvo, es ilustrativo cómo el proceso se erigió a modo de respuesta concreta del clero ecuatoriano al Concilio Vaticano II. El último apartado (1.3.3) se dedica a la opción por los pobres, declarada en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Se argumenta para el caso de la iglesia ecuatoriana que la inscripción del ‘pobre’ en el corazón de la praxis pastoral no solo inició

170 “Informe sobre la VI reunión del CELAM”, de Leonidas Proaño a la CEE, 26.1.1962 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP10).

171 Scatena, *In Populo Pauperum*.

una etapa de euforia por el nacimiento de una nueva iglesia, sino que, al mismo tiempo significó la fragmentación y el aislamiento de fuerzas renovadoras dentro de la iglesia nacional. Se termina con una discusión que muestra que el 'pobre' era prácticamente sinónimo de 'indígena' y se ofrece un análisis de la continuación y los quiebres del indigenismo eclesiástico ecuatoriano.

1.3.1 Recepción del Concilio Vaticano II: "o renovarse, o morir"¹⁷²

Las opiniones sobre los motivos y el impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965) —según lo examinado en los textos publicados por la prensa ecuatoriana durante su ejecución— no podrían ser más divergentes. Siguiendo los artículos del diario *El Heraldo* de Ambato —fundado en 1958 por el obispo de Ambato, Bernardino Echeverría— el sínodo en Roma fue un evento a través del cual "el mundo está adquiriendo un nuevo concepto de la iglesia", y el papa Juan XXIII se instituyó como un "pontífice revolucionario". Además, se manifestó que "cada día la prensa informa algo nuevo y que muchas veces causa admiración, sobre lo que trata y resuelve el Concilio Ecuménico".¹⁷³ Por otro lado, la revista *Mañana* —asociada a corrientes de izquierda— sostuvo un punto de vista completamente diferente. Identificó al Concilio Vaticano II como un "arma política"; como el lanzamiento "del anzuelo eclesiástico" a los "países subdesarrollados para que piquen en él"; y como un "reto a todas las fuerzas progresistas del mundo [...]". Para estos críticos, no quedó duda alguna de que el Concilio fue una reacción únicamente a las "circunstancias excepcionales" de aquella época: "cuando las fuerzas progresistas se robustecen y ponen en peligro al oscurantismo reaccionario que el Vaticano impone sobre su grey universal".¹⁷⁴

Sin juzgar sobre estas dos posiciones opuestas, es innegable que el acontecimiento en Roma no solo calentó los ánimos de los periodistas correspondientes, sino que adquirió importancia a nivel mundial como el inicio de un proceso renovador para la Iglesia Católica. Sobre todo para los teólogos, filósofos y otros autores que en las décadas posteriores se identificaron con la

172 "Renovación de la Iglesia", por Leonidas Proaño, 1965 (FDD, Conferencias, A.2.CF9).

173 *El Heraldo*, diario de Ambato, ediciones del 19.10, 4.11. y 15.11.1964 (BIAMB, El Heraldo, libro: octubre-diciembre 1964).

174 "Concilio Ecuménico: Arma Política", *Mañana*, autor desconocido, No. 143, 1.11.1962: 14, 15, 24; para luchas de emancipación: "La Iglesia frente a la emancipación Americana", *Mañana*, No. 152, 3.1.1963: 25, (CULTPA, So464).

corriente de la teología de la liberación, el Concilio Vaticano II fue el punto de partida de un viraje ideológico de la Iglesia Católica institucional y mundial hacia la cuestión social. Como dice Enrique Dussel para el contexto latinoamericano, fue sobre todo la simultaneidad del Concilio con los procesos revolucionarios en esta parte del mundo lo que determinó esta “nueva fase en la historia de la Iglesia”. Para el filósofo y teólogo argentino, en octubre de 1962, con la apertura del Concilio Vaticano II, empezó una nueva era de cristiandad, superando los esfuerzos pastorales preconciatares de la doctrina social como la Acción Católica o los partidos Demócratas Cristianos.¹⁷⁵

La preocupación por los problemas sociales y el acercamiento a lo mundano se manifestaron explícitamente en textos conciliares como *Lumen Gentium* (1964) y *Gaudium et Spes* (1965), realzando este último sobre todo la demanda de reconocer “los signos de los tiempos”.¹⁷⁶ Aspectos centrales de estos textos fueron retomados en la encíclica posconciliar *Populorum Progressio*, que el papa Pablo VI enunció en marzo de 1967. Tanto el tema del desarrollo de los pueblos —“muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia”— como el papel y la responsabilidad de la iglesia en el “mundo de hoy” constituyeron los temas centrales de este documento. El texto exigió de la iglesia la “acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad”.¹⁷⁷

Un aspecto importante del Concilio Vaticano II fue su función como lugar de encuentro y de intercambio, por ejemplo, entre clérigos de países latinoamericanos y de distintas regiones del mundo consideradas subdesarrolladas. Resultó que un grupo de 18 obispos —casi la mitad eran brasileños— de países del ‘tercer mundo’ se reunieron y redactaron el “Mensaje de algunos obispos del Tercer Mundo” que se publicó en otoño de 1967.¹⁷⁸ En el texto, los obispos acentuaron la necesidad de los pueblos pobres de “liberarse de todas las

175 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 200.

176 Meier y Strassner, *Lateinamerika und Karibik*, 6, 35.

177 “Carta encíclica *Populorum Progressio* del papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”. URL: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, 26.7.2019.

178 Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 137; Josep Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos Grau, eds., *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, vol. 3 (Madrid: Iberoamericana, 2002), 327.

fuerzas de opresión” y criticaron la conexión histórica de la iglesia con “los poderosos”.¹⁷⁹ Este manifiesto que se publicó y difundió ampliamente, es considerado no solo el documento fundador para el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo sino,¹⁸⁰ según Dussel, también una de las primeras ocasiones en las que se mencionó el tema de la liberación. Además, el CELAM, ya en el año 1965, publicó una letra pastoral con el título “Desarrollo: Éxito o fracaso en América Latina”. En este documento, según la historiadora Silvia Scatena, “se anticipaban de casi dos años diversos acentos contenidos en *Populorum Progressio*”,¹⁸¹ como por ejemplo el tema de la independencia económica y social de los países latinoamericanos.

Sobre la experiencia del Concilio Vaticano II y su impacto en el episcopado latinoamericano, Edward Cleary resumió:

La experiencia de cuatro años del concilio los unió [a los obispos] de una manera como ninguna otra experiencia lo había hecho. De hecho, el CELAM fue un instrumento débil para el cambio hasta la experiencia del Vaticano II. En el corazón de los grupos latinoamericanos estaba el obispo Manuel Larraín de Chile. Como integrador consumado, trabajó durante el Concilio para unir a la iglesia latinoamericana y proyectarla hacia el futuro, o al menos fuera del siglo XVIII.¹⁸²

En las jurisdicciones eclesiásticas del Ecuador, las nuevas opciones que ofreció el Concilio Vaticano II fueron acogidas de maneras diferentes. Mientras los clérigos más atados a la tradición y al sistema jerárquico se conformaron con los cambios mínimos —como dar la misa en castellano— para aquellos clérigos abiertos a un cambio de las estructuras eclesiales, el Concilio tuvo un impacto considerable. Por ejemplo, en Riobamba, en las jornadas posteriores al Concilio, el equipo pastoral inició reuniones de reflexión sobre la situación religiosa y la elaboración de nuevos métodos de trabajo pastoral. En esta época, fue significativo también el intercambio con otros actores alineados a un

179 “La Memoria en Documentos, Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo”, *Revista Tiempo Latinoamericano*, URL: <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/097/TL-097S12.pdf>, 26.07.19.

180 Movimiento de presbíteros surgido en Argentina, activo entre 1967 y 1974, que, como otros movimientos de sacerdotes —Sacerdotes por el Socialismo (Chile), Grupo Golconda (Colombia)— propuso el sistema social y económico del socialismo. Véase Castro-Gómez, “La opción por los pobres: análisis crítico”, 38.

181 Scatena, *In Populo Pauperum*, 94.

182 Cleary, *Crisis and Change*, 20.

cambio eclesial, como por ejemplo el chileno Manuel Larraín en el contexto del Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA),¹⁸³ o el canónigo Fernando Boulard que viajó a Riobamba como experto en la pastoral de conjunto.¹⁸⁴ Según el biógrafo de Proaño, Enrique Rosner, el obispo de Riobamba vivió su conversión teológica en el concilio. Ahí conoció a las personas que más tarde se convirtieron en famosos defensores de la teología de la liberación, como Hélder Câmara o José Comblin.¹⁸⁵ Según el autor Gavilanes de Castillo, fue en 1966, con la denominada carta roja, que Proaño realizó la “puesta oficial en práctica de las resoluciones conciliares, y el giro estructural decisivo y renovador [...] en contra de la concepción de la Iglesia como ‘institución’, y aliada con los poderes de la dominación”.¹⁸⁶ En este texto, el obispo anunció una “nueva organización pastoral” y con relación a las crecientes convulsiones en la zona rural manifestó:

En el campo, en la paz del campo, hay síntomas innegables de cambio: las comunidades rurales, hasta hace pocos años estáticas y ‘conformes’, comienzan también a despertar, a abrir los ojos, a criticar lo que les parece malo e injusto, a sacar a flote aspiraciones de mejoramiento, a quejarse del abandono en que han vivido y agradecer cualquier esfuerzo que se haya por satisfacer sus aspiraciones. El simple enunciado de estos hechos debe hacernos reflexionar seriamente.¹⁸⁷

-
- 183 El IPLA, fundado en 1964 por el CELAM como iniciativa itinerante, tuvo su sede en Quito a partir de 1968. Su meta era dar a conocer los cambios del Concilio a los sacerdotes, religiosos y laicos. Fue cerrado en 1972 por presiones de los sectores eclesiales más conservadores. Segundo Moreno Yáñez y Thomas Schreijäck, “16. Kapitel. Ecuador”, en *Kirche und Katholizismus seit 1945. Lateinamerika und Karibik*, ed. Johannes Meier y Veit Strassner (Paderborn: Schöningh, 2009), 333. (Para el IPLA véase también el testimonio de Julio Gortaire, 2.2.1.)
- 184 “Jornadas Pastorales”, por Leonidas Proaño, 13.8.1965 (FDD, Notas en Reuniones, A.1.NR43).
- 185 Enrique Rosner, *Leonidas Proaño – Bischof der Indios, Prophet Lateinamerikas* (Bonn: Missionszentrale der Franziskaner, 2011), 39.
- 186 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 137.
- 187 Como indica un comentario en una versión de esta carta del 13 de junio de 1966, titulada originalmente “carta a los sacerdotes de Riobamba”, el título “carta roja fue puesto maliciosamente por los sacerdotes de oposición, quienes recibieron el ejemplar original, impreso en tinta roja. La razón es sencilla. A los encargados de imprimir el texto en el CEAS [Centro de Estudios y Acción Social] se les terminó la tinta negra, razón por la que emplearon tinta roja”. (FDD, Conferencias, A.2.CF26).

Ilustración 5: Proaño y otros obispos durante el Concilio Vaticano II (sin fecha)



FDD, Imágenes, B.3.FOTA117.

Con el Concilio Vaticano II, sin embargo, inició también un proceso de división del clero entre los defensores de una iglesia tradicionalista, jerárquica y aquellos que promovieron innovaciones y cambios. En un texto sobre la renovación de la iglesia, Proaño describió estas dos tendencias como un “choque de mentalidades”, e identificó una “discusión a veces acalorada” entre los dos polos. Sin embargo, en su opinión, esto era normal y comparó la iglesia con un coche que necesita tanto freno como acelerador para que pueda funcionar. Identificó peligros en ambas tendencias, pero concluyó que el objetivo final es que la iglesia alcance el “rejuvenecimiento que Cristo quiere”.¹⁸⁸ Al mismo tiempo, y con referencia al teólogo suizo Hans Küng,¹⁸⁹ Proaño sospechó que la renovación representaría una tarea difícil, porque la “iglesia, compuesta de hombres, tiene que estar en el mundo, y sin embargo, no ser del mundo”. Como desafío clave identificó su ubicación en una vía media “entre la caída en

188 “Renovación de la Iglesia”, por Leonidas Proaño, 1965 (FDD, Conferencias, A.2.CF9).

189 Hans Küng, *El Concilio y la unión de los cristianos* (Santiago de Chile: Editorial Herder, 1962). Según el sacerdote riobambeño y autor Estuardo Gallegos, este libro de Küng constituyó una importante fuente de inspiración para Proaño. (Entrevista de la autora, 6.7.2017, San Andrés).

el mundo por la izquierda y la hostilidad al mundo por la derecha”. A diferencia de la época preconiliar, este texto es marcado por una postura que no se limita a “lanzar condenaciones contra alguna herejía” sino que se centra en el objetivo principal, “la renovación interna de la Iglesia” y la adaptación “a las circunstancias actuales”. De forma dramática, el obispo de Riobamba expresó que la iglesia se encontraba en un dilema existencial: “o renovarse o morir”.¹⁹⁰ Resaltando como urgencia principal el cambio de las estructuras de la Iglesia Católica, el clero ecuatoriano se enfrentó a una tarea monumental que exigía respuestas inmediatas a las preguntas ¿cómo responder al llamamiento de renovación? y, ¿con qué acciones concretas?

La aplicación del Concilio en Ecuador: la Declaración Programática

Como afirma Jorge Moreno Álvarez, “la Iglesia en el Ecuador, a la luz del Concilio Vaticano II, aparece más como un conjunto de instituciones, que como una comunidad de hombres unidos por la fe en Cristo”. Sin embargo, el acontecimiento llevó a un “período de mentalización” dentro de la Iglesia Católica del país. En 1964, a través del IPLA, se realizó un curso de renovación conciliar donde participaron una “buena parte de la Iglesia, a nivel de sacerdotes, religiosos y religiosas”. La preocupación principal, según el mismo autor, fue la renovación de las estructuras internas de la iglesia. Al mismo tiempo, surgió una “fuerte crítica a la jerarquía episcopal, a los nuncios y a las formas tradicionales de acción pastoral”, de tal manera que “no es exagerado afirmar que en esta época, en algunos, sobre todo tradicionalistas, aparece una tensión que casi es odio a los otros, que les parecen herejes y destructores de la iglesia”.¹⁹¹ El nuncio apostólico en el Ecuador, Giovanni Ferrofino, en un encuentro para la aplicación del Concilio, manifestó con énfasis que se trataba de “la aplicación del Concilio y no de su ampliación”. Llamó a leer con precaución los libros que se publicarían sobre el *aggiornamento* de la iglesia que podrían introducir proposiciones “sensacionales” que “sería absurdo tratar de introducir las al Ecuador”. Además, recomendó “mantenerse lejos de los dos

190 “Renovación de la Iglesia”, op.cit.

191 Jorge Moreno Alvarez, “Segunda Parte: Un largo caminar”, en *Leonidas Proaño: 25 años obispo de Riobamba*, ed. Instituto Diocesano de Pastoral de Riobamba (Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979), 110.

extremos: de aquel de los que creen que con el Concilio no se hizo nada y del extremo de aquellos que piensan que no hay nada que cambiar”.¹⁹²

Dentro de este ambiente tenso, la Conferencia Episcopal del Ecuador se puso a elaborar un plan de aplicación de las resoluciones del Concilio y enunció su Declaración Programática en 1967.¹⁹³ El texto comprometedor y orientador definió las grandes líneas de acción de la Iglesia Católica en tres capítulos —conciencia de la iglesia, ecumenismo y diálogo con el mundo— y enfatizó el carácter comunitario de la iglesia, la evangelización “fuera del templo” y anunció, según Gavilanes del Castillo, el “giro cardinal de orientación” en cuanto propuso el acceso de los fieles a la escritura y al uso de la lengua vernácula.¹⁹⁴ En el capítulo sobre el diálogo con el mundo, los clérigos subrayaron la promoción “económica y social” y la participación de “la mujer en la vida pública”. Identificaron “tres grandes problemas” que causaron “una peligrosa crisis social”: el subdesarrollo, el desorden o la injusticia de algunas estructuras y la falta de integración de las grandes masas. Citando reiteradas veces al *Populorum Progressio*, los obispos ecuatorianos afirmaron que “las estructuras socioeconómicas dominantes no permiten la participación en el progreso social” de la población de los suburbios y las zonas rurales.¹⁹⁵

Se considera importante acentuar en este lugar la influencia que tuvieron personas laicas, representantes de diversas instituciones y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, en la elaboración de la Declaración Programática. Un ejemplo fue Isabel Robalino Bolle, la secretaria general del Instituto Ecuatoriano de Planificación para el Desarrollo Social (INEDES).¹⁹⁶

192 “Discurso de Inauguración por su Excelencia Monseñor Giovanni Ferrofino, Nuncio Apostólico en el Ecuador” en el “Encuentro nacional de obispos, clero, religiosos, religiosas y seglares para estudiar el plan de aplicación del Concilio en el Ecuador”. En el encuentro entre el 31.7.-6.8.1966 participaron 400 personas, tanto clérigos como laicos (BEAEP, 258 C748e).

193 En un primer momento, un grupo de sacerdotes diocesanos estudió las innovaciones del sínodo y elaboró el anteproyecto que fue completado por los obispos. En el encuentro nacional se discutió el anteproyecto con el fin de emitir un plan de acción, la “Declaración Programática”. “Declaración Programática de la Conferencia Episcopal para la Iglesia en el Ecuador”, 1.6.1967, firmado por los arzobispos de Quito (Cardenal Carlos María de la Torre), Guayaquil (César Antonio Mosquera Corral) y Cuenca (Manuel de Jesús Serrano Abad) (BEAEP, 254 C748mis 14).

194 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 134.

195 “Carta encíclica *Populorum Progressio*”, op.cit. Párrafo 9.

196 Robalino desempeñó funciones en una serie de instituciones y organismos, tanto estatales como también civiles y de la Iglesia Católica. Fue cofundadora del Centro para el

Durante un encuentro, en su discurso sobre la “necesidad de conocer la realidad”, la licenciada en ciencias sociales y doctora en derecho puso énfasis en el desarrollo de las zonas rurales y la situación de miseria de su población. Manifestó que solo el estudio y el conocimiento de sus problemas concretos podrían llevar a un trabajo efectivo, “al ejercicio de la justicia; que se manifiesta en el amor al débil, al abandonado”. Según Robalino, hasta entonces, “la barrera ancestral que nos separa del campesino, especialmente de la sierra, no se ha roto” y “los numerosos esfuerzos de la Iglesia en materia de promoción y educación campesina, son inconexos y significan sólo respuestas parciales al problema del agro”. Con eso, la funcionaria pidió a los representantes de la iglesia que adoptaran medidas concretas para realizar una amplia reforma agraria.¹⁹⁷ En consecuencia, la CEE, en su Declaración Programática, no solo se comprometió a la acción para lograr la “justicia social” y la “elevación integral del hombre”, sino que identificó a la reforma agraria como la necesidad más urgente para la sociedad ecuatoriana.

1.3.2 La reforma agraria de la Iglesia Católica del Ecuador

Para entender cómo la adopción de medidas concretas para la reforma agraria por parte de la Iglesia Católica del Ecuador se desarrollaba, es necesario mirar hacia atrás. Como se ha indicado en la introducción de este capítulo para América Latina en general, el problema agrario preocupó a la institución religiosa —como también a los responsables políticos— desde inicios de los años sesenta. En Ecuador, las demandas del Concilio Vaticano II por una participación de la iglesia en los asuntos mundanos y la reducción de la pobreza, necesariamente exigían dirigirse al problema de la tierra. Por eso, fue antes

Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), miembro directivo de la Unión Católica Internacional de Servicio Social y miembro de varios organismos de acción católica (según su currículum vitae en CESA, 00002, Proyecto piloto inicial de reforma agraria de la Conferencia Episcopal del Ecuador 1965). Además, Robalino fue miembro de la CEDOC, pero según Burgos, hizo “muy poco por los trabajadores y los campesinos” cuando en 1966 fue designada senadora funcional por los trabajadores de la Sierra a la Asamblea Constituyente del Ecuador. Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 18, 19. Era también un personaje controvertido, denunciado como agente de la CIA, por Philip Agee, un exagente de la agencia de inteligencia estadounidense. Philip Agee, *CIA intern: Tagebuch 1956-1974* (Hamburg: Attica-Verlag, 1979), 205.

197 “Encuentro nacional de obispos, clero, religiosos, religiosas y seglares para estudiar el plan de aplicación del Concilio en el Ecuador”, op.cit.

de la Declaración Programática de 1967 que la CEE empezó a involucrarse en la planificación de un nuevo sistema de tenencia de tierra en la Sierra ecuatoriana. En concreto, un año antes de la promulgación de la ley de Reforma Agraria por el gobierno ecuatoriano (1964), la CEE manifestó:

Se han formulado ya diversos proyectos de reforma; pero como la solución tarde demasiado y el problema agrario se vuelve cada día más angustioso, hemos juzgado que es nuestro deber dirigirnos a todos los hombres de buena voluntad, para que desde sus respectivos puestos de responsabilidad apresuren el día en que los trabajadores del campo puedan vivir una vida digna de los hijos de Dios.¹⁹⁸

Con esta declaración, los obispos ecuatorianos anunciaron “una amplia labor de redistribución de la propiedad a favor de los trabajadores del campo”. Sostuvieron, además, que se encontraban “a la vanguardia del movimiento cooperativista” y que a través de las Escuelas Radiofónicas estaban poniendo “una base para el desarrollo de la personalidad de muchos campesinos”. En otras palabras, la Iglesia Católica, con la visión de realizar una reforma agraria en sus propios predios, se posicionó como predecesora del cambio del sistema de tenencia de tierra en la región andina.¹⁹⁹ El destinatario principal de la reforma agraria anunciada por la CEE, fue, como en las anteriores iniciativas de desarrollo propagadas por la Iglesia Católica, el indígena y el campesino de la Sierra ecuatoriana. De la reforma agraria, la jerarquía católica esperaba no solo la redistribución de tierras, sino en general, una contribución a la “paz social y política” en cuanto afirmó que “el que posee una porción de tierra de la que depende la vida de su familia, no será amigo de revueltas anarquizantes”. Además, se creyó que la reforma agraria contribuiría a terminar con su condición de miseria, demostrada en la carta pastoral de la CEE a través de las “estadísticas desoladoras” que indicaron, por ejemplo, la falta de higiene

198 “Carta pastoral del episcopado ecuatoriano sobre la reforma agraria”, 23.4.1963 (FDD, Reforma Agraria, IV).

199 Según Francisca Salas, no hay que olvidar que dentro del proceso de “mundialización del Vaticano”, la encíclica *Mater et Magistra*, que el papa Juan XXIII enunció en mayo de 1961, fue uno de los componentes institucionales que puso en la agenda de la iglesia la problemática agraria. “La reforma agraria de la jerarquía católica chilena: una lectura socio-política sobre el catolicismo institucional entre 1958 y 1964”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2016), <http://journals.openedition.org/nuevomundo/69693>, 03.06.2018.

o instrucción escolar.²⁰⁰ Se constató, asimismo, que un 55% de los campesinos eran analfabetos, cifra que se utilizaba como “índice revelador de la falta de cultura”.²⁰¹ En síntesis, la CEE presentó a la Reforma Agraria como nueva panacea para solucionar el ‘problema del indio’.

De acuerdo con la ley de Reforma Agraria, se proclamó la colonización de las “zonas desaprovechadas” de la Costa y el Oriente; la industrialización como “complemento necesario de una efectiva reforma agraria”; ciertas obras de infraestructura y la formación de cooperativas agrícolas. Estas últimas, además de su función económica, deberían cumplir la función de ser una “escuela de formación y desarrollo de virtudes humanas, como la solidaridad, la responsabilidad, el ahorro, la mutua confianza”. Dicho de otra manera, con la reforma agraria, el campesino no solo entraría “de lleno en la política monetaria” sino que se encaminaría al afán tan grande de “elevación de su nivel cultural”. A pesar de que no se negó el principio de la propiedad privada en general, para los campesinos se consideró que las cooperativas agrícolas podrían solucionar el problema de la tierra.²⁰²

Como menciona Francisca Salas para el caso de la reforma agraria iniciada por la jerarquía católica en Chile, el modelo cooperativista representó una alternativa entre el modelo capitalista y comunista, ofreciéndole a la jerarquía católica un término medio entre los dos extremos rechazados.²⁰³ Además, según Víctor Bretón, y como ya se ha señalado en la introducción de este trabajo, el “estereotipo del comunitarismo atribuido a los campesinos andinos”²⁰⁴ fue característico de los varios programas de desarrollo que buscaron la solución del problema más general, ‘el problema del indio’. La cuestión que interesa aquí es, ¿cómo y en qué medida la CEE realizó la redistribución de partes de su territorio?

Con la entrada en vigor de la Ley de Reforma Agraria y Colonización, la CEE inició su proyecto piloto, para el cual buscó la colaboración del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). En una carta a su presidente, los obispos declararon su clara voluntad:

200 En cifras, se identificaron 120.000 campesinos que vivían “en la miseria”, y 213.000 pequeños propietarios “en condiciones similares”. Ecuador, según los datos de la CEE, ocupó el tercer lugar en el mundo por su elevado índice de mortalidad infantil.

201 “Carta pastoral del episcopado ecuatoriano sobre la reforma agraria”, op.cit.

202 *Ibíd.*

203 “La reforma agraria de la jerarquía católica chilena”.

204 Bretón Solo de Zaldívar, “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment”, 600.

Los Obispos ecuatorianos, ante la extrema pobreza de las zonas rurales de sus diversas jurisdicciones eclesiásticas, son conscientes de la necesidad de que la tierra en el Ecuador cumpla su función social; más aún, después de las resoluciones adoptadas por el Concilio Vaticano II. Por ello, han apoyado y apoyan en todo momento los objetivos de la Ley de Reforma Agraria del Ecuador.²⁰⁵

La carta de intención aclaró, además, que los clérigos no solo siguieron las resoluciones aprobadas por el Concilio Vaticano II sino que fueron inspirados por la reforma agraria realizada por el obispo Manuel Larraín y el arzobispo Raúl Silva Henríquez en Chile a través del Instituto de Promoción Agrícola (INPROA).²⁰⁶ Con el propósito de seguir el modelo chileno, los ecuatorianos pidieron la ayuda del banco para contratar un funcionario de INPROA —Hugo Jordán— como experto para la implementación del proyecto en Ecuador. Los obispos estaban convencidos de que la asistencia financiera y técnica del BID, junto con las tierras de la iglesia y su “apoyo espiritual”, harían posible la realización de tal proyecto. Dicho proyecto fue aprobado por el BID,²⁰⁷ y elogiado también por el IERAC, la institución estatal responsable para la reforma agraria. Los obispos Pablo Muñoz Vega (Quito), Bernardino Echeverría (Ambato), Leonidas Proaño (Riobamba) y Cándido Rada (Guaranda) fueron nombrados los responsables de “continuar tratando” los detalles del plan aceptado.²⁰⁸ En primer lugar, como en el caso de Chile con el INPROA, se

205 “Memorandum to the president of the Inter-American Bank for Development from the Ecuadorean Bishops on the Subject of Agrarian Reform and Church Property”, en el documento “Proyecto piloto inicial de Reforma Agraria de la Conferencia Episcopal del Ecuador”, 16.12.1965 (CESA, 00002).

206 Según Salas, el arzobispo de Santiago anunció la entrega de tierras de la iglesia a los campesinos en 1962, “eligiendo para la declaración pública la misma fecha de publicación de *Mater et Magistra*”. INPROA fue creado en 1963 como organismo técnico y capacitador responsable de realizar la redistribución de tierras; “La reforma agraria de la jerarquía católica chilena”.

207 No se conoce el importe recibido por el BID, pero las fuentes indican que el plan piloto de la CEE recibió también apoyo financiero de la institución Misereor. Véase también Isabel Robalino, “Aufbau und Beratung von Selbsthilfegruppen in Ekuador”, en VI. *Der kirchliche Beitrag. Misereor: Geschichte – Struktur und Organisation*, ed. Bischöfliche Kommission für Misereor (München: Kösel Verlag, 1978), 328.

208 “Carta del presidente de la CEE, César Antonio Mosquera Corral, al BID”, 26.4.1966 (CESA, 00002).

creó en 1967 la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), un organismo privado y encargado de implementar la reforma agraria en los predios de la iglesia. Isabel Robalino Bolle fue elegida presidenta del Directorio Nacional de CESA.²⁰⁹ Las condiciones que CESA debía cumplir eran que la reforma agraria fuese de inspiración cristiana, no confesional, autónoma, dirigida por laicos y sin fines de lucro.

Es preciso enfatizar en este lugar que la creación de CESA, aparte de la mencionada inspiración en el proyecto agrario de los obispos chilenos, debe ser vista en el contexto de una serie de acontecimientos y procesos transnacionales. La propia organización consideró en un informe de 1985 que a más de la Alianza para el Progreso o el Concilio Vaticano II, fue clave al momento de su fundación, la institución DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina). Desde su sede en Chile, la institución buscó reunir, a nivel transnacional, a los cristianos comprometidos para una acción solidaria con los sectores más pobres de las sociedades latinoamericanas. Con un enfoque en el campo de las ciencias sociales, DESAL formuló, por ejemplo, la Teoría de la Marginalidad “que manifiesta la existencia de un 65% de la población latinoamericana situada al margen de los beneficios sociales; vivienda, salud, alimentación, educación, falta de una participación en la toma de decisiones”.²¹⁰ Desde DESAL, el jesuita belga Roger Vekemans fue el principal representante de la Teoría de la Marginalidad —luego cuestionada por la teoría de la dependencia— que explica la mencionada falta de participación a partir de problemas endógenos, como la dicotomía entre una élite hegemónica y las masas marginadas, sin vínculo entre ellos.²¹¹

Según Isabel Robalino, la idea de que la marginación se pueda resolver cuando las masas marginadas reciban apoyo e instrucción desde afuera —co-

209 Fueron nombrados además como cofundadores, la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (CEDOC), la Federación Ecuatoriana de Trabajadores Agropecuarios (FETAP), el movimiento de profesionales cristianos de Guayaquil y la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Católica de Quito.

210 “Programa de Autocapacitación 1967-1985”, informe de CESA, 1985 (CESA, 00057).

211 Vekemans, junto con Pierre Bigo, se convirtió en un oponente de la teología de la liberación; Roger Vekemans y Ismael Silva Fuenzalida, “El Concepto de Marginalidad”, en *Marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico*, ed. DESAL (Santiago de Chile: Herder, 1969); Tahar Chaouch, “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, 442; véase también para el contexto del DESAL: Alexis Cortés, “Aníbal Quijano: Marginalidad y urbanización dependiente en América Latina”, *Polis Revista Latinoamericana* 46 (2017).

mo un primer paso en el proceso de cambiar su situación— “cayó en terreno fértil en toda América Latina” durante las décadas de los sesenta y setenta.²¹² En el contexto del DESAL y la teoría de la marginalidad surgieron no solo las instituciones de desarrollo nacionales, como el INEDES en Ecuador, sino también organismos más especializados para los campesinos serranos, como la ya mencionada CESA.²¹³

La acción concreta de la CESA: Riobamba como diócesis precursora

Según el plan piloto de reforma agraria establecido por la Conferencia Episcopal, los predios de la iglesia serían entregados a CESA, la cual no podría “dedicar los predios a otro fin que la división y asignación en propiedad a campesinos”. Además, se mantuvo que “sólo pueden ser asignatarios los campesinos, dando preferencia a aquellos que actualmente laboran los predios”. Finalmente, CESA solo entregó tierras a las cooperativas agrícolas creadas en los predios parcelados por la organización y a aquellos agricultores que fueron miembros de dichas cooperativas. La adquisición de un predio de manera individual, por una persona o una familia, fue imposible.²¹⁴ CESA inició sus trabajos en 1970 en la provincia de Chimborazo, donde el obispo Proaño puso a disposición del programa de reforma agraria la hacienda Monjas Corral, de una extensión total de 2.850 hectáreas.²¹⁵

Para entender mejor el proceso de entrega de tierras de la iglesia de Riobamba, es necesario mirar hacia el año 1961, cuando el obispo inició el proyecto de una “cooperativa agrícola piloto” en otra hacienda llamada Zula, de 38.000 hectáreas. En colaboración con la Misión Andina y Misereor,²¹⁶ Proaño estaba decidido a distribuir partes de esta propiedad del seminario

212 Robalino, “Aufbau und Beratung von Selbsthilfegruppen in Ekuador”, 326.

213 A inicios de la década de los setenta, CESA revisó su anclaje en la teoría de la marginalidad, optando por una mayor participación campesina y “la capacitación” como “elemento globalizante” de sus actividades (CESA, 00057, op.cit.).

214 “Anexo IX. Reglamento de crédito de CESA para los Recursos del BID”, 1966 (CESA, 00002).

215 Rosner, *Leonidas Proaño – Bischof der Indios*, 31. Según el autor, la hacienda Monjas Corral “fue una de doce haciendas” de la iglesia.

216 Misereor se fundó como acción cuaresmal en 1958 por la Conferencia Episcopal Alemana y a finales de los sesenta se consolidó como agencia de desarrollo católica. Ulrich Koch, “VI. Der kirchliche Beitrag. Misereor: Geschichte – Struktur und Organisation”, en *Misereor – Zeichen der Hoffnung*, ed. Bischöfliche Kommission für Misereor (München: Kösel Verlag, 1978).

diocesano. Sin embargo, a causa de la resistencia campesina, aquel proyecto fue abandonado. En un informe a la organización Misereor, Proaño lo explicó de la siguiente manera:

De entre los indígenas que han recibido influencia civilizadora de la Misión Andina y de la Iglesia, se escogieron algunos jefes de familia, procurando que fueran jóvenes, inteligentes y trabajadores. Con ellos se realizó un viaje de inspección, hace poco más de un año. Por desgracia, el día en que viajaron estuvo muy lluvioso, el camión que los conducía se empatanó, tuvieron que continuar el viaje a pie, la niebla no les permitió conocer bien el territorio, y los visitantes regresaron muy fatigados y sin entusiasmo. Se pensó entonces en que lo conveniente sería una selección de los socios de la cooperativa, por lo menos en una buena parte, entre los mismos indios habitantes de la zona y acostumbrados por lo mismo a las inclemencias del tiempo.²¹⁷

Para preparar a estos nuevos socios “de la zona”, las misioneras Lauritas se instalaron en el territorio y durante un año visitando “repetidamente a los indios en sus propias chozas”, hicieron una “labor misionera maravillosa” entre ellos, y trataron de convencerlos del proyecto de desarrollar una cooperativa, según indicó el obispo en el mismo informe. Después de esta labor

pareció que los indios se habían dejado convencer y que recibirían la instalación de la cooperativa con entusiasmo. Pero, cuando fue entibado un Ingeniero a medir las tierras destinadas a la cooperativa, los indios le hicieron saber que no permitirían la instalación de la cooperativa, porque no beneficiaba sino a contadas familias y porque habían resuelto proponer la compra de esas tierras, con el objeto de convertirlas en tierras comunales y con la esperanza de beneficiar así a todos los moradores vecinales. Todo esfuerzo por convencerlos de la bondad del proyecto cooperativista resultó inútil.²¹⁸

Frente al rechazo de los campesinos al plan cooperativista en la hacienda Zula en 1961, el obispo decidió “vender a los indios vecinos de Zula una extensión de tierras” y cambiar de lugar para la instalación de la cooperativa: a la hacienda Monjas Corral. Se esperaba que este terreno, por su proximidad a la ciudad de Riobamba (a 40 kilómetros, Zula a 138 kilómetros) y su ubicación “junto

217 “Informe N° 1 acerca de la cooperativa agrícola piloto de la diócesis de Riobamba”, por Leonidas Proaño, 5.12.1961 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP9).

218 *Ibíd.*

a la carretera que próximamente unirá la ciudad de Riobamba con la ciudad de Guayaquil”, fuera más adecuado para un proyecto cooperativista y para el transporte de productos a los mercados.²¹⁹ Pero de nuevo, la intención del clérigo y los funcionarios de CESA suscitó la oposición de los agricultores. Cuando el obispo ofreció a los campesinos (*huasipungueros*) de Monjas Corral formar una cooperativa para recibir la tierra, lo rechazaron por los mismos argumentos que aquellos campesinos de la hacienda Zula. Según Barry Lyons, los procesos de transformación y división de la hacienda Monjas Corral fueron “complejos y ambiguos”, caracterizados no por tensiones, malentendidos e intenciones dispares únicamente, sino también porque la gente no confiaba en la propuesta de la iglesia por las experiencias de explotación. Además, hubo disconformidades también entre el obispo y sus consejeros que según Lyons no querían entregar las tierras fértiles.²²⁰

Como los residentes de la hacienda Monjas Corral rechazaron el plan del obispo, se buscaron campesinos de otra parte de la provincia para que colaboraran en el proyecto. Los residentes se mantuvieron a distancia de los recién llegados y solo en los años setenta, cuando las luchas por las tierras se intensificaron, los residentes de Monjas Corral comprobaron que la propuesta de entrega de tierras por parte de la iglesia no fue un truco y compraron finalmente mil hectáreas. La iglesia guardó alrededor de 70 hectáreas para la granja-escuela Tepeyac, una hacienda modelo de la iglesia que funcionaba como centro de formación agrícola y de líderes que Proaño inició en 1963.²²¹

Entre los varios obstáculos que la reforma agraria de la iglesia de Riobamba enfrentaba, se busca recalcar tres aspectos importantes. En primer lugar: el modelo cooperativista previsto por la diócesis y la organización CESA fue considerado un “cuerpo extraño” por los campesinos. Según Enrique Rosner, solo la resistencia de los campesinos al modelo propuesto hizo comprender al obispo y los funcionarios encargados, que el carácter comunitario de los indígenas no es “un don prácticamente natural” sino que se logra solo a través

219 Ibíd.

220 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 264-66.

221 Según el reglamento interno, Tepeyac “es una institución social de la diócesis de Riobamba, que forma líderes campesinos destinados a trabajar en sus respectivas comunidades”. Por el instituto pasaron varios líderes del movimiento campesino e indígena (véase parte tres) (FDD, Granja Escuela Tepeyac, NRO.7.1.2.B.). Tepeyac recibió apoyo financiero y técnico de la Misión Andina, por ejemplo, en la cría de ganado, “Convenio de colaboración entre la Misión Andina y la Diócesis de Riobamba”, 1963 (FDD, Misión Andina).

de la formación.²²² Obviamente, el paternalismo característico de los proyectos de desarrollo en la zona rural —visto en el caso de la Misión Andina— también determinó el proyecto de reforma agraria.

Otro aspecto a tener en cuenta es cómo se dio paso a la selección de los beneficiarios de la redistribución de tierras. Inevitablemente, solo un número limitado de familias se benefició del proyecto. Para la hacienda Monjas Corral, CESA identificó a 85 familias (430 habitantes) de la parroquia de Pangor (cantón de Colta donde también está ubicada la hacienda) que “mostraron mejores posibilidades para ser beneficiarios”. Y esto por varias razones: Presentaron, según la organización, el “mayor nivel cultural, iniciativa, organización familiar y estado de salud”. Además, fueron consideradas familias de agricultores con “gran espíritu de trabajo” y en las cuales “no es frecuente el alcoholismo”.²²³ Lo que las fuentes indican, es que “los más aptos” muchas veces fueron los habitantes de las zonas donde había tenido incidencia la Misión Andina. Pero como ya se notó en el capítulo anterior (1.2.3), esta organización fue criticada por haber seleccionado no siempre las comunidades más necesitadas. Este es un punto que retomó también un activista de Columbe, Francisco Coro, en cuanto constató que no necesariamente las familias más pobres se beneficiaron de las tierras.²²⁴ Por último, los campesinos rechazaron participar en el proyecto cooperativista porque esto muchas veces significó un traslado a otra zona y, por lo tanto, dejar su casa y su entorno de vivienda.

Volviendo al contexto nacional, hay que subrayar que aparte del proceso iniciado por Proaño, el proyecto piloto de la iglesia, “no tuvo una aplicación real extensiva” porque dependía “de la voluntad de los obispos o superiores de congregaciones religiosas”.²²⁵ Según Barry Lyons: “Incluso algunos obispos, muchos de los cuales provenían de familias terratenientes, evadieron la ley vendiendo las tierras de la iglesia a precios de mercado o vendiendo la tierra a precios favorables a sus compinches”.²²⁶ La prensa de izquierda, desde el inicio desconfió del proyecto de la iglesia, considerando que la “mayor propietaria de tierras” empezó a “parlotear” de una reforma agraria solo porque

222 Rosner, *Leonidas Proaño – Bischof der Indios*, 32.

223 “Proyecto piloto inicial de Reforma Agraria de la Conferencia Episcopal del Ecuador”, op.cit.

224 Entrevista de la autora, 23.7.2017, Columbe.

225 “Programa de autocalificación 1967-1985”, informe de CESA, 1985 (CESA, 00057, op.cit.).

226 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 265.

en aquel momento todos hablaron de la reforma agraria.²²⁷ En un artículo de 1970, se calculó que de seis predios previstos para beneficiar a unas

dos mil familias campesinas [...] hasta este momento sólo un predio, 'Tepeyac', de la Diócesis de Riobamba, ha sido entregado para la realización del programa. [...] Las restantes diócesis han mostrado total renuencia a cumplir los compromisos adquiridos tan espontáneamente, cuando no han seguido una política de virtual agresión contra los intereses de los desposeídos.²²⁸

Según la crítica, el obispo Mario Ruiz Navas de Latacunga (Cotopaxi), por ejemplo, había dado preferencia a un comprador "de elevados recursos económicos" para vender un predio de 300 hectáreas. En cuanto a la diócesis de Ambato, un autor manifestó que "ningún predio ha entregado para el programa de Reforma Agraria" y concluyó:

Evidentemente existe una gran desconexión entre la doctrina y las acciones; entre lo que se predica y lo que se hace. [...] El aparente cambio de mentalidad de la Iglesia frente a la cuestión agraria no parece otra cosa que el ropaje nuevo, que toma una institución que participa, en tanto tiene poder económico, del poder político.²²⁹

El proyecto piloto de la reforma agraria a partir de predios de la iglesia terminó en 1972. Como resultado positivo, la institución CESA mencionó únicamente que "un grupo de campesinos tuvo posibilidad de acceder a la tierra, a más de poder adquirir un paquete de servicios y sobre todo la posibilidad de articulación de la organización campesina". Sin embargo, a excepción del predio Tepeyac (Monjas Corral) en Riobamba, esta iniciativa propagada por la Iglesia Católica fracasó, principalmente por los lazos persistentes de la institución religiosa con la clase terrateniente del país.²³⁰

227 "Nuevo dolor para el indio", *Mañana*, 7.6.1962, No. 122: 8 (CULTPA, So464).

228 "Iglesia, Poder, Reforma Agraria", autor anónimo, *El Mensajero*, marzo de 1970: 8-10 (PUCE, 056.109866/M528).

229 *Ibíd.*

230 En un informe de CESA de 1970, sin embargo, se enumeran, aparte de aquellos predios mencionados de la diócesis de Riobamba, seis parcelas puestas a disposición de las diócesis de Ibarra, Ambato, Quito y Cuenca, con una extensión total de aproximadamente 58.000 hectáreas. (CESA, 00004, op.cit.).

1.3.3 La opción por los pobres de 1968: entre euforia y crisis

En el diario *El Comercio* de los días 24 y 25 de agosto de 1968 tuvo relevancia la visita del papa a Colombia —era la primera vez que un pontífice viajó a América Latina— para la inauguración de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (24 de agosto-6 de septiembre). En la portada del diario ecuatoriano se tituló: “Paulo VI exhortó a gobiernos de América que afronten valerosas reformas sociales”.²³¹ Además, los reporteros anunciaron que “La Iglesia Católica en América Latina ha ingresado a una nueva e histórica era, de acción efectiva en el campo de la transformación social, pero también de defensa y reiteración de sus doctrinas y principios tradicionales”.²³²

Sin lugar a duda, a partir de finales de los años sesenta, dentro de la Iglesia Católica latinoamericana se dieron los mayores cambios y respuestas a las nuevas orientaciones que surgieron tanto del Concilio Vaticano II como de Medellín.²³³ Asimismo, una vez proclamada la opción por los pobres, se consolidó a principios de los años setenta, la corriente reformista y de compromiso político y social, definida como teología de la liberación.²³⁴ Testigos de la época recuerdan la reunión de Medellín como un “bombazo”,²³⁵ o el giro fundamental hacia el trabajo “entre los pobres”.²³⁶ Además, afirman que de esta reunión de obispos latinoamericanos resultó un “documento formidable que revolucionó realmente toda la iglesia latinoamericana”.²³⁷ Según Silvia Scatena, el tema de la liberación dominó las reflexiones de Medellín y reemplazó al concepto de desarrollo que todavía estaba presente en el Concilio Vaticano II.²³⁸ Otro elemento clave que nació en Medellín son las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). En el documento final titulado “pastoral de

231 *El Comercio*, 24.8.1968: portada (CULTPA, NAF-2016-8391).

232 *El Comercio*, 25.8.1968: 1, 11 (CULTPA, NAF-2016-8391).

233 Véase por ejemplo, Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 226, 375; Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 18, 159.

234 La opción por los pobres se convirtió en elemento central de la teología de la liberación. Scatena, *In Populo Pauperum*, 499.

235 Entrevista de la autora con Estuardo Gallegos, 6.7.2017, San Andrés.

236 Entrevista de la autora con Mario Mullo, 1.8.2017, Quito.

237 Entrevista de la autora con Nidia Arrobo, 2.8.2017, Quito.

238 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 230, 367; Scatena, *In Populo Pauperum*, 374; Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 152.

conjunto” se definió esta idea de hacer iglesia en la base, en las reuniones de los vecindarios, en grupos pequeños de reflexión.²³⁹

Entre el 17 y 20 de junio de 1969, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE), celebró una reunión en Baños, provincia de Tungurahua, para determinar la implementación de las resoluciones designadas en Medellín. En la parte fundamental de este documento la institución declaró su apoyo a una evangelización liberadora:

Que la evangelización, misión esencial de la Iglesia, tenga el sentido evangélico de liberación integral del hombre por Cristo. Las comunidades cristianas de base y los equipos móviles de evangelización, preferentemente diocesanos, o por lo menos, regionales para la Sierra y la Costa, integrados por sacerdotes diocesanos y religiosos, son vehículos de la misma. La Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis toma a su cargo esta responsabilidad, teniendo en cuenta las experiencias que ya están en marcha, para lo cual nombrará un secretario ejecutivo a más del secretario de catequesis.²⁴⁰

El obispo Leonidas Proaño —quien en 1969 fue presidente de dicha Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis— se aferró a esta declaración y la tomó repetidas veces como punto de referencia en su argumentación. En un documento titulado “Para un plan de evangelización pastoral”, combinó las recomendaciones de la Declaración de Baños con aquellas de la Declaración Programática de 1967 (véase 1.3.1) e identificó como objetivos generales de la Iglesia, “llevar la Buena Nueva de Salvación al hombre de todos los niveles: al hombre de la ciudad, al habitante del suburbio, al campesino” y formar las comunidades cristianas de base.²⁴¹

Como resultado de la Declaración de Baños, en noviembre de 1969 se realizó la primera Semana Nacional de Evangelización, que contó con la participación de 18 personas, cuyo objetivo fue “alcanzar una mentalidad común y estudiar y aprobar el Plan de Evangelización y Catequesis”.²⁴² Como resul-

239 “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968”, Conclusiones 15, 1 a 15, 36. URL: www.inculturacion.net, 3.2.2018.

240 “Resoluciones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Baños, 17-20.6.1969” (BEAEP, 254C748mis14).

241 “Proyecto para un plan de evangelización pastoral”, octubre 1969 (FDD, CEE).

242 Obispos y secretarios ejecutivos de las diferentes comisiones episcopales: de Liturgia, de Apostolado de los seglares, de Juventud, de Educación, de Indigenismo, de Misiones, de Medios de comunicación colectiva.

tado concreto del trabajo de esta comisión, se publicó en septiembre de 1970 un libretto titulado “Historia de la liberación del hombre”, un manual para los promotores de las Comunidades Eclesiales de Base. En la introducción de esta obra didáctica, Leonidas Proaño, su autor, trajo a la mente de los lectores lo acordado en la reunión de Baños de 1969, donde la CEE

[...] acentuó claramente que la evangelización tenía que ser liberadora. Con esto no se hacía sino ratificar lo que tantas veces y de tantos modos dejó consignado la II Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín, en sus 16 documentos. [...] Toda acción tiene que ser liberadora, porque este es el designio divino: la liberación del hombre.²⁴³

Para el obispo de Riobamba, Medellín ubicó al pobre definitivamente en el centro de su trabajo pastoral. Proaño, quien en su discurso en la conferencia de Medellín llamó a utilizar el evangelio para aclarar aquel “bosque oscuro, confuso, complicado, desorientador, deprimente” de la gente marginada,²⁴⁴ declaró que la Iglesia de América Latina debe “estar en el mundo y habitar entre los hombres, ser pobres con los pobres, llorar con los que lloran, sufrir con los que sufren”.²⁴⁵ Intentando ofrecer soluciones, sin embargo, cerró su discurso con una serie de preguntas:

¿qué vamos a hacer por los marginados de la ciudad y del campo, por los millones de indígenas todavía esclavizados? ¿será el problema de población y familia el que deba ser afrontado de preferencia? ¿será la revisión de la educación? ¿serán los problemas de la juventud estudiantil, obrera y campesina? [...] Son estos interrogantes que deben ser respondidos por la Conferencia Latinoamericana, con toda claridad y sinceridad, a través de

243 “Historia de la liberación del hombre”, Equipo de Evangelización, septiembre 1970 (BEAEP, 254C748mis16).

244 La descripción de un ambiente oscuro no solo estaba relacionada a la pobreza, sino también a la coyuntura política más general, como la instauración de las dictaduras militares —y en consecuencia, la violencia— en varios países latinoamericanos. Schnoor, “Zwischen jenseitiger Erlösung und irdischem Heil”, 419; Scatena, *In Populo Pauperum*, 377.

245 En esta ocasión citó la expresión “bienaventurados los pobres en el espíritu, porque suyo es el reino de los cielos”, del evangelio de Mateo (Mt 5, 3-11).

las discusiones en grupo. América Latina está a la expectativa de nuestra respuesta.²⁴⁶

Pese a que la Declaración de Baños, el resultado de la Semana Nacional de Evangelización y el discurso de Proaño son ejemplos que demuestran el entusiasmo y la euforia que el espíritu de Medellín desató en los sectores eclesiales abiertos a las reformas, es necesario precisar que la reunión del clero ecuatoriano en Baños tuvo también otro efecto: la fragmentación de la iglesia y el aislamiento de la diócesis de Riobamba de la iglesia nacional. Los impulsos de Medellín causaron debates muy agitados, pues mientras clérigos como Proaño y ciertos grupos de sacerdotes trataron de imponer sus posiciones como nuevas directrices para la iglesia nacional, la mayoría del clero ecuatoriano se mostró reservado en cuanto a la implementación real de las reformas en el sentido que proclamaba la liberación.²⁴⁷ Lo confirma Gavilanes de Castillo, diciendo que la reunión de Baños fue “un hervidero de ideologías y de enfrentamientos” y que Proaño posicionó a su diócesis “en la cabeza de las posiciones más debatidas y conflictivas”.²⁴⁸

Los curas que se identificaron plenamente con la opción por los pobres formaron parte integral de este ‘hervidero de ideologías’. En Baños, “la misión del sacerdote en el mundo” fue un tema dominante y los presbíteros que participaron en la reunión, detectaron una crisis profunda, llamando la atención sobre el estado de desorientación y abandono del sacerdocio. Las manifestaciones que tuvo esta crisis a nivel personal, y el importante papel de los sacerdotes en la aplicación de las reformas eclesiales, se tratarán más a fondo en la segunda parte, con los testimonios de tres (ex)sacerdotes (véase 2.2.3). Adicionalmente, se quiere poner de relieve que los curas, en su “noticioso” *La crisis*,²⁴⁹ advirtieron también el peligro de que las declaraciones de Baños “no se cristalizan en realidades” y notaron que “la CEE se parece al Vaticano II, donde se agrupan los Padres Conservadores y los Padres Liberales. Y es fácil identificarlos: los que no van a las piscinas y los que van”. A más del tono irónico —pues Baños es el balneario más famoso del país— los sacerdotes dejaron

246 “Ponencia No. 7, Coordinación Pastoral”, de Leonidas Proaño para la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, agosto-septiembre 1968 (FDD, Conferencias, A.2.CF34).

247 Moreno Yáñez y Schreijäck, “16. Kapitel. Ecuador”, 331-33.

248 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 163, 70-73.

249 *La crisis*, 18-19.6.1969, Baños (FDD, CEE).

claro en su publicación que la crisis no es propia de ellos únicamente, sino expresión de un impasse de toda la Iglesia Católica en un contexto de agitación social, conflictos políticos y religiosos. Esto se manifestó, además, en un documento de reflexión escrito por sacerdotes de la diócesis de Riobamba, donde se lee que “tanto la sociedad como la Iglesia de nuestro tiempo están sufriendo profundas crisis”.²⁵⁰

Entre las razones y expresiones de estas crisis, se mencionaron algunos “hechos que manifiestan la existencia de una situación pre-revolucionaria o ya revolucionaria”. Entre estos estaban las huelgas, paros, grupos guerrilleros en América Latina, actos de represión y la invasión de tierras, por nombrar algunos. Los autores concluyeron que “la revolución en América Latina es inevitable y se hará: o con la Iglesia; o sin la Iglesia; o contra la Iglesia”. Refiriéndose a las posturas del clero en este tema, escribieron que “la gran masa de cristianos y la mayoría de los obispos están en la línea conservadora” y que el clero está “ausente de la participación activa en el proceso socio-económico y cultural que sigue su sociedad”. Las exigencias de estos sacerdotes para cambiar la manera de vivir la iglesia sacaron a la luz su preocupación frente a las numerosas declaraciones hechas por la CEE desde el Concilio Vaticano II que no se materializaron en acciones. Expresaron de manera explícita el miedo ante el riesgo de lo nuevo y desconocido mientras manifestaron que la iglesia no tiene “otra alternativa que la de cuestionarse si quiere ser presente”.²⁵¹

En general, los curas a finales de los años sesenta, identificaron el momento de parálisis de una institución que no tenía ninguna receta para renegociar su posición dentro de la sociedad y menos todavía, las posibilidades de elaborar un plan de acción que fuese admitido a nivel nacional y que no quedara en el plano teórico. Por la reticencia de la jerarquía eclesial, las acciones inspiradas en las declaraciones de Medellín solo podían realizarse en las bases y, obviamente, con más éxito en las diócesis donde el obispo se identificaba con la opción por los pobres.

Discusión

Antes de abordar en la parte dos el activismo católico que respondió a la opción por los pobres, se quiere, para concluir este capítulo —que ha contextua-

250 “Semana de reflexión sobre el tema: Crisis en la Iglesia”, 9-14.6.1969, Hogar Santa Cruz (FDD, Hogar Santa Cruz), (véase 1.3.3).

251 “El sacerdocio en el Ecuador. Situación 1971. Encuesta realizada por la Comisión Episcopal del Clero”, 1971 (BEAEP, 248 C748s).

lizado las reformas eclesíásticas del Concilio Vaticano II y Medellín en el caso de la Iglesia ecuatoriana— poner atención ‘al pobre’: ¿Quién es este pobre, que a partir de Medellín está dominando el discurso y los debates de la Iglesia Católica? Los discursos de los actores católicos ecuatorianos de finales de los años sesenta —y no solo de aquellos que se identificaron plenamente con las reformas— indican que pobre era prácticamente sinónimo de indígena, y la opción por los pobres, ante todo, una opción por los indígenas. La vinculación, si no ecuación, del pobre con el indígena, implicó una noción de pobreza que no se limitaba a la carencia en términos materiales, sino que incluía una escasez en términos culturales. El pobre-indígena constituyó el destinatario principal e ideal de las tareas pastorales del clero ecuatoriano que se enfrentó al referido ‘problema del indio’ y a la reforma agraria como asunto integral de este ‘problema’.

Como ya se ha constatado anteriormente, la preocupación de la Iglesia Católica por los indígenas forma parte de la tradición indigenista de la segunda mitad del siglo XX. En la Declaración Programática de 1967, la CEE enfatizó nuevamente en su afán evangelizador entre los indígenas de la zona rural: “Teniendo en cuenta que existen en el Ecuador aproximadamente un millón de indígenas, la Conferencia Episcopal, de acuerdo con la Santa Sede, establecerá un organismo especial presidido por un Obispo, para buscar nuevas estructuras favorables a la promoción humana y a la evangelización.”²⁵² Llamando la atención sobre este aspecto, varios sacerdotes y laicos de la diócesis de Riobamba se dirigieron en una carta al cardenal alemán Julius Döpfner, quien se encontraba en Cuenca para un Congreso Eucarístico, y le manifestaron: la “situación social del Ecuador exige que la Iglesia sea Madre de todos, pero principalmente de los más pobres”; añadieron además que a nadie se le esconde “la carestía alarmante a que se ve sometido el mundo indígena o quechua”.²⁵³

La orientación indigenista no se vio interrumpida por la declaración de la opción por los pobres en Medellín en 1968, ni con el subsiguiente surgimiento de la corriente de la teología de la liberación. Al contrario, la llegada del pobre al corazón de la misión evangelizadora —y, en algunos casos, liberadora—

252 “Declaración Programática”, op.cit., 15.

253 Criticando la falta de orientación hacia los pobres en la iglesia, los sacerdotes y laicos de Riobamba iniciaron una polémica en el contexto del congreso eucarístico en Cuenca. “Carta al cardenal Döpfner”, delegado pontificio al IV Congreso Eucarístico Nacional, Revista Católica, 25.5.1967 (DIOCUEN, sin signatura).

a nivel continental, reforzó y confirmó la pauta del indigenismo eclesiástico. Así, por ejemplo, en 1969 se constituyó en la Diócesis de Ambato (Tungurahua) la Comisión Diocesana de Indigenismo (véase 2.3.2) para “liberar” al indígena de “su trágico estado” y “promover al hombre campesino y al indio que son los más marginados” de la región rural.²⁵⁴ Como se muestra más adelante (2.1 y 2.2), esta tendencia se intensificó hacia finales de los años setenta y durante la década del ochenta cuando los indígenas fueron designados explícitamente como los “más pobres entre los pobres” y cuando además se diferenciaba con énfasis entre “campesino” e “indígena”.²⁵⁵

Sin embargo, con las declaraciones de Medellín y los divergentes posicionamientos de los clérigos ecuatorianos frente al cambio eclesiástico, surgieron diferentes corrientes de indigenismo clerical, y con ellas, diferentes representaciones sobre el pobre-indígena. Por un lado, los sacerdotes, obispos o religiosas resistentes a mayores cambios en la práctica pastoral, siguieron buscando la integración de los indígenas en la civilización nacional/mestiza, considerada moderna. Junto con su discurso indigenista asimilista, adoptaron una lectura apolítica de pobreza que legitimó acciones de caridad con la intención de mejorar su situación dentro de las estructuras sociales, políticas y económicas existentes. La pobreza fue un elemento constitutivo en su entendimiento naturalista del ‘problema del indio’, y era considerada como consecuencia lógica de características ‘típicas’ de los indígenas, como la pobreza o la falta de cultura.²⁵⁶

Por otro lado, entre los católicos que, como los mencionados sacerdotes o el obispo Proaño, buscaron una reorganización de las estructuras eclesiásticas y la participación de la iglesia en los procesos de cambio social, empezó

254 “La Iglesia de Ambato y el indio”, *El Heraldo de Ambato*, por Luis E. Dávila, presidente de la Comisión Diocesana de Indigenismo, 15.12.1969: 4, 8 (BIAMB, *El Heraldo*, libro: julio a diciembre 1969).

255 En la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (Conclusión 34), o en el discurso de Proaño en general. Además, los testigos de la época, enunciaron que “los más pobres en Chimborazo son los indígenas” (Entrevista de la autora con Alonso Vallejo, 19.6.2017, Riobamba).

256 Véase también Claudia Barrientos, “La caridad y la limosna ¿estrategias pastorales de erradicación o de reproducción de la pobreza?”, en *¿El reino de Dios es de este mundo? el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, ed. Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (Bogotá: Siglo de Hombre Editores & CLACSO, 2008), 211.

a florecer un discurso neoindigenista.²⁵⁷ Criticando las tendencias homogenizadoras y asimilistas del indigenismo integracionista, realzaron las ventajas de la pluralidad cultural y argumentaron que la pobreza material y la marginación social de los indígenas, en conjunto, forman parte de un mismo sistema de opresión. Por lo tanto, siguiendo las instrucciones de los documentos concluyentes de Medellín, el pobre-indígena tenía que liberarse de ambas formas de opresión.²⁵⁸ Para estos católicos, la opción por los pobres abrió el camino para una concepción del paradigma cultural como factor potencializador y ya no obstaculizante en el proyecto más amplio de la liberación del pobre. Esta concepción, al contrario de aquella del indigenismo eclesiástico ‘clásico’, parte de entender la pobreza como “una relación socio-política antes que una condición de falta de bienes”²⁵⁹ y reclama el cambio de las relaciones de poder sumado a una redistribución de los recursos que propiciaban las causas de dicha pobreza. En consecuencia, la manera en que la iglesia debería comprometerse a resolver los problemas de la sociedad buscó “reemplazar la caridad por la justicia social”²⁶⁰ y la “acción para promover la justicia”.²⁶¹ Se argumenta que este principio de la pobreza constituyó una base fundamental para las representaciones sobre lo indígena en discursos de clérigos y laicos comprometidos a solidarizarse con los sectores marginados. Su perspectiva sobre la pobreza construyó la imagen del indígena humilde, solidario y comunitario como sujeto ideal para llevar el cambio hacia una sociedad nueva y justa. En esta tendencia neoindigenista, como ha afirmado Fredy Rivera, “aflora la idea del buen salvaje, solidario, fraterno, milenario, apacible y aunque radical, participativo en los ámbitos de la sociedad y estado nacional”.²⁶²

257 El cuestionamiento del indigenismo clásico surgió, según Fredy Rivera, en la década de los sesenta y setenta, y se caracterizaba por un “sobredimensionamiento de la civilización india como proyecto societal global”. “Los indigenismos en Ecuador”, 60.

258 Véase Conclusiones sobre “diversas formas de marginalidad” (2,2), las formas de opresión (2,5), opresión que soporta el pobre (14,10). “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968”, op.cit.

259 Anthony Bebbington, “Social Movements and the Politicization of Chronic Poverty”, *Development and Change* 38, no. 5 (2007): 813.

260 Michael Löwy, “The Historical Meaning of Christianity of Liberation in Latin America”, en *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, ed. Mabel Moraña, Enrique Dussel, y Carlos A. Jáuregui (Durham & London: Duke University Press, 2008), 356.

261 Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology”, 245.

262 Rivera Vélez, “Los indigenismos en Ecuador”, 386.

Como se desarrollará con más énfasis en la siguiente parte de este trabajo, estamos ante una representación del pobre-indígena que combina una idealización de la pobreza con una nueva esencialización de lo indígena.

1.4 Conclusión

Para terminar este primer apartado dedicado a describir las oscilaciones de la Iglesia Católica entre el indigenismo y las confusiones de cambio entre 1955 y 1969, se quiere dar un primer paso en la tarea de repensar la Revolución del Poncho, tan ligada al trabajo pastoral de Leonidas Proaño. Podemos decidir entre al menos dos opciones de interpretar el papel del clérigo en el descrito continuo del indigenismo eclesialístico de la Iglesia Católica del Ecuador. La primera opción es tomar la perspectiva propagada por la narrativa predominante que identifica al obispo de Riobamba como defensor de una pastoral —o incluso teología— indígena *avant la lettre*. En este caso, la identificación de huellas del ‘elemento indio’ en sus textos más tempranos prueba su estatus excepcional en cuanto a la preocupación por el ‘problema del indígena’. Esta lectura se manifiesta, por ejemplo, en la historiografía —sobre todo en Europa—²⁶³ que vincula el carácter vanguardista de Proaño con su llegada a Riobamba en 1954. Una carta que Proaño dirigió ese año a su amigo Roberto Morales Almeida se convirtió en un punto de referencia para identificar al obispo de los indios y con eso, personificar la teología de la liberación. En el texto titulado “Yo quisiera dar al indio, conciencia de su personalidad humana, tierras, libertad, cultura, religión”, Proaño expresó su preocupación por la situación de los indígenas —“es para llorar”, dijo— y describió que su miseria en Chimborazo era incomparable con aquella de Imbabura, su provincia natal. Indicó, además, que “este indio [...] que se arrastra por los páramos”, desaparecerá pronto si no se hace nada con respecto a su pobreza. En el mismo texto, el obispo recién llegado afirmó que se encontraba ante una tarea muy difícil (“se me hace un nudo en la cabeza”), por lo que criticó a los “grandes millonarios de la Provincia”, los explotadores “sin misericordia” y planteó las primeras ideas de una reforma agraria en los predios de la Iglesia. En una reimpresión de la carta de 1979, el diario *La Verdad* añadió las siguientes pala-

263 Collet, “Leiden und Hoffnungen teilen”, 189; Rosner, *Revolution des Poncho*.

bras introductorias: “la carta en sí es historia, a la vez que es testimonio ideal y compromiso del que iba a ser el Obispo Redentor del Indio de Riobamba”.²⁶⁴

La otra opción es la lectura que proponen los tres capítulos que conforman esta primera parte. Esta lectura, sin duda menos legendaria y sensacional, propone interpretar el caso de Proaño como el ejemplo específico de un discurso indigenista eclesiástico que en la segunda mitad del siglo XX marcó las jurisdicciones eclesiásticas del país. Además, y a un nivel superior, es un ejemplo específico dentro de la tradición indigenista de la época, que dominaba las acciones y discursos de las políticas estatales o las expresiones artísticas e intelectuales. Sin embargo, y esto también ha resultado evidente a través del ejemplo de la reforma agraria, el obispo de Riobamba adquirió un papel protagónico en cuanto a la aplicación de las reformas propuestas a partir del Concilio Vaticano II. Este evento, y más que nada el de Medellín en 1968, representaron un quiebre que obligó a emprender un proceso de autorreflexión y análisis de las propias estructuras. La institución eclesial, al contrario de la época preconiliar, ya no podía mantener su posición de defensa y de condena a los peligros anticatólicos. En teoría, hasta en los círculos eclesiásticos más tradicionales, quedó claro que en la situación “pre-revolucionaria” que vivía el Ecuador y América Latina en general, se trataba de “renovarse o morir”. Sin embargo, se ha tratado de mostrar que la urgencia de la renovación, a nivel de la jerarquía no llevó a acciones espectaculares —tómese el intento fracasado de la reforma agraria— ni una transformación profunda de la Iglesia Católica nacional. Las medidas y opiniones heterogéneas agitaron el ambiente y llevaron, hacia finales de los años sesenta, a la división del clero. Las reformas, que para algunos representantes de la iglesia no representaron mucho más que un nuevo ropaje para una institución vieja, ofrecieron verdaderas perspectivas e inspiraciones de cambio para otros. Sin embargo, parece ser que, a finales de los sesenta en medio de un clima de confusiones, el enfoque pastoral en el pobre-indígena —a pesar de sus matices definitorios— permaneció como el único denominador común de una institución fragmentada.

264 “Yo quisiera dar al indio”, *La Verdad*, 17.6.1979: 5 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP29).

SEGUNDA PARTE

2. Activismo católico: teología de la liberación, pastoral indígena y cooperación internacional para el desarrollo (1970-1986)

Sería equivocado creer que los obispos latinoamericanos, tras la declaración de la opción por los pobres, llamaron a los católicos a un accionismo sin condiciones. En las conclusiones de la conferencia de Medellín sobre la formación sacerdotal, los clérigos advirtieron que un “exagerado activismo” podría llevar a “descuidar la vida de relación personal con Dios”.¹ Lo mismo se puede constatar en cuanto a la idea básica de la teología de la liberación, cuyo compromiso de abolir la situación de injusticia se consagra a una orientación práctica. Para evitar una caída en “el activismo y en el inmediatismo”, el actuar pastoral debe resultar de la reflexión crítica sobre la situación de la sociedad y la iglesia, orientada en la palabra de Dios.² El desafío que se planteaba, por lo tanto, era encontrar un camino intermedio: un activismo que apoyara activamente el cambio social hacia más derechos para los pobres, pero que al mismo tiempo no perdiera de vista el objetivo general de la evangelización. Como se intenta mostrar en esta segunda parte de la tesis, el activismo católico en los decenios de 1970 y 1980 a favor de los pobres, que respondió principalmente a las reformas conciliares, las declaraciones de Medellín, y, en algunos casos, a la teología de la liberación, se manifestó de formas muy diversas.

Se ha sugerido en la introducción de este trabajo que por activismo católico se entiende el conjunto de prácticas, interacciones y colaboraciones que, a partir de las reformas de la Iglesia Católica de mediados del siglo XX, se han extendido globalmente. Esta parte se dedica a analizar cómo el activismo católico, que es en sí mismo un fenómeno transnacional, se ha manifestado

1 “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968”, Conclusiones 13,4. URL: www.inculturacion.net, 3.2.2018.

2 Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 36.

localmente. Dicho de otra manera, se trata de entender cómo las ideas de la renovación eclesial fueron articuladas e integradas en un contexto concreto. El enfoque principal está puesto en la diócesis de Riobamba, pero se incluye también una perspectiva nacional y ejemplos de otras jurisdicciones eclesiales de la Sierra ecuatoriana (Latacunga y Ambato). Se argumenta que a pesar de la euforia que ha generado la teología de la liberación desde principios de los años setenta, especialmente en Riobamba, es necesario distanciarse de una visión demasiado simplificada del activismo liberacionista y, en su lugar, contextualizarlo dentro de coyunturas eclesiales, sociales y políticas más amplias. Para dibujar una imagen diversificada del activismo católico, esta parte se dividirá en tres capítulos.

En sintonía con el argumento de que el activismo católico no puede ser estudiado independientemente de las condiciones institucionales, el primer capítulo (2.1) se dedica a las declaraciones y posicionamientos de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en las décadas del setenta y ochenta. Los representantes de la jerarquía eclesial, con actitudes muy diferentes en cuanto a la implementación de la opción por los pobres, trataron de imponer sus visiones y propuestas como pautas para la iglesia nacional. En primer lugar, se presentará un acercamiento a las reacciones de la jerarquía eclesial ecuatoriana frente al auge de la teología de la liberación. Ampliando la perspectiva hacia los años ochenta, este capítulo incluye una mirada al desarrollo del debate sobre la cultura y, en relación con eso, la elaboración del Plan de Pastoral Indígena. Esta historia institucional, sobre todo con respecto al tema indígena, se considera esencial para contextualizar el activismo católico presentado en los siguientes capítulos (2.2 y 2.3) y para mostrar que las ideas para nuevos proyectos pastorales vinieron desde diferentes direcciones y diócesis. Por ejemplo, el activismo católico dedicado a una revitalización étnica, a modo de inculturación de la iglesia —muy prominente a partir de mediados de los años ochenta— no fue creado en el vacío, sino que resultó de largos debates y procesos de negociación dentro de la iglesia ecuatoriana, pero también a nivel transnacional.

Los testimonios de curas, laicos y laicas, religiosas y activistas, trabajando en la diócesis de Riobamba durante el obispado de Proaño, forman el entramado principal de esta parte (2.2) del trabajo. Con esto, se aparta del contexto institucional para entrar al análisis de prácticas concretas. A través de un enfoque regional en la provincia de Chimborazo, y la combinación de testimonios orales y fuentes escritas, es posible mostrar las dinámicas de una diócesis, cuyo obispo simpatizaba con la teología de la liberación. Las nar-

raciones elaboradas por una serie de actores de trasfondos diferentes, que incluyen representaciones sobre iniciativas características de la iglesia renovada, como también sus discontinuidades y dificultades, resultan ilustrativas para el carácter polifacético y a veces contradictorio del activismo católico que anhelaba la liberación del pobre.

La última sección de esta parte (2.3) se dedica a otra manifestación del activismo católico e incluye una perspectiva transnacional de la renovación eclesiástica: los vínculos entre la iglesia y la cooperación internacional para el desarrollo. A lo largo de esta investigación se ha evidenciado que la presencia de actores transnacionales como, por ejemplo, agencias de desarrollo o iglesias de otros países, jugaron un papel decisivo en la planificación y realización de las diferentes iniciativas. A través de dos estudios de caso de las provincias Chimborazo y Tungurahua, esta sección llama la atención sobre ciertas prácticas y discursos de desarrollo que no pueden quedar desatendidos en un análisis que busca formular una contextualización amplia y diversificada de los procesos de renovación eclesial y sus correspondientes narrativas.

2.1 El largo caminar de la Iglesia Católica hacia la pastoral indígena

A partir de la década de los setenta empezaron a surgir mayores conflictos entre las perspectivas divergentes de los actores religiosos respecto a la reorientación de la Iglesia Católica.³ A nivel político nacional, cuando el golpe militar destituyó al cinco veces presidente José María Velasco Ibarra y asumió el poder el general Guillermo Rodríguez Lara en febrero de 1972, empezó la década de los gobiernos autoritarios. Junto con el cambio de régimen, se constata en la literatura que, en este mismo año, por parte de la iglesia institucional “se nota un silencio a nivel nacional”.⁴ Hacia finales de los años setenta, no quedó mucho del espíritu renovador y la jerarquía eclesial optó por mantener el *estatus quo*.

3 Véase, por ejemplo: Moreno Yánez y Schreijäck, “16. Kapitel. Ecuador”, 333.

4 Moreno Alvarez, “Segunda Parte: Un largo caminar”, 114. El año 1972 corresponde también con la elección del colombiano Alfonso López Trujillo como presidente del CELAM, un representante de los sectores eclesiales más conservadores y opositor prominente de la teología de la liberación. Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 22.

En la región andina, los años setenta marcaron una época de agitación y conflictos violentos por la tierra y fue en esta década que surgieron varias organizaciones sociales y políticas.⁵ En 1977, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana estimó que más del 30 por ciento de las “organizaciones populares existentes se constituyeron entre 1970 y 1975”.⁶ En 1973, se expidió la segunda ley de reforma agraria, misma que fue atacada por organizaciones políticas de izquierda como una ley que no posibilitó el “beneficio social al campesinado, preocupándose casi exclusivamente de estimular la modernización de los latifundios” y que fue incapaz de superar las “supervivencias feudales”.⁷ Sobre este período, el autor Luis María Gavilanes de Castillo acentúa que la iglesia ecuatoriana ha sido una “aliada a los intereses de los grupos dominantes cuando sus gobiernos han aplicado los programas más antipopulares intensificando la miseria de las masas y agudizando la brecha entre ricos y pobres”.⁸ En la literatura se manifiesta que mientras la mayoría de las diócesis todavía aceptaban las reformas del Concilio, varios obispos se enfrentaron a las resoluciones de Medellín que exigían cambios sustanciales en la labor pastoral.⁹ Entre los clérigos que más prominentemente rechazaron las reformas, estaba el ya mencionado Bernardino Echeverría Ruiz, obispo de Ambato y luego arzobispo de Guayaquil entre 1969-1989. Este líder religioso, “siempre cerca de las autoridades”,¹⁰ fue acusado en los años setenta por grupos políticos de izquierda de cómplice de la derecha, y “defensor de los terratenientes”.¹¹

5 En esta década no solo surgieron nuevas asociaciones a nivel nacional como el Frente Amplio de Izquierda (FADI) en 1977, sino organizaciones a nivel local y regional como la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC) o la Unión de Cabildos de San Juan (UCASA), véase 3.2.2.

6 “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la Promoción de la Justicia Social”, agosto de 1977: 10 (BEAEP, 254 C748mis17).

7 Primera cita: “Sombras y luces en la nueva ley reforma agraria”, Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), enero de 1974; segunda cita: “El partido comunista del Ecuador y la nueva ley de reforma agraria”, *El Pueblo*, órgano del comité central del partido comunista del Ecuador, 27.10.1973, Guayaquil (FDD, Reforma Agraria, IV).

8 Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 77.

9 *Ibíd.*, 76; y véase también Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 392.

10 “Sr. Obispo de la Diócesis fue nombrado Arzobispo de Guayaquil”, *El Heraldo*, Ambato, 13.4.1969 (BIAMB, El Heraldo, libro: enero-julio 1969).

11 “Bernardino, un arzobispo defensor de terratenientes”, *En Marcha*, órgano central del partido comunista marxista leninista del Ecuador, abril, 1976 (UASB, B.1.1.3.1); Echeverría, a pesar de defender firmemente la posición de que los clérigos no se metan en

Frente a una institución arraigada a las estructuras tradicionales, el aislamiento que emprendió la diócesis de Riobamba, sumada a otros grupos de sacerdotes y monjas comprometidas también de otras jurisdicciones eclesiales, creció constantemente.¹² Al mismo tiempo, sus acciones e iniciativas, inspiradas en la opción por los pobres, empezaron a tener mayor presencia e impacto en la década de los setenta. Y esto tuvo lugar a nivel nacional, tal como afirma Jorge Moreno Álvarez en un testimonio escrito sobre su experiencia como miembro del equipo pastoral en Riobamba: “en casi todas las diócesis se van cuajando experiencias pastorales, con minorías más conscientes”.¹³ En este clima, la pregunta de cómo y hasta qué punto la iglesia tenía que meterse en política y participar en esfuerzos de cambio social, fue crucial para la determinación de posiciones divergentes entre los clérigos católicos. Es ilustrativo respecto a este dilema del clero, un documento orientador emanado por la jerarquía eclesial en 1977: la Declaración de la Promoción de la Justicia Social.

2.1.1 La Conferencia Episcopal Ecuatoriana frente a la teología de la liberación

En este documento de finales de los años setenta, los obispos ecuatorianos, frente a una situación política tensa, denunciaron el auge de gobiernos autoritarios en América Latina, las violaciones de derechos humanos y el proceso de armamentismo como “el mayor obstáculo para la defensa y promoción de la causa de la justicia social en el mundo”.

La rápida sucesión de las crisis políticas y la experiencia de una crisis monetaria general, de una amplitud única desde la última guerra mundial,

política, apoyó la campaña electoral a favor de Febres Cordero que asumió el poder en 1984. Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 77.

12 Como excepciones dentro del entorno conservador se pueden mencionar pocos nombres. Sería el caso de Alberto Luna Tobar, arzobispo de Cuenca entre 1981 y 2000. Luna Tobar, cuyos textos y discursos son mayoritariamente de los años 90, vio a Proaño como un “maestro y amigo”. Otro clérigo de espíritu renovador fue Gonzalo López Maraño, obispo de San Miguel de Sucumbíos entre 1970 y 2010. La documentación de y sobre estos clérigos es muy escasa (véase Introducción).

13 Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, ed. *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba* (Riobamba: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979), 114.

ha creado, con la inflación y la desocupación, condiciones materiales y psicológicas que han minado la esperanza suscitada y simbolizada por la bandera del ‘desarrollo’.¹⁴

La situación en Ecuador fue descrita como embrollada, por la “presencia de la importantísima fuente de riqueza que es el petróleo” y la “transición de una sociedad agrícola y semifeudal hacia una sociedad moderna” por un lado, y una “comunidad política cargada de tensiones peligrosas” y “extremismos ideológicos”, por el otro. Frente a este clima, la jerarquía católica declaró que “la Iglesia siente la necesidad de dar un juicio moral incluso sobre materias referentes al orden político” y de denunciar la falta de justicia social que por ejemplo se manifestaba en casos “documentados y probados, en los que el mismo derecho a la vida ha sido violado con actos de violencia sangrienta y con el uso de la tortura física”. Enfatizando luego que “la promoción de la justicia y de la solidaridad social se apoya en la fe y en la caridad aplicadas a la vida práctica”, se acentuó que la CEE no “está ligada, en virtud de su misión y naturaleza, a ninguna forma particular de civilización humana ni a un sistema político, social o económico”. Asimismo, al manifestar que la iglesia no estaba en convivencia ni con el socialismo marxista, ni con el capitalismo liberal —porque este último “genera desigualdades excesivas entre los distintos grupos sociales” y porque igual que el marxismo, lleva al ateísmo— se proclamó una ruta de moderna política cristiana, “que mantiene en una nueva síntesis política constructiva las conquistas de la libertad y la socialización que son, en definitiva, de origen cristiano”. Aclarando repetidas veces que ningún obispo o sacerdote está al servicio de “una ideología o facción política”, la CEE tornó visible el núcleo de su preocupación: la tensión surgida por la existencia de tendencias antagónicas dentro del clero y su posición frente a la teología de la liberación.

Luego de un apartado orientado a esclarecer que una relación entre marxismo y cristianismo “no puede existir”, la jerarquía denunció que “hay quienes que distinguen diversos niveles de marxismo” y lo ven como “un método científico para el análisis de la realidad social y política, que desembocaría directamente en la práctica de la transformación revolucionaria y se ofrecería así también para los católicos”. Con esta formulación, la CEE criticó ex-

14 “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la promoción de la justicia social solidaria e integral”, versión del mayo de 1977 (FDD, CEE I); La versión final se publicó en agosto de 1977 con el título: “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la promoción de la justicia social”, op.cit.

plícitamente a la teología de la liberación que comprende la relación entre el marxismo y la teología contemporánea como “insoslayable y fecunda confrontación” y que retoma esta teoría para la “reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia”.¹⁵

En sintonía con su oposición a la teología de la liberación, la CEE atacó en su Declaración a un actor concreto por su nombre, cuando se expresó contra el movimiento Cristianos por el Socialismo. A este movimiento transnacional que, inspirado en la teología de la liberación, nació en Chile durante la presidencia de Salvador Allende, se lo describió como un “engaño”, y un movimiento de “radicalismo inaceptable para todo el que no quiera perder su identidad de cristiano”.¹⁶ Según Juan Fernando Regalado Loaiza, este grupo se formó en Ecuador a finales de 1971 y estaba relacionado a la Primera Convención Nacional de Presbíteros, un grupo de sacerdotes activistas que se reunieron y defendieron posiciones anticlericales (véase 2.2.3). En 1972 tuvo lugar el Primer Encuentro Latinoamericano de la organización Cristianos por el Socialismo en Chile y un año después, se formó en Ecuador el Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (MNCL).¹⁷ En las actas de las sesiones para redactar la Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social, los clérigos discutieron con énfasis este “problema” y hablaron de una “corriente extrema” que quiere “convertir la fe en una ideología y el compromiso cristiano en un compromiso político”.¹⁸

Una actitud crítica frente a este movimiento concreto, y a la teología de la liberación en general, defendió el jesuita Pablo Muñoz Vega (1903-1994), arzobispo de Quito desde 1967 y cardenal desde 1969. Vega, recordado en la literatura como educador y humanista, era un religioso reputado de la iglesia ecuatoriana y en general abierto a las reformas del Concilio Vaticano II y también de Medellín.¹⁹ Pero al mismo tiempo, no era un clérigo activista y representó un “curso medio” dentro de la CEE, “evitando los escollos de un

15 Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 32. Véase también la Introducción.

16 “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la promoción de la justicia social”, op.cit.

17 Regalado Loaiza, “Año 72: ECUARUNARI”, 152. Por su papel relevante en la formación de Ecuarunari, en 1972, se analizará el impacto de este movimiento en la parte tres de este trabajo (3.1.2).

18 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, 1-4 de febrero, 1977, Quito (FDD, CEE I).

19 En un artículo sobre la “iglesia de los pobres” en Azuay (Cuenca), Pedro Soto Delgado menciona, aparte de Proaño, a Pablo Muñoz Vega, como hombre que “en mérito de la

conservadurismo a ultranza o los riesgos de un compromiso militante”.²⁰ El arzobispo, en una carta al jesuita y teólogo alemán, Karl Rahner, en 1975 señaló que el tema de la liberación, descubierto en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín como “punto focal importante”, era una cosa muy distinta a “una tendencia de esta teología, la que guarda estrecha vinculación con el movimiento de sacerdotes y cristianos que han hecho su opción por una liberación de inspiración y de índole marxista, llevada hasta sus últimas consecuencias políticas”.²¹ Para el cardenal, el movimiento Cristianos por el Socialismo —“título lleno también de ambigüedades”— fue la expresión concreta de esta tendencia que a través de su propaganda internacional pretendía posicionarse como el “único cristianismo auténtico” en América Latina. Admitiendo que la teología de la liberación había atraído sobre todo a los jóvenes católicos, dijo en un informe del año 1979:

Las cuestiones que han agitado más el ambiente juvenil católico son las que ha planteado la teología de la liberación, acogida con fervor por los sacerdotes asesores hasta hace poco. También en la Universidad Católica y en algunos colegios católicos de Quito la tarea de la formación religiosa de las nuevas generaciones se ha visto convulsionada y desorientada por la incidencia de estas graves cuestiones suscitadas por la teología de la liberación.²²

Pero la teología de la liberación —interpretada como tendencia radical— y el movimiento Cristianos por el Socialismo, no representaron los únicos desafíos que preocupaban a la jerarquía en cuanto a la politización de la religión. El arzobispo de Guayaquil, Bernardino Echeverría, por ejemplo, notó en las sesiones que

una de las causas de nuestra situación hay que encontrarla en los falsos criterios con que se ha llevado a cabo la reforma agraria; los procedimientos empleados han conducido a resultados opuestos a los que se pretendía. Esto

justicia” impulsó Medellín. “Azúay: en busca de la iglesia de los pobres”, *Punto de Vista*, No. 395, 13.11.1989: 14 (PUCE, 330.986605-P969v).

20 Espinosa, “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena”, 210. En 1976, Vega inició la campaña MUNERA (latín, significa: regalo, don de Dios), una iniciativa de Caritas en forma de colecta cuaresmal que existe hasta hoy en día.

21 Francisco Miranda Ribadeneira, *Pablo Muñoz Vega: Un humanismo eclesial para el hombre de hoy* (Quito: Banco Central del Ecuador, 1993), 152, 53.

22 *Ibíd.*

ha sucedido con CESA [Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (véase 1.3.2)]; está en ella infiltrado el marxismo.²³

Tras un estudio del caso de CESA, un grupo de obispos concluyó que la “Iglesia debe forzar su presencia” en aquella organización y que la “finalidad de nuestra actuación es salvar la obra de CESA por los campesinos”. Finalmente, la CEDOC, Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos fue otra organización que se escapó de la mano de la iglesia. Fundada en 1938 por la Iglesia Católica y el partido conservador, este sindicato más tarde alineado a los intereses de las tendencias de izquierda cambió su nombre —y con eso su orientación— a Confederación de Organización Clasistas en 1974. Bernardino Echeverría lamentó esta pérdida de influencia de la jerarquía y reclamó la necesidad de “valorar las organizaciones sindicales tratando que se mantengan en su finalidad propia y no sean manipuladas políticamente”. El cardenal Muñoz Vega apoyó al arzobispo de Guayaquil, admitiendo que era verdad que a la CEDOC “se le quitó todo elemento confesional” porque “el Marxismo se empeñó en la unificación del sindicalismo”.²⁴

En síntesis, la Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social representó, en primer lugar, un posicionamiento de la jerarquía eclesial en contra de cualquier acción política por parte de los clérigos. A pesar de criticar los abusos de poder y violaciones a los derechos humanos cometidos por ciertos gobiernos autoritarios, la iglesia ecuatoriana no levantó su voz sino para “denunciar males generales [y] no para condenar hechos particulares”.²⁵ Para la jerarquía, al contrario de los seguidores de la corriente de la teología de la liberación, la promoción de la justicia social podía realizarse a través de obras caritativas.

Se quiere añadir en este lugar que la declaración claramente apolítica de la jerarquía se pronunció al momento en que la teología de la liberación, fuente de inspiración en la diócesis de Riobamba, tuvo su auge y provocó en esta diócesis —como también en otros países— conflictos no solo dentro la iglesia, sino también entre la iglesia local y las autoridades políticas. Varios autores han documentado y estudiado a profundidad las acusaciones y acontecimientos críticos sucedidos por el compromiso del llamado “obispo rojo” —por ejemplo, el envío de un Visitador Apostólico a Riobamba en 1973 y la

23 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, op.cit.

24 *Ibíd.*

25 Espinosa, “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena”, 210.

detención de 17 obispos latinoamericanos reunidos en la misma diócesis en 1976.²⁶

2.1.2 La “revolución cultural” se anuncia: la antropología y el impacto de Puebla

Para la iglesia latinoamericana, según destaca la literatura disponible, fue con la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla que la cultura irrumpió como eje central en la evangelización. Según el canon general, una evangelización inculturada, que ya no consistía en imponer una religión foránea sino un rescate de valores autóctonos y de prácticas religiosas ancestrales, surgió con este evento. Como señala Juan Arias Luna, en Puebla, “la Iglesia empezó a hacer a un lado esa tónica indigenista para dar mayor cabida en su seno a los pueblos indígenas tal cómo ellos son” y, citando a pasajes del documento conclusivo de esta conferencia, argumenta que se planteó una “evangelización de las culturas no como un ‘proceso de destrucción, sino de reconocimiento, consolidación y fortalecimiento de dichos valores’”.²⁷

Este enfoque cultural, sin embargo, no puede entenderse como irrupción espontánea de una orientación que antes no había existido. Ya se ha mostrado en los capítulos anteriores para el caso ecuatoriano, que la preocupación por el ‘otro indígena’ ha formado parte del trabajo pastoral por lo menos desde la época de los 50. Por eso, en vez de hablar de un antes y un después de Puebla con respecto al enfoque cultural, se propone la perspectiva de una revitalización de un indigenismo eclesiástico —que puede haber cambiado en su configuración discursiva— en cuyo centro está la evangelización del indígena. Es por tanto que, en este apartado se procura indagar más profundamente en el supuesto paso de un entendimiento indigenista-asimilista a una pastoral indígena, “en la que los protagonistas de una evangelización inculturada son las comunidades eclesiales indígenas”.²⁸ Asimismo, el caso del Ecuador demostrará que a pesar de una dimensión cultural en los documentos de Puebla

26 Equipo Tierra Dos Tercios, *El evangelio subversivo: historia y documentos del encuentro de Riobamba*, agosto 1976.

27 Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia*, 112.

28 Juan Gorski y M.M., “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en *Desarrollo histórico de la teología india*, ed. Paulo Suess, et al. (Quito: Abya Yala, 1998), 12.

a finales de los años setenta, perduraba todavía una perspectiva socioeconómica del pobre-indígena. Solo a partir de mediados de la década del ochenta, con el Plan Nacional de Pastoral Indígena, podemos constatar la consolidación de un discurso etnicista.²⁹

La antropología y la iglesia

En la mencionada Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social de 1977, los obispos ya llamaron la atención sobre una “dimensión cultural”. En las reuniones para la elaboración de la declaración, la comisión que se dedicaba al aspecto cultural constató: “El interés por la cultura, en sus aspectos etnológicos y antropológicos es reciente y la Iglesia, en su acción pastoral, se preocupa en tener presente esta visión sobre las culturas indígenas”. Además, los clérigos subrayaron la conexión entre cultura y desarrollo para concluir que un “aporte necesario para la justicia es esta revolución cultural”.³⁰ Como fruto de estas discusiones, la Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social identificó como la “más grave llaga nacional la marginalidad de los campesinos indígenas en diversos sectores geográficos”. El texto condena cualquier forma de racismo o “exhibicionismo folklórico de las culturas autóctonas” y, al mismo tiempo, anima a seguir con las “obras concretas” que la Iglesia ha iniciado, como por ejemplo las actividades de la Cáritas del Ecuador, las escuelas gratuitas y las radiofónicas.

Para comprender “el interés por la cultura” descrito por la CEE como “hecho reciente dentro de la iglesia”,³¹ es necesario hacer un enlace a la disciplina de la antropología. Como muestra Carmen Martínez Novo en su artículo sobre la antropología indigenista en el Ecuador desde la década

29 Como opinan varios autores, es sólo hacia la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1992 en Santo Domingo que este giro se empieza a dar realmente, véase por ejemplo, Paulo Suess, *La nueva evangelización: desafíos históricos y pautas culturales* (Quito: Abya Yala, 1993), 8; Diego Irarrazaval, *Un Cristianismo Andino* (Quito: Abya Yala, 1999), 74.

30 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, op.cit. Formaron parte de esta comisión: padre José Vicente Eguiguren, obispo Enrique Bartolucci (Esmeraldas), cardenal Pablo Muñoz Vega, arzobispo Ernesto Alvarez (Cuenca), obispo Leonidas Proaño (Riobamba), obispo Vicente Cisneros (Ambato), arzobispo Bernardino Echeverría (Guayaquil), obispo Juan Larrea Holguín (Ibarra), obispo Mario Ruiz (Latacunga), sacerdote invitado de Chile, Renato Poblete.

31 “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la promoción de la justicia social”, op.cit.

del setenta, fue en 1972 que la orden de los jesuitas fundó en la Pontificia Universidad Católica el primer departamento de antropología del país. La autora manifiesta

que los mismos actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron a su organización social y política son también los principales productores de conocimiento antropológico en el Ecuador: concretamente, me refiero a la iglesia católica y en particular las ordenes jesuita y salesiana, y a la izquierda política. A menudo las fronteras entre ambos grupos de actores son borrosas, ya que han participado mano a mano tanto en el campo como en las instituciones académicas.³²

Martínez Novo identifica dos líneas de investigación: los estudios del campesinado tras los cambios iniciados por las reformas agrarias, y otra línea que se dedicaba a la religiosidad popular, por el padre jesuita Marco Vinicio Rueda. Surgió de esta última línea, por ejemplo, la obra “la Fiesta religiosa campesina” en 1982.³³ Otro grupo de religiosos activo en el campo antropológico eran los salesianos que estuvieron presentes como misioneros en la Amazonía ecuatoriana desde finales del siglo XIX. A pesar de haber iniciado su tarea de “transformar la cultura shuar según el modelo occidental”, la autora afirma que los salesianos, en la segunda mitad del siglo veinte, “fueron pioneros en un proceso de reflexión eclesial sobre la importancia de preservar la cultura indígena y de tomarla en cuenta en los procesos de evangelización”.³⁴ Fue también en la Amazonía, bajo la presión de colonización, que se fundó la Federación de Centros Shuar (1964), “una de las primeras organizaciones indígenas de corte moderno de América Latina y miembro fundador de la CONAIE”.³⁵ En otra publicación, la antropóloga subraya el papel de los salesianos en la movilización política en la provincia de Cotopaxi.³⁶ Sobre una misión en Zumbahua, que buscó combinar evangelización y desarrollo, la autora manifiesta que

32 Carmen Martínez Novo, “Antropología indigenista en el Ecuador. Desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos”, *Revista Colombiana de Antropología* 43 (2007): 339.

33 Rueda, *La fiesta religiosa campesina*. (Véase 1.1.1)

34 Martínez Novo, “Antropología indigenista en el Ecuador”, 343.

35 *Ibíd.*, 344.

36 Martínez Novo, “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”.

la promoción de la cultura indígena ha sido uno de los objetivos del programa salesiano desde que se diseñó el proyecto en 1971. En esto los Salesianos son pioneros ya que de acuerdo con el Padre Juan Bottasso y al Padre José Manangón la Iglesia Católica todavía no pensaba en términos culturales en el Vaticano II y en Medellín, sino que estaba enfocada en los pobres.³⁷

No hay que olvidar que del trabajo de los salesianos surgieron también instituciones, como la editorial Abya Yala o Audiovisuales Don Bosco, ambos en Quito, que en el país han permanecido hasta hoy como los mayores difusores de temas antropológicos, de teología india, pero también del movimiento indígena.

En relación con la interconexión entre investigación antropológica y trabajo misionero, tanto en las actas de la CEE, como en la literatura, se mencionan acontecimientos a nivel internacional que marcaron el comienzo de una sensibilidad hacia lo cultural. Por un lado, estuvo la Conferencia de Barbados en 1971, donde participaron los padres salesianos Juan Bottasso y José Manangón. En este simposio sobre conflictos interétnicos en América Latina, organizado por el Consejo Mundial de Iglesias y el instituto de antropología de la Universidad de Berna, algunos antropólogos criticaron las actividades misioneras en América Latina como elementos de la continua situación de colonialidad e implementación de ideologías etnocentristas. Además, se declararon responsabilidades para las diferentes entidades —el estado, los antropólogos y las iglesias— en relación con sus actitudes o políticas hacia los “indígenas de América”.³⁸

Por otro lado, en las actas de la CEE se anunció que tendría lugar el primer encuentro pan-amazónico de pastoral indígenista, en Brasil, entre el 20 y el 25 de junio de 1977, bajo la responsabilidad del departamento de misiones del CELAM. Como indicó Juan Gorski —que en este entonces era secretario ejecutivo de este departamento— se trataba de la institución que antes de la Conferencia de Puebla se preocupó por “la valoración de los indígenas en y desde su identidad cultural” sobre todo “entre los misioneros que trabajaban entre ellos”.³⁹ Entre las motivaciones para este encuentro pan-amazónico se señaló la necesidad de “encontrar una línea común en la evangelización de las poblaciones indígenas, para que nazcan en ellas verdaderas Iglesias locales”.

37 Ibíd., 258.

38 International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), *Declaration of Barbados* (New York: White Roots of Peace, 1971).

39 Gorski y M.M., “Desarrollo histórico de la teología india”, 11.

Haciendo referencia a la encíclica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975), acerca de la evangelización del mundo contemporáneo, las actas pusieron énfasis en “la preocupación de toda la Iglesia por una pastoral que tenga en cuenta la realidad sociopolítica, religiosa y cultural de los diversos grupos indígenas”.⁴⁰ Como afirma Juan Arias Luna, esta encíclica, durante muchos años, representó el punto de referencia para la pastoral indígena.⁴¹

Prepararse para Puebla

Cuando se acercó la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, las diferentes diócesis ecuatorianas se lanzaron a la preparación de este evento. La diócesis de Latacunga (provincia de Cotopaxi), con el obispo Mario Ruiz en la cabeza, redactó en abril de 1978 su “aporte de la diócesis de Latacunga”, elaborado por agentes de pastoral y seglares.⁴²

El texto denunciaba la situación actual de los campesinos, que por la mala aplicación de la Reforma Agraria eran perseguidos, y en el “aspecto social”, los redactores llamaron la atención sobre “los indígenas, campesinos y el proletariado de la ciudad” como víctimas de marginación, criticando la “mentalidad capitalista”, la desintegración de la familia por la migración y se observó una “marcada lucha de clases”, calentada también por el petróleo que “va destacando más la clase privilegiada”. Acerca del papel de la Iglesia se afirmó que “la gente ve bien que la Iglesia participe en la política” y que debe “intervenir, hablar y luchar por la justicia social”. Al mismo tiempo, se afirmó que la iglesia “aparece aliada a los poderosos, siendo el capitalismo tan enemigo como el marxismo” y que la institución es “buena para dar documentos, pero no para aplicarlos”. En el aspecto religioso, el documento elogió los efectos positivos del Concilio Vaticano II y de Medellín y reconoció un “esfuerzo por acercarse al indígena dándole formas de religión más comprensibles para su mentalidad ya que los signos que percibían los blancos no penetran en su cultura”. De la Conferencia de Puebla, se esperaba que “opte por la reflexión y el método de la Teología de la Liberación; que propugne una Iglesia pobre y desligada al poder”. En las sugerencias pastorales llamaron a dar en la evangelización una

40 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, op.cit.

41 Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia*, 103.

42 “III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Aporte de la Diócesis de Latacunga”, abril de 1978 (BEAEP, 256.8 D588mis).

preferencia “a los indígenas, campesinos y obreros, a los jóvenes con orientación a una Pastoral Vocacional y a la mujer”.⁴³

Se puede observar que, a pesar de que en la literatura sobresale el caso de la diócesis de Riobamba como el más característico en una línea de la teología de la liberación, este aporte de la diócesis de Latacunga para Puebla coincide en gran parte con los argumentos presentados por Riobamba. Esta diócesis, también en abril de 1978, presentó un documento —de más de 30 páginas— para Puebla.⁴⁴ Como en Latacunga, el documento critica la mala aplicación de la Reforma Agraria, que “ha dado origen al éxodo de los campesinos a la ciudad”. Además, se mencionan los conflictos de tierra, en los cuales “algunos de nuestros hermanos han sido asesinados”.⁴⁵ Sobre el papel de la Iglesia de Riobamba a partir de las resoluciones posconciliares se manifiesta:

La Iglesia que se renueva actúa en política comprometiéndose en la lucha por la justicia y a favor del pueblo pobre. En este caso, la Iglesia ya no es utilizada como caballo de batalla al servicio de un sector político, el conservador. [...]. La Iglesia está trabajando por la liberación del hombre y se muestra del lado de los oprimidos.⁴⁶

Se observó que en la diócesis “nace y se va fortaleciendo la Teología de la Liberación” y que “hay un paso de la teoría del desarrollismo a la teoría de la dependencia y la explotación”. De la iglesia jerárquica, el documento exige la despedida de “tareas puramente desarrollistas” que corren el riesgo de convertirse en meros “tranquilizadores de conciencias”. De la Conferencia de Puebla los autores esperaban que “haga un pronunciamiento que condene el militarismo como nocivo a las justas aspiraciones de libertad y de justicia del pueblo latinoamericano”.⁴⁷

Tanto el documento de Latacunga como el de Riobamba, ponen de relieve la necesidad de una liberación, haciendo eco en la teología de la liberación. Es interesante observar que la anunciada revolución cultural en la Declaración para la Promoción de la Justicia Social de 1977, no tuvo tanto eco en estos

43 *Ibíd.*

44 “Presentación”, Aporte de la diócesis de Riobamba a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 18.4.1978 (FDD, CEBs,VII-8).

45 Se hace referencia explícita a Lázaro Condo, Cristóbal Pajuña y Zoila Martínez, (véase 3.1.1).

46 “Presentación”, *op.cit.*

47 *Ibíd.*

aportes diocesanos, elaborados no por la jerarquía, sino desde la base, es decir, los grupos pastorales de las respectivas regiones. Es de suponer que —al contario de la jerarquía eclesiástica— los activistas católicos inspirados por el pensamiento marxista y la teología de la liberación consideraron que el discurso de la cultura implicaba una actitud menos política como por ejemplo aquello de la lucha de clases.⁴⁸

La aplicación de Puebla

Después de la Conferencia Episcopal en Puebla, con la publicación del documento “Opciones Pastorales, Aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador” en septiembre de 1980,⁴⁹ la CEE retomó a grandes rasgos los argumentos del documento conclusivo del CELAM; por ejemplo, cuando se describió al hombre ecuatoriano y los diversos “rostros de pobreza” de los “niños golpeados”, “jóvenes frustrados”, “indígenas y campesinos marginados”, obreros sin derechos, ancianos y mendigos.⁵⁰ Se constató, además, el creciente interés en las culturas indígenas, cuando se dijo:

El hombre ecuatoriano [...] ama a su tierra y siente un creciente interés por los valores autóctonos de las culturas indígenas y por la conservación de la originalidad de sus organizaciones comunitarias. Está empeñado en la reivindicación de su identidad y de sus derechos.⁵¹

En un apartado especial dedicado al “Campesinado”, podemos leer que al rostro pobre de los campesinos e indígenas se añaden los “montubios y morenos, cuya cultura y realidad, en progresiva interrelación, ha de ser estudiada y valorada a la luz del Evangelio”. Entre sus desafíos cruciales estaban los problemas de salud, “salarios de hambre”, desempleo, intensas migraciones campesinas, el crecimiento desmesurado de suburbios, baja producción agrí-

48 Como resumen de los diferentes aportes de las diócesis ecuatorianas —aquí sólo se han mostrado dos ejemplos— en mayo de 1978, la CEE presenta el “Documento de la Iglesia Ecuatoriana para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla-México”, un documento de 45 páginas (FDD, CEE I).

49 “Opciones Pastorales: aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador”, 8.9.1980 (BEAEP, 254 C7480).

50 “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, 1979”, Conclusiones 31-39, URL: www.inculturacion.net, 3.2.2018.

51 “Opciones Pastorales: aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador”, op.cit.

cola, “descomposición familiar” y la discriminación de la mujer, “sobre todo indígena y campesina”.

Salta a la vista que en este documento no se haga una diferenciación clara entre campesino e indígena —esto vendría más tarde—, sin embargo, los obispos observaron como una tendencia que “el indígena asuma conscientemente su propia identidad”. Entre las propuestas concretas, el documento de aplicación de Puebla de la CEE buscó fortalecer la

formación de ministros ordenados y no ordenados capaces de servir a las diversas comunidades campesinas, desde su propia cultura; utilizar en la liturgia y la catequesis indígena el idioma indígena y sus expresiones propias; propiciar la elaboración y publicación de la historia de los diferentes grupos indígenas, para recuperar sus tradiciones, facilitar la inserción en sus propias raíces, aceptando y valorando su esfuerzo por liberarse de situaciones de dominación.⁵²

En el aspecto organizativo, el tratado anima a tomar contacto con los movimientos existentes, a solidarizarse “con sus justos reclamos” y con “las organizaciones sindicales en lo que de bueno y justo aporten a la liberación integral del pueblo”.

Finalmente, la CEE llamó a revitalizar la Comisión Episcopal de Indigenismo creada en 1960 (véase 1.1.3). Al contrario de lo ocurrido en los años sesenta, cuando la Comisión fue integrada únicamente por “los obispos de jurisdicciones con numerosos fieles que se identifican como indígenas”, ahora la entidad debía “estar secundada por un secretariado nacional, en el que colaboren también delegados indígenas”.⁵³ Con esta reanimación de su departamento indigenista, la CEE preparó el camino para el Plan Nacional de Pastoral Indígena.

2.1.3 El Plan Nacional de Pastoral Indígena: ¿nueva representación del indígena?

En 1985, la CEE nombró presidente del Departamento de Indigenismo al obispo de Riobamba. Es importante resaltar que Proaño asumió este cargo en el mismo año en que dejó su sede como obispo.⁵⁴ La elaboración del Plan Na-

52 Ibíd.

53 Ibíd.

54 En octubre de 1985 presentó su dimisión al papa Juan Pablo II (DIAL, No. 1149, 27.11.1986, URL: www.alterinfos.org, 09.05.2018).

cional de Pastoral Indígena fue, por lo tanto, una tarea que realizaba durante los últimos tres años de su vida. Según Nidia Arrobo, asistente personal de Proaño en esta época y secretaria del Departamento de Pastoral Indígena, se puede constatar un “quiebre” en 1985 cuando Proaño, ya no como obispo de una diócesis, sino como candidato al premio Nobel de la Paz,⁵⁵ se dedicó exclusivamente al “tema indígena”. Según Arrobo, en este momento “intuía que el tiempo ya se le acababa” y por eso quería aprovechar al máximo su misión especial. Además, menciona esta sentida necesidad porque los “problemas de los pobres indígenas eran muy graves”. Entre otros, menciona la explotación petrolera en la Amazonía, la “pérdida de cultura” que “le horrorizaba también a monseñor”, acordándose que él advirtió en varios encuentros que “estamos asistiendo al último momento de la vida de los pueblos indígenas”.⁵⁶

Otra razón significativa para este giro definitivo hacia el tema indígena tuvo que ver con la visita del papa Juan Pablo II al Ecuador, concretamente a Latacunga entre el 29 de enero y el 1 de febrero de 1985. Es de notar que la visita del pontífice polaco se esperaba con ansiedad, sin embargo, el hecho de que dos años antes de su viaje al Ecuador, hubiese rehusado públicamente dar la bendición a Ernesto Cardenal en Nicaragua, quedó grabado en la memoria de todos los católicos liberacionistas. El jerarca católico nunca ocultaba su postura anticomunista y su rechazo a la teología de la liberación, y entre los motivos políticos que los críticos ecuatorianos identificaron en torno a su visita al Ecuador, estaban sus esfuerzos por “apuntalar el sistema capitalista” y “prevenir a los pueblos oprimidos contra una revolución”.⁵⁷

En Latacunga, en su “esfuerzo de acercamiento de pueblos y culturas”, el pontífice se dirigió a las organizaciones indígenas presentes. Empezó su discurso con la referencia al descubrimiento de América, diciendo que “hace 450 años la fe en Jesucristo llegó a vuestros pueblos [...] iluminando vuestro camino”. Después de una glorificación de la venida de la fe cristiana a este continente y referencias a los importantes resultados en la dimensión cultural por el encuentro del episcopado latinoamericano en Puebla, afirmó que

55 El premio Nobel de la Paz de 1980, el argentino Adolfo Pérez Esquivel (véase 3.3.1 para relación entre Proaño y Esquivel), lanzó en 1985 la candidatura de Proaño para el premio Nobel del año siguiente. El escritor Elie Wiesel ganó el premio. Ferrò, *Taita Proaño*, 141.

56 Entrevista de la autora con Nidia Arrobo, 2.8.2017, Quito.

57 “Viaje pastoral, visita política”, por Félix Samaniego, *Nueva Revista*, marzo de 1985, No. 112: 33 (CEDHU, N7.1).

el anhelo de “vuestros pueblos” de buscar el respeto de “vuestra cultura, vuestras tradiciones y costumbre” y “la preservación del propio espíritu” es “perfectamente legítimo” y que este deseo se convirtió en aspiración también de la iglesia. Acentuando —con un exagerado uso de la palabra “vuestro/a”— la diferencia entre él como representante de la Iglesia Católica universal y ‘los otros’, el papa lamentó que “vuestra sociedad va perdiendo valores preciosos que podían enriquecer a otras culturas”, que se pierde “el sentido religioso” y que el peligro del alcoholismo “os amenaza de muerte”. Alentando a todo el clero ecuatoriano a que en la evangelización se tenga en cuenta “vuestra cultura indígena”, aclaró también que a pesar del estimo de “vuestros grupos étnicos”, la iglesia “no puede renunciar a su deber de esforzarse por [...] tratar de desterrar las prácticas o costumbres que sean contrarias a la moral y verdad del Evangelio [...] y que no puede verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios [...]”. Finalmente, el pontífice reconoció la posibilidad para los indígenas de ocupar puestos en ministerios, “incluso el sacerdocio y, por qué no en el episcopado” y se despidió pronunciando ciertas palabras en quichua y anunciando la distribución de 200.000 ejemplares de la Biblia que la iglesia del Ecuador editó en ocasión de su visita.⁵⁸

En esta misma visita, la organización indígena CONACNIE (la organización de la cual nació la CONAIE en 1986) se dirigió al pontífice pidiéndole que “Su Santidad autorice a Monseñor Leonidas Proaño sea Obispo de los Indígenas”.⁵⁹ Según comunicó Proaño en una entrevista,⁶⁰ después de este pedido, el papa le sugirió a la CEE hacerle esta nominación, a lo que la CEE respondió delegándolo como presidente del Departamento de Pastoral Indígenista en marzo de 1985. En esta nueva misión, lo primero que hizo Proaño fue rebautizar este departamento “Indigenista” al Departamento Nacional de Pastoral Indígena, “porque esta [orientación indigenista] es la que se ejercita por parte de los sacerdotes y agentes de pastoral a propósito de los indígenas

58 “Realidad y palabra en el pluralismo cultural ecuatoriano”, editorial del obispo Mario Ruiz Navas en el *Boletín Diocesano de Latacunga*, No. 19, diciembre de 1985: 4, 17-23 (BEA-EP, Hemeroteca).

59 “Mensaje de los Indígenas”, *Punto de Vista*, No. 173, 4.2.1985: 6 (PUCE, 330.986605-P969v).

60 “Equateur: Leonidas Proaño, l'évêque des Indiens”, *DIAL*, No. 1149, 27.11.1986, URL: alterinfos.org, 9.5.2018.

y, en cambio, la expresión pastoral indígena, aspira a que la acción pastoral sea llevada adelante desde y por los indígenas”.⁶¹

En el mismo año de 1985, Proaño organizó un encuentro nacional de agentes de pastoral que trabajaban con indígenas; sumado a otros encuentros nacionales con catequistas y misioneros, o entre dirigentes de las organizaciones indígenas existentes. En el documento del “Encuentro de obispos sobre pastoral indígena” que tuvo lugar entre el 8 y 10 de enero de 1986 en Quito, se puede entender cómo la Conferencia Episcopal, y Proaño fundamentalmente, explicaron la necesidad de diseñar este nuevo plan pastoral:

En el fondo se descubre que los indígenas son distintos que nosotros. Tenemos que reconocer que son alteridad. Esta alteridad requiere una respuesta del Gobierno y de la Iglesia. El reto es asimilarlos al sistema dominante o favorecer su identidad propia. Los indígenas buscan construir la Iglesia Indígena y su organización para su autodeterminación.⁶²

Otro tema que surgió en el contexto de la elaboración del nuevo plan pastoral fue que se aproximaban los 500 años de evangelización⁶³ —como fue mencionado por el papa en Latacunga— con respecto a lo cual se lamentó que “aun no ha surgido la Iglesia Indígena”. Y Proaño preguntó: “¿Se podría hacer un acto de reparación con motivo de los 500 años? ¿O seguimos igual sin sacerdotes indígenas, sin religiosas indígenas, sin liturgia indígena, sin teología indígena?”. Comparó, además, su situación con la de otro continente, diciendo que “en África, la evangelización no tiene un lapso tan largo y sin embargo hay sacerdotes negros, hay obispos negros y hay cardinales negros. ¿Y en América Latina? ¿Por qué no tenemos una congregación de religiosas indígenas?”⁶⁴

En la introducción del Plan Nacional de Pastoral Indígena, redactado por Proaño, y aprobado por la CEE en febrero de 1986, el tema de los 500 años de

61 Formaron parte del departamento los obispos Antonio Gonzales (arzobispo Quito), Leonidas Proaño, Víctor Corral (sucesor de Proaño en Riobamba), Mario Ruiz (Latacunga), Hugolino Cerasuolo (Loja), Raúl López (Guaranda), Teodoro Arroyo (Méndez), Tomas Romero (Puyo), Alejandro Labaca (Aguarico), Gonzalo López (Sucumbíos). “La pastoral indígena en el Ecuador”, Texto para encuentro de pastoral indigenista DEMIS en Bogotá, 8.8.1985 (FDD, Conferencias A.2.CF112).

62 “Encuentro de Obispos sobre pastoral indígena”, Departamento de Pastoral Indígena, 8-10.1.1986 (FDD, Conferencias, A.2.CF127).

63 Véase también parte 3.3.3. con respecto a los “500 años de evangelización”, noción transformada en “500 años de resistencia indígena” por las organizaciones indígenas.

64 “Encuentro de Obispos sobre pastoral indígena”, op.cit.

la conquista surgió como motor fundamental para cambiar el accionar de la iglesia. El texto del Plan Pastoral inicia así:

Nos aproximamos a la fecha de conmemoración del medio Milenio del Descubrimiento de América. España se apresta a celebrar el acontecimiento [...]. El papa Juan Pablo II fue quizá el primero en demostrar interés por la conmemoración de este acontecimiento histórico que trajo la Primera Evangelización a este Continente. Su viaje desde Zaragoza hasta República Dominicana tuvo este sentido. Por insinuación suya, el Departamento de Misiones del CELAM organizó, del 9 al 13 de septiembre del año pasado, un Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena, con obispos y sacerdotes de 12 países. ¿Qué sentido debe dar la iglesia a este acontecimiento? En este contexto histórico y bajo el impacto de estos interrogantes, tomando en cuenta [...] el pensamiento, las críticas de los encuentros de indígenas, [...] el Departamento de Pastoral Indígena presenta este Plan a la consideración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.⁶⁵

Los objetivos generales del Plan Nacional de Pastoral Indígena fueron, por un lado, “siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II”, la construcción del “Pueblo Indígena”, un pueblo “consciente [sic] de su propia identidad y del aporte que puede dar al nacimiento de una Sociedad Nueva”. El otro objetivo fue la aspiración de “llegar a la constitución de una Iglesia Indígena con misioneros y misioneras, sacerdotes y obispos de propia sangre indígena”. Entre los objetivos específicos surgieron el apoyo a la

lucha por la recuperación y por la defensa de la tierra, favorecer la organización comunitaria como elemento importante de la cultura indígena, aportar a la concientización y a la formación de dirigentes indígenas, contribuir a la iniciación de experiencias de formación al sacerdocio y a la vida consagrada.⁶⁶

Para el estudio de las diferentes representaciones del indígena es esencial examinar la definición de ‘la’ cultura indígena incluida en el Plan, basada en “la realidad del mundo indígena, tal como se presente a nuestros ojos, a nuestra

65 “Plan Nacional de Pastoral Indígena”, Departamento de Pastoral Indígena, 22.2.1986 (FDD, Notas en Reuniones, A.1.NR35).

66 “Informe de Actividades 1986”, Departamento de Pastoral Indígena, 30.11.1986 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP27).

observación y reflexión”. Para encontrar “lo constitutivo de la cultura indígena” se consideró necesario conocer su pensamiento “dentro de un triple orden de relaciones”: la relación con el mundo, las relaciones con el hombre, y la relación con Dios. La cultura, como indica el texto, es el conjunto de relaciones manifestadas en estas tres dimensiones.

a) **Relación con el mundo:**

En esta relación, el documento pone énfasis en la tierra como la “madre de los indígenas”.⁶⁷ En este contexto se dice además que el trabajo para los indígenas “es una actividad vital y no orientada a la acumulación de bienes y dinero”. Otro aspecto mencionado es el tiempo: “Para los indígenas, la vida y las actividades no están normadas por las horas y por los minutos, sino por el ritmo de la naturaleza”.

b) **Relaciones con los hombres:**

Aquí se pone énfasis en la comunidad (ayllu) que “para la cultura indígena es la prolongación de la familia”. Se menciona la minga —el trabajo comunitario— como el fundamento de construir comunidad: lo que se hace “alrededor de las chalinis y de los ponchos que se tienden en el suelo y que sirven de manteles para la comida comunitaria de productos de la tierra”. En general, se ve a los indígenas como “profundamente solidarios”. Se menciona el problema de la educación que es “extraña a su cultura” y en cuanto a la organización se dice: “El panorama de organizaciones es impresionante. Se han multiplicado las organizaciones de primer grado [...] se ensayan y realizan organizaciones a nivel nacional, tales como el Ecuarrunari, la CONACNIE”.

c) **Relación con Dios:**

Para los representantes de la Iglesia Católica, quedó claro que “los indígenas son profundamente religiosos”; que lo “religioso circula en toda su vida”. Por esta omnipresencia de la religiosidad, esta es definida como “cósmica, con todo lo que esto comporta de positivo y de negativo”. Además, se manifiesta que “de espíritu devocional y religioso está impregnado

67 Según Proaño, fue durante un encuentro en San Cristóbal de las Casas, en México, donde representantes indígenas de México, Guatemala, Panamá, Venezuela, Ecuador y Perú, a través de una reflexión en grupos, llegaron a definir a la tierra como madre por unanimidad. Según el obispo, este encuentro sirvió para encontrar “bases de contacto para el nacimiento de una teología de los indígenas”. “Encuentro de obispos sobre Pastoral Indígena”, op.cit.

el trabajo de la tierra, el cuidado de los animales domésticos, la siembra y la cosecha”, y se declara que “los indígenas son naturalmente contemplativos”. Con respecto a la relación con la Iglesia Católica, el Plan Pastoral indica que la evangelización es “insuficiente en contenido, reducido al aprendizaje mecánico de la Palabra de Dios” y también “insuficiente en su extensión” porque ha dejado “en el abandono a comunidades numerosas alejadas geográficamente de los centros parroquiales”. En un último punto, el documento se refiere a la presencia de “las sectas”, manifestando que “hay indígenas católicos que son muy conscientes del daño que están causando”. Utilizando conceptos como “divisionismo” y “engaño”, se condena la “utilización proselitista del dinero” practicado por organizaciones como Visión Mundial.⁶⁸

Se considera sustancial tener presente esta estilización del indígena ideal como un hombre comunitario que trabaja al “ritmo de la naturaleza”; como un ser modesto que prefiere permanecer pobre y no se deja desviar por los bienes materiales ofrecidos por el capitalismo moderno. En el lado contrario, el discurso señaló como representante típico del sistema capitalista destructor, al enemigo evangélico que vino para distraer y engañar al indígena. Se trata de una definición de ‘la’ cultura indígena que idealiza al pobre, al humilde y que, al mismo tiempo, acude a una representación del indígena como hombre en necesidad de rescate ante un mundo moderno —y anticatólico— que no solo lo discrimina y lo margina, sino que también causa la pérdida de ‘su’ cultura. Esto se indicó también explícitamente en el Plan Pastoral, aclarando que el desafío de la “pérdida de esta cultura” surge cuando algunos aspectos en su función definitoria ya no se cumplen, por ejemplo “porque el dinero ha entrado a la vida de los indígenas”. Se constata que gastan y malgastan dinero “sin escrúpulos” y que “se acostumbraron ya a recibir dinero de agencias internacionales y de la misma iglesia”. En general, se afirma que la “cultura indígena” se “manifiesta todavía en la vestimenta, alimentación, música, canción, danza, medicina natural, lengua propia”, pero que se van perdiendo estas manifestaciones.⁶⁹

Hay que añadir que, en el contexto de elaboración del Plan de Pastoral Indígena es la primera vez —entre todos los documentos analizados de la

68 Para el papel de Visión Mundial, véase 3.3.2.

69 “Plan Nacional de Pastoral Indígena”, op.cit.

Iglesia Católica ecuatoriana— que se manifiesta explícitamente la necesidad de “diferenciar entre campesino e indígena”:

Se ha generalizado el término CAMPESINO [sic] y con esto se generaliza para todo él que vive en el campo. Parece que ha habido incluso un acuerdo entre países: Bolivia, Perú, etc. para adoptar y generalizar este término. Pero esto conlleva el problema de que se va eliminando la raza indígena, su identidad. Veamos todo esto y sobre todo deben sentir orgullo sano de ser ‘indios’, de ser indígenas, nativos propios auténticos.⁷⁰

Es interesante observar que con esta cita se critica la esencialización —o “generalización”— del campesino, pero al mismo tiempo, los ‘indios’ permanecen en una categoría fija, cuyos valores “nativos propios auténticos” aparecen como inalterables. Como se mostrará en la tercera parte de este trabajo, esta distinción rígida hecha por la Iglesia Católica entre campesino e indígena es sumamente importante para la interpretación de los vínculos entre la institución religiosa y el movimiento indígena. Los sectores eclesiásticos —como se argumentará más adelante— buscaron un alejamiento de organizaciones clasistas de izquierda, ligadas al término campesino, y al mismo tiempo, la consolidación de un movimiento indígena basado en una perspectiva esencialista de la conservación de una propia identidad indígena.

Se quiere anotar brevemente, que aparte del documento del Plan Nacional de Pastoral Indígena elaborado por Proaño, existieron también planes a nivel de cada diócesis. El ya mencionado obispo Mario Ruiz de Latacunga, observó en 1982 que “la práctica pastoral nos ha llevado a descubrir que la evangelización de las comunidades indígenas requiere la elaboración de una pastoral indígena de la Diócesis”. Los objetivos coincidieron mayoritariamente con aquellos del posterior Plan Nacional; por ejemplo, la formación de una “iglesia autóctona” y el apoyo “a la organización indígena”. Asimismo, la diócesis de Ambato (provincia de Tungurahua), que ya desde mediados de los años setenta disponía de una “comisión de indigenismo”, presentó en 1986 un nuevo plan pastoral donde el “indigenismo” ocupó el primer lugar entre los 18 temas que este programa abordó.⁷¹

70 “Curso de formación de dirigentes indígenas”, Hogar de Santa Cruz, Riobamba, 18-21.11.1985 (FDD, A.2.CF119).

71 El caso de la Diócesis de Ambato se analizará más a fondo en el tercer apartado de este capítulo, 2.3.2.

A pesar de contar —a mediados de los años ochenta— con este documento aprobado por la CEE, la aplicación del Plan Nacional de Pastoral Indígena fue frenada por serios obstáculos, tales como la falta de financiamiento.⁷² Por eso, Proaño buscó fondos en el extranjero, de instituciones como Adveniat, la Acción Episcopal de los obispos alemanes. Aquella falta de financiamiento era también expresión de una postura renitente por parte de la jerarquía eclesial.⁷³ Según Nidia Arrobo, a pesar de que todos los obispos aprobaron el Plan, no había respaldo ni iniciativa para su aplicación. “En la Conferencia Episcopal no se siguió nunca este plan”, afirma Arrobo, “y nunca más convocaron a los grupos y organizaciones indígenas”. Una posición contraria muestra un documento de la CEE del año 1993 donde se expone la trayectoria del departamento de pastoral indígena. Según este texto, después del fallecimiento de Proaño, el obispo Ruiz asumió la presidencia del departamento *ad interim*, y posteriormente, en 1990, el obispo Víctor Corral ocupó este cargo, “siguiendo el Plan Nacional de Pastoral Indígena de Mons. Proaño”.⁷⁴

Discusión

El hecho de que entre la resolución de Baños (1969) —que retomaba los resultados de Medellín—, y aquella sobre la Promoción de la Justicia Social (1977) hayan transcurrido casi diez años, es prueba del silencio que mantenía la jerarquía católica ante las crecientes tensiones a nivel sociopolítico y eclesial. Durante el gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976), la Iglesia Católica del Ecuador nunca salió a escena para pronunciar sus preocupaciones respecto al autoritarismo, la violencia institucionalizada o los numerosos conflictos de tierra en la región andina. Con la Declaración para la Promoción de la Justicia Social en 1977 —durante la junta militar de Alfredo Poveda (1976-1979)— la CEE, a pesar de sumar su voz a una narrativa de liberación del pobre y de apoyo a la renovación, demostró su oposición a las actividades desarrolladas en las bases católicas que se manifestaron, por ejemplo, desde el movimiento Cristianos por el Socialismo o desde grupos de sacerdotes que

72 “Informe de Actividades 1986”, op.cit.

73 Esto fue reiterado también por Giovanni Ferró, quien además indicó que, en 1985, el obispo Bernardino Echeverría fue presidente de la Conferencia Episcopal y que, en el mismo año, el cardenal Pablo Muñoz Vega, “el más significativo protector de Proaño”, dejó la arquidiócesis de Quito debido a la edad. Ferró, *Taita Proaño*, 137.

74 “Informe de Pastoral Indígena del Ecuador”, Departamento Nacional de Pastoral Indígena, 18.10.1993 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

desafiaron la institución con posturas políticas y anti-jerárquicas. Además, el documento de 1977 tiene que leerse como manifiesto en contra de procesos impulsados desde la diócesis de Riobamba, que en aquella década produjeron enfrentamientos con las autoridades políticas y la iglesia jerárquica.

Se ha mostrado en este capítulo que el creciente enfoque etnicista de la Iglesia Católica del Ecuador tiene que entenderse como resultado de varios impulsos. A pesar de distinguir ya en los documentos anteriores a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla una “dimensión cultural” y el anuncio de una “revolución cultural”, fue con las resoluciones presentadas por el CELAM —después de Puebla— que un mayor giro cultural estaba arrancando. Junto con un creciente interés por la antropología, que se institucionalizaba como disciplina universitaria y ya no se limitaba a los trabajos de los misioneros en la región amazónica, la iglesia ecuatoriana revitalizó su preocupación por los ‘asuntos indígenas’. Un acontecimiento decisivo que reforzó esta tendencia fue la visita del papa en 1985 y la aparición de la narrativa por los 500 años del “descubrimiento”, sumada a la evangelización como momento de reflexión para la iglesia sobre su peso histórico y la posibilidad de instrumentalizar esta fecha para iniciar un proceso de reparación. Para Susana Andrade este hecho también explica el surgimiento de la pastoral indígena, que “se convirtió en el instrumento ideal mediante el cual se podía pagar la deuda moral de la Iglesia Católica con el pueblo indígena”.⁷⁵

El Plan Nacional de Pastoral Indígena, elaborado principalmente por Leonidas Proaño, no solo fue un intento de definir a ‘la’ cultura indígena —vista desde los ojos de los representantes eclesiásticos— sino también de separar al campesino del indígena en la narrativa oficial de la iglesia. A pesar de realizar un rebautizo de la pastoral indigenista a la pastoral indígena, los documentos consultados han mostrado que el alarmismo frente a la “pérdida de cultura” significó la solidificación de una perspectiva neoindigenista y esencialista que se manifestaba también en el uso de términos como raza o sangre indígena y la estilización del indígena ideal como comunitario —radicado en su *ayllu*—, naturalmente religioso y humilde.

Es preciso subrayar que la idealización de la pobreza, sobre todo entre los seguidores de la teología de la liberación, resulta llamativa en el presente contexto de investigación. A pesar de que teólogos como Gustavo Gutiérrez

75 Andrade, *Protestantismo indígena*, 141.

enfataron en que no se trataba de romantizar la pobreza,⁷⁶ podemos encontrar ejemplos explícitos en las fuentes donde ocurre lo contrario. Uno se encuentra en la “reflexión teológico-espiritual” de un sacerdote cuencano en 1984. En un modelo sencillo indicó que la carencia, por ser deshumanizante, es un mal, pero que, al mismo tiempo, el pobre, por su “alegría de compartir”, es una persona buena.⁷⁷

Ilustración 6: Reflexión teológico-espiritual, Cuenca (1984)

POBRE = CARECE = MAL	PERO	SABE COMPARTIR = BIEN
RICO = TIENE = BIEN		SOLO PARA SÍ = MAL

La literatura más reciente ha aportado una crítica importante con respecto a la noción e idealización de la pobreza. La teóloga Marcella Althaus-Reid, por ejemplo, argumenta desde una perspectiva poscolonial y feminista que el discurso del pobre en la teología de la liberación “esencializa identidades coloniales” y hace suponer que todos los pobres en América Latina “hablan el mismo idioma, tienen las mismas creencias y se ven iguales”.⁷⁸ De una manera similar, Josef Estermann, autor que se dedica a la teología indígena, critica el carácter eurocéntrico de la teología de la liberación de los setenta por identificar al pobre con el proletariado de la teoría marxista y por lo tanto, dirigirse hacia un conjunto de “víctimas sin cara y sin nombre”.⁷⁹ Según este autor, la ceguera por asuntos culturales se resolvió en los años ochenta y noventa, con el surgimiento de la teología indígena. A esta crítica se quiere añadir, sin embargo, que el caso de la Pastoral Indígena presentado en las

76 Sino de “asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 383.

77 El plan pastoral fue elaborado durante el período de mandato del arzobispo Luis Alberto Luna Tobar, considerado uno de los pocos clérigos ecuatorianos simpatizantes de la teología de la liberación. “Reflexión teológico-espiritual sobre el plan de pastoral de la Arquidiócesis de Cuenca”, por Ricardo Antonich, Documento Diocesano, 2-6.4.1984 (DIOCUEN, sin signature).

78 Althaus-Reid, “Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland”, 40, 41.

79 Josef Estermann, “Die Armen haben Namen und Gesichter. Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50 (1994): 313.

páginas anteriores, ha puesto en evidencia que la inclusión de aspectos culturales no necesariamente conlleva una representación menos esencialista e idealizante del pobre, a pesar de tener este una ‘cara de indígena’.

Como último punto se quiere subrayar que, a través de la inclusión de narrativas impulsadas por diócesis como la de Latacunga —que en la literatura han permanecido al margen—, ha sido posible evidenciar que las bases católicas de cualquier diócesis, a su manera y dependiendo de las limitaciones definidas por sus obispos, buscaron vías para poner en práctica la renovación eclesial. También se ha evidenciado que, dependiendo de la perspectiva, es posible observar a diferentes “pioneros” en el trabajo de la pastoral indígena o indigenista, como ha ocurrido en el caso de los salesianos, los jesuitas o las diócesis de Latacunga y Ambato. En este contexto, es preciso añadir que con respecto al papel pionero del trabajo en la pastoral indígena, también existía cierta competencia, por ejemplo, entre el obispo de Latacunga, Mario Ruiz, y el obispo de Riobamba, Leonidas Proaño.⁸⁰ Expresión de esto fueron las negociaciones para la elección del lugar de encuentro con el papa en 1985. Según Ruiz,⁸¹ entre Riobamba y Latacunga, se optó por la segunda porque existía el temor de que en Riobamba hayan podido surgir contramanifestaciones, por ejemplo, por parte de grupos protestantes. A pesar de concederle a Riobamba cierto estatus de “vanguardia en el trabajo con los indígenas”, Ruiz, quien en “los años dolorosos de la iglesia” trataba de “no ofender al uno ni al otro”, responsabiliza a Proaño de la expansión protestante en Chimborazo. Criticó, además, que no se trataba de “protestar por protestar, sino de salvar la independencia de la actual pastoral” y que Proaño se había alejado demasiado de la iglesia nacional, porque a veces “no venía a las reuniones”.⁸² En un texto publicado en 1979, Ruiz advirtió que “hubiera ganado la renovación

80 Según Nidia Arrobo, el obispo Mario Ruiz de Latacunga en 1988 acabó con la vida corta del Plan Nacional de Pastoral Indígena cuando cogió el documento y “lo tiró a la basura”. Para esta competencia, y también la polémica sobre el lugar de la visita del papa, véase también: François-Xavier Tinel, *Las voces del silencio: procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero: 1984-1988* (Quito: Flacso & Abya Yala, 2008), 105-08.

81 Entrevista de la autora con Mario Ruiz, 12.6.2017, Pujilí, Cotopaxi.

82 Como confirma José-Oriol Baylach, a partir de 1971 Proaño “desaparece, también, de algunas reuniones y cuadros de mando del CELAM y de la Conferencia Episcopal, donde ya no desempeña ningún cargo”. Regresa al escenario en 1979 como delegado de la CEE a la asamblea de Puebla. Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba*, 75.

si no la hubieran presentado a veces como causa suya”.⁸³ Finalmente, estas rivalidades evidencian las tensiones dentro de la iglesia ecuatoriana, surgidas por actitudes y políticas eclesiales divergentes.

Lo presentado en este apartado hace suponer que las posiciones opuestas en lo que concierne a la renovación posconciliar —sobre todo en términos de la politización de la religión y el apoyo o rechazo a la teología de la liberación— no tenían que manifestarse necesariamente a nivel de las políticas de representación relacionadas a los indígenas. Más explícitamente, hay que preguntarse si el discurso etnicista representado por Proaño en el Plan Nacional de Pastoral Indígena, se diferenciaba de discursos de otros actores de la jerarquía eclesial que perseguían estrategias diferentes en el trabajo para los pobres. A este respecto, para las siguientes secciones de este trabajo hay que tener presente la pregunta: ¿Qué forma adquiere y qué resultados puede obtener un proyecto liberador —en búsqueda de justicia social— que adopta un creciente carácter etnicista? (véase 3.2)

2.2 La vanguardia de una iglesia liberadora: recuperación testimonial de la época

Monseñor, ¿Usted cree que la labor que realizan los ubica en la vanguardia?

Muy pocas veces pensamos en eso de si estamos en la vanguardia o como trabajo de vanguardia. Pensamos que simplemente es nuestro deber ir por este camino y vamos. Si de repente nos encontramos en la vanguardia, no le damos mayor importancia.⁸⁴

En lugar de enumerar la cantidad de iniciativas que se implementaron en la diócesis de Riobamba durante los treinta años transcurridos bajo el obispado de Leonidas Proaño (1954-1985), y debido a las numerosas publicaciones sobre su trabajo, se ha optado por un enfoque diferente. El propósito de este capítulo

83 *Ibíd.*, 182.

84 Entrevista con Leonidas Proaño en la revista *Nueva*, autor desconocido, “Chimborazo: Solo promesas, la explotación continúa”, mayo de 1975, No. 19: 21, 22 (UASB, 2.15).

fue ofrecer un espacio a activistas, voluntarios laicos y laicas, curas y religiosas, que procuraron llevar a la práctica no solo la renovación eclesial, sino la posibilidad de un cambio en las relaciones de poder y las estructuras socioeconómicas de la sociedad chimboracense. Sus historias orales brindan una imagen diversificada sobre una iglesia en proceso de cambio; sostenida por el compromiso social y político de múltiples actores. Esta sección presenta caminos y experiencias de personas con trasfondos, intereses y recursos muy heterogéneos, pero que, pese a ello compartieron una fascinación por lo que se estaba llevando a cabo en la diócesis de Riobamba durante las décadas de los 60, 70 y 80. En consecuencia, este apartado no está libre de contradicciones que vienen implícitas a las experiencias de vida que, justamente por su diversidad, enriquecen este trabajo de investigación.

Para contextualizar lo enunciado por los testigos, se combinó las fuentes orales con fuentes escritas, provenientes tanto de los archivos consultados, como de libros o trabajos escritos por las personas entrevistadas. Con el propósito de dejar hablar a los testigos de la época, se añadió una discusión solo al final de las cuatro secciones referentes a la historia oral.

2.2.1 Los hijos del Concilio: Modesto Arrieta y Julio Gortaire

En este apartado tienen la palabra dos sacerdotes ecuatorianos, Modesto Arrieta y Julio Gortaire, que desde el principio fueron agentes del cambio que se inició en la Iglesia de Riobamba en la segunda mitad del siglo XX. Son personajes que, al cien por ciento, y como se notará en sus narrativas de manera explícita, se comprometieron con las reformas emanadas del Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Ambos sacerdotes decidieron trabajar en zonas rurales de la provincia de Chimborazo, caracterizadas por conflictos de tierra y afectadas por las políticas de reforma agraria. Además, por sus condiciones socioeconómicas, educativas, religiosas y de salud, el área rural se les presentó a los sacerdotes como un espacio predestinado para un trabajo pastoral orientado en la opción por los pobres. Mientras el sacerdote Modesto Arrieta, tuvo un trabajo localizado en la parroquia de Cacha (cantón Riobamba), Julio Gortaire trabajó en la parroquia de Guamote. El ideal de una iglesia liberadora guiaba a ambos sacerdotes, sin embargo, sus experiencias se diferenciaron no solo en cuanto a circunstancias locales específicas, sino también respecto a su metodología de trabajo y su papel dentro del equipo pastoral de la diócesis de Riobamba.

Modesto Arrieta: ver, juzgar y actuar

Modesto Arrieta nació en el cantón Colta (provincia de Chimborazo) en 1926 y estudió en Quito, donde fue ordenado como sacerdote.⁸⁵ Después ocupó el cargo de prosecretario de la Curia Diocesana de Riobamba. Cuando Leonidas Proaño llegó a esta diócesis en 1954,⁸⁶ le pidió a Arrieta que siguiera trabajando con él e incluso vivieron juntos durante tres años en la casa episcopal. “Para mí fue un maestro extraordinario”, dice Arrieta sobre Proaño; y hasta la actualidad, el sacerdote venera al obispo, describiéndolo como “hombre educador, sereno, tranquilo y reflexivo”. Para Arrieta, como indicó varias veces en la conversación, una clave en el método de trabajo de Proaño fue el esquema “ver, juzgar y actuar”.⁸⁷ Durante el trabajo como prosecretario de la diócesis de Riobamba —que no era a tiempo completo—, Arrieta se dedicaba además al trabajo con los presos, dando misas y formación religiosa en la cárcel.

Después de este cargo siguió trabajando como párroco en los barrios San Francisco y Santa Rosa de la ciudad de Riobamba, donde fundó la Cooperativa de Vivienda Popular, que gestionó la construcción de más de 400 casas. En una de dichas casas, a los 91 años, el sacerdote comparte su experiencia: “Cuando ya estaba en la segunda parroquia, Santa Rosa, yo me di cuenta de que era un barrio marginado, donde acudía mucha gente de los pueblos, para buscar trabajo, para comercio. Entonces descubrí ahí la necesidad de vivienda y me metí a trabajar en las cooperativas de vivienda. En eso he pasado diez años”. De la experiencia en las parroquias urbanas recuerda: “Yo joven, de 30 años, ya me metía a conocer la realidad de la ciudad directamente. Ver, juzgar y actuar, con ellos, con los jóvenes. Y claro, eso hizo que yo me comprometiera para organizar no solamente en el campo religioso, sino también en obras sociales, caritas, por ejemplo, para los pobres”. Cuenta del reparto de ropa,

85 Entrevista de la autora con Modesto Arrieta, 3.7.2017, Riobamba.

86 Hasta 1956, la Diócesis de Riobamba se llamaba Diócesis de Bolívar, y estaba constituida por las provincias de Chimborazo y de Bolívar. En 1958, a petición de los guarandinos (Guaranda es la capital de la provincia de Bolívar), se separó de la Diócesis de Riobamba el territorio de la provincia de Bolívar y se erigió la Diócesis de Guaranda. “Diócesis de Guaranda. 1958-1983. Bodas de Plata”, 1983 (GUAR, sin signature).

87 En su obra testimonial, Leonidas Proaño afirma que este método, a través de su involucramiento en la Acción Católica, se “hizo carne” en él. Ver, juzgar, actuar —ver la realidad, juzgarla en comparación entre lo que es y lo que debe ser y “tomar resoluciones para cambiar esa realidad de acuerdo con los planes divinos”— proviene del movimiento especializado de la Acción Católica, la Juventud Obrera Católica, más concretamente de su fundador, el canónigo belga Joseph Cardijn. *Creo en el hombre*, 55.

de la preparación de desayunos para los niños de las escuelas fiscales, pero también de cómo construyó la casa parroquial y reparó la iglesia.

Traslado a Cacha

Pero fue en una zona rural donde a partir del año 1972 vivió la experiencia pastoral que más le impactó y sobre la cual también escribió su relato titulado: “Cacha. Raíz de la Nacionalidad Ecuatoriana”, publicado en 1984.⁸⁸ Pero ¿por qué Arrieta dejó la ciudad y se trasladó a una zona rural?: “Porque comprendí que un sacerdote, al que Dios le inspira, tiene que dar una respuesta de ser misionero ahí, de ser el promotor de un cambio, constatando la manera tremenda de explotación, de aplastamiento, de dominio”. Según cuenta el sacerdote —mientras muestra su biblioteca con una vasta colección de los clásicos de la teología de la liberación— “que deje las comunidades de la ciudad donde ya era muy querido, tenía la economía bien montada y el aprecio del pueblo [fue] una exigencia, una voz de Dios”. En otras palabras, Arrieta, siguiendo el modelo de una iglesia pobre, buscó un nuevo desafío y en 1972 el obispo, conforme a su pedido, le nombró párroco encargado de Yaruquíes. No recibió el cargo de sacerdote estable porque en esa época escasearon los recursos y, sobre todo, hubo falta de sacerdotes en muchos lugares. Yaruquíes, una parroquia urbana muy cercana a Riobamba, según Arrieta, en ese entonces tenía el aspecto de una parroquia rural por la falta de agua potable y alcantarillado. Para su nuevo cargo, el obispo le pidió buscar y promover a laicos que quisieran responsabilizarse de los servicios de la parroquia.

En su testimonio escrito, describió la parroquia como lugar de artesanos, pero “sin mayor técnica profesional” y como “un pueblo abandonado durante el día” porque muchos yaruqueños trabajaban en la ciudad. Además, le llamó la atención

la presencia de indígenas que bajaban de sus recintos para tareas agrícolas, comerciales o asuntos civiles y religiosos. Era frecuente observar las caravanas de indígenas que descendían por los chaquiñanes de las colinas cargando un cadáver para enterrar en el cementerio del pueblo después de un viaje de 4 o 12 kilómetros.⁸⁹

Describió la situación de abuso hacia los pobladores campesinos que vivían en los alrededores del centro parroquial por parte de los representantes del

88 Arrieta, *Cacha*.

89 *Ibíd.*, 135.

poder local. Y no omitió en su crítica a los sacerdotes: “De este abuso con los pobres indígenas no estaban libres la mayoría de los párrocos. De tiempos hasta muy remotos mientras ‘aprendían la doctrina’, los novios tenían que hacer faenas de servicio [...], ¡buen ejemplo para los explotadores!”.⁹⁰

Durante la entrevista, Arrieta acentúa en reiteradas ocasiones que en Yaruquíes se dio cuenta de que “hay que descentralizar el poder en los pueblos, la manera de explotarlos, de tratarlos. Descentralizar todo servicio religioso, educativo, de salud, de construcción. Entonces eso hizo que yo dejara la ciudad. Pidiéndole al obispo, y ayudado de voluntarios, me trasladé a Cacha”. Cacha es el conjunto de comunidades rurales alrededor de Yaruquíes, una zona ubicada entre 3000 y 3700 metros sobre el nivel del mar. Según Arrieta, en aquella época, esta zona comprendía unas 14 comunidades y alrededor de 10.000 habitantes. Desde Yaruquíes, donde residía, el sacerdote empezó a “visitar los distintos anejos dos días por semana, martes y jueves: Subí generalmente a las 8 de la mañana y estaba de regreso a las 2 de la tarde, las primeras veces muy impresionado y golpeado por la tremenda realidad en que se hallaba esa gente”.⁹¹ En la entrevista describe su llegada a Cacha como un descubrimiento de “otro mundo”: “En Cacha no encontramos ni caminos, ni escuelas, ni tiendas, todo era únicamente absorbido por el pueblo. Los indígenas, casi todos analfabetos, bajaban al pueblo para todo, hasta para comprar una cola”.

Su libro describe toda una situación de miseria en torno a la “tragedia del minifundio”: “El silencio y la soledad se interrumpe de vez en cuando por el silbido del viento, el ladrido de algún perro que percibe el paso de los extraños, el grito-noticia de hombres o mujeres que se dan de monte a monte”. Se nota en la descripción de estilo etnográfico que su llegada a Cacha se puede caracterizar —a pesar de que Arrieta nació en una región no tan lejana— como un encuentro estremecedor y revelador con un ‘otro indígena’. El choque causado por la miseria encontrada se advierte también en el uso de palabras como cataclismo, abandono, oscuridad o desolación que empleó en sus descripciones. Con respecto a la vida religiosa en estas comunidades, Arrieta comenta en su libro: “El indio es profundamente religioso. La religiosidad con frecuencia es búsqueda de un sedante a una situación de amargura y frustración, es desconfianza total de uno y esperanza en algo o alguien para obtener favores,

90 *Ibíd.*, 138.

91 *Ibíd.*, 149.

Ilustración 7: Modesto Arrieta delante de una capilla en Cacha (1973)



FDD, Imágenes, B3.FOT2.1.7.

es neutralización del mal con la magia del rito y cuanto más misterioso más querido”.

A más de este proceso de “conocimiento de la realidad” a través de sus visitas a la zona rural, Arrieta trató de responder a las necesidades parroquiales en el centro de Yaruquíes, que desde su llegada estuvieron dominadas por la problemática del Centro Parroquial: la casa de atención religiosa que el párroco encontró en un estado desolador. Con el objetivo de encontrar una solución para la renovación de la Casa Parroquial, Arrieta organizó reuniones y buscó el diálogo con la gente. Al mismo tiempo, aprovechó de estos encuentros para impulsar una nueva acción pastoral, viendo la realidad “a la luz de la Palabra de Dios”. Sus nuevos métodos, sin embargo, no encontraron buena acogida:

En una parroquia constituida de tradición religiosa, el párroco, desde los primeros días de su nombramiento, está avocado a prestar servicios eclesiales [...]. Los mismos peticionarios orientan al párroco en las costumbres y tradiciones del pueblo, ‘así es nuestra costumbre, padrecito’. Pero muchas tradiciones religiosas no encuadran en los cambios que trajo el Concilio Vaticano II ni se enmarcan en las disposiciones pastorales de la Diócesis.⁹²

92 Arrieta, *Cacha*, 141, 45, 49, 61.

De todos modos, introdujo cambios. Por ejemplo, suprimiendo todo tipo de arancel fijo por servicios culturales del párroco. Para fortalecer la evangelización que describe como “asunto de primordial importancia”, convocó a reuniones, de las cuales recuerda:

Con los pocos que aceptaron tal invitación se quiso emprender un proceso de reflexión evangelizadora, pero pronto nos dimos cuenta que la gente en una parroquia tradicional no solo no estaba acostumbrada a reuniones fuera de los actos litúrgicos y religiosos sino que, si es que se reunían con y a petición del párroco, era con un carácter más bien administrativo donde se le pedía su colaboración

para cualquier asunto como obras materiales o censos. Escribió también cartas a los habitantes de Yaruquíes para informarles sobre las acciones que se estaban realizando para la “liberación integral del hombre”. Así por ejemplo, en una carta de diciembre de 1975 explicó su compromiso con “los campesinos” y manifestó que “nos toca ayudarles para que su integración a la unidad nacional no vaya en detrimento de sus valores autóctonos”. Al mismo tiempo, afirmó que “duele mucho que algunos miren este trabajo con recelo y peor que lo ataquen oponiéndose, de este modo, a la voluntad de Dios”.⁹³

“Me expulsaron del pueblo como agitador”

A pesar de las crecientes críticas provenientes de los “llamados Caciques del Centro Parroquial”, Arrieta, junto con su equipo pastoral —entre ellos Estuardo Gallegos⁹⁴ y las hermanas de la congregación Carlos de Foucauld—⁹⁵ continuó brindando cursillos y jornadas de reflexión en las comunidades rurales. Promocionó la organización de los cargadores, la “música autóctona” y misiones cuaresmales, con el objetivo de descentralizar el poder y reducir “los mecanismos de presión” a través de fiestas, chicherías, cantinas y los poderes locales en general. Todo este proceso que se iba fortaleciendo molestó a los

93 *Ibíd.*, 162, 64, 68.

94 Miembro del equipo pastoral durante el obispado de Proaño. Junto con Homero García —con el objetivo de recuperar la memoria del obispo—, Gallegos fundó el Centro de Solidaridad Andina (CESOA, en este trabajo), un centro de documentación en Riobamba donde se trabaja sobre la labor de Proaño. Homero García y Estuardo Gallegos son dos informantes claves para este trabajo de investigación.

95 Congregación religiosa inspirada en Carlos de Foucauld, también conocida como Fraternidad Hermanitas de Jesús. URL: <http://www.petitessoeursdejesus.net/fr>, 24.01.2019.

sectores dominantes de Yaruquíes “que dominaban con el terror y amedrentamiento en la parroquia”.⁹⁶

Según Arrieta, sus adversarios empezaron a inventar mentiras para difundir en la gente una imagen negativa sobre él y su equipo, hasta que en octubre de 1976 presentaron una denuncia ante la Intendencia General de Policía, diciendo que habían desaparecido objetos de valor e imágenes de la iglesia de Yaruquíes. Acusaron de los robos al sacristán, como cómplice del cura Arrieta. Aunque esta primera queja resultó en una absolución para los acusados, el conflicto final siguió en febrero de 1977. Cuando se acercaba la entrega de la nueva Casa Parroquial “al servicio del pueblo y los campesinos” y se anunciaba que pronto llegarían tres voluntarios desde Italia para ocuparse de la administración y dirección de la casa, treinta personas se acercaron a Arrieta después de una misa, para decirle, según recuerda: “que me agradecerían los servicios prestados a la Parroquia, pero que el pueblo había decidido prohibirme en adelante, ejercer las funciones religiosas, tanto en el templo como en la Casa Parroquial de Yaruquíes”. Cuando el párroco quiso conocer las razones, le dijeron que ya no querían un párroco encargado, sino “un párroco propio que viva aquí, para que atienda más de cerca de las necesidades del alma”.⁹⁷ En retrospectiva, al relatar este acontecimiento durante la entrevista, Arrieta se pone muy afligido, declarando que fue un acontecimiento muy trágico para él. Sin embargo, lo recuerda también como un momento de inspiración: “Me expulsaron del pueblo como agitador, pero eso me sirvió para entregarme con mayor radicalidad al servicio de los indígenas”.

Fortalecido por el apoyo de la diócesis y las múltiples expresiones de solidaridad que recibió, Arrieta, junto con los voluntarios italianos del Movimiento de Laicos para América Latina (MLAL),⁹⁸ emprendió un trabajo para lograr la descentralización efectiva de la pastoral y buscó un lugar alternativo al centro parroquial para ofrecer los servicios religiosos y para construir un espacio de reunión en la zona rural de Cacha. Aquél nuevo compromiso —esta vez exitoso— terminó en la edificación de la Parroquia Civil de Cacha por parte

96 Arrieta, *Cacha*, 174, 75, 81.

97 *Ibíd.*, 182, 83.

98 Egidio Dalle Rive, su esposa Adelina Pianalto y Regina Savegnano llegaron a Riobamba en 1977 y pasaron los primeros meses en Santa Cruz para luego irse a Cacha. Como dice Arrieta, regresaron a Italia después de diez años “porque sus hijos necesitaban educación”. Del Movimiento de Laicos para América Latina (MLAL) de Italia proviene también el documental “Un Uomo per la comunità. Incontro con Leonidas E. Proaño, vescovo degli indios”, Alberto Pandolfi, 1986.

del gobierno en 1980 y de la Parroquia Eclesiástica “la Sagrada Familia de los Cachas” por obra del obispo Proaño en 1981. Arrieta fue su primer párroco.

En 1981 nació la Federación de Comunidades de Cacha, una organización de segundo grado, “surgid[a] por necesidad de campesinos de defenderse”.⁹⁹ Según un estudio incluido también en el libro de Arrieta, la acción pastoral del equipo pastoral de Cacha y de los voluntarios italianos desempeñó un papel decisivo en la formación de esta Federación.¹⁰⁰

Para concluir este apartado sobre la experiencia de Arrieta, se quiere añadir su reflexión sobre las diferencias entre el trabajo pastoral en la ciudad y en el campo. Le llamó la atención que en la ciudad fuese mucho más complicado reunir a la gente porque “es un mundo muy plural con grupos específicos como comerciantes, trabajadores, empleados. No es fácil reunir [...] a los sindicatos, las cooperativas, los jóvenes, los adultos, los maestros para tener diálogo. Hay más autonomía que en el campo. Unos ni siquiera toman en cuenta el sacerdote”. En cuanto al campo, a pesar de todas las dificultades que acaban de presentarse, recuerda que era fácil reunir a la gente, y lo explica a partir de que “la base era la familia, todo era homogéneo, la familia y las actividades del cultivo agropecuario”.

Julio Gortaire: “Somos hermanos genéricos de este trabajo”

Julio Gortaire nació en Quito, en el barrio La Tola. Realizó sus estudios como jesuita en Quito y en España, ordenándose como sacerdote en 1968.¹⁰¹ En el año de 1970, junto con su hermano Alfonso Gortaire —también jesuita— llegó a Guamote, centro del cantón del mismo nombre en la provincia de Chimborazo. A la pregunta de por qué se fue justamente a Guamote, responde que era un sueño de él y de su hermano poner en práctica el Vaticano Segundo. “Con el Vaticano Segundo cambia todo. Se dice que la misión ya no es ir a

99 Arrieta, *Cacha*, 320.

100 Otras razones que se mencionan son las políticas dirigidas al reconocimiento de derechos de campesinos e indígenas (por ejemplo, el Plan Nacional de Alfabetización), la elevación de la zona de Cacha a la categoría de parroquia o la designación de un teniente político indígena. *Ibíd.*

101 Al momento de realizar la entrevista con Julio Gortaire —7 de julio de 2017, en Guamote— él estaba terminando su obra autobiográfica: *Guamote en camino de liberación: historia de una iglesia, de un pueblo*. Años 1970-2013 (Quito: SILVA, 2017).

Ilustración 8: “En la realidad del campo” (sin fecha)



Modesto Arrieta (izquierda), Estuardo Gallegos (con cámara) y Leonidas Proaño en una comunidad rural (FDD, Imágenes, B3.FOT2.1.1).

enseñar, sino ir a descubrir con alegría y respeto las semillas del verbo ocultas en las tradiciones nacionales y religiosas de los pueblos”. Guamote, según Gortaire, era el lugar predestinado para esta nueva misión porque “en este momento era el cantón más deprimido de todo el país”. Otra razón por haber elegido una zona ubicada en la provincia de Chimborazo fue que “estaba aquí monseñor Leonidas Proaño y que sabíamos que íbamos a tener una atención mejor con él, un diálogo mejor, un apoyo para poder hacer el trabajo”. Y la tercera razón fue que las hermanas Lauritas, “dedicadas a los indígenas”, ya estaban en Guamote y tenían una casa.¹⁰²

Julio Gortaire enfatiza repetidas veces que él y su hermano fueron pioneros en el trabajo antropológico dentro de la actividad misionera. Su hermano

102 *El Mensajero*, en junio de 1972 y bajo el título “Cómo trabajar con los indígenas”, informó sobre “el Proyecto de Acción Pastoral Guamote”, describiéndolo como una acción pastoral y de evangelización que no es “un programa social, no es una planificación económica, no es un proyecto político. Pero tampoco es una pura acción ‘religiosa’ entendida con la estrechez ritualista, moralista y aun ideológica que suele tener este concepto”. Además, el artículo enfatiza que este tipo de evangelización en una zona como Guamote solo es posible “como una tarea de integración cultural a través de un diálogo entre los dos grandes grupos de la zona, el central y el periférico”, 38 (PUCE, 056.109866/M528).

Alfonso fue Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM¹⁰³ cuando el obispo mexicano Samuel Ruiz García —de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas)— presidió dicho departamento (1968-1974). Además, Alfonso fue profesor en el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) que tenía su sede en Quito.¹⁰⁴ El enfoque antropológico, para él, se explica justamente a partir de la conexión con el Departamento de Misiones, el obispo de Chiapas, la experiencia de su hermano como profesor en el IPLA, y, adicionalmente, su formación como jesuitas. Según Julio Gortaire, él y su hermano aplicaron “una metodología muy simple y creo que muy válida y es que nosotros íbamos a vivir en las comunidades. A comer lo que ellos nos podían brindar, a dormir en sus mismas chozitas, con los cuyes, con su realidad tal cual era”.

Sin embargo, a pesar de este trasfondo metodológico y de ciertas primeras experiencias que tuvieron en otras comunidades rurales del Ecuador, la situación en Guamote, a su llegada, les causó consternación. “La situación concreta de Guamote era de esclavitud todavía en el año 70”. Entre muchas otras anécdotas, Gortaire se acuerda de un hacendado que dio un “gran banquete y después de eso tenía chicas indígenas, jóvenes, solteras o casadas, para gozar sexualmente de ellas. Y la gente no pudo defenderse, simplemente soportar estas situaciones”. Por otro lado, recuerda que ellos, como sacerdotes, fueron tratados “de segundo Diosito” por la gente cuando llegaron a Guamote. “No solo que nos decían, sino que así nos trataban, y eso era humillante. Nos besaban las manos, las rodillas, hasta los pies, y todo lo que decía el cura era norma de fe. Esto no era solo en Ecuador, ni solo de Guamote, sino de toda América Latina”.

Esta relación tradicionalmente asimétrica entre la gente y los sacerdotes dificultaba a los hermanos la aplicación de la metodología que ellos habían aprendido: “¡No podíamos dialogar! Entonces, la norma nuestra fue que cuando ya no digan ‘no’ a alguna propuesta nuestra, recién podemos plantear algo, en plan de diálogo”. Lo único que trataron de hacer fue escuchar lo que la gente les decía; lo cual resultó una tarea difícil, porque les pidieron misiones en el sentido tradicional; por ejemplo, la confesión, la comunión y la doctrina. Entonces, los sacerdotes empezaron por preguntarles qué entendían ellos por misión, por confesión, etcétera.

103 Véase 2.1.2.

104 Véase 1.3.

Y de lo que ellos iban hablando, en primer lugar, resultó formidable para ellos mismos porque es la primera vez en que se podía hablar de lo religioso. Antes ellos tenían que escuchar todo, hacer lo que les ordenaban y se acabó. En cambio, acá empezaron ellos a reflexionar sobre su religiosidad sobre su modo de ser. Quizás lo más llamativo fue el padre nuestro. Para el indígena no había problema ninguno en aceptar —lo discutían y lo veían— que Dios es padre que nos ha dado todo, que nos cuida. Bueno, que nos da la Pacha Mama, el sol, el Inti, etcétera, todo esto no hay problema. Pero en el instante en que llegan a decir: ¿y los hacendados son también hermanos nuestros? Allí es donde se pararon. Y decir que el hacendado sí es mi hermano, pero ha sido un hermano malo, sin embargo, el modo de ayudarlo es no permitiendo que nos sigue explotando. Entonces, hay toda una conciencia que logramos nosotros acá en cuatro, cinco años, haciendo que ellos hablen, reflexionen, empezando si se quiere, por lo religioso.

La reforma agraria en Guamote

Durante los primeros cinco años en Guamote, la segunda Ley de Reforma Agraria (1973), y la aplicación de una reforma agraria en general, representó la principal preocupación de la gente. Según Gortaire, fue “una ley floja para quitar la conciencia, quitar la fuerza de organización de la gente”, y además, se acuerda de muchos abusos en su aplicación. Sin embargo, cuenta que entre 1975 y 1980 lograron que 65.000 de las 100.000 hectáreas del cantón Guamote “pasen de mano de los hacendados a los indígenas”. Con orgullo, el sacerdote dice que “alrededor del ochenta ya prácticamente nos quedamos sin hacendados” y añade: “esa creo que ha sido la experiencia más fuerte, más interesante. Lo más valioso de todo esto está en la conciencia de la propia gente, que empezamos con esta metodología de reflexión entre ellos mismos y luego la lucha de tierras”.

Es conveniente añadir a propósito de ello que, en la transformación del sistema de propiedad de tierra, Guamote representa un caso excepcional. Según Anthony Bebbington, a pesar de que Guamote haya en los años 70 y 80 “uno de los núcleos de mayor abuso de la población quichua en el país, [...] a mediados de los 90 la hacienda había desaparecido, y durante la última década [los años 90] el cantón ha atraído mucha atención por ser ahora controlado por poderes indígenas [...]”.¹⁰⁵ En el contexto de la reforma agraria hay que

105 Anthony Bebbington, “Los espacios públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamote, Ecuador” (V Conferencia Regional de ISTR: Sociedad ci-

mencionar la organización de segundo grado, *Jatun Ayllu*, que se fundó en 1975.¹⁰⁶ Esta organización está directamente ligada a la labor de la iglesia, por un lado, y al programa estatal del Fondo para el Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), por el otro. FODERUMA fue una de las entidades estatales creadas para implementar la ley de reforma agraria en 1973. Según Bebbington, en el caso de Guamote, el programa del FODERUMA “fue implementado completamente por la iglesia” y la formación de una organización, en este caso *Jatun Ayllu*, fue una condición del programa para la repartición y organización de los fondos. Los fondos de FODERUMA se acabaron en 1984 y a partir de entonces la organización *Jatun Ayllu* recibió apoyo de FEPP, otra organización que nació del contexto eclesialístico.¹⁰⁷

Convergencias y divergencias con el obispo

En el contexto de esta investigación ha llamado la atención que el trabajo pastoral de Julio Gortaire y su hermano Alfonso en Guamote sea tratado como un caso aparte entre otras iniciativas en la diócesis de Riobamba. Por un lado, ha sido evidente en las fuentes que no existía una conexión estrecha entre el obispo Proaño y Gortaire. Por otro lado, el mismo Gortaire, a pesar de mencionar la importancia del obispo y el respeto a su trabajo pastoral, confirma cierto distanciamiento del centro diocesano. Menciona que las múltiples iniciativas de la diócesis de Riobamba que tuvieron el objetivo de concientización —como, por ejemplo las Escuelas Radiofónicas— no tuvieron el impacto esperado. Gortaire afirma que durante los primeros cinco años, él y su hermano trabajaban de manera aislada a nivel de la diócesis, y que esto fortaleció la toma de conciencia de la gente. A nivel de la diócesis, Julio Gortaire considera que el Equipo Misionero Itinerante fue el proyecto más fructífero y añade que

vil, participación ciudadana y desarrollo, Lima, 2005), 1. Véase también: Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 73 (2002): 56, 57.

106 Véase, por ejemplo: Bebbington y Ramon, *Actores de una década ganada*, 214; Korovkin, “Indigenous Peasant Struggles”, 40.

107 Bebbington menciona además, que cada uno de los actores —FODERUMA, la Iglesia, la FEPP— buscaba clientes, y “la Iglesia —en un contexto en que la iglesia protestante ya había empezado a entrar en Guamote y sobre todo al cantón vecino [Colta]— buscaba y quería mantener sus creyentes”, Bebbington, “Los espacios públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamote, Ecuador”, 7. Para el FEPP, véase 2.3.

su encargado, el padre Carlos Vera (siguiente testimonio), fue alumno de su hermano en el IPLA. En otras palabras, según Gortaire, el EMI retomó el enfoque antropológico de los sacerdotes de Guamote —por ejemplo, las visitas a las comunidades rurales— porque ellos eran “los hermanos genéricos de este trabajo”.

Con respecto a la formación de sacerdotes indígenas, Gortaire y Proaño tenían opiniones diferentes. Proaño, durante los últimos años de su obispado, tomaba en consideración la formación de sacerdotes indígenas.¹⁰⁸ Gortaire, al contrario, no apoyó esta iniciativa porque no quería “clericalizar al indígena”. La problemática, según Gortaire, “es la jerarquía del clero dentro del pueblo. Eso no podía ser indígena. Entonces si queremos una iglesia propia nuestra, no es este modo”.

2.2.2 El Equipo Misionero Itinerante (EMI): Carlos Vera e Hilda Espín

Como ha mencionado Julio Gortaire, el sacerdote Carlos Vera, de Tixán —al sur de la provincia de Chimborazo— dirigió una de las iniciativas ejemplares de renovación eclesial en Riobamba: el Equipo Misionero Itinerante (EMI). Una colaboradora que se afilió a este grupo en 1980, tras diez años de haber entrado en funcionamiento, fue la religiosa Hilda Espín, de Quito. Antes de dar la palabra a estos testigos de la época, es necesario dar alguna información sobre la historia de este proyecto misionero.¹⁰⁹

El Equipo Misionero Itinerante nació en 1970, en una reunión que tuvo lugar en el Hogar de Santa Cruz, la casa de encuentro y estudio de la diócesis de Riobamba, inaugurada en 1968 por Leonidas Proaño. “La invitación a esta reunión fue dirigida a todos los sacerdotes, a todas las comunidades de

108 En un informe a la Sagrada Congregación para la Educación Católica de la Diócesis de Riobamba, del año 1982, Proaño se defiende ante la crítica de “algunos sacerdotes y aún algunos obispos del Ecuador [...] de que he ordenado sacerdotes a jóvenes de extracción social humilde, concretamente a jóvenes indios sin mayor cultura ni adecuada formación teológica”. Después de enumerar los “frutos del proceso de concientización” en la diócesis de Riobamba llega a la conclusión: “Con base a estos resultados, creo en la posibilidad de surgimiento de vocaciones al sacerdocio entre los indígenas”, 5.8.1982 (FDD, Sacerdotes).

109 En este apartado se puede recurrir también a una publicación reciente sobre el Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino* (Riobamba: Editorial Pedagógica Freire, 2016). En la publicación se pueden encontrar otros testimonios de miembros del grupo, como por ejemplo la hermana Laurita Isabel Fonseca.

religiosas y a representantes seculares de algunos grupos”. Concurrieron 49 personas y 33 se comprometieron a colaborar a tiempo parcial en el nuevo grupo. Carlos Vera fue el único que se comprometió a tiempo completo y fue nombrado coordinador.¹¹⁰ El encuentro en Santa Cruz se realizó en reacción a las resoluciones que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana adoptó en Baños, en junio del año 1969 (véase 1.3.3). Respondiendo a la instrucción de promover las Comunidades Eclesiales de Base, y debido a la necesidad ya proclamada en la Declaración Programática (1967) de hacer reuniones “fuera del templo”,¹¹¹ se formó el Equipo Misionero Itinerante. En palabras de Carlos Vera, el objetivo de las misiones del EMI fue “la construcción del Reino, y el apoyo a la organización que existe en las comunidades, y por otra parte, las CEBs, o sea, el fortalecimiento de sus servidores propios, como catequistas, animadores, cantoras”.¹¹²

El sacerdote Vera se acuerda de que al principio la premisa de “cambiar el estilo de antes” fue una tarea complicada:

El inicio fue difícil, con recelo, porque la palabra de Dios, anteriormente solamente la llevaban los evangélicos. Entonces, ir con la palabra de Dios pensaron que somos evangélicos y eso provocaba reacciones. Luego, el hacer grupos no les gustaba. Siempre si van a un acto religioso, van a escuchar, pero no a participar.

Sin embargo, Vera manifiesta que con el tiempo las comunidades eclesiales se iban formando y a pesar de que al comienzo la gente solamente hablaba sobre “lo que entendían de la palabra de Dios, después ya iban dando respuestas a sus necesidades”. En retrospectiva, Carlos Vera identifica una “impactante participación del pueblo” y nombra logros en la consecución de tierras, las organizaciones de tiendas comunales o, en tiempos más recientes, proyectos para la reducción de basura.

Como Vera, también Hilda Espín, quien colaboró con el EMI a partir de 1980, recuerda un cambio de lo religioso a lo práctico en el trabajo del equipo: “Al principio la gente nos identificaba como parte religiosa, y decían: estos han de querer rezar el rosario, cosas así. Pero después decíamos: ¿y cuáles necesidades tienen, y qué problemas tienen? entonces ya comenzaban para

110 Ibíd., 27.

111 “Declaración Programática de la Conferencia Episcopal para la Iglesia en el Ecuador”, 1967: 8 (BEAEP; 254C748mis14).

112 Entrevista de la autora con Carlos Vera, 6.7.2017, casa parroquial de Licto.

cosas de tierras. Porque estábamos en los años de la reforma agraria”.¹¹³ Tanto Espín como Vera subrayan que el equipo solo visitó las comunidades que lo solicitaron.

Otra característica del EMI que los dos misioneros recuerdan es que no dependía de financiamiento externo. “El trabajo pastoral no está a base de dinero. Con lo que la gente nos da, nosotros podemos subsistir. En las comunidades nos dan hospedaje, comida, todo”, dice Vera. Algo que para Hilda Espín al inicio fue un desafío. Ella llegó a Riobamba para trabajar en el colegio en 1975 y se unió al equipo solo en 1980:

Yo creo que antes hubiera dado el paso, pero mi problema era: ¿cómo sobrevivo en el equipo? Yo tenía una mentalidad todavía individualista, o sea, que yo tengo que proveerme de los medios para sobrevivir. Y entonces decía: soy profesora, o sea, si salgo de la institución, también voy a tener que buscar trabajo, para que me paguen.

Al mismo tiempo, Espín quiso ser “totalmente incondicional en el trabajo de servicio con los demás”. Se acuerda: “En el primer día que voy con el EMI a una reunión y oigo a la gente hablar, y cuando era la hora de la comida nos daban de comer a todos. ¡A todos! Y te dan hospedaje y duermes, y yo digo: ¡Ay, la sobrevivencia se soluciona!”. Así, una vez que solucionó este problema personal, “todo lo demás fue fácil porque yo estaba enfocada por los más pobres y abandonados. Yo quería tener esta experiencia, yo veía que era mi opción de vida”.

Su decisión de irse a Riobamba la explica a partir de dos razones: en primer lugar, porque la religiosa experimentó que, en su orden, el compromiso con los pobres “no coincidía con la práctica”. Como maestra en un colegio, “buscando una educación liberadora”, tuvo experiencia durante ocho años y “veía que los colegios no educan”. Para ella, “solo se educa en la libertad, e integrándose en la comunidad”. En segundo lugar, el conocimiento de los proyectos de la iglesia de Riobamba la motivaron a integrarse en esta nueva propuesta. “Sonaba la teología de la liberación. Hice un curso con Leonidas Proaño y, además, todos los periódicos, todas las denuncias, los ataques al obispo y los presos en 1976: yo seguía el proceso de Riobamba, aunque yo estaba en esta otra institución”.

113 Entrevista de la autora con Hilda Espín, 15.6.2018, en Quito.

Los equipos transnacionales

Como ya se ha notado anteriormente, los procesos de Riobamba no solo resonaban en Ecuador, sino también a nivel internacional. Por ejemplo, en el equipo misionero participaron personas de diferentes países. Espín recuerda:

Yo llegué al equipo misionero el 6 de noviembre de 1980. Y en esa misma fecha llegan muchos amigos de México, de Europa, porque había como una atracción de todas las actividades que se realizaban en Riobamba, de esta nueva forma de mirar la iglesia y desde todos los efectos de, del vaticano segundo, de todo esto.

Los extranjeros llegaron primero al Hogar de Santa Cruz, y para conocer la región y las condiciones de vida de la gente, participaron en el EMI. También Carlos Vera recuerda que “vinieron personas sueltas, por ejemplo, también el padre Rutilio Grande, mártir de El Salvador. Yo hacía el curso con ellos, daba las misiones con ellos y ahí aprendieron el método”.¹¹⁴

Para Hilda Espín, el trabajo en equipos transnacionales también fue un desafío “por el idioma y la cultura, la realidad misma”. Recuerda que participaba en el grupo junto con una colombiana y un irlandés haciendo misión en la comunidad de Iñacoto (parroquia de Pangor). “Ninguno de nosotros hablábamos el quichua y en el caso del irlandés muy poco castellano”. Recuerda que, para los asuntos de tierras, en que estaba previsto dar apoyo en materia legal, no era fácil para el grupo porque ninguno conocía las leyes: “Yo tenía un susto porque ya nos dijeron que la problemática era de tierras allá. Y me decía: ¿qué hago? Entonces, primero dije que me cambien, pero no me cambiaron”.

A pesar de los obstáculos, realizaron dos misiones, una en la iglesia, “reflexionando sobre los temas de la palabra de Dios”, y otra en “una casa, clandestina, con los que se iban a organizar, de tal manera que no tengamos oídos de personas que estaban confusas”, recuerda Espín. Comenzaron a organizar una asociación con algunos de los participantes que conocían los estatutos, “los puntos importantes para formarla”. Recuerda que en esta comunidad consiguieron, tras largas disputas, las tierras de una hacienda. Cuando varias familias instalaron sus casas en la tierra tomada, la dueña de la hacienda, que quería vender la tierra a un extranjero y no a los campesinos locales, llamó a la policía. Espín recuerda el incidente:

114 Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino*, 71.

Ya viene la policía y solo estaban mujeres y se ponen en el puente, sin armas, pero todas con ceniza en la mano. Y de aquí no pasaron, porque llegó un momento y todos les tiraron la ceniza en los ojos. Esa fue su arma. Y entonces los policías ya no podían ver pues, se regresaron. Eran estrategias sabias, de la comunidad.

Para Espín, el haber brindado apoyo en la cuestión de tierras no la dejó libre de consecuencias: tuvo que exiliarse a México,¹¹⁵ algo que recuerda con dolor porque le impidió continuar con el acompañamiento.

Fueron los tiempos de las dictaduras políticas, fue políticamente un gobierno muy autoritario en la década de mediados de los años 80, en donde se hizo una persecución a todo lo que era alternativo, a todo lo que era reunión, tierras, al que había ayudado en algún momento. Fuimos perseguidos. A mí me tocó, me cogió en México y no pude regresar. O sea, me dijeron, 'no regreses, estás en la lista', por lo de Iñacoto. Y me tuve que quedar. Tiempos difíciles.

Otros recuerdos tensos durante su experiencia en el EMI están relacionados a la creciente presencia de organizaciones no gubernamentales de los Estados Unidos, pero sobre todo de las "sectas protestantes". Los miembros del equipo, según Espín, desconfiaron de las organizaciones norteamericanas porque "vinieron para dividir, para adormecer". Se acuerda de que los campesinos quedaron "extenuados de la lucha. Habíamos llegado a un proceso con una percepción de escasez y pobreza, pero con solo donativos económicos claudicaban y se acaba la organización. Llegó el momento de división de la gente. La pobreza a veces te hace mendigo", señala Espín. "Las sectas venían con un plan para frenar el trabajo de concientización, porque de Riobamba salía la liberación. Ahí teníamos el apoyo de un obispo", concluye Espín. En retrospectiva, se lamenta de no haber practicado mejor el ecumenismo en aquella época y de no haber encontrado el diálogo.

Misioneros campesinos y los *llakta michik*

Hay que acentuar en este sitio, que uno de los objetivos de las misiones del EMI fue conseguir personas que se comprometieran a colaborar en la evange-

115 Como se indica en la publicación del Equipo Misionero Itinerante, bajo la presidencia de Febres Cordero (1984-1988), varios miembros del equipo pastoral de la diócesis de Riobamba fueron perseguidos. *Ibíd.*, 89.

lización y el trabajo organizativo de los sectores rurales. Como indica Carlos Vera, del Equipo Misionero Itinerante

surgieron los misioneros campesinos. Son laicos que salían a dar misiones y estos misioneros se dividieron en dos: los misioneros campesinos que iban a comunidades mestizas, y los indígenas que formaron los misioneros quichuas. Los misioneros quichuas sintieron la necesidad de formación y de ahí nació el Centro de Formación Indígena, y [...] con seis años de formación, recibieron algunos ministerios laicales, como servidores de la palabra, como quienes apoyan las organizaciones, los trabajos comunitarios, la salud. Esta fue la institución de los ministerios laicales.

Para contextualizar lo expuesto por Carlos Vera, es necesario distinguir entre varias etapas en el trabajo del EMI. Mientras los “misioneros campesinos” emergieron desde 1978-79, el mencionado Centro de Formación Indígena solo a partir de 1984. De este centro, a partir de 1989, procedieron los llamados *llakta michik*, misioneros laicales que presiden bautismos, matrimonios, misas, funerales y que son nombrados un determinado tiempo para trabajar bajo el apoyo de un sacerdote ordenado.¹¹⁶ Los cursos del Centro de Formación Indígena cubrían la catequesis, los estudios de la Biblia, medicina o agricultura, o, en palabras del sucesor de Leonidas Proaño, Víctor Corral, temas que “corresponden a las necesidades de la gente y a la misma labor de construcción de la Iglesia”. Se organizó una formación de seis niveles que duró más o menos tres años.¹¹⁷

Hay que precisar entonces, que el EMI, hasta mediados de los años 80, “acompañó prioritariamente a los mestizos, [y] desde entonces, [...] acompañó prioritariamente a los indígenas”. Como se mostró en el apartado sobre la elaboración del Plan Nacional de Pastoral Indígena (2.1.3), el enfoque etnicista que incluía una diferenciación entre “campesinos” e “indígenas”, se tornó evidente en esta iniciativa del EMI a partir de mediados y —de forma más pronunciada— hacia finales de los años ochenta. En términos generales, las actividades del EMI se dividen en: un período inicial, a partir de 1970, caracterizado por las misiones itinerantes, la formación de CEBs, y, como exponen los propios miembros del equipo: “la práctica era con la teología de la libera-

116 *Ibíd.*, 69, 94, 99, 101, 08.

117 “Papel del laico en la Iglesia de Riobamba y solidaridad misionera con otras Iglesias diocesanas”, 1990 (FDD, Pastoral Indígena documentos 1/3).

ción”.¹¹⁸ El segundo período empezó ya con el obispo Víctor Corral, cuando se creó la Vicaría de Pastoral Indígena en 1987. Según los colaboradores del EMI fue “la etapa de Teología Indígena. En esta etapa el acento es la inculturación. Se habla ya de lo que produce la sociedad en la cultura”. Es interesante añadir que el cambio de una etapa a otra es recordado como “crisis”, en el sentido de que el impacto del EMI, y la participación de la gente, disminuyó debido al cambio de orientación “más al seguimiento de las comunidades indígenas y menos al trabajo con las CEBs mestizas”.¹¹⁹

El obispo Víctor Corral, sin embargo, en un texto sobre el papel del laico en la Iglesia de Riobamba en el año de 1990, declaró que los “misioneros indígenas” son “el mejor fruto de la acción evangelizadora de esta Iglesia junto a los indígenas. Ellos han dejado de ser ‘objeto’ para convertirse en sujetos de evangelización, como laicos que han conocido, aceptado y se han comprometido con la vida y misión de la Iglesia”. Según el clérigo, “los indígenas tienen anhelo grande de formarse y este aprendizaje y formación no la entienden para sí, sino para poder servir mejor a sus comunidades”.¹²⁰

Maximiliano Azadobay y Delfín Tenesaca —el segundo fue presidente del movimiento indígena del Chimborazo (MICH) y de la Ecuarunari— son dos de los misioneros quichuas que se formaron en este centro. En un testimonio del año 1990, Tenesaca dijo:

Nosotros tenemos pleno derecho de ser un miembro de la Iglesia, porque nosotros conocemos la realidad desde la base, desde nosotros mismos, para servir a los demás. Creo que no tenemos ninguna diferencia con los sacerdotes o religiosas. Parece que nosotros trabajamos doblemente, tenemos un doble trabajo, porque nos comprometemos con la familia y con la iglesia. (...) A veces, muchos de la jerarquía solamente quedan en espiritualidad, en santificación, pero cuando hay un problema del pueblo, no lo responden y nosotros, los seglares ahí nos encarnamos y desde ahí sacamos nuestras

118 Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino*, 97, 69.

119 “La Vicaría de Pastoral Indígena es una instancia de la Iglesia de Riobamba que busca construir la Iglesia Viva Indígena al servicio del pueblo indígena, en comunión con la Iglesia local de Riobamba y con la Iglesia universal, presidida por el sucesor de Pedro: el Papa. Apoyar a la restauración del pueblo indígena, con su identidad propia, abierto, sin embargo a una auténtica integración con los sectores no indígenas del pueblo ecuatoriano”, *ibíd.*, 67, 86, 110.

120 “Papel del laico en la Iglesia de Riobamba y solidaridad misionera con otras Iglesias diocesanas”, *op.cit.*

conclusiones para cambiar, para mejorar las situaciones difíciles que surgen. (...) Desde el punto de vista indígena, nosotros, primero, hacemos en la práctica y después hacemos una pequeña celebración y luego agradecemos al Señor, porque para nosotros, es lo más importante.

Maximiliano Azadobay añadió que “en el campo indígena hemos tenido una dificultad con los señores obispos, pues ellos nos han querido poner límites, pero en esto yo entiendo que Jesús o Dios o el espíritu misionero no pone límites, está abierto a la Palabra de Dios, a todo hombre, a toda comunidad, a todo pueblo”.

Carlos Vera, en una breve anécdota, confirma el punto de vista aportado por Azadobay con respecto a los “límites” puestos a los indígenas:

Delfín Tenesaca fue director del Centro de Formación Indígena. Al comienzo fui yo, pero después ya buscamos que sea un indígena. Sin embargo, monseñor Víctor Corral no aceptaba. Entonces le pidió a un padre de los Misioneros de la Consolata que él se haga cargo del Centro de Formación y que ponga a un indígena como colaborador. Pero el padre nunca asomó por el centro y el que asumió fue el Delfín, así que él fue el verdadero director del Centro de Formación Indígena.

Y con esta descripción de estrategias para eludir las órdenes del obispo, Carlos Vera concluye que “la formación que se dio en el Centro de Formación Indígena ha sido muy importante para que vayan asumiendo responsabilidades en la marcha, tanto de las organizaciones como también de la Iglesia”.

2.2.3 Los curas casados y la crisis del clero: “antes éramos todo, ahora casi nada”

Junto con los cambios que se anunciaron a nivel de la Iglesia Católica mundial, el funcionamiento de la institución y sus estructuras jerárquicas fueron cuestionados. En este contexto no hay que dejar de lado un aspecto que muy pocas veces se retoma explícitamente en la literatura sobre el tema, pero que a lo largo de esta investigación se ha destacado para comprender los efectos de las reformas eclesiológicas: la cuestión del nuevo papel del sacerdote y en relación con eso, el considerable número de sacerdotes que en el contexto de la renovación eclesiológica cuestionaron la ley de celibato y se casaron. La proclamada apertura de la Iglesia Católica al mundo significó un contacto mucho

más directo entre clero y feligreses, en función de lo cual, los curas empezaron a indagar cada vez más su propia posición dentro de la sociedad.

Este apartado retoma los testimonios de tres exsacerdotes que colaboraron en diferentes proyectos en la diócesis de Riobamba a partir de la década de los 60: Alonso Vallejo, Homero García y Mario Mullo.¹²¹ Los tres, en algún momento de sus carreras, se dieron cuenta de que, por varias razones, una permanencia en el clero no era compatible con sus vivencias personales, ni con aquello que se estaba desarrollando también a nivel de activismo político en la región. Los tres testimonios de estos exsacerdotes ecuatorianos se corresponden con las vivencias de una serie de otros sacerdotes del país que a partir de 1970 decidieron reunirse en la Convención Nacional de Presbíteros para discutir su estado de crisis. En este apartado se combinan los testimonios de las personas mencionadas con lo enunciado por varias fuentes escritas sobre la búsqueda de redefinir el papel del sacerdote en los tiempos de reforma eclesiástica.

“Un cura bota la sotana y se casa”

Alonso Vallejo entró a la estructura de la Iglesia, al seminario menor, antes del Concilio Vaticano II, “más o menos en el 1960”, como recuerda durante la entrevista en Riobamba.¹²² “Y me fui al seminario mayor cuando ya se estaban dando los cambios del Concilio. Pero todavía estaba toda la estructura de formación donde estás aislado. Máximo sales a dar catecismo, o máximo a acompañar en la parroquia a un sacerdote en la Semana Santa, pero nada más”, recuerda Vallejo y añade con sonrisa: “Porque si salías del seminario y estabas afuera, te estaban cuidando porque el peligro era que te vayas a enamorar de una mujer y pierdas la vocación”. Se acuerda de su estancia en el seminario, estudiando latín, griego, pero ya dándose cuenta de que la gente que iba a las misas no comprendía nada del latín. “Celebraban de espaldas al pueblo y la gente no entendía nada, pero iban a la misa sin saber todo lo que estaba diciendo el padre”. También recuerda que al inicio, “de la manera

121 Para la diócesis de Riobamba, el obispo Proaño informó en 1972, que “de los 38 sacerdotes que desempeñan algún cargo pastoral, 10 se han definido eligiendo una franca y auténtica línea de renovación”. De los 28 restantes, “hay algunos que se han colocado en abierta oposición a esta línea pastoral y al Obispo, y otros que trabajan más o menos sin comprometerse con ninguna línea”. Informe sobre la “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, Leonidas Proaño, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P18).

122 Entrevista de la autora con Alonso Vallejo, 19.6.2017, Riobamba.

que estaban vestidos los clérigos. Tenían su hábito o la sotana, las monjas, los curas, todos tenían su uniforme, todos en una bata grande". Pero cuando ya llegó el Concilio —recuerda que en el caso del obispo Leonidas Proaño el cambio después del Concilio fue muy rápido—

cambiaron toda concepción, toda la forma de presentación de la iglesia. Nadie se ponía terno, nadie se ponía clesma [cuello clerical], y claro, el cambio fundamental yo creo era de acercarse la Iglesia más a la vida del pueblo, de la gente, vivir con ellos para conocer sus inquietudes. Entonces empiezan a dejar la sotana y vestirse igualito como se viste la gente del pueblo. Monseñor Proaño botó la sotana y se puso poquito nomás el clesma y después ya andaba con su ternito sin corbata, y luego, para el frío con su poncho, pues, porque estaba en el frío de Riobamba.

Recuerda que era un proceso de convulsión, y llega a conectar el cambio de la vestimenta con la problemática del celibato: "¡Entonces un cura bota la sotana y se casa! Cuando aquí se casó el primer cura, fue un escándalo para toda la gente, para todos los cristianos de la diócesis. El celibato estaba concebido como una ley de los sacerdotes y las religiosas. Entonces se armó todo un escándalo terrible, se decía que el diablo estaba presente y cosas así". Sin embargo, como narra Alonso Vallejo, la decisión de este cura confirmó aquello que muchos otros también sentían: "Siguieron otros sacerdotes que ya fueron cuestionando el celibato. No hacía falta el celibato para hacer un trabajo cristiano, social. Se podía hacer también siendo casado, teniendo hijos. Pero no estaba permitido en la iglesia, como no está permitido hasta ahora".

Vallejo mismo, al final no tuvo que abandonar el sacerdocio, porque decidió, a pesar de haber terminado toda la formación, no ordenarse. En su narración menciona varios motivos: "Yo estaba siguiendo normalmente porque estaba convencido de que iba a ser esa mi vida". Pero tras compartir las experiencias de la iglesia en Riobamba y entrando más en contacto con la gente, recuerda: "yo fui entre los primeros que decidí irme a estudiar en la universidad. Yo dije: yo estoy perdiendo el tiempo en el seminario. Primero teología, pasabas el año, pasabas al segundo año, te hacían la tonsura, te hacían las órdenes menores, la ordenación sacerdotal. Entonces aquí ya terminé toda mi carrera prácticamente. Me fui a estudiar sociología para volver a trabajar en la diócesis con el pueblo". En aquel momento todavía no había tomado la decisión de no ordenarse como sacerdote, solo sabía que quería seguir trabajando en lo social. Sin embargo, se presentó otro aspecto crítico: "El problema era económico", recuerda Vallejo. Cuando terminó la carrera en

la universidad y regresó a la diócesis, sin ser párroco, sí podía participar en un equipo pastoral, pero no le pagaron nada. Después de haber trabajado por un tiempo en la librería de la diócesis de Riobamba —“yo traía los libros que estaban de acuerdo con el momento de cambio. Yo traje hasta libros marxistas, libros de estudios sociales”— para su familia no estaba bien visto que no pudiese ganarse la vida.

Ya me hablaban: Alonso ya estas haciéndote viejo y ¿hasta cuándo dependes de tus papás? tienes que trabajar, ayudar en algo. Entonces ahí es cuando te pones a pensar: tal vez ya me ordeno sacerdote y así puedo vivir. Pero en este momento yo ya no estaba solo pensando en lo económico, sino yo estaba más bien pensando en todo el movimiento que se estaba dando en este momento.

Alonso Vallejo hizo un posgrado en sociología en Quito¹²³ y decidió definitivamente no ordenarse como sacerdote. Se fue a buscar un trabajo “y en medio de esa búsqueda aterricé en el FEPP”, el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, una institución de crédito y capacitación, motivada por la doctrina social de la iglesia y fundada en 1970 por el obispo de Guaranda, Cándido Rada (véase 2.3).

Los activistas: Homero García y Mario Mullo

Para Homero García, sacerdote en Riobamba desde finales de los años 50, seguidor de la línea pastoral del obispo Proaño y personaje pilar en todo lo relacionado con las organizaciones sociales, la vida de sacerdote terminó cuando se involucró en un partido político, la izquierda cristiana. Según él, se podían diferenciar dos orientaciones diferentes al trabajar dentro de la misma diócesis. “Lo uno es una formación cristiana dentro de los parámetros de la iglesia: los sacramentos, el bautismo y todo eso”.¹²⁴ Lo otro es una orientación más política y de activismo:

Por eso yo tuve dificultad cuando estuve todavía dentro, de sacerdote, y vi un poquito más allá la cosa política y me involucré en un partido político. Entonces ya no gustó, no al obispo, sino a los que en este entonces tenían la dirección de la casa en Santa Cruz. Entonces ya no me ocuparon mucho, ya

123 Su tesis de Maestría en Sociología Rural, de 1978, se titula: “La lucha campesina de Toctezinín”.

124 Entrevista de la autora con Homero García, 20.6.2017, Riobamba.

me vieron con recelo. Yo hablé con el obispo y dije: ya no. Salí de sacerdote, después de 14 años. Entonces me dediqué ya, con orientación política al trabajo, tanto con los indígenas, como con los trabajadores urbanos.

Para García, continuar como laico tuvo más sentido porque

eran los momentos sumamente importantes en América Latina. En los años 70, aquí en el Ecuador, se dan una serie de acontecimientos políticos, dentro del estado como también dentro del movimiento social. De ahí que era importante seguir apoyando el movimiento social, dedicado un poco más a la política que al asunto religioso.

Cuando Homero García dejó el sacerdocio también se casó y tuvo hijos. Durante su larga carrera profesional participaba, tanto en las actividades relacionadas directamente con la diócesis —la Juventud Obrera Católica, responsable del periódico *Jatari* de las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) o el equipo de formación del Hogar Santa Cruz— como en partidos o movimientos políticos —como la CEDOC/FENOC—¹²⁵ y en la formación de movimientos cooperativos u organizaciones campesinas —como la Unión de Organizaciones Campesinas de Columbe (UNASAC)—. El mismo García, en síntesis, narra sobre su involucramiento multifacético:

Bajo la influencia de la revolución cubana, bajo la influencia en la iglesia del Vaticano Segundo, y bajo la influencia también del movimiento de educación popular que nace en Brasil con Freire, todo eso llega a Ecuador y evidentemente los jóvenes estábamos empapados en esa cosa y los que optamos por esta línea pues, empezamos a tomar esas directrices y tratar de aplicarlas aquí en el trabajo.

Similar —en cuanto al cambio desde una orientación religiosa hacia una carrera en el ámbito de la política— fue la trayectoria de Mario Mullo.¹²⁶ A pesar de tener su residencia y el núcleo de su trabajo en Quito y la provincia de Pichincha, en tanto fue uno de los cofundadores del movimiento Ecuarunari en 1972, el exsacerdote Mullo siempre ha tenido fuertes lazos con la diócesis de Riobamba. El llegó a ser uno de aquellos presbíteros que después de su salida

125 García trabajó en el INEFOS, Instituto de Formación Obrera Campesina, el departamento de educación de la CEDOC.

126 Entrevista de la autora con Mario Mullo, 1.8.2017, Quito.

Ilustración 9: Grupo de sacerdotes jóvenes en el campo (sin fecha)



Homero García con lentes; los demás sacerdotes son: P. Alvarez, P. Silvio Logoño, Julio Gómez, Raúl Vela (FDD, Imágenes, B3FOT6.4.8, F33).

—y hasta la actualidad— se comprometieron a luchar contra la ley del celibato de la Iglesia Católica. Siendo todavía sacerdote, recuerda: “En Pichincha, acá de la Mitad del Mundo para arriba, me dieron una parroquia campesina. Con las cosas que yo veía, que yo conocía, no estaba de acuerdo”. Se refiere a que muchos párrocos tenían pareja, pero normalmente a escondidas. “La gente del pueblo mismo me conversaba que el padre anterior tenía hijo, que el otro tenía hacienda, familia, etcétera. Entonces dije: no, eso tiene que ser claro, de frente. Yo dije: el sacerdote tiene que ser casado porque no puede ser así”. El tema del celibato, recuerda Mullo, fue también un punto de diferencia con el obispo Proaño:

Él era nuestro guía, nuestro confidente, le confiábamos. No estuvo de acuerdo solamente cuando hablábamos sobre celibatos. Entonces yo a él le decía que no, y casi los más que estuvimos optamos por el matrimonio. Y luego formamos el movimiento de los sacerdotes casados del Ecuador”.¹²⁷

127 En su autobiografía, Proaño defiende el celibato, y a manera de una autorreflexión constata: “[...] mis relaciones con personas del sexo femenino, particularmente durante mi juventud, fueron más bien parcas [...]. Veo ahora que esa manera de comportamiento me ha impedido caer en la liviandad de relaciones ligeras y superficiales y no me ha

Además, Mullo —así como Homero García— como laico pudo comprometerse más a la formación de y la participación en los movimientos sociales o los partidos políticos. Con referencia a su membresía en el movimiento Ecuarrunari de Pichincha, Mullo observa: “Yo cuando me casé ya no pertenecía a la iglesia, yo ya fui un laico, y allí pude comprometerme un poco más. Y me dieron el cargo de cuidar el dinero en la organización y de tomar relación con las ONG que nos apoyaban”. Aparte de esta colaboración, Mullo también participó en el Frente Amplio de Izquierda (FADI), partido fundado en 1977 que agrupó principalmente al partido comunista y socialista.

Los presbíteros en “psicosis colectiva”

Mario Mullo y Homero García, junto con 97 sacerdotes de casi todas las diócesis del país, en el año de 1970 asistieron a una reunión con el objetivo de describir la “crisis sacerdotal” y a través de los temas “autoridad-obediencia, autonomía, economía y celibato” estudiar la “condición del presbítero en el seno de la comunidad eclesial”.¹²⁸ Se formó el Congreso Nacional de los Presbíteros. Esta asamblea de sacerdotes “inquietos por la renovación de la Iglesia” se instituyó como reacción a las resoluciones tomadas por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en la reunión de Baños, en 1969. En la introducción a su primera declaración de posición se puede leer: “Teníamos en efecto, maravillosos documentos tanto de Medellín, como de Baños con resoluciones claras y determinantes y ante la angustia de ver que todo se queda en el papel, la presión del presbiterio puede ser la única que lleva a la ejecución”. Según estos sacerdotes,

[e]l hecho de la crisis es claro como la luz del día. Entre la figura clásica del sacerdote de ayer que ya está desapareciendo y la imagen del sacerdote de mañana que todavía no se perfila claramente, el sacerdote de hoy, a nivel de fe y por lo mismo en tensión radical problematizante, está viviendo dramáticamente la aún no descifrada configuración de su existencia cristiana: se encuentra en crisis de autoidentificación y de ubicación no sólo en el mundo sino también en la Iglesia.¹²⁹

impedido, sin embargo, posteriormente, el cultivo de relaciones amistosas con personas de uno y otro sexo”. Proaño, *Creo en el hombre*, 241, 42.

128 “Primera Convención Nacional de Presbíteros del Ecuador”, 26.-29.1.1970 (CULTPA, NAFAE-08282).

129 *Ibíd.*

Entre las “complejas y múltiples” causas de esta crisis, los sacerdotes reunidos en Quito mencionaron el número cada vez más grande de sacerdotes que abandonaban el sacerdocio y la creciente división y “desorientación” del clero con los efectos negativos que esto tenía entre los creyentes. Criticaron, además, que la formación de sacerdotes ya no estaba de acuerdo con “la mentalidad de este tiempo”, solicitando una nueva formación que se orientara en la pastoral posconciliar. En lugar de continuar con una pastoral tradicional “que acentuaba la sacramentalización”, prefirieron una pastoral dinámica y una evangelización que pusiera en el centro la liberación del hombre. Con respecto a su posición dentro de la sociedad, detectaron un cambio desde “un complejo de superioridad triunfalista a un complejo de inferioridad derrotista”, notando que los “salvadores de almas”, a través de la nueva orientación posconciliar “caíamos de golpe en un complejo de frustración: ¡antes éramos todo; ahora casi nada!”.

Sobre el celibato, que constituye un apartado del documento final de la reunión de los presbíteros, los autores consideraron que “es tiempo de que este asunto del celibato deje de ser un ‘caso reservado’ y esté cubierto por un velo de misterio, que más provoca la curiosidad”. Describieron al celibato como tabú y descubrieron que el tema “está desencadenando una ‘psicosis colectiva’ muy peligrosa”. Se afirmó que el problema del celibato era una de las causas para la división entre el clero, y que ciertos sacerdotes, “pese a no poder defender precisamente ‘su’ celibato, se han constituido en defensores de la ley del celibato, por el afán de ‘defender los principios’”. El grupo llegó a formular la petición de que “se mantenga el celibato sacerdotal, como carisma extraordinario del Espíritu Santo, de manera que sea una opción verdaderamente libre”. Además, exigieron estudiar la opción de ordenar hombres casados y de readmitir a algunos curas que contrajeron matrimonio “al ejercicio del ministerio sacerdotal”.

En total, los sacerdotes reunidos en Quito se comprometieron a buscar medidas para superar la crisis, sobre todo, en cuanto vivían “el drama de la fe como historia de liberación”. Su declaración fue un apoyo a las dinámicas reformistas dentro de la Iglesia Católica, y sus explicaciones enfatizaron en los conceptos de liberación y su entrega total a esta iglesia nueva. En términos políticos, los presbíteros, en su Segunda Convención Nacional (1971), atacaron al capitalismo y proclamaron “un nuevo orden socio-económico, basado

en un socialismo auténtico, que de ninguna manera es incompatible con el cristianismo”.¹³⁰ (Véase 3.1.2)

2.2.4 Misioneros y activistas europeos: imaginarios y realidades

Como decía Hilda Espín, la teología de la liberación y la acción de la iglesia de Riobamba no solo “sonaban” en Ecuador, sino en todo el mundo. A partir de la época de los setenta, y todavía más a partir de los años ochenta, un gran número de personas de Europa y de países latinoamericanos llegaron a Riobamba para formar parte de una iglesia liberadora. El presente apartado reúne los testimonios de tres europeos. Fabienne Bravo de Savagnier, nacida en Suiza, se casó con un ecuatoriano y juntos decidieron irse a trabajar en Riobamba en 1979. En la misma época estuvieron en Riobamba, Mireille y Bertrand Jégouzo, una pareja proveniente de París. El (ex)sacerdote y la enfermera se conocieron en la Casa de Santa Cruz y se casaron.

Fabienne Bravo: “No lo sentía por dentro”

En 1975, Fabienne Bravo —una suiza francófona— se casó con el ecuatoriano José Bravo, conocido como “Pepe”, a quien conoció en Italia mientras él estudiaba teología.¹³¹ En 1976, por primera vez Fabienne viajó al Ecuador, para conocer la familia de su marido. De regreso, ambos terminaron sus estudios en Suiza: él, la carrera de teología, en Friburgo; ella, su licenciatura en español y etnología y un certificado de aptitudes pedagógicas. Terminadas las carreras, decidieron irse a Ecuador para trabajar ahí durante varios años. “Habíamos oído hablar de monseñor Leonidas Proaño y teníamos ganas de trabajar ahí. Escribimos diciendo que nos gustaría y preguntando si habría algo que hacer para nosotros”, recuerda Fabienne Bravo. Se enteraron de lo que estaba ocurriendo en Riobamba, en primer lugar, gracias a que el marido era ecuatoriano y tenía contactos en el país. Por otro lado,

nos interesaba mucho, a mí me gustaba mucho esta nueva apertura de América Latina, la reforma agraria. Y Proaño justamente era un pionero en la reforma agraria, eso creo que empezó a abrir mi interés. Entonces lo que

130 “¿Dos Iglesias? La Iglesia ecuatoriana y la posición de dos prelados”, *Vistazo*, 1971: 88-90 (FDD, Publicaciones Periódicas, B.1.PP56).

131 Entrevista de la autora con Fabienne Bravo, 9.2.2018, Savagnier, Suiza.

nosotros escuchamos era sobre todo a través de ecuatorianos, pero también de la prensa, o de DIAL.¹³²

Resumiendo sus razones para viajar a Riobamba y trabajar en proyectos de la diócesis, dice: “con el aura que tenía la teología de la liberación, el trabajo de monseñor Proaño, la gente quería ir y escribían. A veces tenían respuesta”. Después de dos años de formación previa con la organización suiza *Frères sans frontières* (ahora llamada *E-Changer*), en 1979, salieron junto a esa misma organización. Estaba previsto que Fabienne Bravo fuera a participar en un proyecto de alfabetización. Sin embargo, “cuando llegué ya no había tal alfabetización”.¹³³ Esto, al inicio, fue una gran decepción para ella porque no pudo hacer lo que más le hubiese gustado. Su llegada a Riobamba, y más concretamente al Hogar de Santa Cruz —lugar de arribo de todos los nuevos colaboradores—, recuerda perfectamente:

Fue un choque. Había cosas que me chocaron profundamente. Yo había salido con mi ingenuidad bárbara, tenía una visión muy idealizada de la diócesis. Llegamos a Santa Cruz y nadie nos esperaba. Mi marido era más magnánimo, pero yo, ¡viendo esa casa feísima! Yo de Ecuador imaginaba todo chozas o las ciudades que todavía eran muy coloniales, muy bonitas.

A pesar de esta llegada poco convincente, recuerda que gracias a los contactos de Pepe Bravo hicieron amigos que los introdujeron “rapidito con la gente” y que eso facilitó mucho su llegada.

Como el proyecto de alfabetización ya no existía y los Bravo también tenían un hijo de un año, lo que hasta cierto punto limitaba su movilidad, tuvieron que buscar otra actividad. Pronto resultó que la pareja que se ocupaba de la administración de Santa Cruz debía partir, y entonces “monseñor Proaño nos llama una vez para conversar. Vivíamos en la misma casa que él.

132 DIAL, Diffusion de l'information sur l'Amérique latine, una revista francesa de información sobre América Latina que se publica desde 1973. Hoy, el proyecto se llama Alterinfos y las publicaciones son accesibles en línea, www.alterinfos.org.

133 En 1979, el gobierno Roldós-Hurtado lanzó la Campaña Nacional de Alfabetización, integrando en este proyecto varias iniciativas informales de alfabetización existentes. El programa fue criticado desde las organizaciones indígenas por la falta de participación de los sectores populares o por sus intenciones folclóricas; “Las organizaciones indígenas del Ecuador denunciamos la división de las comunidades con el programa de alfabetización”, “Las organizaciones campesinas e indígenas frente al Plan de Alfabetización” (CESOA, sin signatura).

Y nos pidió que nos ocupáramos del Hogar Santa Cruz”. Se convirtieron en los administradores del Hogar y Pepe Bravo sobre todo en chofer: “Llevaba al obispo a las diferentes comunidades, porque Proaño no conducía”. Acogían a la gente, ayudaban en la limpieza, hacían las compras, etcétera. Ocuparon este cargo durante un año. Un año que no transcurría de la manera en que Fabienne Bravo hubiese imaginado: “Nada que ver con el proyecto de alfabetización. Para mí fue muy difícil. Me sentía un poco mal. A mi marido no le importaba ese cambio de planes y era muy activo, tenía sus reuniones con el Frente de Solidaridad, y otras cosas”.¹³⁴

*Ilustración 10: Leonidas Proaño con el carro dañado
(sin fecha)*



FDD, Imágenes, B3.FOT2.1.2.

La vida en el Hogar de Santa Cruz se caracterizaba por la poca privacidad que implicaba el ir y venir de mucha gente. “Había un grupo de base y monseñor Proaño estaba viviendo allí. Éramos como una familia y teníamos que vivir con toda esta gente en Santa Cruz. No teníamos un espacio propio. Pero teníamos dos cuartos, uno frente al otro en el pasillo donde todos tenían cuartos”. Se acuerda que en la casa vivían dos monjas también y que había “una indígena, o dos, en la cocina, para dar una mano”. Los constantes cambios en la casa se explican también por el ya mencionado hecho de que todos los que llegaban

134 Véase 3.3.1., el Frente de Solidaridad se fundó en 1978.

a Riobamba, pasaban por Santa Cruz. Como dice Bravo: “Llegaron muchos en esa época. Llegaron de Colombia, de Ecuador mismo, gente de toda clase. Gente que estaba más por visión política que religiosa. Pero llegaron monjas también”.

Acerca de esta heterogeneidad de gente que llegaba, también con sus diferentes intereses e ideologías, Bravo menciona que había una reunión regular, la asamblea diocesana, donde se discutían todos los proyectos. “Eso era muy peleado, muy peleado. Porque había las tendencias, las diferentes opciones. Se tenían unas discusiones muy fuertes sobre los proyectos. Ahí uno se enteraba un poco de cómo la gente funcionaba. O sea, era un factor integrador. Al menos a nivel teórico”. Además, recuerda que había el grupo de los “recién llegados”, que lo identificaría como “una especie de organización paralela, crítica con relación a lo que se estaba haciendo oficialmente en muchas parroquias”. Recuerda que su marido no siempre estaba de acuerdo con las visiones de ellos —llamándolos “gente estudiada”— porque “no le gustaba mucho hurgar en la cuestión ideológica. Mi marido iba más a la acción. Había un poco esta divergencia”. Según Bravo, el papel del obispo en estas reuniones era

buscar un camino común. No se puede decir que estuviera de un lado o del otro. Él era él. Yo lo veía a veces como demasiado optimista. Me acuerdo perfectamente de una vez, me ha impresionado, cuando en una sala grande y llena, en la pizarra hizo todo un plan de una especie de sociedad ideal en la que él creía. No me acuerdo cómo era el detalle, pero en fin decía: si todas las comunidades aportan tal cosa, se llega a una sociedad perfecta, una cosa muy bonita. Pero yo entre mí decía: sí, pero, siempre hay que pensar en el granito de arena que va a meterse en los engranajes de la máquina. Él tenía su ideal, y en el fondo tenía razón de poner como un faro, como un punto de orientación. Entonces él no era partidario, sino de su ideal.

De la ciudad a la parroquia rural

Después de un año como administradores del Hogar de Santa Cruz, el obispo los mandó a Sevilla, en el cantón Alausí, para que Pepe Bravo —por falta de sacerdotes ordenados— ocupara el puesto como encargado de la parroquia. Fabienne Bravo recuerda: “Eso fue una improvisación fatal. Llegamos ahí y la gente no sabía que íbamos a llegar. Había una casa pequeña de adobe, la ‘casa-convento’, que era de la parroquia, pero que estaba en un estado increíble, y llegamos con un niño de dos años”. Además, recuerda que era un pueblo de “solo neblina, a partir de las once de la mañana”. Estuvieron durante nueve

meses en ese lugar, pero el hijo se enfermaba constantemente, y tras una serie de tratamientos antibióticos sin efecto, el médico ordenó que se trasladaran a un lugar menos frío y menos alto.

Entonces, el obispo los mandó al centro, a Alausí, donde tampoco había sacerdote. “El obispo nos dijo: por favor, bajen a Alausí, que es más importante que haya gente ahí que arriba. Entonces bajamos a Alausí hasta que encontraron un cura residente”. Recuerda que “era todo un lío en Alausí. De la noche a la mañana los dos curas de Alausí se largaron, se fueron. Uno porque se casó, el otro, ¿por solidaridad será?”. Bravo recuerda que durante este tiempo en las parroquias no estaba muy contenta, sobre todo, porque se sentía útil solo a ratos. Después de estas experiencias en las parroquias, se ubicaron nuevamente en Riobamba y Pepe Bravo empezó a dar cursos en el Centro de Formación Indígena. A la pregunta de qué exactamente hacían entonces en Riobamba, Fabienne Bravo responde:

Lo mismo siempre. Pepe, en el seminario indígena, le llevaba mucho tiempo, estaba en el Frente de Solidaridad, en la formación de catequistas, eso. Y yo, con el segundo hijo que nació en el 85, con dos hijos ya no haces mucho más que eso. Pero me ocupaba también de la secretaría de la pastoral indígena, o sea, cuando teníamos reuniones yo iba como secretaria y sacaba folletos de cada reunión.

Sobre la experiencia del trabajo en la pastoral indígena y el creciente enfoque en el tema de “los indígenas” en general, Bravo llega ahora a la conclusión de que “con los indígenas teníamos una linda relación que hacía que casi tendíamos a idealizar sus personas, su gente”. Se acuerda que a veces no se aceptaba “que había gente muy buena que era mestiza también” y que no siempre se quería ver que también “había mestizos que vivían en una miseria humana terrible”.

Teniendo, al momento de la entrevista, la distancia de muchos años y la posibilidad de una mayor reflexión, Fabienne Bravo medita:

Me da la impresión de que se pasó de un aspecto de relaciones económicas a un campo más humano, más profundamente humano. Me da la impresión de que el análisis de la realidad campesina, indígena, era una manera de rescatar la cultura, devolviendo la dignidad. Esto creo que era un punto muy importante de monseñor Proaño, la devolución de la dignidad. Y la dignidad está en las raíces culturales también. Entonces un rescate, porque por ejemplo en el tiempo en que llegamos ahí, en los años 80 por ahí, en

los autobuses se les prohibía a los indígenas estar sentados adelante. Yo me acuerdo perfectamente de que los mandaban atrás. Yo estaba siempre sentada adelante, o sea, me obligaban. Horrible. Entonces había mucho, mucho que hacer. Y monseñor Proaño, bueno no solamente él, se interesaba en lo que eran los auténticos o primeros habitantes de esta región y en devolverles la dignidad. Pero, o sea a nivel muy personal, mi problema era, es decir, me preguntaba: ¿la cultura ancestral, a la que hacen referencia los mismos indígenas, era así? ¿o es la que imaginamos ahora? eso fue un gran dilema que tuve yo mucho tiempo y que no, o sea, hubiera sido necesario poder investigar. Mi sueño hubiera sido trabajar en el archivo de Indias en Sevilla, esto era mi gran sueño, hubiera sido lindo. A mí me fascinaría poder encontrar lo que se decía de Chimborazo, lo que hay como escritos. Pero una especie de idealización de lo que fue la sociedad tampoco pienso que está bien.

En resumen, los dilemas personales de Fabienne Bravo durante su experiencia en la diócesis de Riobamba fueron de dos clases: por un lado, la descrita cuestión sobre la idealización del indígena y, por otro, su falta de involucramiento en las acciones pastorales: “Ha sido una dificultad porque yo no me pude poner de lleno en la cuestión pastoral, no lo sentía por dentro”. En el año de 1987, Fabienne y Pepe Bravo regresaron a Suiza, después de siete años de trabajo con la organización *Frères sans frontières*, y tras varias prolongaciones del contrato. En aquel momento, se plantearon la cuestión de la educación de sus hijos. Bravo recuerda que “solo la educación particular tenía una buena enseñanza, pero era muy cara. Entonces eso pesó mucho en la decisión de volver”.

El cura francés que encontró pareja: Bertrand y Mireille Jégouzo¹³⁵

En su crónica de vida, Bertrand Jégouzo afirma que todo comenzó ya en 1961, cuando el papa Juan XXIII, debido a la gran falta de sacerdotes que tuvo América Latina, pidió a la iglesia de Francia enviar misioneros y sacerdotes. Leyendo dicha carta enviada por el papa a la iglesia francesa, Bertrand Jégouzo, entonces un joven seminarista de 16 años se dijo: ¿Por qué no, si hay una necesidad?”. Escribe que en este momento ya había tomado la decisión de ir a América Latina, sin embargo, “no puedo explicar razonablemente por qué la

135 Entrevista de la autora con Bertrand y Mireille Jégouzo, 29.11.2017, París.

he tomado, como tampoco puedo explicar por qué a los nueve años decidí ser sacerdote, y sacerdote célibe incluso”.¹³⁶

En 1980, enviado por CEFAL (Comité Episcopal France Amérique Latine), y después de cuatro meses de preparación en el COPAL (Collège pour l'Amérique Latine) de la iglesia belga en Lovaina, Jégouzo llegó a Riobamba, a la edad de 35 años. Cinco años más tarde, en 1985, regresó a París, pero con Mireille, enfermera que trabajó en la diócesis de Riobamba como voluntaria laica. En el mismo año se casaron en París.¹³⁷

A finales de los años 70, Mireille Jégouzo se hallaba viajando con una amiga por Perú, Bolivia y Ecuador durante tres meses porque, según comenta “siempre América Latina me había gustado”. Su experiencia en Ecuador empezó con un acontecimiento poco estimulante: “Desgraciadamente, llegando a Quito, me fui al Panecillo, y fui atacada por un chico”. Después del asalto necesitó tratamiento en el hospital y fue ahí, junto con su amiga de viaje, donde encontró a una monja francesa, Marie-Louise Duvignau, conocida como Teresita.¹³⁸ “Ella llevaba dos años en el hospital porque tuvo un accidente de bus y tenía las dos piernas rotas. Por milagro empezaba a caminar otra vez. Y de ahí empezamos a hablar con la Teresita, y ella decía que hay un montón de trabajo, sobre todo para mí como enfermera”. Las experiencias de la monja despertaron el interés en ambas jóvenes y les recomendó entrar en contacto con Proaño, para ver si allí podían encontrar un trabajo.

Mireille recuerda que el obispo demoró mucho en contestar y Bertrand añade que en general, escribir, sobre todo cartas, no era algo que le gustaba mucho. “En la respuesta, Proaño preguntó qué íbamos a hacer allá, porque mi amiga era empleada del banco francés. Yo como enfermera, sí, pero ¿ella? De todos modos, al final del año nos dio el permiso. Tuvimos la visa y fuimos las dos. Y ahí tuvimos que encontrar el puesto porque él no decía nada”. Mireille se dispuso a trabajar en el área de salud, y su amiga en la cárcel. Mireille

136 Bertrand Jégouzo, hasta la actualidad expresa su descontento con la jerarquía católica, sobre todo respecto a temas como la situación de las mujeres en la iglesia o el celibato. Entre otros, ha publicado un libro sobre su experiencia como sacerdote ordenado y sacerdote casado. Su testimonio también incluye la experiencia en Ecuador. *Tous frères et soeurs*, 108. El envío de misioneros y sacerdotes comenzó en 1957, con la encíclica *Fidei Donum*. Primero fueron enviados sobre todo a África.

137 Durante 50 años, a partir de *Fidei Donum*, la Iglesia de Francia envía más de 350 sacerdotes a América Latina, *ibíd.*, 113.

138 Teresita fue Hija de la Caridad de San Vicente de Paúl, véase: Viaut, *Teresita, la théologie de la tendresse. Une Fille de la Charité chez les Indiens en Équateur*.

vivía en el barrio de Santa Ana, “un barrio pobre. Yo empecé a dar un poco de prevención sanitaria donde la gente. Iba a las casas de la gente. Después me fui a trabajar en la cárcel con las mujeres también”. Tras haber conocido a varias personas que trabajaron en el sector de la salud, Mireille colaboró en la formación de un grupo especializado en esa área. Desde Riobamba, salieron a las zonas rurales para hacer su trabajo de prevención y recuerda que

había que tomar todo en cuenta, no solo la salud, sino también el agua. Una vez fuimos al campo a una comunidad y tomamos muestras de las heces de los niños en la escuela. Todos, todos, todos por lo menos tenían tres bichos. Entonces claro, hay que hablar del agua, hay que hablar de alimentación, hay que ver cómo podemos arreglarnos a nivel de la comunidad.

Reflexionando ahora sobre cómo encontró su lugar, su tarea en Riobamba, Mireille dice que el obispo no se preocupaba por los laicos voluntarios que llegaron y que cada uno tenía que buscar su lugar. Además, no le parece justo que incluso las personas —mujeres, sobre todo— que estaban oficialmente asignadas a la diócesis, no recibieran salario:

Yo trabajé en la salud con una ecuatoriana. Una chica que sabía mucho del campo, de las hierbas, de todas estas cosas. Ella fue asignada, ¿y trabajó cuántos años ahí?, ¿treinta años?, por lo menos. Y nunca tuvo el seguro social de la diócesis. ¡Nunca! No fue pagada tampoco por su trabajo. Monseñor Proaño no se preocupó por ella y las otras tampoco. Ella tenía que trabajar aparte para ganar su plata. Yo, en cambio, vine por mi propia cuenta. Con mi dinero que yo había ahorrado viví tres años. El obispo no se preocupaba de los seglares que venían de afuera porque pensaba que siempre alguien les pagaba.

Proaño como “llave para entrar en todas partes”

Mireille conoció a Bertrand en la diócesis, en el Hogar de Santa Cruz. Bertrand trabajó primero en el Equipo Misionero Itinerante (EMI), algo que recuerda como experiencia muy enriquecedora. Le hubiera gustado quedarse cinco años. Pero indica: “yo salí después de dos años, el obispo Proaño me pidió ocuparme de los seminaristas, entonces estuve en Riobamba, en una parroquia”. Se quedó dos años como párroco y responsable de los seminaristas en el barrio La Dolorosa. Sin embargo, la experiencia en el EMI le gustó mucho más que estar como “un sacerdote de Francia con poder”. Teniendo contacto con los seminaristas, empezó a darse cuenta que este tipo de formación sa-

cerdotal, tradicional y formando curas célibes, no era lo que él personalmente apoyaba. Otro camino le hubiera interesado mucho más:

Carlos Vera había creado un equipo misionero indígena. Un grupo de veinte a treinta personas, indígenas, hombres y algunas mujeres que hacían el mismo trabajo como el grupo itinerante. Y algunos de este grupo eran personas impresionantes, por su capacidad de inteligencia, solo que nunca habían ido a la facultad o a la escuela. No tenían títulos, pero tenían la capacidad, experiencia de compartir con la gente y a mí me parecía que hubiera sido mejor dar la responsabilidad de la Iglesia Católica a estas personas. Hombres y mujeres casados, y no a unos jóvenes así de veinte años.

Recuerda que también a nivel personal, sufrió mucho en estos años porque “ya tenía relación con Mireille, entonces era una contradicción”.

Para Jégouzo, obviamente por su experiencia personal —según su libro, el celibato lleva a un “aislamiento afectivo casi total”—,¹³⁹ pero también por su vivencia en el EMI, el tema de la ley del celibato llegó a ser uno de los puntos de divergencia más profundos que, hasta la actualidad, él mantiene con la doctrina de la Iglesia Católica. Con relación a los misioneros indígenas que había conocido relata: “Alguien que no se casa es rechazado. Se casan, es una responsabilidad de asumir su papel en su comunidad”. Además, supone que por la importancia de la transmisión oral de los conocimientos en las “comunidades indígenas”, el matrimonio “es necesario para que el grupo pueda sobrevivir”. Sin embargo, los Jégouzo, como ya lo había indicado también Mario Mullo, dicen que el obispo Proaño “no estaba abierto” al tema de los sacerdotes casados. “Nació en 1910, era el señor de su época”, añade Mireille, afirmando que “humanamente no había problemas por estas diferencias con él, pero bastante gente de su diócesis se casó”.

Reflexionando sobre su experiencia de trabajo, Bertrand recuerda que el obispo era “la llave para entrar en todas partes”. Entrar en las comunidades para el EMI fue fácil porque se “venía en nombre de Proaño y teníamos las puertas abiertas”. Según Bertrand, “en el campo al final la gente respondía bastante” a las iniciativas. Mireille, sin embargo, también pone de relieve que el trabajo “no ha sido tan fácil tampoco”. Al respecto, ambos empiezan a dialogar:

139 Jégouzo, *Tous frères et soeurs*, 174.

Mireille: Yo me acuerdo, una vez, en, Licto, por arriba, decíamos: ¿mañana a qué hora nos reunimos?

Bertrand: ¡Pero estas son preguntas europeas!

Mireille: Nadie contestaba. ¿Entonces a las 8 está bien? Sí, sí, sí hermanita.

Bertrand: Nunca dicen no.

Mireille: Nunca dicen no, y claro que a las 8 no había nadie y a las 9 no había nadie. Es que van al trabajo en el campo y ya. Entonces a veces me daba vergüenza verdaderamente. Muchas veces he tenido vergüenza. Porque venimos así para cursos, pero la gente con tanta preocupación, sin luz, sin agua, sin nada. Para mí era como imponernos donde la gente, ¿no? Yo me imaginaba que los indígenas vinieran aquí a mi casa a decir, 'ya, nos reunimos a las ocho'. No, no.

Bertrand: Hmm, para mí era más fácil. Y cuando era un pedido, por ejemplo, una fiesta patronal, una fiesta del santo, entonces ¡yo era recibido como Dios! Hubiera podido enriquecerme, explotar a la gente, porque a la gente, para ir al cielo, el cura podía pedir todo. Eso era impresionante. Claro, la propuesta de salud, a pesar de ser con Proaño, era más difícil.

Mireille y Bertrand Jégouzo recuerdan “muchas peleas” y al mismo tiempo “cosas estupendas”. Como señala Bertrand: “Había zonas donde el párroco vestía sotana y tenía una teología de antes del siglo XIII. Había de todo, era estupendo, como que nosotros, en cinco años tuvimos la impresión de vivir veinte años. Siempre pasaba algo estupendo en la diócesis, pero muy interesante”. Como dice Mireille: “Hubo peleas realmente, y era al mismo tiempo la riqueza también de tanta gente distinta. Había españoles, suizos, franceses, belgas, alemanes, italianos, irlandeses, holandeses. Realmente sí era una riqueza también”. Según Bertrand, “la diócesis de Riobamba en toda América Latina era vista como algo increíble”, por lo que hasta hoy se refiere a la “mítica Riobamba”.

Discusión

A través de los testimonios de clérigos y laicos que en las décadas de los 60, 70 y 80 participaron como agentes de pastoral o voluntarios en proyectos de la diócesis de Riobamba, se ha ofrecido una imagen diversificada, no solo de las iniciativas y proyectos realizados, sino de personajes que estaban fascinados, atraídos, extrañados y fuertemente involucrados en lo que, bajo el mando del obispo Leonidas Proaño, caracterizaba esta diócesis. Para una mejor contex-

tualización de las voces escuchadas en el panorama general de este trabajo, se añaden algunos párrafos de discusión. Con base en los testimonios es posible identificar varios temas recurrentes y también, hasta cierto punto, una división de las experiencias descritas en diferentes etapas temporales. En lo que sigue, se distinguen los siguientes temas: la descentralización de la estructura de la Iglesia Católica; el activismo político y la crisis del clero; la presencia de actores transnacionales y, finalmente, el EMI y el enfoque etnicista.

Descentralización de la Iglesia Católica

Es sobre todo en las narraciones de los dos curas (Modesto Arrieta y Julio Gortaire) que se torna visible la importancia dada a la descentralización de los servicios religiosos, principalmente en las zonas rurales. Como hijos del Concilio Vaticano II, estos sacerdotes ecuatorianos mostraron en sus relatos que un desplazamiento del poder, tanto eclesial como respecto a las élites que controlaban los servicios públicos y la política local, era el principal y primer desafío.

Impulsados por las resoluciones del Concilio Vaticano II, y sobre todo, con la opción por los pobres a partir de Medellín, Modesto Arrieta y Julio Gortaire —ambos se refieren explícitamente a estos eventos—, se dispusieron a llevar a cabo las nuevas directrices, sobre todo, manifestadas por un acercamiento a la vida y las preocupaciones reales de los pobres. La elección de parroquias rurales, y no urbanas, formó parte de este nuevo proyecto de evangelización. La necesidad de ir al campo se explica, por un lado, en las alusiones a la miseria y la pobreza que incluyeron en sus testimonios, y por otro lado, por la ‘necesidad de evangelización’ en estas zonas religiosamente abandonadas. Sin embargo, como se ha evidenciado, los nuevos métodos y el hecho de que un sacerdote, de repente, asuma un papel diferente a lo que la gente estaba acostumbrada, causó también resistencias.

A pesar de las dificultades encontradas por los sacerdotes, tanto en Cacha como en Guamote, ya sea a nivel de sus experiencias personales —relacionadas a su descubrimiento de otro mundo o al hecho vivir en circunstancias nada cómodas y de costumbre—, el trabajo en la zona rural también les parecía fácil. Por un lado, porque el control de las autoridades de los centros parroquiales no llegó hasta el campo, lo que facilitó una independización de las labores pastorales. Por otro lado, la constitución de la zona rural como espacio ideal para la evangelización de los pobres, se basa en la idea de la convivencia comunitaria en estos lugares. Esto se ha visto claramente en la

comparación que hace Arrieta entre el “mundo plural” de la ciudad y el “mundo homogéneo” —basado en familia y el trabajo comunitario— del campo. Esta narrativa recurre al ya mencionado estereotipo del comunitarismo indígena: un imaginario social clave en las políticas de representación que analiza este trabajo. Hay que añadir que los momentos de choque —de “despertar en un mundo diferente”— descritos en los relatos de ambos sacerdotes ecuatorianos —y que, por ende, no se limitan a la experiencia de los extranjeros— muestra de manera muy contundente la distancia enorme, en términos de presencia física y orientación pastoral, que la institución religiosa había mantenido anteriormente respecto a las periferias parroquiales.

En general, los discursos de los sacerdotes Arrieta y Gortaire, reflejan la idea de “redimir al indígena” —Arrieta lo afirma explícitamente en la dedicatoria de su libro— de su “miseria”, pero también del desconocimiento de su propia situación y de la Palabra de Dios. En ambos relatos destaca una tendencia neindigenista, que en el caso de Gortaire, por ejemplo, se manifiesta en sus argumentos de no formar sacerdotes indígenas porque no corresponde con “lo propio de ellos” y porque llevaría a la pérdida de los valores autóctonos, idealizados por el sacerdote y su equipo. Al mismo tiempo, ambos sacerdotes se oponían fuertemente al orden social establecido, en cuanto condenaron abusos cometidos en las haciendas, o criticaron abiertamente las estructuras de poder. En general, los testimonios de los sacerdotes Gortaire (nacido en 1937) y Arrieta (nacido en 1926), se pueden atribuir a una primera etapa de la iglesia liberadora en Riobamba, siendo ellos entre los primeros sacerdotes que trataron de poner en práctica lo que el Concilio y Medellín exigían, y todo aquello dentro de un contexto concreto: la provincia de Chimborazo durante la época de reforma agraria.

El activismo político y la crisis de los sacerdotes

Lo referido por Alonso Vallejo, Homero García y Mario Mullo, constituyen testimonios de curas que, como jóvenes seminaristas entraron de lleno a la época de la iglesia de la liberación y que, fascinados por las dinámicas de cambio, tanto a nivel eclesiástico como a nivel de la sociedad en general, buscaron combinar un trabajo pastoral con un trabajo político y de activismo social.

A diferencia de Arrieta y Gortaire, los tres son característicos de un grupo de (ex)sacerdotes que aprovecharon la nueva orientación para reflexionar críticamente sobre el funcionamiento de la institución religiosa y sobre su propio papel. Al concluir que su posición de sacerdotes, tanto en la sociedad

como en la estructura de la iglesia, ya no tenía un carácter definido, estos actores exigieron y elaboraron nuevas formas de vida sacerdotal y labor pastoral. El acercamiento a los problemas y desafíos concretos de los feligreses de sus parroquias no solo permitió nuevas formas de colaboración con ellos, sino que provocó una profunda reflexión sobre su propio estatus y función. En todo este contexto de crisis existencial del sacerdote, el rechazo a la ley del celibato constituyó uno de los puntos críticos, como se ha visto también en el caso de la Convención Nacional de Presbíteros. Estos sacerdotes, muchas veces, no encontraron respuestas o modelos a seguir dentro de las estructuras eclesiales, por ejemplo, cuando la formación de sacerdotes no respondió a la renovación conciliar. Esto se debe por un lado a las resistencias del clero que predominantemente optaba por mantener el *estatus quo*. Por otro lado, las reformas exigieron la invención y planificación de nuevos métodos de trabajo en diferentes niveles —formación sacerdotal y trabajo pastoral— que no se podían implementar de un día para otro, sobre todo, considerando también la falta de personal de aquella época.

Parece obvio que aquellos curas, que se acercaron a la vida de sus feligreses, se vistieron como ellos y vivieron en casas corrientes, llegaron a percibir su estatus como una contradicción aguda y, en consecuencia, incompatible con su permanencia dentro del clero. Pero a pesar de que ya no querían ser figuras de autoridad, deshacerse del estatus del cura poderoso no era sencillo porque formaba parte del *habitus* del sacerdote desde la época colonial, algo que se reflejó también en las reacciones de los creyentes que, remitiéndose a la ‘tradición’, no aceptaban los cambios fácilmente.

Otro aspecto importante tiene que ver con la creciente tensión entre compromiso religioso e involucramiento político. Como fue descrito por Homero García y Mario Mullo, el retiro del sacerdocio les permitió involucrarse más, sea como miembros de partidos políticos o movimientos sociales emergentes en la época. Como laicos eran mejor aceptados y desde su punto de vista, ya no había una institución que pusiera límites a su activismo. Al contrario del obispo Proaño, estas personas tampoco se distanciaron de la política partidista.

Finalmente, los testimonios de los curas activistas reflejan que no solo vivieron de cerca los años de mayor experimentación con nuevas prácticas pastorales sino, al mismo tiempo, la época de mayor agitación social y política en cuanto a la cuestión de tierras en la provincia de Chimborazo. Homero García, por ejemplo, estuvo presente en el conflicto de Toctezinín, donde el líder campesino Lázaro Condo fue asesinado por las autoridades estatales. Ade-

más, estos (ex)curas se solidarizaron con diversos movimientos que nacieron a nivel latinoamericano como, por ejemplo, los Cristianos por el Socialismo en Chile.¹⁴⁰

Los entrelazamientos transnacionales

Se ha mencionado en los testimonios de los tres europeos, Fabienne Bravo, Bertrand y Mireille Jégouzo —pero también en la narración de Hilda Espín—, que a partir de finales de los años 70 y a lo largo de los 80, muchas personas llegaron a Riobamba, tanto de países europeos como latinoamericanos. La provincia de Chimborazo, sobre todo gracias al obispo Leonidas Proaño, alcanzó notoriedad internacional como el lugar por excelencia donde se trabajaba para alcanzar la liberación de los oprimidos. El clérigo ganó renombre internacional no solo por dedicarse a la población indígena, sino también por sus numerosos viajes a Europa, su colaboración con instituciones internacionales, las resonancias provocadas por acontecimientos conflictivos —como el caso de la detención de 17 obispos latinoamericanos en Riobamba— y, no hay que olvidarlo, ciertas acciones simbólicas como vestir “el poncho de indio”.¹⁴¹

En consecuencia, la diócesis de Riobamba, o la “mítica Riobamba”, para retomar las palabras de Bertrand Jégouzo, atrajo como un imán a personas y organizaciones que, considerándose parte de un movimiento transnacional de liberación, querían participar en la Revolución del Poncho. A los “recién llegados”, la iglesia de Riobamba les procuró acceso a lugares específicos, y les ayudó además a conseguir visas y permisos de trabajo. A pesar del gran objetivo común, se ha visto también que llegaron personas con objetivos, trasfondos e ideologías muy heterogéneas —unos más con una orientación misionera-religiosa, otros con una actitud más política—. Además, los colaboradores europeos llegaron con una imagen bastante idealizada de lo que se estaba desarrollando en Chimborazo. Sobre todo, los testimonios de Mireille Jégouzo y Fabienne Bravo han revelado que la realidad encontrada no siempre se correspondía con las expectativas y que, sobre todo para las mujeres, encontrar un lugar para colaborar en las iniciativas fue complicado.

En cuanto a las relaciones transnacionales es necesario detenerse brevemente en una institución clave: el Hogar de Santa Cruz. Esta casa, construida

140 Los casos de Lázaro Condo y del movimiento Cristianos por el Socialismo son retomados en la parte tres.

141 Agustín Bravo Muñoz, *El soñador se fue...pero su sueño queda* (Quito: Editoriales Don Bosco, 1998), 93.

en 1968, llegó a ser un punto de encuentro, pero también de estudio y reflexión, donde se coordinaban iniciativas y proyectos. Leonidas Proaño, en un informe del año 1972, describió la historia del Hogar de Santa Cruz:

Durante la última sesión del Concilio, fuimos invitados unos 20 obispos latinoamericanos a visitar Taizé. De allí, me llevó una familia belga amiga a una casa de retiros, el 'Foyer de charité' de la Roche d'Or. El sacerdote director de la casa, luego de preguntarme si deseaba tener en mi Diócesis una casa semejante, me hizo el primer donativo de dinero, al que siguieron después otros más. Una fuerte ayuda de la Arquidiócesis de Múnich [sic], unida a la de la Roche d'Or, hizo posible la construcción de la ansiada casa, situada a 4 kilómetros de Riobamba, en un lugar bello y solitario. La casa empezó a funcionar el 20 de julio del año 1968. Su principal finalidad era promover la Iglesia como comunidad, mediante encuentros de reflexión, cursos, retiros. Poco a poco han ido naciendo una pequeña comunidad que vive en la casa, un equipo de sacerdotes, religiosas y seglares que, sin abandonar sus ocupaciones ordinarias, se encarga de dirigir los encuentros, para lo cual se turnan los miembros del equipo; trabajos concretos de formación de comunidades eclesiales de base, y, por último, un equipo misionero diocesano [...].¹⁴²

También menciona en este mismo texto, que hasta el año 1972, habían pasado ya “más de 8.000 personas por la casa”, un número considerable dentro de cuatro años desde su funcionamiento, que confirma la posición del hogar de Santa Cruz como institución primordial de toda la labor pastoral en la diócesis. A pesar de que la coordinación de proyectos no siempre funcionó de la manera prevista, esta casa posibilitó, hasta cierto grado, llevar un seguimiento de quienes venían y de las actividades que se realizaban. Al mismo tiempo, Santa Cruz hospedaba una gran variedad de ideologías y trasfondos profesionales que en conjunto caracterizaron la labor liberadora de la diócesis.

Como último punto, llama la atención que por Santa Cruz pasaran prácticamente solo europeos o latinoamericanos, y no norteamericanos. Como refleja el relato de Hilda Espín, la presencia de norteamericanos se relacionaba automáticamente con la expansión del protestantismo —o también llamados evangélicos—. Para el trabajo transnacional de la diócesis de Riobamba, se puede constatar que un equipo latinoamericano-europeo se enfrentó

142 “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P18).

a la ‘invasión’ de los protestantes y sus estrategias de evangelización. Como se mostrará en la tercera parte de este trabajo, los evangélicos, como representantes del imperialismo norteamericano, encarnaron la nueva imagen del enemigo, que era un componente fundamental no solo en los discursos de los católicos que defendieron una pastoral liberadora, sino también en el discurso del movimiento indígena.

El EMI y la evolución hacia la evangelización inculturada

A más del Hogar de Santa Cruz, el Equipo Misionero Itinerante (EMI) fue otra institución clave en la diócesis de Riobamba. El EMI, que se fundó en 1970 como instrumento de evangelización y para crear Comunidades Eclesiales de Base, a partir de los años ochenta se caracterizó por adoptar un giro hacia la cuestión indígena. Se considera que esta iniciativa resulta ilustrativa sobre la evolución de un discurso etnicista —que ya fue observado a nivel teórico en el apartado anterior (2.1)— y sus prácticas concretas. Carlos Vera, responsable del EMI, en su testimonio hizo alusión a este giro que también se manifiesta en la literatura: a partir de los años 80, el concepto de inculturación predominó sobre el concepto de liberación.¹⁴³ De hecho, la “evangelización inculturada”, como dice Vera, empieza cuando el obispado de Proaño termina (1985):

Cuando termina Monseñor Proaño su servicio como obispo, al cumplir 75 años, el Papa lo nombró presidente de la Pastoral Indígena. Entonces él invitó a sacerdotes, religiosas, catequistas para hacer un Plan de Pastoral Indígena. Y de ahí es donde se empieza a trabajar en lo que es la evangelización inculturada, en la Iglesia Indígena, en la espiritualidad indígena, la cosmovisión indígena. Entonces todo lo que se refiere al mundo indígena, nació con monseñor Proaño.¹⁴⁴

Según los testigos de la época, el creciente enfoque en una evangelización inculturada, iba acompañado de un debilitamiento del proyecto liberador, de la lucha por la justicia. En la opinión de Nidia Arrobo,¹⁴⁵ la “definición étnico-cultural” presente en la posición de Proaño “no descuidaba los aspectos políticos como la lucha por la tierra”, sin embargo, los otros obispos o su sucesor,

143 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 277; Paulo Suess et al., eds., *Desarrollo histórico de la Teología India* (Quito: Abya Yala, 1998); Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia*.

144 Entrevista de la autora con Carlos Vera, 6.7.2017, casa parroquial de Licto.

145 Entrevista de la autora con Nidia Arrobo, 2.8.2017, Quito.

Víctor Corral, ignoraron este componente. Como hemos visto en el apartado anterior, fue Proaño quien impulsó el reconocimiento de este nuevo “rostro indio” de la iglesia,¹⁴⁶ oficializado en el Plan de Pastoral Indígena de 1986. Lo que ocurrió cuando el obispo de Riobamba dejó su sede, siguiendo la interpretación de Arrobo, fue una apropiación del discurso etnicista por parte de la jerarquía eclesial como paso decisivo en su largo afán de enfrentar a la corriente ‘radical’ de la teología de la liberación.

Es interesante observar que este proceso de oficialización de la alteridad indígena, a finales de los años 80, no solo sucedió en el seno de la iglesia, sino en otras esferas de la sociedad y el estado. Como han manifestado varios autores, este fue el momento del “indio permitido”, el inicio del “multiculturalismo neoliberal” (Charles Hale) y cuando el poder se sintió “cómodo con el discurso etnicista” (Héctor Díaz-Polanco).¹⁴⁷ Al mismo tiempo, y como mostró Cécile Casen para Bolivia, esta oficialización del discurso etnicista “reduce la posibilidad de cuestionamiento de la ortodoxia neoliberal”.¹⁴⁸ Aplicando este argumento a la iglesia ecuatoriana, se puede concluir que, con la entrada oficial del discurso multiculturalista a las esferas de la jerarquía religiosa del Ecuador a finales de los años 80, se puso fin al proyecto liberador en el país.

La cuestión sobre los efectos que este discurso etnicista de la Iglesia Católica pudo haber tenido en los movimientos sociales, será objeto de análisis en la tercera parte de este trabajo. Para el caso de Bolivia, Andrew Orta mostró que la evangelización inculturada correspondió con el momento en que los movimientos indígenas empezaron a colocar a los movimientos clasistas en segundo plano:

El auge de la inculturación como estrategia misionera a mediados de los años ochenta y el consiguiente declive de la teología de la liberación están coordinados con cambios similares en las políticas globales que se alejan de los movimientos basados en las clases y se acercan a las políticas de identidad o etnicidad.¹⁴⁹

146 Ferrò, *Taita Proaño*, 126.

147 Hale (2002) y Díaz-Polanco (2006) citados en; Cécile Casen, “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al *esencialismo estratégico* del Movimiento al Socialismo (MAS)”, *Rubrica Contemporanea* 2, no. 3 (2013): 70, 71.

148 “La figura del indígena”, 71.

149 Orta, *Catechizing Culture*, xi.

Dejando esta reflexión pendiente para la tercera parte, se concluye este capítulo basado en los testimonios, subrayando la gran diversidad de interpretaciones que han transcurrido desde la idealización y romantización del trabajo pastoral en la diócesis de Riobamba, hasta la reflexión crítica sobre las iniciativas o construcciones de la alteridad indígena. Por ejemplo, los miembros del Equipo Misionero Itinerante, observaron para finales de los años 80: “aun estamos pensando que los indios tienen que aprender de nosotros, aun estamos en una estructura colonial”.¹⁵⁰ En definitiva, lo que el sociólogo Christian León ha señalado en relación con las representaciones sobre lo indígena en el documental indigenista ecuatoriano, también debe ser tomado en cuenta al leer los testimonios presentados: muchas veces “reflejan las fantasías y ansiedades de quien las construye”.¹⁵¹

2.3 La Iglesia Católica y la cooperación internacional para el desarrollo

Debido a la estrecha vinculación entre renovación eclesial y desarrollo socioeconómico —sobre todo a través de la cooperación internacional para el desarrollo— se argumenta que es imprescindible analizar cómo estos dos objetivos fueron reunidos en la práctica y cómo fueron percibidos por la población local.¹⁵² En la primera parte de este trabajo se ha argumentado que la Iglesia Católica, con sus prácticas indigenistas a partir de mediados de los años 50, y a través de la colaboración con los proyectos de la Misión Andina (véase 1.2), representó un agente de desarrollo importante en el espacio andino del Ecuador. Con las reformas eclesiales a partir de los años sesenta y la demanda de atender más decisivamente los problemas concretos “del hombre”, dicho rol de la iglesia como agente de cambio social se intensificó. Con eso, también la colaboración de la institución religiosa con otros organismos de desarrollo —tanto del estado como del sector privado a nivel nacional y transnacional— se amplió constantemente.

150 Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino*, 101, 02.

151 Christian León, *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador* (Quito: La Caracola Editores, 2010), 10.

152 Véase también: Andrea Müller y Noah Oehri, “Mountains, 'Indios' and Cheese: A Multi-Sited Approach to Swiss Development Aid in the Andes”, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes: La Revista* 80 (2019).

El hecho de que los proyectos sociales de las jurisdicciones eclesiales en gran parte fueran financiados por capital extranjero, se considera crucial para entender el activismo católico, tanto en la diócesis de Riobamba, como en otras diócesis ecuatorianas. Así, por ejemplo, no se puede pasar por alto la trayectoria del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), un instituto de crédito que se fundó en 1970 por iniciativa del obispo de Guaranda (provincia de Bolívar), Cándido Rada, bajo el auspicio de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE). El FEPP, una organización privada “de inspiración cristiana”, según la propia organización, se fundó para promover “el desarrollo integral de las comunidades rurales marginadas mediante el crédito, la capacitación, el fortalecimiento de las organizaciones, el trabajo comunitario, la asistencia técnica y la coordinación con otras instituciones”.¹⁵³

Esta importante organización —por su disponibilidad de recursos y alta presencia con proyectos a nivel nacional— dependió decisivamente de capital proveniente de países europeos y de los Estados Unidos. En un informe de 1977, el FEPP declaró que aproximadamente dos tercios (14'871.447 sucres)¹⁵⁴ de sus ingresos provenían de instituciones externas, mientras que los ingresos nacionales —de las diócesis ecuatorianas, instituciones y donaciones particulares— constituyeron un tercio del total (5'356.894 sucres).¹⁵⁵ En este mismo informe se constató que el coordinador encargado de trabajar con las instituciones externas, el padre John Kelly, “ha realizado un viaje a Estados Unidos y otro a varias naciones de Europa, visitando aproximadamente 25 instituciones que ya han colaborado con el FEPP o que pueden colaborar en el futuro”.¹⁵⁶ Una de las entidades suizas que por ejemplo apoyó al FEPP, fue la Acción Cuaresmal (*Fastenopfer*) de la Iglesia Católica, para un proyecto de “formación de líderes de organizaciones de base” en las provincias de Bolívar y Azuay.¹⁵⁷

El FEPP —que existe hasta hoy— fue una de las organizaciones que el obispo de Chimborazo, en la coyuntura de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, empezó a calificar como “desarrollistas”. Según el

153 Luis María Gavilanes del Castillo, *El FEPP: Llamada, pulso y desafío* (Quito: FEPP, 1995), 28.

154 Equivalente a unos 595'000 USD en la época (1 USD = 25 sucres).

155 = 214'000 USD.

156 “Breve informe de las principales actividades del FEPP en el año 1977” (FDD, Proyectos, IV).

157 “Presentación del proyecto de formación de líderes”, diciembre de 1977 (ALU, PA 572/1507, Ecuador/Quito: Aus- und Weiterbildung von Führungskräften landwirtschaftlicher Basisgruppen, 1977-1982).

testimonio de Alonso Vallejo, exsacerdote chimboracense que trabajó para el FEPP (véase 2.2.3), Cándido Rada y Leonidas Proaño representaron dos líneas diferentes: “A Rada lo calificaría el obispo del desarrollo, con recursos económicos. Proaño, en cambio, no estaba desde lo económico, sino desde la educación, la formación, esta opción digamos”.¹⁵⁸ Es verdad que Proaño, con referencia a las diferentes perspectivas sobre desarrollo representadas por los obispos —tanto de la iglesia ecuatoriana como entre aquellos que participaron en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín— distinguió tres tendencias: la conservadora, la desarrollista y la revolucionaria, adhiriéndose él a esta última.¹⁵⁹ Proaño, en una entrevista del año 1972, admitió que, personalmente había vivido un cambio, desde un entendimiento del concepto de desarrollo como acción caritativa-paternalista hacia una concepción del mismo bajo los lemas de la “concientización”, el “desarrollo integral” y la autoayuda. Constató en esta misma publicación que “no se puede hablar de desarrollo, sin que primero se haya liberado del sistema de opresión”. En forma autocrítica señaló que en la década de los 60 se iniciaron las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) “sin consultar primero a los beneficiarios”, algo que reconoció como una falla. Sobre las cooperativas agrícolas, promovidas por la organización CEAS a partir de 1960, dijo que, al contrario de lo anhelado, no estaban a salvo de “encajarse en el sistema de opresión”.

Pero a pesar de este cambio de perspectiva y distanciamiento respecto a iniciativas consideradas desarrollistas, también el obispo de Riobamba y su equipo pastoral, dependieron en gran parte de capital extranjero. Durante su trabajo como obispo, se constituyó una amplia red de ayuda transnacional, cuya existencia no podía impedir el peligro de un asistencialismo y dependencia frente a recursos provenientes de otros países.¹⁶⁰

A continuación, con un enfoque en prácticas de desarrollo y a partir de dos estudios de caso, se analizan una serie de aspectos de la cooperación internacional para el desarrollo en el contexto de las reformas eclesiales que

158 Entrevista de la autora, 19.6.2017, Riobamba.

159 “Nada puedo decir” respondió Obispo de Riobamba sobre una ‘confabulación’ en su contra”, entrevista con Proaño, *El Comercio*, 19.6.1972 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP20).

160 Por ejemplo, la organización católica Acción Cuaresmal Suiza (*Fastenopfer*), hasta mediados de los años 70, apoyó a ERPE y también al Centro de Estudios y Acción Social (CEAS), (ALU, op.cit.).

tuvieron lugar en la década de los setenta. El primer caso es el itinerario biográfico de una cooperante suiza, Beatrice Hug. La exmonja llegó a la provincia de Chimborazo a mediados de los años 70 para realizar un proyecto de “formación de líderes”. El caso concreto de la voluntaria suiza resulta ilustrativo para el análisis de las relaciones transnacionales entre agentes de cooperación para el desarrollo y actores de la Iglesia Católica en línea con la opción por los pobres. El segundo caso, que invita a un traslado a la provincia de Tungurahua, se dedica al Centro Indigenista de Atocha de la diócesis de Ambato. Esta institución representó no solo un lugar de encuentro, sino el centro de todas las acciones indigenistas de la diócesis a partir de finales de los años sesenta. El caso no solo es interesante por la cooperación internacional —en este caso con Alemania— o los paradigmas y prácticas de desarrollo, sino también porque esta iniciativa desempeñó una función significativa en la formación del movimiento indígena Ecuarunari (que se analizará en la tercera parte, véase 3.2).

Como veremos para ambos casos, la “formación de líderes” o “animadores”, representó un eje transversal en el desarrollo propagado por la Iglesia Católica, y su colaboración con agentes externos. Este objetivo de capacitación, cuyo origen puede encontrarse en los proyectos de la Misión Andina, se convirtió en una tarea permanente para los agentes pastorales y laicos católicos inspirados en las reformas eclesiales. El sacerdote Estuardo Gallegos, miembro del equipo pastoral de Proaño, además, menciona la doble intención de la formación de líderes:

Uno era responsable del acompañamiento de organizaciones indígenas, de la formación permanente de los cuadros directivos, y claro, era un modo de sembrar también allí el mensaje del evangelio, vivir lo que es ‘ver, juzgar, actuar’, este método propagado por monseñor Proaño.¹⁶¹

Como muestran los estudios de caso, justamente este “acompañamiento de organizaciones indígenas”, o la “formación de líderes”, representaron campos de acción para una multitud de actores, como laicos y clérigos católicos, agentes de desarrollo y partidos o grupos políticos. Mostrar este tipo de promoción indígena y la complejidad del contexto en el cual se desenvolvía, es el objetivo principal del presente capítulo.

161 Entrevista de la autora con Estuardo Gallegos, 6.7.2017, San Andrés.

2.3.1 Una exmonja suiza y su misión en Chimborazo

En abril de 1975, la organización *Brot für Brüder*¹⁶² (Pan para los hermanos) en Basilea (Suiza), recibió una carta proveniente de Ecuador. La carta fue enviada desde Sicalpa, una parroquia en el cantón Colta (provincia de Chimborazo) que llevó como remitente el nombre de Beatrice Hug. En la carta, la exmonja de nacionalidad suiza se presentó como voluntaria en un proyecto de “ayuda al desarrollo” que llevaba ejecutando durante ocho meses con el apoyo y la participación de “tres campesinos que se dedican a este trabajo a tiempo completo”. Su proyecto lo describió de la siguiente manera: “Nuestro trabajo consiste en formar en cada pueblo de indios a gente, los llamados animadores, para que ellos, en el futuro puedan contribuir activamente al progreso y desarrollo de las respectivas comunidades”.¹⁶³

El propósito de su carta fue pedir un apoyo financiero de 18.000 francos suizos¹⁶⁴ pues sin esta contribución su proyecto “lamentablemente se tendría que suspender”. Desde Basilea, la carta fue enviada a la organización suiza de las iglesias protestantes, *HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz)*, en Zúrich, cuyo responsable, muy interesado en el proyecto, en su respuesta pidió la aclaración de ciertos puntos: el objetivo final de su proyecto de “desarrollo comunitario”, las relaciones que se mantienen con instituciones estatales y los contactos con otras organizaciones localizadas en Suiza. Además, el señor de apellido Schaffert, añadió: “En sus documentos enviados se habla de una Iglesia de Riobamba. ¿Qué Iglesia es? ¿católica o protestante?... Me imagino que es católica. ¿Y su trabajo, lo hace por su propia cuenta o por orden de la Iglesia?”.¹⁶⁵ Hug respondió en mayo, aclarando que ella es católica, pero

162 Fundada en 1961 como acción de donativos e institucionalizada en 1971, la organización en sus inicios tuvo como objetivo la obtención de fondos para instituciones de ayuda protestante suiza, como por ejemplo *HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz)*. Desde 1990, la organización se llama *Brot für alle* (Pan para todos); P. Hug, *Brot für alle*, en: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D16637.php>, 28.09.2018.

163 Carta de Beatrice Hug a Pan para todos, Sicalpa, 24.4.1975, (AFS, J2.233-01#1997/161#738*, Arbeit von Béatrice Hug bei der Landbevölkerung Campesinos (Pr. 823.1) in Riobamba, Korrespondenz, 1975-1978), las fuentes originales incluyen textos en español y en alemán.

164 A mediados de los años setenta, la suma de 18.000 francos equivalía a 8000-9000 dólares.

165 Carta de H. Schaffert (HEKS) a B. Hug, 9.5.1975 (AFS, op. cit.).

con una actitud claramente ecuménica, y explicó que trabajaba por su propia cuenta pero que gracias a la diócesis de Riobamba había conseguido el permiso de trabajo para iniciar su proyecto. Añadió que mantenía contactos con diferentes parroquias que visitó al inicio “para estudiar la situación y las costumbres”. Según ella, el proyecto de “concientización” para que el campesino descubra “su propia personalidad” y aprenda “a pensar y a actuar” se debería desarrollar durante dos o tres años hasta que “el movimiento” sea “autóctono”. Ella misma ya pensaba regresar a Suiza a finales de 1975 para hacer el seguimiento del proyecto desde su país, “ayudándoles de otra forma”.¹⁶⁶ En agosto de 1975, el proyecto fue aprobado por HEKS y se reservó la misma cantidad de dinero también para los años 1976 y 1977.

¿Pero quién era ella y por qué viajó a realizar este proyecto en Riobamba? Beatrice Hug, como podemos leer en un informe escrito por una visitante, entró a un convento en Troyes, Francia, a la edad de 17 años. Planificó la estancia de un año para aprender francés en un convento —donde su hermana mayor vivía como monja— pero esta se extendió a ocho años y Hug se hizo monja. Después, fue enviada a París para trabajar con jóvenes y más adelante, su congregación la envió a Alausí, donde su congregación dirigía un colegio para hijas de familias adineradas costeñas. Hug fue responsable de la formación de novicias mientras otras monjas, en una casa aparte, “educaron a los niños pobres”. La separación estricta entre “ricos y pobres” se mantenía porque los padres de las internadas no habrían permitido que sus hijas se mezclaran. Como Hug contó a una visitante de Suiza, “en las calles, las monjas solo saludaban a los blancos, no a los indios”, lo cual le molestó y pidió que la enviaran a trabajar entre los pobres. La trasladaron a otra comunidad durante dos semanas, pero a la priora en Francia no le gustó esta “libertad de decisión de algunas monjas en Alausí” y trasladó a Hug a Medellín, Colombia. Durante cuatro meses vivió “en una nueva casa blanca, con jardín de rosas, en medio de un barrio de pobres”. Otra vez aislada “de la gente pobre”, decidió renunciar a los votos, regresó a Suiza y encontró trabajo en un banco. Sin embargo, “con la ayuda del sacerdote de Alausí y el obispo de Riobamba”, regresó a Chimborazo en 1974 donde conoció a Manuel Yautibug y a Rosa Aucancela, “dos campesinos nativos” con quienes empezó a trabajar.¹⁶⁷

La suma de dinero enviada por la organización HEKS, le permitió a Hug intensificar su labor y logró una colaboración con el sacerdote de la parroquia

166 Carta de B. Hug a H. Schaffert, 16.5.1975 (ibíd.).

167 Informe de Annemarie Friedli de la organización Pan para todos, 19.9.1977 (ibíd.).

de Sicalpa, José Delfín Tenesaca,¹⁶⁸ quien se consideraba “parte de la labor evangelizadora en Riobamba con el Obispo Proaño”.¹⁶⁹ Este sacerdote, en una entrevista con la revista *Nueva* en 1975, describió el objetivo de su trabajo de la siguiente manera:

[...] lo que predico es el nacimiento de un movimiento. Pero de un movimiento con valores nacionales, tomando en cuenta los valores propios indígenas. Sus mismos líderes indígenas [...]. Lo más difícil es eso: plantear un movimiento con gente propia, porque siempre se admiten líderes foráneos, creyendo que el indígena, el campesino, es nulo para esto.¹⁷⁰

Hug, por su parte, a más de notar la falta de “escuelas, centros de alfabetización, agua, casas comunales, tiendas comunales”, también puso énfasis en la situación de los indígenas, manifestando que son considerados “injustamente como inútiles, sin inteligencia, que no saben pensar ni expresarse” y expuso más concretamente el objetivo de su proyecto como un trabajo en “el sentido de la concientización” que trataba no solo de “luchar por los derechos humanos” sino de “devolverles la personalidad propia, hacerles comprender y ver que tienen los mismos derechos”. Para ella, esta toma de conciencia significó “la base para todo un trabajo de desarrollo que viene después y que ellos mismos pueden obtener”.¹⁷¹ En la correspondencia con HEKS, afirmó que los tres colaboradores “ya están conscientes” y esperó que el número de estas personas fuera multiplicándose para que ella pudiera retirarse.

El proyecto de formación de animadores constó de tres partes: primero, un curso de formación de tres días para “animadores indígenas”, o “animadores de comunidad”, que luego regresaron a sus comunidades. Segundo, el seguimiento de dichos animadores en sus respectivas comunidades a través de “visitas regulares” y, tercero, la “formación y capacitación de los miembros [permanentes] del equipo”. Para cada curso se invitaron “a 3 o 4 campesinos

168 Tenesaca fue director de Tepeyac, desde su fundación en 1963, hasta 1965, cuando la responsabilidad fue delegada a la CEDOC y el INEDES (FDD, Granja Escuela Tepeyac, NRO.7.1.2.B.). No es el mismo Delfín Tenesaca mencionado en el capítulo anterior (2.2.2) quien fue dirigente del movimiento indígena de Chimborazo (MICH).

169 José Delfín Tenesaca Guambo, *Monseñor Leonidas Proaño. El obispo fiel al Evangelio y al pueblo* (Quito: Artes Gráficas SILVA, 2014), introducción.

170 “Chimborazo: Sólo promesas, la explotación continua”, *Nueva*, mayo 1975, No. 19: 30 (UASB, 2.15).

171 “Proyecto: Formación de animadores indígenas”, anexo a carta de B. Hug a H. Schaffert, 16.5.1975 (AFS, op.cit.).

de cada comunidad que tengan aptitudes de llevar adelante a la comuna". O como informaron los miembros del grupo de base: "Los cursos se hacen a base [de] diálogo, de reflexión en Quichua. Después del curso los compañeros regresan a sus comunidades con el deseo de despertar y hacer algo para los demás campesinos y comuneros".¹⁷²

Respecto a los primeros ocho meses de su trabajo, Hug informó que se habían realizado "siete cursos de primer y segundo nivel con la participación de 210 campesinos". Sin embargo, la voluntaria suiza también afirmó que "en todo, tenemos que ir muy despacio" porque en caso de que no "todos los habitantes de un anejo han comprendido la necesidad de un cambio, no se puede hacer nada". Reflejando sus ideas, que no estaban exentas de perspectivas eurocentristas, Hug expresó "que el campesino debe abrirse y conocer a otras civilizaciones [...], el debe conocer a otros adelantos y progresos de otros países, para tener material de comparar con su realidad. Mi deseo sería, obtener que un campesino del equipo tenga la oportunidad de viajar a Europa para el provecho de todos".¹⁷³ Un deseo que, sin embargo, no se cumplió por las tensiones que surgieron dentro del grupo.

Tiempos de conflicto en Sicalpa

A pesar de los objetivos compartidos con agentes locales, como el sacerdote Tenesaca o los colaboradores Manuel Yautibug y Rosa Aucancela —y el apoyo de la diócesis de Riobamba—, el proyecto de formación de animadores, por una serie de razones, no se pudo realizar de la manera prevista. Uno de los obstáculos fue la presencia de otros organismos de desarrollo, y, en consecuencia, diferentes grupos de interés. En una evaluación, los colaboradores locales constataron:

Nos falta más unidad entre los miembros del equipo de base, nos llaman comunistas (lo dicen los evangélicos), porque pensamos que la Biblia y la Palabra de Dios, no puede estar lejos de la realidad, de la injusticia y a veces del enfrentamiento. Nos llaman 'mentirosos' (lo dicen las agencias externas de desarrollo, que en la provincia existen mas de 15 con una burocracia inmensa y sobre todo creando un ambiente de intermediarios que tienen derecho a formar y mentalizar los cuadros políticos). Porque decimos

172 Presentación del grupo de base y agradecimiento por apoyo, 6.1.1976, firmado por Manuel Yautibug, Rosa Aucancela, Delfín Tenesaca, Rucicindo Pugacho y Magdalena (apellido desconocido) (Ibíd.).

173 "Proyecto: Formación de animadores indígenas", op.cit.

que, es indispensable contar con trabajadores de la base, campesinos que vivan con la gente y no en las ciudades. De aquí, nuestro propósito, proporcionar equipos de trabajo AUTOCTONOS [sic] y una COORDINACION [sic] con elementos de estos equipos y no impuesta de arriba, bajo el pretexto de que como ‘incapaces que somos deben ayudarnos’.¹⁷⁴

Sobre la presencia de diferentes grupos en una zona muy limitada —la parroquia de Sicalpa y sus alrededores— tuvieron noticias también los financistas en Europa. Por ejemplo, en 1975 la Acción Cuaresmal (*Fastenopfer*) de Suiza, en una carta a la organización CEAS (Centro de Estudios y Acción Social), identificó un problema de coordinación:

[...] desde aquí tenemos la impresión que en el Ecuador más que en otros países latinoamericanos, existen a veces duplicación de esfuerzos por parte de las distintas organizaciones dedicados [sic] a la promoción del desarrollo y del cambio. Vemos este peligro por ejemplo entre las acciones de CEAS, CESA, INEDES, [...] FEPP; INIAP e INFOCH,¹⁷⁵ como también en cierto modo entre CEAS y Escuelas Radiofónicas Populares.¹⁷⁶

En la respuesta, la CEAS confesó que

estamos conscientes que, en el trabajo competitivo, no son las organizaciones las que realmente son afectadas [...]; los que realmente son afectados son aquellos hacia quienes se orientan las diversas acciones, esto es los campesinos y la gente mas pobre de la ciudad; quienes, ante la presencia de tantas organizaciones y tantos programas, se desorientan o lo que es mas grave han desarrollado una mentalidad de asistidos.¹⁷⁷

174 Carta del equipo de base a H. Schaffert, 12.6.1976 (AFS, op.cit.).

175 Las abreviaturas se refieren a: Centro de Estudios y Acción Social, Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias; el caso de INFOCH, se infiere que se trata de una equivocación y podría referirse a INEFOS, Instituto Ecuatoriano de Formación Social (el Departamento de Educación de la CEDOC).

176 Carta de Rita Peterli, Acción Cuaresmal, a Ciro G. Cazar, CEAS, con respecto a la prolongación de un proyecto de asistencia técnica, 4.8.1975 (ALU, PA 572/960 Ecuador/Riobamba, Technische Hilfe für die Landbevölkerung im Rahmen der Acción Campesina, 2. Etappe).

177 Respuesta del presidente de CEAS, Gerardo Calles, a Rita Peterli, 19.8.1975 (ALU, ibíd.).

El redactor de la carta mencionó además que en “ciertas comunidades indígenas” trabajaban “tres centrales sindicales al mismo tiempo” y que existía una “lucha por el liderato”; que “las motivaciones e ideologías de las organizaciones son diferentes”; que algunos “desarrollan una militancia político-partidista” y que existía “temor a la manipulación”. Es llamativo que en la crítica de la Acción Cuaresmal se mencionaron instituciones ecuatorianas, tanto del estado como privadas, pero no se mencionó ninguna organización extranjera. Los suizos, aparentemente, a pesar de estar presentes con varios proyectos en la zona, no se consideraron como parte de este trabajo competitivo.

En el proyecto de Sicalpa, se registró hasta noviembre de 1976 un conflicto interno que según Hug fue provocado por el cura Tenesaca cuando él quería renovar el grupo y despedirse de los tres colaboradores iniciales. En los siguientes meses, el conflicto se agudizó además por disputas financieras en relación con un viaje de Tenesaca a Europa y la compra de un carro. El conflicto culminó, según el relato de Hug, cuando ella se casó con un ecuatoriano de la zona y el sacerdote, supuestamente enamorado de ella, incitó a los campesinos a rebelarse contra ella. Todo esto resultó en una división del grupo en dos bandos, uno liderado por Hug y otro por Tenesaca. Tras enfrentamientos violentos y mediaciones en vano por parte del obispo, la organización HEKS suspendió el proyecto en mayo de 1977.¹⁷⁸

Una solicitud hecha por los miembros que desde el inicio trabajaron en el proyecto y buscaban continuar por cuenta propia, fue negada por HEKS. Al contrario, la institución decidió retirarse de esta zona de conflicto y participar en otro “proyecto de educación popular liberadora” de la diócesis de Riobamba, que constaba en la lista de proyectos propuestos por el Consejo Mundial de Iglesias.¹⁷⁹

Parte del conflicto entre Tenesaca y Hug, y razón importante para el fracaso del proyecto, fue también la creciente politización de los colaboradores del grupo. A partir de octubre de 1976, tras una huelga general de nueve días

178 Carta de HEKS a Delfín Tenesaca, mayo de 1977: “Interrumpimos oficialmente proyecto del equipo indígena con dinero de nosotros. Pedimos Beatrice Hug volver todo resto dinero y deponerlo en embajada suiza en Quito para nosotros. No estamos mas dispuesto de apoyar su trabajo antes de que las molestaciones y cargos personales serán terminados definitivamente”. (AFS, J2.233-01#1997/161#738*, Arbeit von Béatrice Hug bei der Landbevölkerung Campesinos (Pr. 823.1) in Riobamba, Korrespondenz, 1975-1978).

179 Carta de T. Kugler (HEKS) a Leonidas Proaño, informando sobre contribución en proyecto de Educación Popular Liberadora, 6.12.1977 (AFS, J2.233-01#1997/161#740*, Allgemeine Bildungskurse für Kleinbauern und Pächter in Riobamba, Korrespondenz).

en Riobamba, los campesinos organizados de doce comunidades de la provincia de Chimborazo,¹⁸⁰ tomaron las tierras de varias haciendas, exigiendo del IERAC la “pronta solución legal a sus conflictos de tierra que por meses y años se encuentren tramitando en las oficinas de la Reforma Agraria”.¹⁸¹ El 15 de noviembre, una fuerte represión policial en la comuna de Bayo Chico, dejó como saldo varios heridos e incluso la muerte de la manifestante Zoila Martínez, cuando “llegaron en un camión militares que dispararon a nuestros compañeros”.¹⁸² Ante esta situación conflictiva y la creciente movilización de los campesinos, Beatrice Hug, advirtiendo que el peligro de represión “no impide a los indios de seguir con sus planes”, constató que

ciertos miembros de su grupo, mientras trabajaban con nosotros, también se han unido a un grupo de fuerte tendencia política, lo que pone en peligro nuestro programa. Sé de una fuente segura de Quito que la policía conoce a nuestro grupo y que conoce también a mi nombre. [...] Por eso, he tomado medidas un poco radicales para el momento. Tendremos una reunión de reflexión con el grupo, y todos aquellos que quieren trabajar con el grupo político tendrán que retirarse.¹⁸³

En enero de 1977, Hug informó que “debido a estas tomas de tierra”, se vio “obligada a reducir un poco su actividad” porque su trabajo, “sin quererlo, estaba bien limitado y ya no teníamos la libertad de acción que queríamos”.¹⁸⁴ Hug se separó del grupo y se trasladó a Columbe, donde continuó su misión, pero esta vez en otro proyecto.

Medicina y leche en polvo en Columbe

Columbe, que se encuentra a unos 25 kilómetros al sur de Sicalpa, según Hug, era otro “centro de indios” y “todavía más desatendido” que Sicalpa. Ya antes de la culminación del conflicto en Sicalpa, la cooperante logró convencer a

180 En un informe se habla de “más de 10.000 campesinos” de Chimborazo “en pie de lucha”. Las comunidades mencionadas fueron Charrón Chico, El Rosario, Bach, Eten, Ocote El Cebollar, Magna y Bacun, Bayo Chico, Llulluchi, Llucud, Guacona La Merced, Guarguallac y Ganshi. “Los campesinos del Chimborazo en pie de lucha”, 17.11.1976 (AFS, J2.233-01#1997/161#738*, op. cit.).

181 *El Espectador*, diario de Riobamba, 16.11.1976 (Ibíd.).

182 Boletín de Prensa de “las doce comunidades”, 18.11.1976 (Ibíd.).

183 Carta de Hug a HEKS, 23.11.1976 y 24.2.1977 (Ibíd.).

184 “Information trimestrielle Terre des Hommes Sicalpa” (DAVEL, PP1053/3840, Fondation Terre des Hommes, Amérique Latine, Equateur, Courrier et notes).

la organización suiza *Terre des Hommes* (TDH), enfocada en la protección de la infancia, sobre un proyecto “para la ayuda a los niños indios en la provincia de Chimborazo”. Describiendo que en la zona de Columbe “nacieron 227 niños y 205 se murieron en un año”¹⁸⁵ y que “no hay asistencia médica”, Hug, junto con la religiosa y enfermera española Victoria de Mendoza, recibió una “orden de misión” en septiembre de 1976. Con el objetivo de orientarse, en este caso, al sector de la nutrición y la salud, parte del trabajo de las dos voluntarias extranjeras fue la distribución de leche en polvo.

La organización TDH trabajó en Ecuador desde 1975, primero en algunos orfanatos de Quito y luego también en el orfanato San Carlos de la ciudad de Riobamba. Según las fuentes, el obispo Proaño “buscó una ayuda seria de Terre des Hommes para el orfanato San Carlos”.¹⁸⁶ El presidente de TDH, Edmond Kaiser, criticó el “estado miserable” de la casa y concluyó que “distribuir leche” era lo único que en el momento se debía hacer. La distribución de leche en polvo, promovida por instituciones como TDH como panacea universal en aquella época, sin embargo, fue criticada, tanto por actores locales como por grupos internacionales a partir de mediados de los años setenta. Sin entrar en detalles sobre este proyecto y la crítica internacional que recibió esta “ayuda humanitaria”,¹⁸⁷ se considera importante añadir para nuestro caso, que la distribución de leche en polvo profundizó también la disputa entre Beatrice Hug y Delfín Tenesaca. Según la cooperante, el sacerdote

estaba en contra de nuestro trabajo: la distribución de leche, la ayuda a los niños; él lo llamaba asistencialismo y trabajo inútil. Dijo que en vez de hacer el bien estábamos haciendo daño a la gente, que les ayudábamos

185 Según un reportaje en *Nueva*, la mortalidad infantil en la provincia de Chimborazo fue de 112.7 por mil a mediados de los años setenta. Fue el índice más alto del país (un promedio de 76.7 por mil). “Chimborazo: Solo promesas, la explotación continúa”, mayo de 1975, op. cit.

186 Notas del presidente de TDH, Edmond Kaiser, con relación a su viaje por Brasil, Chile y Ecuador en febrero y marzo de 1976 (DAVEL, PP1053/2207, Fondation Terre des Hommes, Amérique Latine, Brésil, Voyages: contacts, notes et rapport).

187 Iniciado por un informe de la ONG británica *War on Want* en 1974, que acusó a la empresa Nestlé de prácticas comerciales inmorales y antiéticas, sobre todo respecto a la propagación de la sustitución de la leche materna por leche en polvo. En Suiza, la organización no gubernamental *Arbeitsgruppe Dritte Welt*, retomó la crítica y abrió un pleito contra la empresa. Véase: *War on Want* y Mike Muller, *Nestlé tötet Babys: Ursachen und Folgen der Verbreitung künstlicher Säuglingsnahrung in der Dritten Welt* (Bern: Arbeitsgruppe Dritte Welt, 1974).

durante dos años y que luego se encontraban en un estado peor que antes. Fue imposible de hacerle comprender que por lo menos podemos hacer sobrevivir algunos niños.¹⁸⁸

Un médico, delegado del ministerio de salud, Oscar Guevara, que trabajó en la zona de Pangor, donde la organización TDH también estuvo presente, criticó en una carta a Edmond Kaiser en 1978, alegando que los delegados de TDH no “estaban cerca de la gente” y que el programa “taza de leche” era un “acto de caridad para calmar su consciencia”. Pidió que se vaya con su paternalismo porque “no somos mendigos ni colectores de su caridad o su compasión”.¹⁸⁹

El seguimiento al trabajo de Beatrice Hug ha sido relevante, porque sin él, la trayectoria de la cooperante se hubiera reducido a la historia de un proyecto fracasado que, en colaboración con un sacerdote y varios grupos campesinos, buscaba formar “un movimiento con líderes autóctonos”. Pero a través de rastrear su siguiente proyecto, financiado por la organización *Terre des Hommes*, fue posible descubrir un elemento adicional en su trayectoria. Hug, prácticamente al mismo tiempo que conducía el proyecto de formación de animadores, también estaba distribuyendo leche de polvo entre niños subalimentados. ¿Qué nos puede decir esta obvia contradicción entre, por un lado, un discurso de concientización o desarrollo hacia la liberación, y una caridad paternalista, por otro, sobre la cooperación para el desarrollo en los años setenta?

En primer lugar, el caso muestra que voluntarias como Beatrice Hug, llegaron a Chimborazo con una imagen idealizada de un nuevo paradigma de desarrollo, basado en la participación comunitaria. Contrario a su ideal, la cooperante suiza se vio confrontada con una serie de obstáculos, relacionados a la cooperación transnacional en general —como la duplicación de esfuerzos— pero también a las coyunturas políticas y sociales de la época, como los conflictos de tierra, que marcaron la provincia a lo largo de los años 70. La huida de Hug para involucrarse en un proyecto de ayuda humanitaria ‘clásica’,¹⁹⁰ cuando el proyecto de “formación de líderes” adquirió un direccionami-

188 Informe escrito por Beatrice Hug, “Information trimestrielle Terre des Hommes Si-calpa”, 15.1.1977 (DAVEL, PP1053/3840, Fondation Terre des Hommes, Activités (1960-2014), actions locales).

189 Carta de Oscar Guevara a Edmond Kaiser, 31.5.1978 (Ibíd.).

190 Interesante en este contexto es el argumento de Didier Fassin alrededor de que la ayuda humanitaria, o “el despliegue de los sentimientos morales en la política contemporánea”, con su lenguaje de sufrimiento, trauma o catástrofe, descuida la desigualdad social y los contextos de violencia. En consecuencia, la obligación moral de

ento más político —y riesgoso para ella— apunta a una característica central de la colaboración entre laicos/clérigos y comunidades locales en Chimborazo: la tensión entre activismo político y obras de caridad cuando se trataba de ayudar a concientizar y liberar a los pobres. El caso presentado ilustra, además, que el asumido cambio paradigmático en la cooperación internacional para el desarrollo en los años 70, propagado por organizaciones no gubernamentales como HEKS y también seguidores de la teología de la liberación, era en realidad un proceso contradictorio y no lineal, que dependía del contexto concreto, y no significó un quiebre que marcaría una nueva era de cooperación para el desarrollo.

Sobre el porqué Hug se fue a la provincia de Chimborazo, se considera importante reiterar que fue gracias a los contactos con la diócesis que entabló desde su estancia como monja, que consiguió lanzar un proyecto de desarrollo en colaboración con el sacerdote Tenesaca. Como se ha visto ya en el caso de los testimonios de los europeos que vinieron a trabajar en la “mítica Riobamba” (véase 2.2.4), también Hug, conociendo la línea de trabajo del obispo Proaño, se sintió atraída por la región. Pero a pesar de que esta colaboración fue aprobada por el obispo, el proyecto se desarrolló lejos del centro del poder diocesano y, por lo tanto, fuera de control de la curia. Eso también alude a otro punto que ya se ha mencionado en los testimonios del capítulo anterior: que el poder diocesano sí podía influir sobre el ir y venir de los colaboradores, pero que, bajo la creciente afluencia de promotores y cooperantes a partir de los años setenta, la coordinación de iniciativas llegó a ser cada vez más complicada.

2.3.2 Tungurahua: el Centro Indigenista de Atocha y la ayuda alemana

Otra diócesis que en la historiografía no ha obtenido el mismo reconocimiento que Riobamba, pero que también se dedicó a la sociedad rural bajo el lema de la formación de líderes, es Ambato, en la provincia de Tungurahua. Este estudio de caso es importante en cuanto muestra la estrecha vinculación entre prácticas de desarrollo, pastoral indigenista y movimiento indígena en las décadas de las 60 y 70. Central para entender la preocupación por el ‘problema indígena’ en esta diócesis es el Centro Indigenista de Atocha, “el lugar

las sociedades occidentales de ayudar a ‘los pobres’ con sus “políticas de compasión”, es considerada una despolitización de las realidades sociales. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present* (Berkeley: University of California Press, 2012), Introducción.

físico de encuentro de los individuos y de los grupos indígenas, para trabar amistad, cruzar ideas, realizar cursillos y convivencias”,¹⁹¹ que se encuentra en la parroquia del mismo nombre en la ciudad de Ambato. El Centro Indigenista de Atocha fue la respuesta inmediata de la diócesis a las reformas eclesiales a nivel mundial:

Construido por el esfuerzo de la Diócesis de Ambato y su Obispo con la ayuda de la Iglesia Universal, especialmente de Alemania, es la concretización Diocesana de la inquietud de promoción indígena, como respuesta en línea del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, al tremendo cuestionamiento planteado por la extrema e inhumana necesidad indígena, frente al sentido justiciero y de caridad, que se contiene en el mensaje de la Iglesia intérprete y continuación de Cristo Salvador de pobres.¹⁹²

El centro funcionó desde finales de los años sesenta bajo la dirección de las hermanas Lauritas y la coordinación general del sacerdote Jesús Tamayo. Con el apoyo financiero de organizaciones alemanas, sobre todo de la Arquidiócesis de Múnich, se construyó un nuevo edificio, inaugurado en 1974 como Centro Indigenista Alemania de Atocha.¹⁹³

La Directiva Indígena Provincial, una comisión “integrada por representantes de las zonas más significativas de población indígena de la provincia de Tungurahua”,¹⁹⁴ en retrospectiva, dividió el trabajo indigenista de la diócesis de Ambato en un antes y un después del año 1962. El antes, según la directiva, constituyó “el colonialismo y la continuación del mismo”: la época cuando “especuladores incitaron a levantamientos violentos, en defensa de intereses extraños a los indígenas”. Creando el enlace con las iniciativas de la diócesis de Riobamba con las ERPE, el año de 1962 es visto como un primer despertar:

191 Informe del “Movimiento provincial Indígena del Tungurahua, Diócesis de Ambato, Ecuador Sudamérica”, 14.10.1975 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

192 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, texto de la Directiva Indígena Provincial, Ambato, octubre de 1975 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

193 La Arquidiócesis de Múnich aportó 50.000 dólares para la construcción del edificio, *El Heraldo de Ambato*, 20.6.1973 (BIAMB, *El Heraldo de Ambato*, libro: abril-junio). Además, la diócesis de Fulda, apoyó la construcción, *El Heraldo de Ambato*, 28.1.1974 (BIAMB, libro: enero-marzo 1974).

194 En 1975, “conformada por cinco indígenas provenientes de diferentes comunas”, entre ellos Juan Lligalo, Vicente Toaza, Angel Paucar y Miguel Capúz; “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

“Este año fue una primera, aunque, muy débil sacudida: Se oyeron consejos de Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba y se hicieron reuniones de formación de catequistas. Se enseñaba a repetir fórmulas y se hacía consistir la vida religiosa en rezos.”¹⁹⁵

Después, en 1965 “se vislumbra un cambio radical”, que inició con una “etapa de reflexión”, constituida por visitas a las comunidades donde se “busca contacto con los indígenas y se intenta un diálogo”. Esta iniciativa, según las fuentes, resultó difícil “por la desconfianza” y el “rechazo violento” por parte de las personas visitadas. Fue todavía bajo la dirección del obispo Bernardino Echeverría —quien llegó a ser obispo de Guayaquil en 1969— que en 1968 se constituyó la Comisión Diocesana de Indigenismo y se dieron los primeros pasos para formar un centro indígena con la participación de las hermanas Lauritas. Formaron parte de esta comisión un sacerdote, las religiosas Lauritas —“cuyo carisma es el servicio a los indígenas”— y “algunos seglares comprometidos y simpatizantes con la causa”. El presidente de la Comisión Diocesana de Indigenismo en 1969, padre Luis E. Dávila, dio por considerar que esta nueva etapa de labor de la Iglesia de Tungurahua “en pro de la raza indígena”, tenía “su sistema, no muy perfecto es evidente” pero adaptándose a las circunstancias del momento.¹⁹⁶ El obispo Echeverría, en colaboración sobre todo con el padre Jesús Tamayo, inició en “la vieja casona de Atocha” los primeros “cursillos” para “la toma de contacto y traba de amistad con los diversos grupos indígenas”.¹⁹⁷ Llamados en otro texto “servicio de misiones”, estos primeros acercamientos se describen como “intentos de penetración en el corazón indígena y en su pensamiento para descubrir las líneas de promoción requerida”. Junto con esta toma de contacto —que evidencia la distancia existente entre los sacerdotes y sus feligreses hasta entonces— se expresaron las primeras denuncias de “hechos de injusticias públicas” y “planteamientos de Reforma Agraria”. Además, los participantes de los cursillos expresaron sus necesidades, que principalmente fueron obras de infraestructura como caminos, casas comunales o canales de agua.¹⁹⁸

195 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

196 *Ibíd.*

197 “La Iglesia de Ambato y el indio”, *El Heraldo de Ambato*, por Luis E. Dávila, presidente de la Comisión Diocesana de Indigenismo, 15.12.1969: 4, 8 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: julio a diciembre 1969).

198 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

En 1972, con el nuevo obispo Vicente Cisneros Durán (1969-2000), se elaboró un programa de pastoral rural con el principal objetivo de “promover al hombre campesino y al indio que son los más marginados y los más numerosos del sector rural”.¹⁹⁹ Para lograrlo, se organizaron cursos de “concienciación para los dirigentes indígenas y campesinos”. Cisneros calificó a “la miserable situación de la mayoría de nuestros indígenas” como “uno de los problemas más graves que afronta nuestra provincia”, señalando problemas como el minifundio, la migración laboral, el alcoholismo, la “ignorancia religiosa muy grande” y el analfabetismo. Según este clérigo, los “miles de indígenas no pueden ser factores de progreso porque les falta los elementos más esenciales de cultura que les impide adquirir conocimientos y habilidades técnicas y artesanales”.²⁰⁰ Por aquella supuesta “permanencia en el retraso” en este sector de la sociedad, el obispo advirtió que

la preocupación de la Iglesia por los indígenas es creciente: a través de las escuelas radiofónicas, de la ayuda al programa educativo de niños y adultos, por medio de la ayuda para talleres artesanales y cooperativas, para caminos, para los programas de salud, para cursos de promoción y para muchos otros programas más, se nota un compromiso por ayudar a estos hermanos nuestros. Recordemos como ejemplos²⁰¹ que está funcionando en Atocha el Centro Indigenista ‘Alemania’, construido y financiado por hermanos católicos de la Arquidiócesis de Múnich y de otras instituciones alemanas, que tiene como finalidad de dictar cursos permanentes para despertar en los indígenas el conocimiento de su situación y hacer que busquen soluciones a los problemas que ellos descubren.²⁰²

Obispos alemanes en Ambato

El apoyo financiero por parte de los mencionados “hermanos católicos” alemanes se inició en 1969 y formó parte de una colaboración amplia que no se

199 “Programa de pastoral rural”, *Boletín de la Diócesis de Ambato* XX, abril de 1972 (DIOAMB, sin signatura).

200 “Nuestros indígenas y sus problemas”, Mensaje Pastoral de Vicente Cisneros, 18.8.1973: 1030-1034 (PUCE, 251/C497m).

201 Menciona como ejemplo también a un grupo de religiosas franciscanas de Peoria, Illinois, “que se dedican a curar a los indígenas de las diversas comunidades, a donde ellas acuden semanalmente”, *Ibíd.*

202 *Ibíd.*

limitó a la diócesis de Ambato, sino que fue coordinada junto con la Conferencia Episcopal del Ecuador (CEE). El diario de Ambato informó que los “obispos alemanes ayudarán para programas de promoción de campesinos y marginados” y que una delegación de la Arquidiócesis de Múnich vino al Ecuador.²⁰³ En el marco de esta visita se formó una Comisión de Acción Social, auspiciada por la CEE y presidida por el obispo Cándido Rada (fundador de FEPP). El objetivo de esta comisión fue la organización de las ayudas que provenían de instituciones de ayuda alemanas como Misereor y Adveniat.²⁰⁴ La tarea principal de la comisión fue la “promoción del campesinado ecuatoriano”. A pesar de que el apoyo alemán no se limitó a la provincia de Tungurahua, fueron los obispos Echeverría —quien conoció al cardenal alemán y arzobispo de Múnich, Julius Döpfner durante el Concilio Vaticano II—²⁰⁵ y Cisneros quienes iniciaron e impulsaron esta colaboración. En 1977, el cardenal Pablo Muñoz Vega, mientras advirtió que la iglesia no debería únicamente “actuar como beneficiaria de ayudas externas”, reconoció que fue gracias a las gestiones de estos obispos que la iglesia ecuatoriana podía hacer “una obra extraordinaria” con el apoyo de la Arquidiócesis de Múnich.²⁰⁶

Por el descrito origen de la colaboración entre Ambato y la Iglesia Católica alemana, parece evidente que las actividades indigenistas de esta diócesis hayan tenido el respaldo de la jerarquía eclesial. Prueba de eso fue también la “presencia de varios obispos del Ecuador” cuando en 1973 los prelados alemanes visitaron las obras realizadas.²⁰⁷ Durante esta visita de los prelados y funcionarios alemanes, la hermana Edilma Porras, directora del Centro Indigenista de Atocha, informó sobre las actividades del lugar, resumiendo que

203 “Obispos alemanes ayudarán para programas de promoción de campesinos y marginados”, *El Heraldo de Ambato*, 7.10.1969: 7, (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: julio a diciembre 1969).

204 Para Misereor, véase 1.3.2. Adveniat —también una institución católica alemana— se fundó en 1962 y se dedica al trabajo regional en América Latina únicamente. Véase: Koch, “Misereor: Geschichte – Struktur und Organisation”.

205 Los vínculos entre la iglesia ecuatoriana y la arquidiócesis de Múnich existen hasta hoy en día. URL: <https://www.erzbistum-muenchen.de>, 11.04.2019.

206 En las “actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, 1-4.2.1977, Quito, véase 2.1.1 (FDD, CEE I).

207 Llegaron, el prelado Oskar Jandl, director de Caritas Múnich; el padre Johan Strassner; el cónsul para Ecuador, Max Schlereth y el secretario ministro del gobierno de Baviera. “Hoy Llegan a Ambato Prelados alemanes”, *El Heraldo de Ambato*, 20.6.1973: 34 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: abril a junio 1973).

hasta el año 1973, se realizaron 30 cursillos —donde “el indígena no aprende, sino que descubre”— que contaron con la participación de más de 600 personas. Mientras describía el método de trabajo para perseguir el objetivo general del centro —es decir, la “formación integral de líderes seculares indígenas”— la religiosa explicó que las Lauritas se trasladaron a “vivir en las comunidades indígenas por algunos meses, y conociendo el elemento, escogen a los más capaces para cursos, y así éstos son una continuación especializada del trabajo que las Lauritas realizan en el propio terreno”.²⁰⁸

Adicional a la formación de líderes, con los marcos alemanes se construyeron cuatro escuelas en la provincia de Tungurahua:²⁰⁹ un hogar para jóvenes, un centro social, un albergue para cargadores y se construyeron capillas en la ciudadela Vicentina (Ambato) y en Salasaca.²¹⁰

Desde el Centro Indigenista de Atocha, el sacerdote de la parroquia Quisapincha, Jesús Tamayo, coordinó las actividades diocesanas. Si bien fueron las hermanas Lauritas quienes en la diócesis de Ambato “se dedicaron a misionar entre los indígenas” ya desde los años 50,²¹¹ este presbítero aparece en las fuentes como la personificación de un “auténtico compromiso con la suerte del campesinado empobrecido”, o “el hombre que ha consagrado su vida a la promoción indígena”.²¹² Tamayo, quien tras un conflicto violento entre protestantes y católicos que tuvo lugar en su parroquia en 1973,²¹³ se ganó el respaldo de gran parte de los habitantes de esta zona rural —y del obispo— desempeñó el papel de coordinador del movimiento indígena provincial de Tungurahua. Este surgió como resultado del plan de pastoral rural en 1972, mismo año en que se fundó Ecuarrunari a nivel de toda la Sierra (véase 3.2). El sacerdote expresó también posiciones críticas, por ejemplo, con respecto

208 “El Centro Indígena ‘Alemania’ de Atocha y su labor promocional”, *El Heraldo de Ambato*, 20.6.1973: 5 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: enero a marzo 1973).

209 “Centro indígena de Atocha entrega escuela Condezán Quisapincha”, *El Heraldo de Ambato*, 17.12.1973 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: octubre a diciembre 1973).

210 “‘Brot fuer die Welt’ construirá 4 escuelas en Tungurahua”, *El Heraldo de Ambato*, 19.3.1973: 3 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: enero a marzo 1973).

211 “Nuestros indígenas y sus problemas”, op.cit.

212 “Sangre en el páramo”, artículo en *Vistazo* sobre el asesinato de Cristóbal Pajuña en Llangahua, provincia de Tungurahua, 1974: 82, 1974, véase 3.1 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

213 El “levantamiento indígena en Quisapincha” fue documentado en *El Heraldo de Ambato* a partir del día 11.4.1973 (BIAMB, Heraldo de Ambato, libro abril-junio 1973).

a la reforma agraria en los predios de la iglesia y sobre la ayuda alemana en general. En 1970 señaló:

La Diócesis no tiene nada todavía en favor de los indios. Y eso que se ha recibido una gran ayuda extranjera...[sic]. Todo lo que se ha conseguido especialmente de fundaciones alemanas, ha sido esgrimiéndose el problema del indio, pero paradójicamente, con el dinero se ha logrado a costa de exhibir su dolor, se han hecho otras obras. Como el Centro Social, por ejemplo, que no es para él. Solo podríamos citar la casa de las Madres Lauritas en Salasaca.²¹⁴

Cinco años más tarde, la Directiva Indígena Provincial presentó un panorama diferente, haciendo referencia a “una cantidad de iniciativas” dispuestas a atender las necesidades y que ya no parten por asumir que “el dolor y la pena” son “males irremediables que hay que soportar como virtud cristiana”. Entre los impactos producidos se mencionaron, además, el aumento de la reflexión, la multiplicación de grupos de trabajo que se reúnen para buscar la “sana aplicación de la Reforma Agraria” y para emprender obras de infraestructura como casas comunales o la construcción de bodegas y almacenes. En conclusión, se comprendió “que solo en la capacitación y en la solución de los más elementales requerimientos de dignidad humana, se conseguirán las condiciones necesarias, para conseguir la igualdad con los blancos”.²¹⁵

El mismo año, durante una “jornada sinodal sobre indigenismo”, varios representantes de las comunidades ubicadas en la provincia de Tungurahua discutieron la “necesidad indígena” y la actividad de la iglesia. Cuatro expositores iniciaron la reunión —donde participaron las hermanas Lauritas, el padre Tamayo y miembros de la Directiva Indígena Provincial— con un resumen de las resoluciones tomadas por la iglesia ecuatoriana en favor de los pobres a partir del Concilio Vaticano II. A pesar de acoger favorablemente la nueva orientación propagada por la iglesia, los expositores observaron con desazón que “parece estar de moda hablar del indio” y señalaron que su paciencia se estaba acabando:

Nosotros entendemos que han pasado ya 25 años de que nuestra Provincia es diócesis, con Obispo propio; más de cinco años, de la reunión de Medellín, casi cinco años de la reunión de Baños. Hoy más de 80.000 personas en

214 “Iglesia, poder, reforma agraria”, *El Mensajero*, marzo de 1970 (PUCE, 056.109866/M528).

215 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

nuestra Provincia del Tungurahua, seguimos viviendo en choza, comemos un plato de comida y vestimos con la tela más barata; [...] nuestra suerte es ser peón, cargador o criada de la casa de los ricos; cuando hacemos juicio de trabajo siempre perdimos y cuando ganamos, casi todo se lleva el abogado. Y nosotros preguntamos Iglesia católica, diócesis de Ambato, ¿eres tú mismo, la persona que Dios nos ha mandado, para quitar la oscuridad del pensamiento, de la enfermedad del cuerpo, la lepra de las costumbres, la muerte y la imposibilidad de nuestra vida? ¿O seguimos esperando a otro o seguimos buscando y creyendo a otro? Son tantos los que nos visitan en este tiempo en los páramos; nos invitan a cursos, nos ofrecen autos para llevarnos a otros lugares, nos ofrecen servicio médico, de abogados, agrónomos, veterinarios y otras maravillas, y todos dicen que enseñan la verdad. Nosotros queremos saber, ¿dónde están los ciegos, que ven con sus propios ojos? [...] ¿dónde [...] los muertos que resucitan y los pobres que recobran esperanza?²¹⁶

A pesar de esta postura crítica, los mismos ponentes concluyeron que “sienten la presencia de la Iglesia de Ambato”, por ejemplo, materializada en la construcción del Centro Indigenista de Atocha, los cursillos o los “fondos financieros de algunas instituciones cristianas exteriores que son dedicados íntegramente [...] por nosotros mismos”.

El caso del Centro Indigenista Alemania de Atocha, como punto de referencia sobre la obra indigenista de la diócesis de Ambato a partir de 1968, es ilustrativo en cuanto a las iniciativas de una diócesis cuyo obispo no se identificó con la teología de la liberación, pero que, pese a ello, respondió a los cambios propagados a nivel de la iglesia católica latinoamericana y universal. Obviamente, el discurso de Cisneros, como el de su antecesor, Echeverría, estaba caracterizado por una concepción modernista de desarrollo que buscó llevar el progreso —y el evangelio— a los indígenas considerados culturalmente atrasados y espiritualmente ignorantes. De haber iniciado principalmente con obras de infraestructura, a través del Centro Indigenista de Atocha financiado por los católicos alemanes, se pasó luego a realizar cursos con el objetivo de formar y concientizar líderes y fomentar procesos organizativos.

216 “Jornada sinodal sobre indigenismo”, enero de 1975, los expositores fueron: Juan Lligallo, Vicente Toaza, Angel Paucar, Miguel Capúz (FDD, Pastoral Indígena, eventos Ecuador 2/3).

A través de la labor del sacerdote Jesús Tamayo que estuvo cerca de los fe-
ligreses viviendo en la zona rural, se puede constatar que el centro en Atocha
llegó a ser un espacio que perseguía un proyecto de liberación en un sentido
similar a aquellos del equipo pastoral en Riobamba. En este sentido, a pesar
de que el obispo de una diócesis no representara una corriente ‘revolucio-
naria’, en las bases podían desarrollarse proyectos de diferente índole. Esto
no significa, como ya muestra la propia designación del Centro *Indigenista* de
Atocha, que las prácticas propagadas ahí estuvieran exentas de paternalismo
o indigenismo. El estereotipo comunitario, por ejemplo, que hemos identifi-
cado como eje central para las representaciones de lo indígena en la diócesis
de Riobamba, se ve reflejado también en la filosofía que rigió las acciones del
Centro Indigenista en Atocha: “El sentido comunitario indígena que le salvó
en la miseria, también le salvará en la abundancia; nunca perderlo de vis-
ta, ni estropearlo con moldes de Capitalismo Occidental, ni de totalitarismos
importados”.²¹⁷

Discusión

Respecto a los casos presentados en este capítulo, se quiere acentuar que la
vinculación entre la labor pastoral posconciliar y la ayuda al desarrollo, finan-
ciada por países europeos —en ambos casos— es ilustrativa sobre la tensión
indisoluble entre las acciones caritativas y el compromiso liberador de la Igle-
sia Católica. A pesar de que las fuentes ofrecen muy pocas oportunidades
para averiguar cómo la ayuda fue recibida, se torna visible en una serie de
testimonios que los proyectos de desarrollo fueron considerados como una
imposición que más bien causó dependencia que liberación. Esta fue la opi-
nión, por ejemplo, de “animadores campesinos” —también peruanos y bo-
livianos— reunidos en Riobamba en 1970, cuando caracterizaron las ayudas
como “pequeños mejoramientos que solo sirven para contentar a los pobres en
su estado de miseria, neutralizando todo esfuerzo personal para reclamar la
justicia”. En este caso, la crítica se dirigió también directamente hacia la igle-
sia que a través de acciones de Caritas enseña “que el campesino debe estar
pidiendo y dependiente del rico que da. Y el rico a su vez descarga la consci-
encia de la injusticia que comete. Campañas de ayuda, sirven para sacralizar
la sociedad dividida, que unos tienen más y deben dar a otros infelices que no
tienen”. El grupo de animadores llegó a la conclusión de que el objetivo debe

217 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

ser “el cambio o la liberación del hombre” a través de la “organización de los campesinos”.²¹⁸

Las opiniones sobre los proyectos de desarrollo diferían enormemente entre los distintos animadores. Algunos estaban convencidos de que se necesitaba “el apoyo para crecer como todos los ecuatorianos”.²¹⁹ Sin embargo, la resistencia a la presencia de agencias de desarrollo engendra la pregunta de si fue *gracias* a los programas de desarrollo en colaboración con la iglesia que la movilización social incrementó, o, si la conflictividad del espacio en consideración incentivó la construcción de nuevos conceptos comunes de enemigo, y, en consecuencia, objetivos de lucha para las organizaciones sociales que se fueron consolidando en las décadas de los setenta y ochenta. Esta pregunta formará parte del análisis que aborda la siguiente parte del trabajo.

2.4 Conclusión

Sin lugar a duda, hay cierto tono revolucionario en la palabra activismo: las ideas de un gran despertar, de la acción para un cambio, de la promesa de un futuro mejor. De forma correspondiente, en la narrativa de la Revolución del Poncho resuena una idea concreta de activismo católico. Se trata de un activismo inspirado en la teología de la liberación que habría implicado una ruptura con la Iglesia Católica tradicional, preconiliar, considerada conservadora; un activismo que, como se expuso en la introducción de este trabajo, se entiende como movimiento religioso popular, de carácter ‘radical’ y ‘progresista’, que llevaría finalmente al “despertar de los indígenas”. En esta segunda parte de la tesis se ha mostrado que las relaciones en realidad son más complejas: que la diferenciación estricta entre iglesia institucional e iglesia popular representa una simplificación y que las ideas básicas de la teología de la liberación, así como las interpretaciones de la opción por los pobres podían llevar a prácticas pastorales y formas de activismo muy heterogéneas.

Como punto de partida, el primer capítulo (2.1) retrató, a través del posicionamiento de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana frente a la teología de la liberación y el desarrollo del debate cultural, las dinámicas desencadenadas

218 Primer encuentro sede regional de campesinos de Perú, Bolivia, Ecuador, 19-30.5.1970 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

219 “Iglesia de Riobamba, Boletín informativo de animadores campesinos”, octubre 1974 (FDD, Pastoral Indígena, eventos Ecuador 2/3).

por las reformas eclesiales a nivel de la jerarquía eclesiástica. Las negociaciones entre los representantes más altos de la Iglesia Católica del Ecuador, han evidenciado el ambiente conflictivo y las divergentes recepciones e interpretaciones de los “signos de los tiempos” por parte del clero.²²⁰ A pesar de las ardientes diferencias y conflictos entre los clérigos que tenían distintos puntos de vista, se ha evidenciado —sobre todo con respecto a las políticas de representación relacionadas a la cuestión indígena— que las perspectivas no necesariamente variaron tanto.

Las narraciones de los y las activistas en el caso de la diócesis de Riobamba, han servido de entrada para abordar las prácticas de una iglesia en línea con la corriente de la teología de la liberación (2.2). Al abordar temas como la descentralización de la iglesia, la crisis de los sacerdotes, la presencia de misioneros y activistas europeos, los testimonios han contribuido a comprender el carácter multifacético, transnacional, experimental y también muy disputado del proyecto liberador en un lugar concreto, la provincia de Chimborazo. Con respecto a la narrativa de la Revolución del Poncho, es importante tener en cuenta la imagen de la mítica Riobamba, que, por la divulgación que le permitió la fama internacional del obispo, inspiró y atrajo a activistas que se consideraron parte de un movimiento transnacional de liberación. Se quiere añadir en este lugar que los testimonios de los (ex)curas —Modesto Arrieta, Homero García, Julio Gortaire y Alonso Vallejo— que trabajaron en la diócesis durante mucho tiempo, y por lo tanto, han sido observadores de largo plazo, relativizan la percepción predominante en la literatura de la era posconciliar como el estallido de un activismo católico latinoamericano.²²¹ Las cosas no cambiaron de un día para el otro, y el supuesto inicio de la “era de la nueva cristiandad”²²² estaba condicionado y delimitado por los contextos locales, el actuar de los sacerdotes individuales, como también caracterizado por una constante interacción entre nuevos comienzos y reveses.

La fuerza de atracción de la diócesis de Riobamba se ha observado también alrededor de la cooperación internacional para el desarrollo en el tercer

220 Expresión de la época posconciliar que exige la presencia y acción de la Iglesia en la historia y su ubicación en el contexto concreto latinoamericano. “Gaudium et spes”, 4. URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, 26.7.2017.

221 Argumento planteado también por Stephen Andes y Julia Young en la conclusión de: *Local church, global church*, 306-08.

222 Locución de Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 200.

capítulo (2.3) con el caso de la cooperante suiza. El ideal de autoayuda, la inspiración en una iglesia liberadora y la teoría de la dependencia, sin embargo, no lograron contener el peligro de la crítica al paternalismo, principalmente por la proveniencia de los recursos económicos del extranjero. En la década de 1970, a pesar de la pretensión de orientarse a sustituir los paradigmas modernistas de desarrollo por parte de los movimientos emancipadores, el activismo católico y la orientación de la Iglesia Católica hacia una opción por los pobres, en general, favorecieron la creciente presencia de agencias internacionales de desarrollo en la región. En otras palabras, los proyectos de desarrollo no desaparecieron cuando la teología de la liberación ofreció nuevas propuestas para cambiar el destino de los marginados. En la práctica, desarrollo y liberación muchas veces coexistieron. En ambos estudios de caso, la incrementada presencia de proyectos de desarrollo, junto con la creciente movilización y conflictividad en la zona rural, provocó resistencias a la recepción de ayuda por parte de la población local. Se ha evidenciado, en general, que el proyecto liberador de la Iglesia Católica no puede ser analizado sin incluir el contexto de profesionalización e internacionalización de la cooperación para el desarrollo.

En definitiva, con respecto a las políticas de representación, hay que acen-
tuar el punto de la revitalización de un enfoque cultural por parte de la Iglesia Católica que fue oficializado en el Plan de Pastoral Indígena en 1986—. La elaboración de este Plan fue un proyecto esencial del recién nombrado obispo de indios, y un hecho clave también para la recepción de este personaje como redentor de los indígenas. A pesar de distanciarse, con el Plan de Pastoral Indígena, del indigenismo eclesiástico descrito en la primera parte de la tesis, una representación esencialista del pobre-indígena, entendido luego como un ser humilde, comunitario y con una cultura que debe ser rescatada, no desapareció. Impulsado desde varios discursos y acontecimientos —como la narrativa de los 500 años de evangelización o la visita del papa en 1985— el enfoque etnicista se ha identificado como un intento de definir ‘la’ cultura indígena por parte de los clérigos, pero también como acto de reparación de la Iglesia Católica. Como ha ilustrado el Equipo Misionero Itinerante en tanto ejemplo concreto de esta evolución hacia una evangelización inculturada, la tendencia iba a la par de un debilitamiento del carácter político y activista del proyecto liberador. En otras palabras, y como han indicado los testigos de la época, la evangelización inculturada —como representación de la tendencia del multiculturalismo en boga a partir de los años ochenta— se fortaleció a expensas de la teología de la liberación que tuvo su auge en los años setenta.

Sin embargo, aunque podemos identificar estos macro-discursos, a partir de las experiencias diversas y posiciones a veces contradictorias presentadas en este apartado, no es conveniente categorizar estas tendencias de forma simplista ni marcar una diferencia estricta entre un proyecto de liberación y otro de evangelización inculturada. Lo mismo vale para los intentos de peri-odización que implican una ruptura abrupta entre una y otra corriente. Como se argumentará en la última parte de este trabajo, que se dedica a las relaciones entre la Iglesia Católica liberacionista y el movimiento indígena, los procesos analizados fueron determinados tanto por estos macro-discursos como por contextos locales y acontecimientos concretos, integrados en interacciones con transferencias de ideas multidireccionales.

TERCERA PARTE

3. Luchas en el espacio andino: movimiento indígena, derechos humanos y resistencias a la representación (1972-1988)

Este apartado analiza y discute —brindando mayor detenimiento a los movimientos y organizaciones sociales— los entrelazamientos entre religiosos y laicos ligados a la Iglesia Católica y la formación del movimiento indígena del Ecuador. Parte de este objetivo principal contempla la discusión de las representaciones específicas de los indígenas en la constitución y transformación de la agenda política del movimiento indígena. Para acercarse a este tema, se parte de la idea de que los procesos de movilización e identificación, como también las estrategias de misión de la Iglesia Católica comprometida con la renovación, se desarrollaron dentro del espacio andino altamente disputado por varios grupos de interés.

Este espacio andino disputado, de acuerdo con el planteamiento hecho en la introducción de este trabajo, constituye, en primer lugar, una zona geográfica y climática concreta. En segundo lugar, se trata de un espacio social, caracterizado durante la época en consideración por una serie de disputas sobre tenencia de la tierra y marginación social, económica y cultural hacia sectores de la población identificados como campesinos o indígenas. Finalmente, es un espacio marcado por entrelazamientos transnacionales que se manifiestan tanto a nivel del sector eclesiástico como de los movimientos sociales. Este apartado argumenta que la conflictividad en el espacio andino determinó considerablemente los procesos de movilización de los sectores campesinos e indígenas y la construcción de sus demandas o agendas de lucha. En este proceso, el papel de los actores ligados a la Iglesia Católica fue decisivo. A través de su posicionamiento como aliados de los pobres y el consecuente involucramiento en conflictos concretos, los religiosos y laicos contribuyeron a la construcción y negociación de nuevas agendas de lucha. En este contexto,

sin lugar a dudas, es necesario tener en cuenta las coyunturas políticas, tanto nacionales como internacionales, y preguntarse ¿qué forma de lucha política fue posible bajo esas condiciones? Esta cuestión de la libertad de acción es válida no solo para las organizaciones sociales, sino también para los sectores eclesiásticos, cuyas acciones representaron un constante sondeo de los límites del marco cristiano y de la fe.

Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, el compromiso social de la Iglesia Católica estuvo caracterizado por relaciones de poder. Para el análisis de los entrelazamientos entre el movimiento indígena y la Iglesia Católica, esto implica tener en cuenta la pregunta de ¿cómo la iglesia, en un ambiente de convulsión política y reforma eclesial, intentó defender y fortalecer su poder de representación sobre los indígenas? Obviamente, esta pregunta se plantea también con respecto a otros actores, como partidos políticos, instituciones estatales, o —como se mostrará más adelante— grupos protestantes, que también participaron en la lucha por la representación sobre la supuesta ‘masa’ indígena o campesina.

El primer capítulo (3.1) ofrece, de manera esbozada y condensada, una panorámica del ambiente político y de las luchas sociales en las décadas de los setenta y los ochenta. Para este propósito, se consideran dos acontecimientos claves para entender la trascendencia de los conflictos de tierra y las luchas obreras —con sus mártires— para la movilización social. Estos acontecimientos son: el asesinato de Lázaro Condo en Chimborazo (1974) y la masacre de zafreiros en el ingenio de Aztra (1977). Otro aspecto que en este panorama no debe quedar fuera, es la presentación de los diferentes grupos de cristianos comprometidos que estuvieron involucrados en la movilización campesina o indígena durante la época considerada.

El segundo capítulo (3.2) comienza con un análisis del proceso de formación del movimiento indígena Ecuatorunari en los años setenta, con un enfoque en el papel de los sectores católicos. Se empieza por mostrar que una serie de ideologías y posiciones divergentes complicaron el proceso de fundación de Ecuatorunari y que, sobre todo, la dicotomía entre etnia y clase fueron los puntos claves de discusión. Este capítulo enfatiza, además, a través de dos testimonios orales, la importancia de las historias locales de movilización. Finalmente, el capítulo se dedica al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) que en los años ochenta, como proyecto eclesiástico de la diócesis de Riobamba, buscó construir la “Nación Nueva” con una nueva generación de líderes.

Por último (3.3), se analiza la cuestión de los derechos humanos como plataforma de lucha tanto para la iglesia liberadora como para el movimiento indígena. Desde finales de los años setenta y durante la década del ochenta, el ámbito de lo posible cambió considerablemente. Con el fin de las políticas agrarias, y el impulso a las nuevas agendas de desarrollo, sumadas a la represión bajo los regímenes de Seguridad Nacional a nivel latinoamericano, los discursos y el activismo por los derechos humanos, derechos del pobre y derechos del indígena adquirieron importancia. Se argumenta que, junto al activismo por los derechos humanos, analizado desde un punto de vista transnacional, la lucha antiimperialista —contra las ‘sectas protestantes’, por ejemplo— y el acercamiento de los 500 años del ‘descubrimiento’ de América, conformaron elementos decisivos para la movilización indígena a nivel nacional. En este contexto, se muestra que el movimiento indígena del Ecuador, en una lucha de clasificación, resistió a las representaciones dominantes; elaboró demandas que iban más allá de la dicotomía entre clase y etnicidad y definió una agenda política en la cual amplios sectores campesinos, indígenas y obreros podían reconocerse. En otras palabras, se argumenta que el proceso de determinar temas de lucha comunes constituyó un acto de resistencia a la representación.

Se considera importante acentuar que este apartado no busca presentar una historia general de la formación del movimiento indígena del Ecuador. No es tampoco una discusión sobre la pregunta sobre cuándo una identidad indígena se superponía a una identidad clasista. Es mucho más un intento de quebrar el dualismo clasista-etnicista que no solo ha dominado la literatura sobre el movimiento indígena, sino también las representaciones de lo indígena por parte de la Iglesia Católica y los otros actores considerados.

3.1 El ámbito de lo posible: lucha social y Cristianos por la Liberación

Se ha expuesto ampliamente en la literatura que es a partir del problema agrario y las luchas por la recuperación de las tierras, que debe entenderse el surgimiento de un movimiento indígena en la segunda mitad del siglo XX. Como ha manifestado José Sánchez-Parga, “la dinámica organizacional, que se extiende por todas las provincias de la Sierra ecuatoriana con dimensiones regionales o provinciales, comienza a mediados de los años setenta y se

prolongará durante las dos décadas siguientes”.¹ A grandes rasgos, se han identificado tres fases en la historia del movimiento indígena. En primer lugar, el período del sindicalismo, la lucha obrera y campesina con una afiliación clara a las organizaciones clasistas. Luego, se habla de una época de la constitución del movimiento indígena, un período marcado por la negociación y el poder de representación basado principalmente en una dicotomía entre las demandas de reivindicación étnica y la lucha de clases. Característico para esta época es la organización Ecuarunari, fundada a inicios de la década de los setenta (véase 3.2). Finalmente, la fase de consolidación del movimiento indígena, iniciada con la fundación de la CONAIE en 1986.²

Es preciso añadir que ya en épocas anteriores a la reestructuración del sistema de tenencia de tierra con la primera ley de Reforma Agraria (1964), las bases obreras y campesinas se hallaban en proceso de movilización. En la década de los años veinte, cuando la exportación cacaotera entró en crisis, los más desfavorecidos de la sociedad y los sectores en desacuerdo con la política agroexportadora, se organizaron en Guayaquil para la Huelga General en noviembre de 1922. El estallido social concluyó en una cruel masacre que dejó centenares de muertos. Pero al mismo tiempo, esta huelga marcó el inicio de la presencia de un nuevo actor político: el movimiento obrero.³ En la misma década se fundó el Partido Socialista (1926), y más adelante, a partir de un fraccionamiento, se constituyó el Partido Comunista Ecuatoriano en 1931.

En la Sierra ecuatoriana se expandieron las formas de organización campesina y sindical durante la década de los años veinte y treinta. En estas movilizaciones surgieron líderes históricos como Dolores Cacuango y Jesús Gualavasi (Cayambe) o Ambrosio Lasso (Chimborazo), que dirigieron la toma de haciendas y exigieron, entre otras demandas, que la iglesia renunciara a cobrar diezmos y primicias. Como indica Marc Becker en su análisis del nacimiento del movimiento indígena, en toda América Latina, en los años 30, aparecieron movimientos nuevos que demandaron cambios fundamentales en las sociedades agrarias. Con un enfoque en la organización FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), fundada en 1944, este autor enfatiza la necesidad de

1 Sánchez-Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano*, 85.

2 Por ejemplo: Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*.

3 Miguel Angel González Leal, “Insurgencia popular, oligarquía regional y estado en el Ecuador liberal (1895-1925): la huelga general de Guayaquil, 1922”, *Anuario de Estudios Americanos* 54, no. 1 (1997). Según el autor, el número de víctimas varía enormemente en los diferentes estudios, entre “un centenar hasta varios miles”.

tener en cuenta la larga historia de levantamientos para comprender el desarrollo del movimiento indígena ecuatoriano en su totalidad.⁴ Sin poner énfasis en los levantamientos previos a la época considerada en esta investigación, es necesario tener en mente que los campesinos, obreros o indígenas no permanecieron inactivos ante los abusos diarios y violentos por parte del poder gamonal. Al contrario, las movilizaciones a partir de los años veinte anunciaron y catalizaron los cambios dentro de la sociedad agraria ecuatoriana que tendrían lugar en las décadas posteriores.

3.1.1 Los mártires de la lucha popular y el fin de las políticas agrarias

Lázaro Condo no murió en vano, y en su nombre reclamamos la unidad de los explotados, de todos los campesinos, y exigimos que su crimen no quede en silencio. Llegará el día en que el pueblo juzgue a sus criminales y opresores de toda índole.⁵

Durante el gobierno “nacionalista y revolucionario” del general Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976), continuó el proyecto de modernización del campo ecuatoriano —también con la segunda Ley de Reforma Agraria (1973)— aprovechando ciertos recursos del boom petrolero para realizar programas de desarrollo rural. Fue en esta coyuntura que el movimiento campesino y obrero en la Sierra ecuatoriana “cobró auge”,⁶ también porque el gobierno de Lara dejó cierto espacio para una mayor participación popular. En el contexto de estas luchas es preciso recalcar el papel desempeñado por la organización clasista Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC). Esta organiza-

4 Becker, *Indians and Leftists*; véase también Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*, 12-15.

5 “Lázaro Condo no murió en vano”, la cita proviene de la carta de la Comuna de Toctezinín a los campesinos del país, firmada por el presidente de Ecuarrunari, *Nueva*, 1978, No. 52: 28-39 (CEDHU, N7.1).

6 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 7; Deborah J. Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 106; Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*, 154.

ción nació en 1968⁷ dentro de las estructuras de la CEDOC,⁸ para conformar el brazo agrario y apoyar a las organizaciones locales e intercomunales en sus luchas por la tenencia de tierra. En estos conflictos, sin embargo, las diferencias ideológicas entre la FENOC y su partido matriz, la CEDOC, crecieron y a mediados de los años setenta los demócratas cristianos fueron reemplazados por militantes socialistas en la dirigencia.⁹ La FENOC, según las críticas de los representantes conservadores de la organización, “se estaba apartando de los principios católicos que fueron la base para su creación”.¹⁰

Uno de los acontecimientos que intensificó el involucramiento de los sectores católicos en la lucha por la tierra y que constituyó un hito para la movilización campesina e indígena en los años siguientes, fue el asesinato del líder campesino y catequista Lázaro Condo en 1974, en el contexto de la adquisición de tierras en la comuna Toctezinín (cantón Chunchi) en la provincia de Chimborazo. En este conflicto, la dueña de la hacienda (Magna), Amalia Merchán, no cumplió con las órdenes del IERAC de entregar parte de su predio a los campesinos que habían trabajado ahí como peones, por lo que los campesinos se organizaron para reivindicar sus derechos. La dueña, apoyada de las autoridades locales —ella era prima del jefe político de la comuna— respondió a las protestas con un llamado a la policía y al ejército. El enfrentamiento dejó como resultado varios heridos y el campesino Lázaro Condo, que arribó desde otra comuna para apoyar la lucha de los campesinos en Toctezinín, fue asesinado.¹¹

7 Más concretamente, nació como FETAP en 1965 (Federación Ecuatoriana de Trabajadores Ecuatorianos) y a partir de 1986 se llamó FENOC. La FEI criticó que la FETAP era un intento de “dividir al movimiento campesino y de frenar tendencias revolucionarias”. Becker, *Indians and Leftists*, 157, 59.

8 La Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos, nació en 1938 como respuesta de la Iglesia Católica al avance de la izquierda. La CEDOC cambió en 1972 su nombre por Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas. Departamento de Prensa de la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas, ed. *CEDOC. Desde la dirección de los conservadores hasta la dirección de los trabajadores (1938-1976)* (Quito: 1976).

9 Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 46, 47.

10 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 22.

11 Para un análisis detallado de los sucesos en Toctezinín: Alonso Vallejo, “La lucha campesina de Toctezinín” (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978). En el mismo año de la muerte de Lázaro Condo, ocurrió un conflicto similar en la provincia de Tungurahua. En este enfrentamiento murió el campesino Cristóbal Pajuña.

Ilustración 11: Manifestación en Toctezinín (sin fecha)



FDD, Imágenes, B.3. FOT9.2.11, F48.

El equipo pastoral de Chunchi apoyó a los campesinos y varios sacerdotes fueron arrestados, entre ellos, el vicario general de la diócesis de Riobamba, el padre Agustín Bravo.¹² Debido a que el equipo pastoral y el obispo Proaño se solidarizaron con los campesinos y denunciaron la muerte de Lázaro Condo, el obispo tuvo que defenderse en una entrevista con el presidente Rodríguez Lara. Proaño y sus colaboradores fueron acusados de comunistas e instigadores de un levantamiento violento.¹³ Para Proaño, en retrospectiva, el conflicto de Toctezinín fue una de las experiencias que le marcaron más profundamente, también porque, en sus palabras, “los terratenientes del país hicieron declaraciones muy amenazantes” con la “intención de sacarme de la diócesis” y porque recibió amenazas de muerte.¹⁴ Según narra Proaño: “los

12 Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba*, 114-17.

13 “Dice obispo Proaño: ‘No soy comunista; los que piden mi salida son mis adversarios’”, *El Comercio*, 4.10.1974 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP22).

14 “‘Estoy entre quienes buscan la revolución, un cambio radical pacífico’, afirma Leonidas Proaño”, entrevista con Proaño, *El País*, por Francesc Valls, 9.9.1983 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5. PP25).

acontecimientos en Toctezinín, pequeños dentro del inmenso cuadro de injusticias en que viven los pueblos latinoamericanos, me han hecho pensar que el brazo del Señor ha iniciado la historia de la nueva liberación de América Latina”.¹⁵

Como indica la cita del año 1978 en la entrada de este apartado, al manifestar que “Lázaro Condo no murió en vano”, se infiere que este asesinato dio un impulso fuerte a la movilización campesina y luego, a la formación del movimiento indígena. El estudio de Fernando Botero muestra convincentemente que “el proceso de simbolización obrado en Lázaro Condo es un ingrediente fundamental en la negociación y construcción de identidad para la conformación del movimiento étnico en Ecuador”.¹⁶ Una serie de marchas y protestas fueron realizadas en nombre de Lázaro Condo, y los consiguientes actos por el aniversario de su muerte lo convirtieron en un mártir de las luchas agrarias.¹⁷ Es preciso añadir que una “conmemoración del fatal asesinato” de este “héroe popular” en el año 1981, concluyó en la catedral de Riobamba con una celebración eucarística presidida por el obispo Proaño.¹⁸ Incluso años más tarde, en el gran movimiento indígena de 1990, en pancartas, el nombre de Lázaro Condo apareció al de héroes panamericanos como Túpac Amaru.¹⁹

El fin de las políticas agrarias

En 1976, Rodríguez Lara fue depuesto por un Triunvirato Militar —encabezado por Alfredo Poveda Burbano— que anunció un proceso de retorno a la democracia. Como señaló Germán Rodas Chávez, este proceso significó “generar las condiciones estructurales y supra-estructurales para constituir el nuevo modelo de democracia que hiciese posible la ‘viabilidad’ de los intereses del capitalismo”.²⁰ Mientras en el contexto económico, “una burguesía monopolista con asiento en las finanzas, la industria y la producción agraria fue cobrando hegemonía”,²¹ crecieron los latifundios y el problema de la te-

15 Proaño, *Creo en el hombre*, 232.

16 Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 20.

17 Por ejemplo, “Acto de masas por Lázaro Condo”, organizado por Ecuarunari Pichincha, 1976, *Lucha Obrera*, No. 22, octubre-noviembre 1976: 5. (UASB, B.1.1.6.2)

18 “Invitación: VI aniversario de conmemoración del fatal asesinato de nuestro compañero Lázaro Condo, héroe popular, y defensor de la comunidad de Toctezinín”, por el Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuarunari, 26.9.1981 (CESOA, sin signatura).

19 Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 18.

20 Rodas Chaves, *La Izquierda Ecuatoriana en el siglo XX*, 107.

21 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 7.

nencia de la tierra seguía sin solución. En otras palabras, bajo este gobierno, el proceso de reforma agraria fue paralizado, y la economía y el poder fueron dominados por una alianza entre la burguesía industrial con sectores agro-exportadores.

Para los movimientos sociales, el gobierno y el poder de los militares —legalizados luego con la doctrina de Seguridad Nacional en 1979— y sus decretos antiobreros, restringían la participación de “sectores contestatarios” y significó un ejercicio de “acciones represivas en contra de la izquierda y del movimiento de masas”.²² La expresión culminante de esta política de represión fue la masacre de los zafreros en el ingenio de Aztra (provincia de Cañar) el 18 de octubre de 1977. Este conflicto —y el recuerdo a sus víctimas— como se mostrará más adelante (3.3.2), llegó a ser un emblema de las luchas sociales y consolidó la movilización y unión de organizaciones a nivel nacional. En este enfrentamiento, la policía nacional atacó a los trabajadores que estaban protestando en torno al cumplimiento de sus derechos laborales. Después de la masacre, surgieron relatos contradictorios respecto a los sucesos y el número de víctimas. En la prensa ecuatoriana se habló inicialmente de 24 o 27 muertos.²³ Los órganos de prensa de los partidos y organizaciones de izquierda, un mes después de lo ocurrido, contaron alrededor de 120 personas asesinadas.²⁴ Hasta hoy, el conflicto no ha sido abordado detalladamente desde la investigación histórica, sin embargo, se puede manifestar sin duda que la masacre de Aztra constituyó uno de los episodios más violentos en la historia contemporánea del Ecuador.²⁵

Mientras la jerarquía católica del Ecuador permaneció silenciosa ante los acontecimientos en el ingenio, el obispo Proaño y varios miembros de su equipo pastoral —como Agustín Bravo y Modesto Arrieta— condenaron la violencia y expresaron su solidaridad con los familiares de las víctimas. Para ellos,

22 Rodas Chaves, *La Izquierda Ecuatoriana en el siglo XX*, 107.

23 *El Comercio*, 21.10.1977: 16 (CULTPA, NAF-2016-8391); *El Espectador de Riobamba*, 21.10.1977, Año VI, No.1711: 1, 8 (BIRIO).

24 *Lucha socialista*, 15.11.1977: 5 (UASB, B.1.1.5.1); Dalton Burgos habla de “más de cien” asesinados *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 28.

25 Las controversias alrededor de la masacre en Aztra y la constatación de la casi inexistencia del conflicto en la historiografía, son mencionados por María José Garrido, “Memorias y representaciones de la matanza de trabajadores de Aztra 1977”, *Pacarina del Sur. Revista de pensamiento crítico latinoamericano* 12, no. 45, URL: <http://www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/241-memorias-y-representaciones-de-la-matanza-de-trabajadores-de-aztra-1977>, 26.09.2019.

la “represión brutal” en Aztra era una “prueba de que el gobierno actual del Ecuador obedece a consignas del extranjero con el objetivo de mantener al pueblo en una opresión permanente, favoreciendo la explotación inexorable y una miseria creciente”.²⁶

Cuando en 1979 se reinstaló la democracia, el país atravesó una profunda crisis económica, referida en el contexto latinoamericano como la década perdida. Bajo la corta presidencia de Jaime Roldós (1979-1981) —quien en 1981 murió en un accidente de avión— y de su sucesor Osvaldo Hurtado (1981-1984), se iniciaron los primeros programas de reajuste estructural. El gobierno reformuló la estrategia de desarrollo rural —el llamado desarrollo rural integral (DRI)— dictada por el Banco Mundial que desde el punto de vista de la población rural tuvo poco éxito porque no transformó el sector agrícola.²⁷ Los mayores cambios para los campesinos e indígenas con la apertura democrática, fueron el reconocimiento del derecho al voto para los analfabetos en la nueva constitución en 1979 y las políticas de educación bilingüe.²⁸

Con el inicio del gobierno de Febres Cordero (1984-1988), sin embargo, la época de apertura política y social concluyó y su gobierno derechista y autoritario reprimió a los movimientos sociales sin precedentes. Como fue afirmado por el arzobispo de Cuenca (1981-2000), Luis Alberto Luna Tobar, defensor de una iglesia de los pobres:

En los cuatro años de régimen de éste, calificado ‘cristiano’, se dio muerte como nunca en nuestra historia, a innumerables jóvenes, llamados ‘extremistas’, se enriqueció de modo abominable a personas que rondaban el poder con sus adulos y se quebró todo procedimiento legal con las más paladinas arbitrariedades.²⁹

La época de finales de los setenta y principios de los ochenta coincidió, además, con las dictaduras y guerras civiles en Centroamérica y Chile, lo que, para el movimiento indígena, pero también dentro de los sectores eclesiásticos inspirados en la renovación, profundizó una orientación hacia lo exterior

26 “Equateur: Reactions après le massacre de la sucrerie ‘Aztra’”, en DIAL, Diffusion de l’information sur l’Amérique latine, No. 408, 8.12.1977, URL: alterinfos.org, 9.5.2018.

27 Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 47.

28 Guerrero y Ospina, *El poder de la comunidad*.

29 Luis Alberto Luna Tobar, *Estudios y discursos académicos* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2000), 137.

y el tema de la solidaridad y los derechos humanos (véase 3.3). Junto con el inicio de las políticas neoliberales, los programas de ajuste estructural del FMI, los “actores sociales” fueron “forzados de perseguir sus acciones dentro de un contexto de esta internacionalización”.³⁰

3.1.2 Cristianos ‘radicales’: Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación

La postura nueva que plantea el MNCL parece ser una alternativa prometedor dentro del clima de indefinición y silencio de la Iglesia oficial y de la mayoría cristiana que coexiste con la situación de injusticia que impera en la patria ecuatoriana y en toda Latinoamérica.³¹

Para entender el papel de los sectores católicos en el proceso organizativo del movimiento indígena, es necesario considerar una serie de actores, como grupos juveniles, grupos de reflexión y también sacerdotes individuales.³² En primer lugar, hay que subrayar el papel de los presbíteros ecuatorianos que a partir de 1970 se reunieron en la Convención Nacional de Presbíteros (véase 2.2.3). Esta asociación de sacerdotes comprometidos con el cambio buscó “una liberación de la dominación clerical”³³ y ciertas maneras de aplicar las resoluciones del Concilio Vaticano II y de Medellín. Esto originó el “grupo de reflexión” que surgió como respuesta a Medellín en 1969 y que estuvo vinculado con una serie de movimientos sacerdotales que surgieron en otros países latinoamericanos, como el grupo Golconda en Colombia, ONIS en Perú, Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, o Cristianos por el Socialismo en Chile.³⁴

30 Escobar y Alvarez, *The Making of Social Movements*, 30.

31 “Fe cristiana: Opción Política por los Pobres”, por Jaime Peña Novoa, *El Mensajero*, mayo de 1975: 32-35 (PUCE, 056.109866/M528).

32 Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*, 150.

33 Regalado Loaiza, “Año 72: ECUARUNARI”, 152.

34 “La modernidad en cuestión: confluencias y divergencias entre América Latina y Europa, Siglos XIX y XX”, artículo de Mario Mullo, 11.11.2016, blog: Evangelizadoras de los Apóstoles, URL: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2016/11/11/>

Los sacerdotes de la Convención Nacional de Presbíteros criticaron la “pasividad” de la Conferencia Episcopal, y dedicaron su Segunda Convención Nacional, en 1971, a la discusión del papel del sacerdote en la liberación del pueblo ecuatoriano. La prensa identificó una creciente politización del grupo y comunicó que de la reunión con “más de un centenar de curas” resultó “un ataque frontal al capitalismo” y la proclamación a favor de “la implantación de un nuevo orden socio-económico, basado en un socialismo auténtico, que de ninguna manera es incompatible con el cristianismo”.³⁵ Desde el punto de vista de estos sacerdotes no “hay actividad que no tenga incidencias políticas” y a su vez manifestaron que “el sacerdote de hoy no tiene cara para azuzar los perros y luego quedarse tras la barrera gozando del espectáculo. Su papel de animador le impulsa también a ser solidario, en lo posible, de aquel a quien ha concientizado”.³⁶

Es en este contexto que debe comprenderse el surgimiento del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (MNCL), que nació en vinculación con el Movimiento Cristianos por el Socialismo, fundado en Chile en 1971 (mencionado en 2.1.1). En 1972 tuvo lugar el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo y un año después, en agosto de 1973 se fundó en Cuenca con 128 delegados, el Movimiento Cristianos por la Liberación. Como se manifestó dos años más tarde, en su proceso de fundación y para la determinación de sus lineamientos fueron determinantes: el envío de un Visitador Apostólico a la diócesis de Riobamba, las reuniones de la Convención Nacional de Presbíteros, la solidaridad con el pueblo chileno y la represión violenta en Toctezinín.³⁷ En su segundo Congreso Nacional (1975), el MNCL afirmó que “es sobre todo la insurgencia del movimiento obrero, campesino y popular en Latinoamérica, especialmente en el Cono Sur, la que repercute en los cristianos, causándoles profundas crisis de fe y haciendo posible la toma

a-modernidad-en-cuestion-confluencias-y-divergencias-entre-america-latina-y-europa-siglos-xix-y-xx/, 6.8.2019.

- 35 El jesuita Estuardo Arellano, por ejemplo, habló de una iglesia que duerme y “calla ante la usurpación extranjera, la explotación exterior, el abuso del poder”, “La Iglesia ecuatoriana y la posición de dos preladados: Dos iglesias?”, de Hugo Mas, *Vistazo*, 1971: 88-90, (FDD, Publicaciones Periódicas, B.1.PP56). Participaron también el sacerdote Agustín Bravo, o los ya mencionados Homero García, Estuardo Gallegos y Mario Mullo.
- 36 “El sacerdote en política”, de Jorge Ambert, *El Mensajero*, marzo de 1972: 33-36 (PUCE, 056.109866/M528).
- 37 “Fe cristiana: Opción Política por los Pobres”, op.cit.

de una posición revolucionaria". Al mismo tiempo, el MNCL se presentó como una respuesta a "la izquierda incapaz de dar expresión política orgánica a los sectores populares en emergencia".³⁸ Según afirmó Juan Fernando Regalado, el movimiento representó también una alternativa a organizaciones de inspiración cristiana como la CEDOC, la FENOC y la Democracia Cristiana.³⁹

En lo político, el MNCL sugirió "una opción por el socialismo", lo que equivalía para sus miembros a tomar en serio la "opción por los pobres, por los desposeídos como meta única de su acción en su lucha por la justicia". Con respecto a su posición frente a la Iglesia Católica, el MNCL declaró explícitamente que la teología de la liberación conformaba el eje de su movimiento y criticó a la iglesia institucional, cuyos "documentos se han quedado en el plano de las declaraciones demagógicas ya que no se ha implementado ninguna acción real que lleve a cambiar la suerte inmisericorde de tantos desposeídos".⁴⁰ Además, se rechazó la metodología de trabajo de los cristianos que han "seguido insistiendo en las formas rituales religiosas y pastorales" para "mantener el velo ideológico sobre las masas explotadas, favoreciendo con esto a los intereses de la clase dominante". De manera resumida, la siguiente cita reproduce la posición política-teológica del MNCL:

Los cristianos que forman parte del Movimiento son aquellos que, motivados por su fe han hecho suyo el compromiso revolucionario, y por tanto creen que el camino de la liberación pasa por la destrucción del actual sistema de explotación capitalista y por la construcción de una sociedad auténticamente socialista.⁴¹

A más de expresar públicamente su respaldo a las luchas de los campesinos en Toctezinín o Tungurahua y al pueblo de Chile, el MNCL organizó "cursos locales para formar a sus miembros en una perspectiva teológica-política". El liderazgo del movimiento, tanto en la organización como en lo ideológico, fue presidido por sacerdotes que representaron "posturas más avanzadas dentro de la Iglesia".⁴²

38 "Documento final del II Congreso Nacional del MNCL", Año 2, No.18, mayo 1975 (UASB, B.1.3.14.1), en el segundo congreso participaron un centenar de personas de las provincias Pichincha, Guayas, Azuay, Chimborazo, Loja, El Oro y Manabí.

39 Regalado Loaiza, "Año 72: ECUARUNARI", 153.

40 "Fe cristiana: Opción Política por los Pobres", op.cit.

41 "Documento final del II Congreso Nacional del MNCL", op.cit.

42 "Fe cristiana: Opción Política por los Pobres", op.cit. El presidente del MNCL, por ejemplo, fue un sacerdote de Azuay, Pedro Soto.

Lo que con respecto al MNCL es preciso añadir, es su relación con el obispo de Riobamba. Los sacerdotes y laicos ‘rebeldes’ vieron al obispo como su líder y en sus boletines informativos o congresos lo promovieron como tal. Sin embargo, el clérigo rehusó una posición de militancia política y se vio obligado a aclarar rumores sobre su supuesta afiliación al movimiento ante la Conferencia Episcopal. En 1976, en el contexto de una discusión sobre un proyecto de “educación popular para el desarrollo” propuesto por el equipo diocesano de Riobamba, varios obispos ecuatorianos —Larrea Holguín y Bernardino Echeverría— y el cardenal Muñoz Vega, sospecharon de una posible vinculación de Proaño al “fenómeno” Cristianos por la Liberación. Echeverría, en un enfrentamiento verbal con Proaño, dijo que nunca había creído que el obispo de Riobamba estuviera implicado con el MNCL, pero que no se le quitaba la impresión de que este grupo había actuado para presentar el proyecto de educación popular a favor de la diócesis de Riobamba. En este contexto, Echeverría también criticó que Proaño, en vez de asistir al congreso eucarístico, prefería celebrar una misa a favor de Salvador Allende. A esta ofensa, Proaño respondió que no venía al congreso porque no se “sentía en comunión con los obispos, sabiendo que fueron algunos de ellos en conseguir un visitador apostólico” para su diócesis. Con respecto a su vinculación con el MNCL, el clérigo esclareció los “malos entendimientos”, diciendo que “ni yo ni la Diócesis de Riobamba teníamos nada que ver con el Movimiento Cristianos por la Liberación”. Explicó que ciertos grupos o personas querían acusarle de pertenecer a partidos políticos de izquierda y declaró, “con la voz en alto, fruto de mi clara conciencia en este punto, que me encuentro enteramente libre de cualquier atadura partidista”. Por el otro lado, dio a conocer que personas y grupos cristianos querían “contar con su nombre y sus actuaciones para la realización de sus objetivos”. Dirigiéndose a estos grupos, declaró que “todo lo que sea trabajar por la liberación auténtica del hombre encontrará en mí ecos profundos. Pero les ruego que no se hagan la ilusión de poder atarme a su propio carro”. Proaño admitió que había tenido conversaciones “con muchos miembros del MNCL”, pero que esto no era un pecado.⁴³ En discusiones con estos miembros, el obispo señaló la ambigüedad con la cual el MNCL se movía respecto a la “necesaria tensión entre lo cristiano y lo político” en la que se situaba el movimiento. Es preciso subrayar que, a partir de las fuentes disponibles, es difícil averiguar con certeza la relación entre el

43 “Exposición de Mons. Proaño sobre cristianos por la liberación”, en la asamblea de la CEE, 26.1.1976 (FDD, Conferencias, A.2.CF55).

obispo y el MNCL. Por ejemplo, al contrario de lo que el clérigo declaró en la CEE, en el documento final del II Congreso Nacional del MNCL aparece un mensaje de adhesión de Proaño, transmitiendo sus “esperanzas solidarias” a los “compañeros Cristianos Liberación reunidos”.⁴⁴

Los sacerdotes y laicos del MNCL, buscando vincularse a un trabajo más político, se distanciaron cada vez más de los movimientos oficiales de la Iglesia Católica —por ejemplo, los diferentes brazos de la Acción Católica como la JOC—; esto ya fue mencionado en el caso del (ex)sacerdote Homero García (2.2.3). Entre los movimientos que el MNCL identificó como demasiado controlados por la iglesia oficial, estaba el Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas, MIJARC. Esta organización —fundada en 1954 en Bélgica e inspirada en el método de ver-juzgar-actuar— trabajó como movimiento apostólico rural, con comunidades campesinas e indígenas en las provincias de Riobamba, Tungurahua y Cañar predominantemente, a partir de mediados de los años sesenta. Según Philipp Altmann y otros, este movimiento buscó, en primer lugar, ofrecer una organización paralela a la FEI, pero también a la FENOC que se estaba desplazando hacia el sector de la izquierda en aquella época.⁴⁵ La MIJARC, conjuntamente con la organización Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL),⁴⁶ organizó el primer encuentro nacional de comunidades campesinas que conformó la fundación de la orga-

44 Aparte de Proaño, el obispo de Cuernavaca, Mendez Arceo —considerado “el padre de Cristianos por el Socialismo”— a través de un telegrama, expresó su adhesión al movimiento cuando este celebró su segundo Congreso Nacional. “Documento final del II Congreso Nacional del MNCL”, op.cit.; “Sergio Mendez Arceo: El obispo del silencio”, *Nueva*, No. 56, marzo de 1979: 51 (CEDHU, N7.1).

45 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 155; Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 117. Para una discusión sobre el origen y carácter clasista/comunista y/o indigenista de la FEI, véase Marc Becker, “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 27 (2007).

46 El movimiento ecuménico Iglesia y Sociedad para América Latina (ISAL) buscó la colaboración de cristianos de diferentes denominaciones dentro de una opción por la liberación. Surgió a comienzos de la década de los 60, y en 1975 cambió a ASEL (Acción Social Ecuménica Latinoamericana). ISAL fue una institución de investigación y realizó proyectos sociales. Véase: Annegreth Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 91-112.

nización Ecuarunari (véase 3.2).⁴⁷ El MNCL, como se mostrará más adelante, tenía cierta rivalidad con el MIJARC.

Discusión

A partir de lo expuesto en este capítulo se quiere recalcar, en primer lugar, que los cambios en la política a nivel nacional determinaron considerablemente el ámbito de posibilidades de las luchas sociales y el involucramiento de los sectores católicos en ellas. Mientras que, a inicios de los setenta con la política de reforma agraria, los movimientos campesinos con sus aliados en los partidos de izquierda y organizaciones como la FENOC ganaron fuerza, la literatura disponible ha descrito una creciente crisis de esta izquierda ‘clásica’ hacia finales de los años setenta y sobre todo en los años ochenta. En este contexto, empezaron a surgir nuevas demandas, y, como veremos más adelante, nuevas organizaciones. Además, como ha afirmado Marc Becker, la Iglesia Católica catalizó la actividad organizativa. Ya para el caso de Toctezinín, el autor menciona que sobre todo, los “sectores progresistas de la Iglesia Católica” y en menor medida el partido comunista, vinieron en solidaridad y apoyo en el conflicto de tierra.⁴⁸ Como ha argumentado también Agustín Cueva, la iglesia, hasta cierto punto, reemplazó “la labor que venían realizando los partidos de izquierda”.⁴⁹ Este fortalecimiento de la posición de sectores eclesiásticos en las luchas por la tierra se explica con su continuado enfoque en la organización comunal como su orientación y presencia local.⁵⁰

De hecho, entre los representantes de la Iglesia Católica —en nuestro caso el obispo Proaño—, la presencia de partidos políticos había causado miedo a perder cierta influencia en la Sierra ecuatoriana. Por ejemplo, en su presentación para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, Proaño lo expresó explícitamente, constatando que

47 Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 117; Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 47; Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 62.

48 Becker, *Indians and Leftists*, 145.

49 Agustín Cueva, “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena”, *Revista de Ciencias Humanas* 9, no. 13 (1993): 35; además, afirmando por: Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 46, 47.

50 Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas*, 165; Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America*, 102.

en la Provincia del Chimborazo, el estado actual de las organizaciones campesinas es revelador de un trabajo múltiple e interesado de Centrales Clasistas que están sembrando la confusión y la división entre los campesinos. Los intereses ideológicos, apoyados por la ayuda financiera de los países en donde se originan esas ideologías, están realizando una labor de despedazamiento de la unidad campesina, particularmente de los indígenas.⁵¹

La fundación de la organización Ecuarrunari (véase 3.2), impulsada predominantemente por sectores católicos, puede considerarse una reacción a este “trabajo múltiple e interesado” de los partidos clasistas.⁵²

El otro punto que se busca subrayar es que acontecimientos como la muerte de Lázaro Condo o la masacre de los obreros de Aztra constituyeron importantes puntos de orientación para un movimiento que, por su heterogeneidad, buscaba denominadores comunes en su lucha. Como ha afirmado la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE),

el recrudescimiento de la represión estatal sobre los sectores populares, que tuvo su expresión mas palpable en la masacre de los obreros de AZTRA a finales de 1977, generó la inmediata respuesta del Movimiento mediante constantes movilizaciones y denuncias públicas. Esta actitud que demostró la unidad de las luchas indígena campesina y obrera.⁵³

Las historias de martirio construidas alrededor de los enfrentamientos violentos entre policía/ejército y los campesinos e indígenas, además, permitieron durante los años ochenta, en plena época de la doctrina de la Seguridad Nacional, denunciar la represión estatal y el problema de la impunidad. Como observa María José Garrido, la matanza de Aztra, “en distintos períodos y para distintos grupos, representó una arena de lucha por apropiarse de sus sentidos y significados”.⁵⁴ Las “luchas políticas por la memoria”, para retomar el argumento de Elizabeth Jelin, sobre todo en el contexto del activismo de los derechos humanos que se mostrará más adelante, desempeñó un papel decisivo. En el campo de

51 En “Presentación”, Aporte de la Diócesis de Riobamba a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 18.4.1978 (FDD, CEBs, VII-8).

52 Como ha argumentado Becker, la Ecuarrunari nació en “el contexto de un combate por el control de la CEDOC y su brazo campesino, la FENOC, entre conservadores y demócratas cristianos”. *Indians and Leftists*, 159.

53 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 252.

54 Garrido, “Memorias y representaciones de la matanza de trabajadores de Aztra 1977”.

las memorias de un pasado político reciente en un escenario conflictivo, hay una lucha entre ‘emprendedores de la memoria’, que pretenden el reconocimiento social y de legitimidad política de una (su) versión o narrativa del pasado. Y que también se ocupan y preocupan por mantener visible y activa la atención social y política sobre su emprendimiento.⁵⁵

En nuestro contexto, el recuerdo de los conflictos en Toctezinín o Aztra resurgieron en las narrativas de una serie de “emprendedores de la memoria”, sobre todo del movimiento social y los actores eclesiales, con el fin de mantener vigente el argumento de historicidad de la opresión de los sectores populares por parte del poder político (véase 3.3).

Con respecto a los cristianos ‘radicales’ reunidos en el Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación, se buscan acentuar brevemente dos puntos. En primer lugar, como se ha argumentado en el contexto de las representaciones de los indígenas, es importante reconocer que no existe una masa homogénea de católicos comprometidos. El MNCL, que se posicionó como movimiento político, acentuando la liberación y su orientación socialista, se distanció de la institución religiosa. Otros grupos, como el MIJARC, se autoidentificaron como movimientos de la iglesia, sin embargo, compartieron objetivos principales con el MNCL. Estos grupos reflejan la heterogeneidad del activismo católico, como se ha indicado en la introducción del trabajo, y con eso también la problemática de una definición demasiado estrecha de ‘la’ teología de la liberación. Además, estos grupos evidencian que es poco convincente recurrir a etiquetas como ‘radicales’ para describirlos. Por último, se quiere añadir que sobre grupos como el MNCL o el MIJARC, se han encontrado muy pocas fuentes. El impacto y la duración de sus actividades, por lo tanto, es difícil de evaluar. De todos modos, los trabajos citados y también los testimonios orales son prueba de que la alegación formulada por Enrique Dussel, de que en Ecuador no ha existido nunca un Movimiento Cristianos por el Socialismo, puede ser refutada.⁵⁶

55 Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 49.

56 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 393.

3.2 Búsqueda de identidad: la iglesia en la formación del movimiento indígena

Este capítulo propone mostrar el papel de los actores católicos en los procesos de formación del movimiento indígena del Ecuador. Tomando como marco temporal la época entre 1972 —año de fundación de Ecuarrunari— y finales de los años ochenta, se identifica una variedad de colaboraciones, diálogos y quiebres entre las entidades eclesiales, grupos católicos laicos, como también organizaciones sociales y políticas independientes de la institución religiosa.

En primer lugar (3.2.1), el capítulo retrata el proceso constitutivo de Ecuarrunari (*Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* – el despertar del hombre ecuatoriano), considerada la primera organización indígena regional de toda la zona andina.⁵⁷ En 1986, después de “un proceso complejo de conformación”,⁵⁸ esta organización central de la Sierra se unió con las respectivas confederaciones de la Costa y la Amazonía, y se estableció la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Desde su fundación en 1972, Ecuarrunari se ha encontrado en una constante búsqueda de identidad, centrada en la cuestión de la representación, es decir, si el movimiento debe representar a los campesinos, a los indígenas, o a ambos. Indagar cuál fue el papel desempeñado por representantes de la Iglesia Católica en las negociaciones para consolidar una autoidentificación de Ecuarrunari constituye el interés central de este capítulo. Se argumenta, por un lado, que Ecuarrunari en sus inicios fue una aspiración de la Iglesia Católica, que propuso la creación de una organización indígena como alternativa a la ideología clasista de las organizaciones existentes.⁵⁹ A través de ejemplos como las filiales provinciales de Ecuarrunari (Pichincha, Tungurahua, Chimborazo) se trata de mostrar que este enfoque en la identidad indígena, al inicio, no logró captar al heterogéneo mundo rural del Ecuador. Al mismo tiempo, se evidencia la diversidad de posiciones e ideologías existentes dentro de los diferentes grupos de cristianos comprometidos. Se argumenta que las diversas alianzas y rupturas existentes en el

57 Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America*, 106. La primera organización indígena del Ecuador fue la Federación de Centros Shuar (1964) que se formó por iniciativa de misioneros Salesianos. Urban y Sherzer, *Nation-States and Indians in Latin America*, 54.

58 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 18.

59 Este argumento ya se ha planteado en la literatura: Becker, *Indians and Leftists*, 146; Minkner-Bünjer, “¿El pueblo unido?”, 140; Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, 46, 47.

proceso de constitución de Ecuarunari formaron parte de una batalla por el poder de la representación sobre los indígenas, pero al mismo tiempo, por la manera 'correcta' de ser un cristiano comprometido con los pobres.

El segundo apartado (3.2.2) se dedica a la cuestión movilizatoria a nivel local, retomando el caso de la Unión de Asociaciones de Trabajadores Agrícolas de Columbe (UNASAC) y la experiencia en una comunidad eclesial de base, ambos en Chimborazo. A través de dos testimonios se busca poner en relieve la importancia de las "historias locales"⁶⁰ en cuanto reflejan las diversas maneras de experimentar, interpretar y memorizar los vínculos de la lucha campesina-indígena con la Iglesia Católica. Las memorias de los activistas—en ambos casos vinculados a iniciativas creadas por la diócesis de Riobamba durante el obispado de Proaño— permiten identificar, además, una serie de fuentes de inspiración para su militancia, originadas tanto desde el sector cristiano como desde el político-partidista a nivel nacional e internacional. Por su riqueza de matices, estos testimonios constituyen fuentes valiosas para un análisis crítico y una comprensión más global del papel de la Iglesia Católica en el proceso de formación del movimiento indígena.

El tercer apartado (3.2.3) se dedica al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), formado a inicios de los años ochenta. Se argumenta que esta organización, impulsada y coordinada decisivamente por el obispo Proaño fue una respuesta a la falta de fuerza organizacional de Ecuarunari en la provincia de Chimborazo. Además, el MICH estaba estrechamente ligado a las estructuras de la CEE, más concretamente al Departamento de Pastoral Indígena. El MICH, se argumenta, debe ser abordado como un movimiento eclesial que, a través de propagar una identificación étnica, buscó consolidar un movimiento provincial. Se muestra, además, que en el MICH se evidencia la existencia de una nueva generación de líderes, formados en las instituciones creadas por la diócesis de Riobamba. Una de ellas, aunque su formación fue posterior a la época que contempla este trabajo, es Delia Caguana, cuyo testimonio oral ha sido incluido en esta sección.

60 Guerrero y Ospina, *El poder de la comunidad*.

3.2.1 Ecuarunari y los cristianos comprometidos: primer impulso con obstáculos

Los que iban adelante en la fundación de Ecuarunari eran religiosas, referentemente Lauritas que trabajaban con los indígenas, o sacerdotes que nos dedicamos a trabajar con los indígenas y campesinos.⁶¹

En junio de 1972, en el instituto Tepeyac de la provincia de Chimborazo, se celebró el Primer Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas, acontecimiento que marcó la fundación del movimiento indígena Ecuarunari. Al encuentro fueron invitados más de 200 delegados de organizaciones sindicales, cooperativas y representantes de comunidades de la Sierra ecuatoriana provenientes de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar.⁶² Estos delegados, en la mayoría de casos, fueron invitados personales de los curas que organizaron el evento.⁶³ Como indicó un participante del encuentro, citado en la investigación realizada por Francisco Ron en 1978, “parece que [el encuentro] fue creado por la Diócesis de Riobamba, después de Medellín; pero a nosotros, en especial a mí, me envió un cura, un padre de ahí y otros párrocos más, que empujaban a los campesinos, pienso que para trabajar en un movimiento campesino”. A pesar de que este testigo de la época vinculó el encuentro, ante todo, al trabajo pastoral de la diócesis de Riobamba, es preciso recalcar que la fundación de este movimiento fue el resultado de una serie de iniciativas y procesos de organización y politización dentro de los sectores cristiano-católico y campesino-indígena. Como acertadamente afirma Fernando Regalado sobre la participación de los sectores cristianos en la fundación de Ecuarunari, “es posible identificar la articulación política entre un acumulado de acciones de cristianos comprometidos en la transformación social desde la Fe [...]”.⁶⁴

61 Mario Mullo, entrevista de la autora, 1.8.2017, Quito.

62 También llamado “Primer Encuentro de Indígenas del Ecuador”, *Shucniqui Ecuador Runacunapac Tandanaqui; Cabascango Chicaiza, Una Mirada a Nuestra Historia*, 104, 56-58.

63 Francisco Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador: 1968-1977. El caso del movimiento Ecuarunari” (Tesis de II postgrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978), 51 (PUCE, Tesis/980.466/R666m).

64 Regalado Loaiza, “Año 72: ECUARUNARI”, 145.

La idea de organizar el encuentro surgió en 1971, en la Segunda Convención Nacional de Presbíteros, mientras el equipo de la hospedería campesina El Tejar en Quito, asumió la responsabilidad de realizar la convocatoria.⁶⁵ Cabe recordar la participación de las hermanas Lauritas que, como indica el exsacerdote Mario Mullo en la cita introductoria, “iban adelante en la fundación de Ecuarunari”. Sin embargo, como ya se ha constatado para otros contextos en este trabajo de investigación, también en este caso, las fuentes guardan silencio sobre el papel concreto de las mujeres religiosas. Entre los sacerdotes que organizaron el evento se encontraban los miembros de varios grupos mencionados (3.1.2), como el MIJARC y aquellos que a partir de 1973 se vincularon al Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (MNCL). Según Roberto Santana, “Ecuarunari es en su origen la obra de curas y laicos y unos pocos dirigentes indígenas de base” que principalmente se identificaron con el MIJARC y “cuyas fuentes habría que buscarlas en los cambios producidos en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II y Medellín”.⁶⁶

Sin apuntar a detectar qué grupo tuvo la mayor influencia para la convocatoria y realización del encuentro campesino, se subraya que la variedad de actores presentes en el acto de fundación de Ecuarunari se vio reflejada en la heterogeneidad de sus ideologías y propósitos para el movimiento. La literatura constata por unanimidad que su proceso de fundación estuvo marcado por una confrontación fuerte entre las diferentes posiciones de los participantes: la primera posición proponía aunar a “los indios y no indios” en una organización campesina, inspirada en una concepción clasista. Una segunda posición promovió una organización indígena y “sostenía la tesis de que la organización debía ser sólo de indios”.⁶⁷ En tercer lugar, una disputa surgió con respecto a la orientación eclesial de la organización. A grandes rasgos,

65 Casa dirigida por las hermanas Lauritas en el barrio El Tejar. A partir de 1971 ofrecieron hospedaje a campesinos de la Sierra que migraron a Quito por trabajo. Como indica Ron, a través de esta casa, se logró una vinculación “con campesinos de muchas zonas andinas del Ecuador, especialmente de la provincia de Chimborazo”. “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 49. En 1973, en el barrio la Tola, los salesianos abrieron otra Hospedería Campesina con el mismo objetivo. Véase: Gabriela Bernal Carrera, “La Hospedería Campesina de La Tola. Notas para entender los aportes salesianos al mundo indígena urbano”, en *Misiones, pueblos indígenas e interculturalidad*, ed. Victor Hugo Torres Davila (Quito: Abya Yala, 2014).

66 “El caso de Ecuarunari”, Roberto Santana, *Nariz del Diablo*, Año 2, no. 7, 1981 (UASB, 2.13).

67 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 247. Véase también: “El caso de Ecuarunari”, op.cit.

estas tres líneas delimitaron el inventario ideológico de la lucha por la hegemonía discursiva en Ecuatorunari. Los participantes, en el primer encuentro en Tepeyac, discutieron una serie de problemas, como la tenencia de tierra, el acceso al agua, la represión de los movimientos sociales, la presencia de agencias de desarrollo, la educación liberadora, la coordinación de actividades en las provincias o “el indigenado como fuerza social en el cambio”.⁶⁸

En las discusiones, se observa que las posiciones ideológicas dependían también de la procedencia geográfica de los congresistas. Los participantes de la provincia de Pichincha, en su mayoría, buscaron una participación de todos “los campesinos”, “sin discriminación racial, incluyendo aquellos que no son indígenas”.⁶⁹ El grupo de sacerdotes de esta provincia aspiró la unión con otros sectores organizados, como los obreros, los campesinos en general y criticó las posiciones de los “indigenistas” como racistas. A esta línea se adhirió también la corriente del MNCL, con su mayor base en Pichincha. Estos sectores, además, buscaron una organización independiente de las estructuras eclesiales.⁷⁰

Por otro lado, por ejemplo, un sacerdote rural de Chimborazo —miembro de MIJARC— planteó “que sólo los indígenas deben participar” en Ecuatorunari.⁷¹ Esta línea etnicista fue propagada sobre todo por los delegados de las provincias de Cañar, Tungurahua, Chimborazo e Imbabura. Según Ron, la línea indigenista inicial fue apoyada prominentemente por un otavaleño, Antonio Lema, quien acababa de regresar de los Estados Unidos donde realizaba sus estudios de maestría en ciencias políticas —un hecho celebrado como “caso único” en la prensa nacional—. ⁷² Lema “había presionado al interior del Congreso en el sentido de que solamente se entienda la liberación a partir del sector más aplastado, únicamente del indígena puro, del que habla quichua”. Sin embargo, Lema, quien postuló la posibilidad de una colaboración con la OEA, no quería que la organización tenga un carácter eclesial. Por eso, cuando se trató de postular candidatos a la presidencia, se distinguió otro frente que promovió la iniciativa de conformar una organización de indígenas bajo dicho carácter eclesial. Para evitar que gane el candidato otavaleño,

68 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 108.

69 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 13.

70 “El caso de Ecuatorunari”, op.cit.

71 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 57.

72 “Antonio Lema, Primer Indio otavaleño que ha regresado con su título de Máster en Ciencias Políticas”, *El Comercio*, 2.7.1972, 3 (CULTPA, NAF-2016-8391).

Antonio Lema, algunos miembros del MIJARC propusieron otro candidato, ligado a los sectores eclesiales. Este tercer candidato era Antonio Quinde de la provincia de Cañar, quien fue elegido presidente del naciente movimiento Ecuarunari. “Quinde, de alguna forma, representaba la línea indigenista y estaba también muy ligado, a diferencia de Lema, a los sectores eclesiales, principalmente de Cañar y también de Chimborazo, y podía responder mejor al proyecto MIJARC”.⁷³

De esta manera, al final del primer encuentro, los participantes optaron por la posición de dar pie a una organización indígena, que tuviese como objetivos la “concientización de los indígenas del Ecuador para que se levanten en una sola masa”, “la lucha pacífica” y el fortalecimiento de las organizaciones provinciales con directivas propias.⁷⁴ Conforme a esta línea, se eligió el nombre del movimiento en quichua, con la noción del despertar (*Rikcharimuy*) de los hombres (indígenas) ecuatorianos (*Runakunapak*), o “el volver a ser lo que antes fue y con los mismos derechos y obligaciones de los demás ecuatorianos”.⁷⁵ Además, se fijaron como elementos de su plan de acción, la realización de reuniones periódicas convocadas por la Directiva Nacional y la formación de “Guaguas Richarimui”, o sea, filiales provinciales en toda la Sierra. Este aspecto, como veremos más adelante, habría representado un obstáculo con respecto a la movilización de las bases. Por último, el congreso constitutivo —a pesar de las resistencias— concluyó que la organización tendría un carácter eclesial, y que “cada provincia tendrá como asesor a un sacerdote”.⁷⁶ Como indica Ron, las reuniones de Ecuarunari se iniciaron con lectura y discusión de la Biblia y fueron dirigidas por los sacerdotes asesores.

Una organización provincial que representó esta pauta inicial de Ecuarunari fue el Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT) que tuvo su origen en el año 1962 “en el contexto de la dinámica de formación con catequistas indígenas y la casa de Atocha” en Ambato.⁷⁷ En 1972, año de constitución de Ecuarunari, según la diócesis de Ambato, “se encuentra una forma más eficaz de organizarse [...]” y fue a través de encuentros a nivel nacional que se

73 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 56, 57.

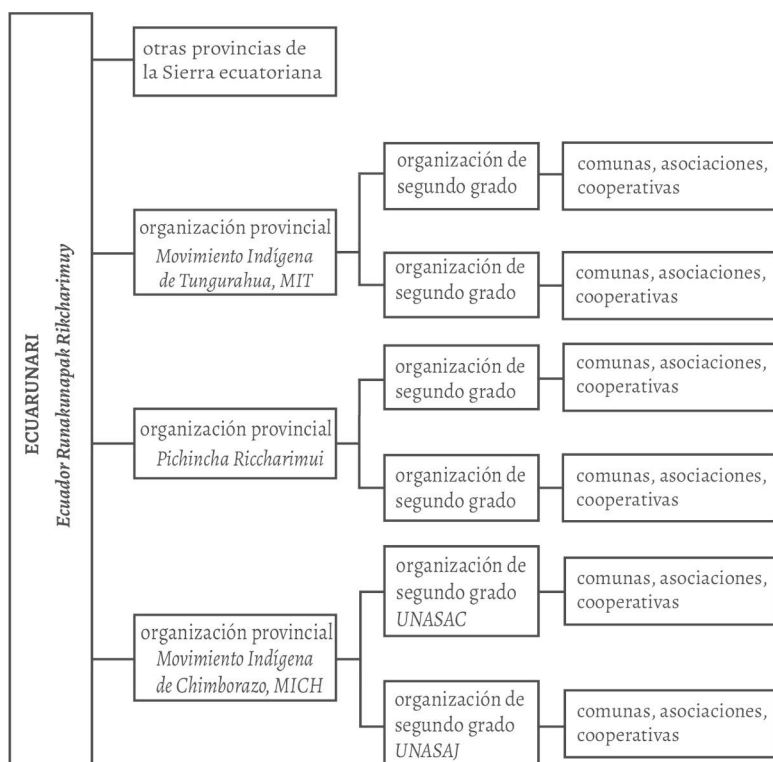
74 *Ibíd.*, 57; CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 247.

75 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 56., Citando al Boletín mensual de Ecuarunari Tungurahua, Año I, No. 1, febrero de 1974.

76 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 248.

77 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 36. (Véase 2.3.2)

Ilustración 12: Organigrama del movimiento indígena Ecuatorunari



Elaboración propia sobre la base de Sylva, La organización rural en el Ecuador, 51-58.

buscó “el respaldo de las distintas provincias, en casos especiales de defensa de derechos”.⁷⁸ En el año 1975, el obispo de Ambato, Vicente Cisneros Durán, caracterizó al movimiento indígena del Tungurahua como

la convergencia de inquietudes, habilidades, realizaciones de los indígenas de la Provincia del Tungurahua que animados de un mismo espíritu, el cristiano renovado, busca la manera de dar respuesta efectiva y original a sus acuciantes necesidades, identificadas a través de intensa y prolongada

78 “Movimiento provincial Indígena del Tungurahua, Diócesis de Ambato”, 14.10.1975, (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

reflexión a la luz de la Palabra de Dios sobre sus realidades individuales [...].⁷⁹

El movimiento, cuyo lugar físico de encuentro era el Centro de Atocha, agrupó a 48 comunas y tenía como objetivo “el adelanto de la población indígena” y “la promoción cultural”. La filosofía del movimiento se describió a través de “algunos principios fundamentales”, por ejemplo, que “el respeto al indígena exige aporte de todo el mundo circundante”, o que este tiene “derecho a su propia lógica adquirida en siglos de experiencias”. Se estimó que “el movimiento tiene influjo directo” en “más de mil animadores indígenas que han recibido preparación en los Cursillos” de la iglesia, e “influjo indirecto” en alrededor de “80.000 indígenas, de los 90.000 que tiene la provincia”. A pesar de atribuirle este gran impacto al movimiento, se afirmó también que el crecimiento estaba produciendo “dificultades con Movimientos Sindicalistas, Políticos y aún oficiales, que se sienten desplazados, pues los indígenas prefieren la independencia y se entusiasman con los descubrimientos de su propia iniciativa [...]”.⁸⁰

En síntesis, el MIT fue una iniciativa de la Iglesia de Ambato y estuvo muy vinculado a proyectos de desarrollo —en 1976, trabajaron dos agrónomos de Alemania “en el Movimiento”—.⁸¹ Además, operaron bajo un discurso (neo)indigenista⁸² y se distanciaron de interpretaciones y actos políticos. Por una parte, el MIT fue considerado un “frente organizativo” decisivo para la organización Ecuarrunari porque, en el año 1974, cuando el activista Cristóbal Pajuña fue asesinado, en un acto de solidaridad se logró organizar “una de las primeras manifestaciones públicas” del movimiento nacional.⁸³ Por otra parte, los mismos miembros del movimiento han dicho sobre este suceso concreto que “se llegó al punto de prohibir, a los indígenas vinculados con el Centro de Atocha, solidarizarse con las luchas de las comunidades tanto a nivel provincial como nacional”. En general, el MIT, en la descripción de su proceso constitutivo, advierte que los objetivos de los miembros de la Iglesia Católica

79 *Ibíd.*

80 *Ibíd.*

81 “Comisión Sinodal de Indigenismo”, Boletín de la Diócesis de Ambato, No. 398, diciembre de 1976, 543 (DIOAMB, sin signatura).

82 Dependiendo de las fuentes, es visible para el caso del MIT un discurso indigenista integracionista, y para otros casos, un discurso neoindigenista que exige la pluralidad o diversidad cultural.

83 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 36, 44.

“no han sido siempre los nuestros” y que “el móvil principal para las reuniones era la actividad religiosa” mientras “los problemas vitales de las comunidades pasaban inadvertidos”.⁸⁴ A pesar de estas diferencias internas, el movimiento no decidió independizarse de la iglesia hasta 1984.

La lucha ideológica y el ascenso de Ecuarunari Pichincha

A pesar de la determinación de un carácter eclesial y etnicista de Ecuarunari en 1972, hasta la realización del segundo congreso en 1975, la organización vivió “una profunda crisis ideológica, política y organizativa, debido al agudizamiento de las contradicciones internas” que por poco causaron la desintegración del movimiento.⁸⁵ Como indica Mario Mullo, de Pichincha, que participó en el acto de fundación y optó por unirse con las luchas obreras:

Algunos líderes resistieron porque vislumbraban que este movimiento tenía visos de unión con los trabajadores, con las organizaciones sindicales. Entonces, decían no, nosotros tenemos que ser sólo indígenas. Pero nosotros de acá, desde el apoyo que dábamos de las organizaciones tanto de los trabajadores que eran del partido comunista del Ecuador, y como también otros del socialismo y de izquierdas cristianas, queríamos una unión más estrecha de obreros, pobres e indígenas.⁸⁶

En este contexto, también las fricciones entre los diferentes grupos de católicos comprometidos crecieron, por ejemplo, por las actividades de los sacerdotes y seglares en el MNCL. Dentro del movimiento Ecuarunari se lanzó una campaña en contra de la corriente del MNCL, que junto con Ecuarunari de Pichincha, se hizo cada vez más fuerte. Mientras este sector de la provincia donde se encuentra la capital trataba de reforzar la identificación clasista, la preocupación principal de los demás era “cómo impedir la influencia de MNCL dentro de Ecuarunari”. Según Ron —un autor que aparentemente simpatizaba con la lucha clasista—⁸⁷ “todo aquello que no estaba identificado con el mantenimiento de la pureza de la raza indígena y de la cultura, era dejado

84 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 186.

85 *Ibíd.*, 248.

86 Entrevista de la autora con Mario Mullo, 1.8.2017, Quito.

87 Roberto Santana criticó a Francisco Ron, y otros autores contemporáneos, por retomar los argumentos de José Carlos Mariátegui y reducir el “problema indígena a la cuestión agraria”. “El caso de Ecuarunari”, *op.cit.*, 35.

a un lado y, más aun, rechazado”.⁸⁸ El Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, en su revista que adoptó el sugerente título “El Campesino”, tomó posición explícita frente al problema de la división interna de Ecuarunari:

Es necesario que nuestro movimiento se fortalezca para constituir el ECUAR-UNARI provincial y nacional. Todas las luchas reivindicativas, son medios que elevan nuestro nivel de conciencia, fortalecen nuestras organizaciones y a sus vanguardias, para la lucha final y definitiva, por conquistar el poder para los trabajadores y campesinos y construir la sociedad socialista.⁸⁹

En la misma publicación se juzgó también a la Iglesia Católica —señalando a los obispos de las diócesis de Ibarra, Guayaquil y Azogues— porque se “mete directamente contra los campesinos”.

En el Segundo Congreso Nacional de Ecuarunari, en 1975, se notó el debilitamiento de la organización, y se declaró un congreso abierto, pero enfatizando en la “necesidad de concientizar a las bases sobre la unidad de los indígenas y campesinos para avanzar hacia el cambio social”.⁹⁰ Además, concurrieron muy pocos delegados de provincias como Cañar o Chimborazo —representantes de la línea etnicista— lo que permitió que los sectores de Pichincha, con el apoyo del MNCL, lograran fortalecer la línea clasista que en el III Congreso Nacional —que tuvo lugar en Chimborazo en 1977— salió triunfante.⁹¹ En septiembre de 1977 la revista “El Campesino” de Ecuarunari de Pichincha informó que “en este Congreso se dieron pasos muy positivos dentro de la concepción clasista del Movimiento Campesino”.⁹²

Factores externos de división

Adicional a estas luchas internas, no hay que olvidar que Ecuarunari nació en época de la dictadura militar y en un escenario de disputas también dentro de la Iglesia Católica a nivel latinoamericano. El giro de la iglesia hacia la derecha, cuando el nuevo presidente del CELAM, Alfonso López Trujillo, reemplazó a la mayoría de miembros directivos por representantes opuestos

88 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 76.

89 Revista “El Campesino. Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, Ecuarunari”, enero de 1977 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

90 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 120.

91 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 251.

92 Revista “El Campesino. Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, Ecuarunari”, septiembre de 1977 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

a la recién bautizada teología de la liberación, golpeó la colaboración entre el sector de cristianos comprometidos con los campesinos de la Sierra ecuatoriana. Algunas órdenes desde Roma impactaron directamente al trabajo de las congregaciones; así por ejemplo, se les prohibió a las hermanas Lauritas trabajar activamente al interior del movimiento.⁹³ Dentro de este ambiente tenso, una de las primeras acciones del presidente de Ecuarrunari, Antonio Quinde —y que muestra también su cercanía a la diócesis de Riobamba—, fue expresar su solidaridad y respaldo al obispo Proaño en el contexto del envío de un visitador apostólico a su diócesis.⁹⁴

Otro elemento que dificultó la unión fueron los intentos de ciertos actores gubernamentales y no gubernamentales de captar el movimiento e influir en su orientación ideológica y política. La denuncia de una “penetración imperialista” que “trata de dividir aún más las organizaciones campesinas que luchan por la liberación” surgió en el contexto de la realización de un (“falso”) congreso nacional indigenista, a finales de 1977 en la provincia de Morona Santiago (Sucúa).⁹⁵ Según el planteamiento de Ecuarrunari, este congreso —“encabezado por conocidos indígenas”— aglutinó a varios organismos como la OEA, la Fundación Hallo,⁹⁶ el Movimiento de Liberación e Integración del Indígena Ecuatoriano (MODELINDE)⁹⁷ —cuyo presidente era Antonio Lema— y fue financiado por el gobierno, como también por Alianza para el Progreso y otras organizaciones de desarrollo. Según los dirigentes de Ecuarrunari, uno de los principales objetivos de este congreso fue

desarrollar en el Movimiento Campesino del Ecuador una ideología racista separatista. Esta peligrosa posición plantea dejar en un plano secundario la

93 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 74.

94 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 112.

95 “Denuncian: penetración de la CIA en el movimiento indígena”, Fausto Ramírez, *Nueva*, marzo de 1978, No. 45: 45-53 (CEDHU, N7.1.); “El Movimiento Nacional de campesinos indígenas Ecuarrunari denuncia sobre el falso congreso indigenista realizado en Sucúa”, 27.-30.12.1977 (AFS, J2.211#2005/114#300*, Bildungs- und Ausbildungskurse der Indianerorganisation ECUARRUNARI in 9 Provinzen des Hochlands (EC 1/78/02), 1983).

96 Fundada por el ecuatoriano Wilson Hallo, descrito en las fuentes como “traficante de piezas arqueológicas y arte indígena”, y además acusado de agente de la CIA. “Denuncian: penetración de la CIA en el movimiento indígena”, op.cit., 52. Véase URL: <http://tacuara.org>, 15.8.19, para información sobre la fundación.

97 Conformado en 1970 por abogados, ingenieros y estudiantes universitarios. En 1976 Lema asumió la presidencia y su cuñado, Marco Barahona, la vicepresidencia. Barahona era también presidente de Ecuarrunari en Imbabura. *Ibid.*, 50, 51.

lucha de clases para dar prioridad a postulados puramente racistas disfrazados de programas para defender la cultura. Somos conscientes de que la defensa de nuestra cultura (costumbres colectivistas, comunitarias, idioma, relación de integración con la naturaleza, música, vestimenta, arte, visión solidaria del mundo, etc.) es importante y es una lucha que debe hacerse junto a la lucha de clases.⁹⁸

Como consecuencia, fue expulsado el otavaleño Antonio Lema (y otro dirigente, Marco Barahona) de Ecuarunari por “realizar tareas divisionistas”.⁹⁹ En esta misma época, el movimiento provincial de Pichincha acusó a un grupo de exseminaristas organizados en ECAMOS (Educación Campesina y Movilización Social), con lazos con la curia metropolitana de Quito, de dividir al movimiento indígena y se expulsaron de Ecuarunari algunos miembros de este grupo.¹⁰⁰

Mientras tanto en Chimborazo: el escenario de la disputa

Se podría pensar que, en la provincia de Chimborazo, con el obispo Proaño, desde el inicio Ecuarunari acuñó la movilización en el sector rural. Sin embargo, en esta provincia la puesta en marcha de la organización filial —una “Guagua Richarimui”— se complicó.¹⁰¹ En 1975, equipos pastorales de varias comunidades de la provincia, a través de “un examen de conciencia” analizaron las causas de “la división interna en la diócesis de Riobamba”. Aunque se planteó que se debería impulsar la organización del “Movimiento Riccharimuy”, al mismo tiempo se criticó que en ciertas comunidades “el sacerdocio esté siendo utilizado para hacer política”.¹⁰² En la documentación de la experiencia de Beatrice Hug, la voluntaria suiza que trabajó en la provincia de Chimborazo en un programa de formación de líderes (2.3.1), se puede leer que el movimiento “Rigcharimui”, en los años 76 y 77, estuvo atravesado por fuertes conflictos internos. Hug, quien por la disputa con el párroco de Sicalpa

98 “El movimiento nacional de campesinos indígenas Ecuarunari denuncia ...”, op.cit.

99 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 163.

100 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 86; Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 47.

101 Un factor que confirma la débil organización de Ecuarunari en Chimborazo, es al contrario de la organización de Pichincha, por ejemplo— la ausencia de fuentes escritas para los años 70.

102 “Trabajo de grupos realizados en Santa Cruz”, 17.10.1975 (FDD, Hogar Santa Cruz).

—Delfín Tenesaca— quiso cambiar de lugar y devolver una cantidad de dinero al movimiento, escribió: “Cuando vi que los diferentes grupos se estaban comiendo entre ellos por causa del dinero, renuncié a este plan”.¹⁰³

Pero, ¿cómo se puede explicar esta división? Para averiguar las razones de la débil organización de Ecuarunari Chimborazo, se recurrió a entrevistas con testigos de la época. Como indica el sacerdote Pedro Torres, quien desde 1981 trabajaba en la diócesis de Riobamba, “el Rikcharimuy no logró formarse porque había una presencia muy fuerte de la organización FEI” (la Federación Ecuatoriana de Indios), que desde los años cuarenta “con Ambrosio Lasso como líder”, hasta los años setenta, desempeñó un papel “protagónico en la lucha de las tierras”. Según Torres, el principal “eje de acción” de la FEI fue Chimborazo y se mantuvo hasta los años 80. El sacerdote añade que, en la época de los 70, “era tal la disputa a nivel de la provincia, tantas banderas que estaban en la ventana, que la del Rikcharimuy no se podía ver”.¹⁰⁴ A pesar del nacimiento de Ecuarunari en la provincia de Chimborazo, Torres afirma que la organización “se trasladó a Quito. Entonces, la provincia de Chimborazo quedó desprotegida, desamparada de esta propuesta del Ecuarunari” y “más bien sirvió como un campo de disputa entre los diferentes frentes comunistas y socialistas”. Según él, el Rikcharimuy, a mediados de los setenta “cogió su rumbo propio y perdió su conexión con Chimborazo”.¹⁰⁵

Para Homero García, exsacerdote que asumió varias funciones en la diócesis de Riobamba, y quien después de dejar el sacerdocio se unió a la izquierda cristiana y al MNCL, fue la organización UNASAC (Unión de Asociaciones de Trabajadores Agrícolas de Columbe) (véase 3.2.2), la que en los años 1973 y 1974 “fue el motor de movilización de la gente en la reivindicación de tierra”.¹⁰⁶ Con esto se refiere sobre todo a los sucesos en Toctezinín, donde la policía asesinó al activista Lázaro Condo. A través de la literatura se puede deducir que a más de la UNASAC y la organización en Pichincha, las provincias del sur del país, Cañar, Azuay —con la organización UNASAY y el grupo de reflexión de sacerdotes de Cuenca— y Loja, pero también la provincia de

103 Carta de Béatrice Hug a HEKS, 15.4.1977 (AFS, J2.233-01#1997/161#738*).

104 Entrevista de la autora, 10.7.2017, Riobamba. Inspirado por la orientación pastoral de Proaño, el sacerdote colombiano llegó a la diócesis de Riobamba en 1981 como seminarista. Se ordenó en Ecuador, iniciando su trabajo en el EMI. Entre 1985 y 1993 fue párroco en Tixán, cantón Alausí.

105 Sobre el divisionismo en Chimborazo, véase también: Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, 47.

106 Entrevista de la autora con Homero García, 20.6.2017, Riobamba.

Tungurahua —más que Chimborazo— son consideradas “fuentes importantes de movilización”.¹⁰⁷

Pese a todas las dificultades iniciales de Ecuarrunari, hacia finales de los años setenta, se consolidó el movimiento indígena en toda la Sierra, bajo la concepción de que el “problema indígena” tiene una doble dimensión: de clase y de etnia. En una carta al presidente Roldós, en 1979, Ecuarrunari manifestó su “absoluta independencia de todo sector político tradicional” y adicionalmente se comunicaron los planteamientos principales de la organización que, en primer lugar, estuvieron ligados al problema de tenencia de la tierra, a la lucha contra la discriminación del “indio, del campesino, del hombre pobre” y el respeto a las comunidades indígenas y su lengua.¹⁰⁸ En 1982, Ecuarrunari, y también su filial de Pichincha, afirmaron su posición, declarando que “Ecuarrunari es un Movimiento que aglutina las reivindicaciones del conjunto de los campesinos con las reivindicaciones específicas de los indígenas”. Al mismo tiempo, se posicionó frente al “problema de las nacionalidades indígenas”, criticando los planes de “integración nacional” realizados por el estado, en tanto significarían una integración al sistema capitalista.¹⁰⁹

Resumen: la falta de una base en Ecuarrunari

Respecto al proceso de formación de Ecuarrunari se quiere subrayar, en primer lugar, que la idea de formar un movimiento indígena a nivel de toda la Sierra ecuatoriana fue una aspiración de ciertos sectores de la Iglesia Católica que se identificaron con las luchas de los campesinos e indígenas. Para el exsacerdote quiteño Mario Mullo, Ecuarrunari fue una respuesta concreta a las resoluciones que hubo en la Conferencia Episcopal de Medellín a la opción por los pobres. Y los pobres, como añade Mullo, “en el Ecuador eran los indígenas. Explotados, esclavos y maltratados”.¹¹⁰ Como indica Pedro Torres, los años setenta y la fundación de Ecuarrunari fueron muy decisivos para las luchas en los años 80, a pesar de que al inicio “era más por iniciativa o compromiso de los agentes de pastoral”.

107 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 113.

108 “Ecuador Runacunapac Riccharimui, al doctor Jaime Roldós Aguilera, presidente electo y a los representantes a la Cámara Nacional, en un nuevo régimen político del Ecuador”, 18.6.1979 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

109 “Movimiento Campesino Ecuarrunari Pichincha, VI Congreso de unidad y lucha campesino-indígena por pan, tierra y una patria libre”, Cayambe, 10.-12.9.1982 (CESOA, sin signatura).

110 Entrevista de la autora, 1.8.2017, Quito.

Como se ha mostrado, los primeros años de existencia del movimiento estuvieron caracterizados por confrontaciones ideológicas y un débil nivel de movilización. Fue sobre todo la ausencia de una base, y la falta de conciencia para formar parte de un movimiento amplio, lo que complicó la consolidación de un movimiento a nivel de toda la Sierra. Como señaló un dirigente campesino de la época: “las gentes bajaban porque el cura les llamaba a concentrarse para pedir tierras”.¹¹¹ Para comprender mejor las causas de aquella falta de una base, se añadirán a continuación cuatro puntos centrales.

Una explicación posible es que los conflictos y las luchas se plantearon a un nivel muy local. En palabras de Torres: “muchos de los conflictos de la tierra eran a nivel doméstico, o sea, [los campesinos] no salían de su comunidad. Eran comunidades que llevaban algunos años luchando desde su localidad”. Según el sacerdote, esta articulación vino posteriormente (en los años ochenta) y sobre todo a partir de la fundación de la CONAIE, en 1986. Desde este punto de vista, también parece obvio que el propósito de formar un movimiento indígena primero a nivel nacional y luego en las provincias, fuese una intención a contracorriente.

Además, se manifestó una importante dificultad para establecer lazos fuertes entre los iniciadores —por ejemplo, los sacerdotes del MIJARC o los miembros del MNCL— y las bases, por la distancia existente entre ellos, en términos de educación, recursos y el trasfondo sociocultural. En otras palabras, un elemento clave para esta distancia fue que los cristianos comprometidos, a pesar de posicionarse como intelectuales orgánicos en la formación de las Comunidades Eclesiales de Base o los movimientos sociales, no necesariamente llegaron a la base. Y no faltó la autocrítica a este respecto. Por ejemplo, dentro del MIJARC, en 1972, se reconoció que a pesar de acudir a metodologías teológico-pastorales y educativas de carácter participativo y liberador —en concreto, ver-juzgar-actuar y la inspiración en los escritos de Paulo Freire— la concientización fue impuesta a las bases. “Vamos con espíritu salvador, paternalista y eso impide el logro del objetivo que queremos”. Se señaló, además, la distancia entre los líderes del MIJARC y las bases en cuanto al trasfondo educativo: “la literatura como Paulo Freire no es accesible para las masas”. Los participantes concluyeron que era necesaria más “colaboración, organización y unión” para un “encuentro a través de la praxis”.¹¹²

111 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 65.

112 “Una experiencia de concientización con MIJARC”, marzo de 1972 (FDD, Campaña de Alfabetización).

En tercer lugar, hay que reconocer que Ecuarunari fue una propuesta nueva.¹¹³ Este movimiento, como reacción a las reformas eclesiales y la crisis de los partidos de la izquierda, constituyó una iniciativa que se diferenciaba de todo aquello que había existido en la Sierra ecuatoriana. Sobre todo, porque no era un partido político. Como una formación híbrida, el movimiento buscó anuar una orientación cristiana de liberación con las reivindicaciones de los campesinos, indígenas, y —según algunos— no distanciarse al mismo tiempo de las exigencias de la lucha obrera. Como ha señalado la Ecuarunari en su trayectoria histórica, “en el plano organizativo, su constitución como *movimiento* imprimió al accionar político una especificidad hasta entonces desconocida y a la vez un grado de dificultad”. Un párroco de Cañar, Ángel Iglesias, en 1975 explicó en una entrevista que es “fundamental la organización que no necesariamente puede ser un partido”, un movimiento “de cristianos y con todos los grupos que trabajen por la liberación, aunque no sean cristianos”. Al mismo tiempo, el sacerdote reconoció que este intento de conformar un movimiento amplio de liberación dificultó definir una estrategia propia. Por eso, el nuevo movimiento indígena, en los primeros años de su existencia, tampoco logró tener “participación orgánica en todos los litigios de tierra que se presentaban”.¹¹⁴

Como punto final, se destaca que una oposición binaria entre etnia y clase no podría retratar el “universo social colectivo heterogéneo” que “las condiciones sociales y económicas en el mundo social rural” habían generado.¹¹⁵ Tanto el discurso etnicista, promovido por sectores cristianos —como se vio en el caso del otavaleño Antonio Lema—, o también por organizaciones (neo)indigenistas enlazadas a organismos transnacionales de desarrollo, como el discurso clasista representado por el MNCL o la Ecuarunari Pichincha, no lograron anuar los intereses y problemas de las luchas existentes. A pesar de que Ecuarunari se formó, en palabras de Mullo, “para hacer una sola fuerza”, las intenciones diferentes de sus fundadores catalizaron el establecimiento de dos frentes opuestos. Además, y como ya se ha señalado en otro lugar respecto al contexto eclesiástico, el empeño por esta dualidad etnia/clase de algunos

113 Y también contraria a las otras organizaciones indígenas o campesinas, véase Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, 46, 47.

114 Entrevista en *La Chispa*, año II, No. 28, 1975, 1-4, citado en: Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 122, 23.

115 *Ibíd.*, 131.

sectores cristianos, podría integrarse en el continuo afán de la Iglesia Católica por buscar un distanciamiento de los movimientos obreros clasistas.

De todos modos, Ecuarunari, al identificarse a partir de finales de los setenta como un movimiento que reunía interpretaciones clasistas con cuestiones étnicas, se resistió a la implantación de esta interpretación binaria del mundo social rural. En este sentido, Ecuarunari, hacia finales de la década iba tomando su propio rumbo que no necesariamente representaba las intenciones de los actores externos que lucharon por una hegemonía discursiva. Frente a este argumento se puede objetar, de manera legítima, que esta fue justamente la intención del amplio proyecto de liberación perseguido, por ejemplo, por la diócesis de Riobamba: que los campesinos e indígenas tomaran su propia iniciativa. Sin embargo, y esto se argumentará más adelante con respecto a la formación del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), los sectores comprometidos de la Iglesia Católica de Riobamba, y más notablemente el obispo Proaño, seguían aferrándose a una posición etnicista.

3.2.2 Movilización local: asociaciones nuevas y Comunidades Eclesiales de Base

En el apartado anterior se ha indicado que las luchas por la tierra u otros asuntos como el acceso al agua, obras de infraestructura, etc., fueron disputados a nivel local. En la época en que, a nivel de toda la Sierra ecuatoriana, se promovió la fundación de Ecuarunari, se formaron también una serie de organizaciones a nivel doméstico. En este contexto de movilización local, la Iglesia Católica también participó en mayor o menor grado. Además, las Comunidades Eclesiales de Base, un elemento clave de práctica pastoral de la iglesia renovada, funcionaron como catalizadores para la movilización a nivel local y, como veremos más adelante, como punto de partida para la participación y vinculación a las luchas existentes.

Esta sección se dedica, en primer lugar, a la trayectoria de la organización de segundo grado UNASAC, que se fundó a inicios de los años setenta en la parroquia de Columbe (cantón Colta). A través del testimonio de su fundador, Francisco Coro, será posible mostrar los vínculos y los desacuerdos existentes con la Iglesia Católica de Riobamba. En segundo lugar, se retrata la experiencia del activista Fausto Sanagua, quien a través de la participación en una Comunidad Eclesial de Base en la ciudad de Riobamba encontró su “militancia” y se vinculó a las luchas en la Sierra ecuatoriana. Se resaltarán, para ambos casos, la diversidad de fuentes de inspiración de los activistas, argumentando

que a más de complejo, tampoco deseable determinar desde qué lugar estas personas adquirieron su ‘conciencia’.

Francisco Coro: “La pobreza no es solamente de los indígenas”

El agricultor y activista Francisco Coro nació en 1945, en una hacienda en la parroquia de Columbe como hijo de un *huasipunguero*. Su padre, un hombre analfabeto que aprendió a leer y escribir gracias a un “viejito” de la parroquia, mandó a su hijo a la escuela cuando este tenía diez años.¹¹⁶ Francisco Coro, que hablaba solo quichua hasta aquel entonces, recuerda que “los mestizos bravos del pueblo maltrataban a la gente, los indígenas, más que todo”. Camino a la escuela, el alumno Coro vio y experimentó cómo el mayordomo pegaba a los niños y lo recuerda como uno de los primeros momentos en que se dio cuenta de la situación de injusticia que vivían. El padre de Coro murió temprano y por eso, después del tercer grado, Francisco se retiró de la escuela para ocuparse de los ingresos familiares. En 1965, se casó y junto con su esposa, fue a buscar trabajo en Quito. Durante una breve época se dedicó a la construcción y pensó hacerse albañil, pero en algún momento se dijo a sí mismo que quería volver a “ver a estos mayordomos, ahora, que ya estoy grande”.

Regresó a Columbe y empezó a trabajar como alfabetizador en las Escuelas Radiofónicas de la diócesis de Riobamba. “Me pasé alfabetizando dos años, tuvimos diecisiete alumnos que alfabetizamos”, recuerda Coro. A partir de finales de los años sesenta, estuvo presente en la región también la CEDOC y, junto a ella, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA, véase 1.3.2), “trabajando para el desarrollo de los campesinos”. A través de la CEDOC, Coro recibió “un poco de capacitación” y recuerda que le “mandaron a Venezuela como líder”. Sobre esta experiencia, Coro dice: “Francamente, yo me sentí mal” porque “han sido demócratas cristianos y discutieron a nivel intelectual, a nivel alto pues. Y yo indígena, no capté bien”. Un encuentro con un “negrito” en un mercado en Venezuela fue más iluminador que las reuniones de la central sindical: “Él me orientó. Llevaba folletos del partido comunista, de Mao Zedong y yo leí estos informes. Así más o menos me di cuenta”. Y añade aclarando: “¡Y no soy marxista-leninista!, pero de algo sirve”.

Según Coro, en ese momento se dio cuenta “de que deberíamos trabajar con más fuerza, porque hay que darse el cambio”. Por las disputas internas en la

116 Entrevista de la autora con Francisco Coro, 23.6.2017, Balda Lupaxi, Columbe.

Ilustración 13: Visita pastoral a Columbe (sin fecha)

FDD, Imágenes, B3FOT11.2.7.

CEDOC en cuanto a la orientación ideológica, Coro se distanció de esta organización, lo que causó también su rompimiento con CESA (que seguía una línea demócrata cristiana). Coro, quien decidió “seguir por el camino socialista”, se unió a la FENOC en la cual, a partir de 1974, asumió cargos en la directiva nacional, como secretario de tierras o secretario de finanzas. Recuerda que con la FENOC “se ha luchado bastante” y que él se ha ido “a tomar también algunas tierras en Cotopaxi”. Sin embargo, a través de la FENOC, y las organizaciones nacionales en general, “no se dieron cambios a nivel local”. Es por esta razón que a inicios de la década del 70 —como indica Dalton Burgos— se constituyó una serie de uniones o federaciones regionales de segundo grado que sí se afiliaron a la FENOC, pero que buscaron “mejores condiciones para dirigir sus conflictos” y “contar con más fuerza y respaldo para sus luchas”.¹¹⁷ En este contexto, en 1973 Coro y algunos compañeros suyos formaron y dirigieron la UNASAC, la Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe. En su fundación, esta organización de segundo grado unió a 12 organizaciones filiales y definió tres objetivos para su lucha: 1. El impulso a la lucha por la tierra; 2. Mejoramiento de la producción en las parcelas; 3. La comercialización de los productos de la zona. De este modo, la organización, en su publicación *El Arriero*, escribió en retrospectiva sobre los años setenta:

117 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 33.

Para las organizaciones que conformamos la UNASAC ha sido muy duro conseguir un pedazo de tierra, hemos tenido que luchar muchos años incansablemente hasta conseguir este pedazo de tierra, muchos dirigentes hemos sido perseguidos, encarcelados, enjuiciados, desalojados de nuestras propias comunidades.¹¹⁸

La organización participó de los conflictos de tierras en una serie de haciendas de la provincia y “todos estos [siete] conflictos han sido resueltos a favor de las comunidades, luego de varios años de lucha ante las autoridades”. Según Burgos, “en esta zona, caracterizada por una cruel explotación contra el campesinado”, la UNASAC, como “ejemplo de los campesinos organizados”, hasta finales de los setenta se convirtió “en la organización de segundo grado más fuerte de la provincia de Chimborazo”.¹¹⁹

El activismo de Coro, según su propia explicación, siempre estuvo enmarcado en una lucha de clases, de campesinos, y con tendencias socialistas. Su organización, cuando se fundó la Ecuarrunari a inicios de los años setenta, no se vinculó inmediatamente a esta nueva propuesta, “porque aquí nosotros estuvimos con la FENOC”. Sin embargo, a partir de los años ochenta, “cuando ya no había la FENOC, la UNASAC formó parte del movimiento indígena”, aclara Coro. De todos modos, Coro nunca se ha identificado plenamente con el discurso etnicista —“esto era un poco la idea de monseñor Proaño”— y se refiere a la división ideológica de la época entre las dos tendencias, describiendo de una forma sinóptica las fricciones que causó la promoción del indígena, impulsada decisivamente por el obispo de Riobamba:

A veces, yo no estaba muy de acuerdo, porque decíamos como plantearle como indigenista nomás, un poco racista, todo eso así. Entonces, eso también discutimos bastante con el monseñor. Y cuando yo le dije, por ejemplo: la pobreza no es solamente de los indígenas. Claro, yo también [lo he vivido], los terratenientes, los mestizos los han tratado demasiado mal. Pero es un hecho que la pobreza ya nos une a todos, y no como lo pensaba el mismo monseñor. Entonces, es la pobreza. Ahí tenemos que tratar de conversar y ponernos de acuerdo, ¿no es cierto?

118 *El Arriero*, Revista informativa de la UNASAC, abril 1993, No.1: 6, 7 (Archivo privado de Francisco Coro).

119 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 34.

Coro también critica que, “cuando había decisiones de las centrales sindicales de movilizar a la gente, la Ecuarunari no estuvo de acuerdo”. Según Coro, había poca participación en huelgas y protestas “porque los curitas no estaban de acuerdo” con este tipo de activismo:

Ellos decían que esto es ir a la represión, y que no es conveniente. Inclusive el monseñor Proaño decía: ‘nosotros no estamos en eso’. Bueno, sí pues, a nadie le gusta ir a pelear a que haiga heridos, muertos ¿no? A nadie. Pero lo que sí nosotros decíamos es que con mucha cautela hay que salir, hay que salir a protestar. Porque decía al monseñor que en vez de que estén orando nomás, ‘enséñenos a conocer el problema, en dónde está el problema y hay que caminar. Ayúdenos, vamos juntos, caminamos juntos.’ Esa es la idea que planteamos. Pero ellos tenían un poco así de, de separarse, de que los indios, por un lado, y bueno así.

Coro, quien es reconocido a nivel provincial y nacional como un líder importante de las movilizaciones en la Sierra ecuatoriana, no se considera “alumno de monseñor Proaño” como “lo hacen ahora algunos políticos”. A pesar de afirmar que han tenido una buena relación con el obispo y que la iglesia, durante el obispado de Proaño, logró que “algunos [hayan] tomado conciencia en reuniones, discusiones, capacitaciones”, Coro afirma: “yo no digo que soy alumno de monseñor Proaño. Yo he aprendido algo por este lado, pero no he estado desde el principio con monseñor Proaño”. Según Coro, la gente —refiriéndose sobre todo a los políticos de hoy en día en su provincia— dice que son alumnos de Proaño cuando consideran que “están haciendo bien. Es la creencia de ellos”.

Fausto Sanagua: militancia en Comunidades Eclesiales de Base

Un informe de la diócesis de Riobamba del año 1972 menciona 57 Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) “en funcionamiento” en toda la diócesis.¹²⁰ Como ha definido Christian Smith, las CEBs son “esencialmente Iglesias vecinales”, caracterizadas por encuentros en las casas de los miembros o centros comunales. En cuanto al tamaño, las CEBs varían entre diez a setenta miembros y al contrario de las “Iglesias parroquiales tradicionales”, las CEBs ponen

120 “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2. IP18).

mucho énfasis en la “participación, equidad, estudio de Biblia, liderazgo laico, concientización y activismo sociopolítico”.¹²¹

Las CEBs tuvieron su origen en Brasil y Panamá ya en 1950, pero se divulgaron considerablemente en varios países latinoamericanos —incluso en Ecuador— a partir de mediados de los 60.¹²² Asimismo, la conferencia de Medellín, a través de la “pastoral de conjunto”, identificó a la “comunidad cristiana de base” como elemento central dentro del proceso de renovación de estructuras pastorales de la Iglesia Católica. En la década del setenta, las CEBs experimentaron un auge y se estima que a finales de los setenta el número de CEBs en América Latina alcanzó entre 150.000 y 200.000, con 90.000 solamente en Brasil.¹²³ El liderazgo de Brasil no se desataca solamente por el número de CEBs, sino también por el hecho de que expertos brasileños fueron invitados a otros países latinoamericanos para compartir su experiencia. En la diócesis de Ambato, por ejemplo, el sacerdote y “experto en Comunidades de Base”, José Marins, fue invitado en 1972 para dar cursos de CEBs, y la lectura de su libro fue recomendada a todos los participantes.¹²⁴ En el caso de Chimborazo, las CEBs cobraron fuerza a partir de reuniones realizados en Santa Cruz, en la casa (construida en 1968, véase 2.2.4) “cuya finalidad era precisamente de fomentar la pastoral comunitaria”.¹²⁵

121 Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 106.

122 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 344.

123 Medellín, Conclusiones 15, 10: “La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su ‘comunidad de base’: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros [...]. La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo”. “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968”, URL: www.inculturacion.net, 3.2.2018; Véase también: Scatena, *In Populo Pauperum*, 494-97.

124 “Circular a los sacerdotes, religiosos, religiosas, dirigentes de asambleas cristianas y de hermanos seglares”, por Vicente Cisneros Durán, 25.9.1972, Ambato (DIAMB, Boletín Diocesano No. XX); José Marins, *La comunidad eclesial de base* (Buenos Aires: Bonum, 1971).

125 “Curso-taller CEBs”, Historia de las CEBs, Santa Cruz, Riobamba, 27-31.5.1985 (FDD, CEBs, VII-8).

Las CEBs, como es bien conocido, son un ejemplo de la práctica concreta —y considerada clave— de los sectores de la Iglesia Católica en línea con la teología de la liberación a inicios de los años setenta. Según Smith, a través de las CEBs se podían ganar seguidores de esta corriente y aquella gente “concientizada” no solo defendió y divulgó el pensamiento liberador, sino que al mismo tiempo empujó la “fuerza organizativa” en los barrios donde ejerció su actividad. Para la iglesia, las CEBs representaron incluso una medida para enfrentar el problema de la falta de clérigos. Los agentes pastorales, muchas veces laicos, guiaron el estudio de la Biblia y enseñaron a los miembros de las CEBs —a través del método de concientización de Paulo Freire— a analizar su realidad de manera crítica.¹²⁶

A pesar de este enraizamiento de la iglesia a nivel local a través de las CEBs, estas representaron al mismo tiempo un desafío para la institución religiosa. La formación de los participantes y su colaboración con organizaciones laicas podía llevar a la formulación de metas contradictorias a la doctrina cristiana y por lo tanto a una emancipación de estos grupos de la estructura de la iglesia.¹²⁷ Sobre todo en los años ochenta, y con el impacto de la revolución sandinista en Nicaragua o el comienzo de la guerra civil en El Salvador, los obispos latinoamericanos, ante la “tremenda expansión de organizaciones de base”, empezaron a preocuparse por el “control” de las CEBs. Como indica Daniel Levine:

Por ‘control’, se referían a asegurar una postura ideológica de acuerdo con las enseñanzas ‘oficiales’ de la iglesia (que ellos definían) y también a formar programas y estrategias sujetos a un continuo asesoramiento y control clerical. En este sentido, la alabanza a las CEBs está vinculada al énfasis en su integración con la vida parroquial normal.¹²⁸

Estos y otros desafíos fueron identificados también por los miembros de las CEBs en la provincia de Chimborazo. En el campo político, los autores de un informe advirtieron que “algunas tendencias ideológicas extremistas han querido canalizar el esfuerzo de las CEBs en provecho propio”. En este contexto, surgió también la discusión sobre el uso de la expresión “Iglesia popular” y

126 Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 107, 08.

127 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 381 y siguientes.

128 Levine, *Religion and Political Conflict in Latin America*, 13.

se hizo el llamado a evitarlo porque “tiene un significado político e ideológico muy marcado”.¹²⁹

Sin ahondar en la historia de las CEBs y sus características generales, se busca presentar la experiencia de una Comunidad Eclesial de Base en Riobamba que se formó en el barrio de Santa Rosa. Uno de los participantes fue Fausto Sanagua, quien hoy menciona sobre esta experiencia: “Yo me formé, me hice un criterio social justamente por el trabajo de la diócesis de Riobamba, por el año 1972, 1973”.¹³⁰ Sanagua recuerda que en aquella época “en algunos barrios de la ciudad” se conformaron CEBs. “Entonces yo me incorporé en un grupo de jóvenes de mi barrio que ya existía. El párroco de Santa Rosa [Modesto Arrieta], de alguna manera llevaba el grupo, pero después, el grupo se autogobernaba, se autoformaba”.¹³¹ Según Sanagua, inicialmente “siempre había el párroco, o alguna persona que era como catequista, alguien que más conocía, que promovía, motivaba, pero después ya no”. Para el riobambeño, la acción pastoral de Proaño, que “planteaba una iglesia liberadora”, que buscó el “despertar de la conciencia de la gente en las comunidades”, contribuyó a la formación de estos grupos y organizaciones que dependían de la iglesia. La idea de las CEBs, en palabras de Sanagua, fue “la reflexión sobre la realidad con la palabra de la Biblia. Reflexionaban la realidad sobre cualquier tema y a veces tomaban acciones de solidaridad con un barrio, con alguna familia, con una comunidad”. En su barrio participaron unos 20 o 30 jóvenes. El grupo de Sanagua estableció contacto con una cooperativa campesina, “cerca del Hogar de Santa Cruz”, formada y asistida por la organización CEAS (Centro de Estudios y Acción Social). “Fuimos allá para acompañarlos en los trabajos, en la minga, en reuniones”, recuerda. A través de esta CEB, Sanagua participó también en reuniones del equipo pastoral de Riobamba en Santa Cruz, donde “igualmente trataban temas sociales”.

A más de esta colaboración estrecha con el equipo pastoral de la diócesis de Riobamba, el grupo de jóvenes que se reunió cada semana empezó a “discutir temas de realidad nacional e internacional. Algunos compañeros que

129 Según Daniel Levine, en la Conferencia de Puebla en 1979 la discusión sobre “lo popular” fue central —junto con los debates sobre la noción de pobreza y la cuestión de la participación de la iglesia en el cambio social— y reflejaba de manera ejemplar la diversidad de opiniones entre los clérigos, *ibíd.*, 12.

130 Entrevista de la autora con Fausto Sanagua, 22.6.2017, Riobamba.

131 Modesto Arrieta fue párroco en Santa Rosa hasta 1972, cuando fue trasladado a Cacha (véase 2.2.1).

eran de aquí fueron a estudiar en la Universidad en Quito, algunos en sociología, entonces estaban muy vinculados a los temas sociales”, relata Sanagua. “Entonces fueron ellos que traían las inquietudes y que nos ponían en discusión. Por ejemplo, coincidió con lo que estaba pasando en Chile con Salvador Allende”. En concreto, en el contexto del golpe de estado en 1973 que derrocó al presidente socialista, el grupo de Sanagua leyó cuadernos y folletos escritos por Marta Harnecker en sus reuniones.¹³² Estos folletos servían para “la formación” del grupo, según aclara Sanagua. “En este tiempo yo también estaba estudiando, aquí en Riobamba, y en estos grupos hacíamos la reflexión”. El grupo se percató también de que los campesinos de Chimborazo estaban luchando por la tierra y la noticia del asesinato de Lázaro Condo, en 1974, sacudió a los jóvenes. Algunos de ellos se movilizaron hacia allá, pero Sanagua afirma que no se involucraron completamente en el conflicto: “no estábamos metidos, sino que se escuchaba de estas situaciones”. Recuerda que trataron de “hacer una vinculación con algún sector popular para hacer un trabajo de incidencia, pero no logramos, solo manteníamos esta relación con la cooperativa, y nada más”. Esto se debía, según Sanagua, a falta de tiempo y también a la falta de voluntad “de meterse más”.

Esto cambió en el año 1976, cuando conoció a un grupo de estudiantes quiteños que estaban vinculados al MIJARC, y que se trasladaron a la provincia de Chimborazo para hacer un trabajo de investigación. “Se incorporaron a una parroquia, nos hicimos amigos y ahí empezó la relación. Desde ahí empecé mi militancia”. Con el grupo de estudiantes y “un dirigente de San Juan, que era compañero de Lázaro Condo, empezamos un trabajo para levantar una organización de segundo grado en San Juan”. A finales de los setenta (1978) nació la Unión de Cabildos de San Juan (UCASAJ) en el cantón Riobamba.¹³³ Refiriéndose a ello como una “fiebre”, Sanagua recuerda de que “empezaron a aparecer otras organizaciones de segundo grado” y que él y sus compañeros participaron también en la formación de otras organizaciones en la provincia. Aclara que, en el caso de San Juan, no se trataba de una lucha por la tierra, como por ejemplo en Columbe con la UNASAC. “Los cabildos requerían ciertos servicios, luz, agua, camino, apoyo para la producción agropecuaria. Además,

132 Socióloga, periodista y activista chilena (1937-2019). Miembro del partido socialista de Chile y autora de varios análisis sobre el movimiento obrero. Por ejemplo: Marta Harnecker, *Explotados y explotadores*, Cuadernos de educación popular 1 (Madrid: Akal, 1979).

133 El cabildo es el órgano representativo de las comunas y tiene cinco miembros.

siempre tenían una bronca con los transportistas”.¹³⁴ Para Sanagua, la Unión era “un espacio para conversar, para reunirse, para movilizarse, para exigir ciertas cosas y tratar también problemas nacionales”.

Comparando el caso de la UCASAJ con la UNASAC es interesante advertir una línea paralela en cuanto a la orientación ideológica de las organizaciones en sus primeros años de existencia. Como la UNASAC, también los dirigentes de la organización de San Juan militaron “en una plataforma nacional —la FENOC— con un marcado carácter clasista”. Sin embargo, tras una crisis en los años ochenta (1984-87) “salió marcado [...] un giro etnicista de ciento ochenta grados en sus planteamientos. Ese giro, al final, condujo a la organización a afiliarse a la recién fundada CONAIE [1986], dejando de lado a la vieja FENOC”.¹³⁵ Esto corresponde directamente con lo que Francisco Coro señaló acerca de la afiliación de su organización al movimiento indígena, cuando la FENOC perdió fuerza en la provincia.

En cuanto a la existencia de las CEBs, Sanagua supone que estas existían hasta los años 80-85, “cuando disminuyeron en número y perdieron su notoriedad”. Este debilitamiento de las reuniones barriales, la explica con “todo el acoso que hubo para la teología de la liberación. Toda la gente que estuvo trabajando por Proaño, los sacaron o poco a poco se fueron”. Sobre su propio papel, Sanagua concluye: “Bueno, yo no he sido dirigente de organización campesina, ni nada. Yo he sido una especie de militante, digamos que ese sería mi rol”.

Los testimonios orales de los activistas Francisco Coro y Fausto Sanagua aportan interesantes perspectivas sobre el proceso de formación del movimiento indígena ecuatoriano y su vinculación a sectores de la Iglesia Católica de Riobamba. Mientras Coro, a pesar de haber participado como facilitador en las Escuelas Radiofónicas de la diócesis y de haber mantenido “buenas relaciones” con el obispo Proaño, ha mantenido hasta la actualidad una posición que enfatiza la independencia de su organización —la UNASAC— respecto a las estructuras de la Iglesia Católica. Por otro lado, Fausto Sanagua, se considera explícitamente un alumno del obispo Proaño y del trabajo pastoral del equipo de Riobamba. Obviamente, la influencia de sectores no afiliados a la Iglesia Católica en su formación personal es recordada y enfatizada más por

134 La exigencia de un seguro social campesino y la protesta contra el alza de pasajes y los abusos de los transportistas determinaron la lucha inicial de la UCASAJ. Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 38.

135 Bretón Solo de Zaldivar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas*, 206.

Coro que por Sanagua. Sin duda, la narración de Coro que tiende a glorificar la lucha campesina y socialista —mientras retrata la opción por los indígenas como una traición a la opción por los pobres— refleja también su posición actual frente al movimiento indígena nacional. Coro, en su narración, criticó repetidas veces la actual “división del movimiento indígena” y la conexión de algunos de sus líderes con sectores políticos que considera corruptos.

En ambos casos, los intercambios a nivel transnacional —en el caso de Coro, en Venezuela, y en el caso de Sanagua a través de los acontecimientos en Chile— sirvieron como fuentes de inspiración o concientización para su incorporación a las luchas contemporáneas que el subcontinente latinoamericano experimentaba. El interés y el involucramiento en estas luchas a nivel del continente también significaron una independencia respecto a la manera prevista por la Iglesia Católica de cómo los activistas debían concientizarse.

Tanto la UNASAC como la UCASAJ se afiliaron al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH),¹³⁶ con una tendencia etnicista. Esto se explica también por el hecho de que a partir de los años ochenta hubo un cambio de líderes, y llegaron a la dirigencia personas formadas en proyectos de la Iglesia Católica de Riobamba. Estas personas ya no estaban involucradas en las luchas por la tierra propiamente y representaron un cambio de enfoque hacia nuevas exigencias. Según Anthony Bebbington:

La lucha por el acceso a la tierra que terminó transformando notablemente la estructura agraria de Chimborazo, es asumida fundamentalmente por las organizaciones de base; las uniones más antiguas, como la UNASAC y la UCASAJ (1978) aparecen recién en los setenta, apoyando solamente la última etapa de afectación de grandes predios, precisamente en la segunda mitad de la década. Luego, las políticas estatales empiezan a cambiar de orientación desde la Reforma Agraria hacia el Fomento Agropecuario y el Desarrollo Rural, disminuyendo drásticamente las expectativas legales del movimiento campesino para obtener más tierra.¹³⁷

Las CEBs y las organizaciones de segundo grado, más que las asociaciones a nivel provincial o nacional catalizaron el fortalecimiento del proceso organizativo del movimiento indígena. En cuanto al papel desempeñado por Ecuarunari, se confirma en los testimonios lo que se ha constatado anteriormente:

136 Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 67.

137 Bebbington y Ramon, *Actores de una década ganada*, 153.

no tuvo un impacto decisivo en los años setenta, sobre todo porque no estuvo al alcance de los problemas que se presentaron a nivel local.

3.2.3 Movimiento Indígena de Chimborazo: construir la Nación Nueva

Como se ha constatado en el apartado sobre Ecuatorunari (3.2.1), esta organización serrana no logró consolidarse en la provincia de Chimborazo durante la década del setenta. En palabras del sacerdote Pedro Torres: “En los años 80 resulta que, a nivel de la provincia de Chimborazo, que era un lugar de gran batalla donde nadie consolidaba su poder ni su presencia en el mundo indígena, no se había podido hacer el Rikcharimuy Chimborazo”. Según el sacerdote, Proaño, quien impulsó y defendió la idea de Ecuatorunari, “ya no insistía” y contribuyó, a inicios de los ochenta, a la formación de una nueva iniciativa, el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH).¹³⁸

En el año 1982, “un grupo de campesinos, reunidos en la Curia Diocesana” tomó la iniciativa de reunirse con dirigentes de cabildos y organizaciones campesinas con el objetivo de crear una “organización que unifique a todos los campesinos de la Provincia de Chimborazo”. Junto con el obispo Proaño, quien estuvo en la reunión como coordinador, se discutieron las “experiencias de las organizaciones campesinas, las causas de las divisiones o la reflexión sobre la palabra de Dios acerca de la necesidad de mantener[se] unidos”. Entre los participantes que discutieron los temas mencionados, se encontraban Ana María Guacho y Valeria Anahuarqui, dos mujeres que impulsaron significativamente al movimiento indígena del Chimborazo.¹³⁹ La idea de formar una nueva organización surgió no solo a causa de la existente división entre las organizaciones existentes —como el caso de Ecuatorunari—, sino también tras una visita a “nuestros hermanos de Tungurahua y Cotopaxi” que tenían

138 Junto al MICH existieron tres organizaciones de tercer grado en la provincia: La Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo (FOICH), la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH) y la Federación de Trabajadores Agrícolas de Chimborazo (FETACH).

139 “Invitación”, 16.7.1982, por un grupo de campesinos (CESOA, sin signatura); Anahuarqui fundó la organización de mujeres “Lorenza Avemanay” (nombre de una mujer indígena de la provincia del Chimborazo (1753-1803) que se levantó contra el dominio español) y trabajó en el área de la medicina alternativa. Ana María Guacho es activista para los derechos humanos, indígenas y de la mujer. Pese a los esfuerzos de la autora, por diferentes razones, no se ha podido entrevistar a las dos mujeres y cofundadoras del MICH.

“sus propias organizaciones indígenas” —el MIT y el MICC—¹⁴⁰ y “nos dimos cuenta de la importancia de ser organizados”. En agosto de 1982, del primer encuentro del MICH emergió un grupo “de 15 coordinadores y una secretaria”: Ana María Guacho. El obispo Proaño fue nombrado coordinador general.

El objetivo general del MICH fue construir una “Nación Nueva” (*Mushuk Llakta*) y para llegar a esto, el movimiento se propuso iniciar un trabajo en tres niveles: “buscar la liberación económica, rescatar los valores culturales indígenas” y “buscar una política propia”. En el plano económico, la idea principal fue establecer una caja campesina y “luchar contra el alza exagerada de los pasajes interprovinciales e interparroquiales”. En el contexto del rescate de la cultura indígena, se mencionó, a más del aprecio de los vestidos, la música y la alimentación “tradicionales”, la exigencia de oficializar “a idioma nacional el idioma quichua y otros idiomas propios de los indígenas”. Los ejes centrales de la política propia fueron la “no vinculación con ningún movimiento político” y el objetivo de “crear un movimiento fuerte y unificador”.¹⁴¹ Para una mayor comprensión del trasfondo ideológico del MICH y su proceso de fundación, a continuación, se ponen de relieve tres elementos que caracterizaron los primeros años de existencia de esta organización: su carácter eclesial; en relación con eso, su énfasis en la etnicidad y, finalmente, la presencia de un nuevo concepto: la Nación Nueva.

El MICH nació como una organización eclesial en el seno de la diócesis de Riobamba y con la orientación principal del obispo Leonidas Proaño.¹⁴² Su fundación corresponde con los últimos años del obispado de Proaño cuando se estaba consolidando un discurso etnicista (véase 2.1.3). En los documentos elaborados por los coordinadores del MICH se observa, efectivamente, que la idealización de un pasado glorioso del mundo indígena en términos culturales —con “lengua propia, vestidos propios, medicina propia”— era combinada con la denuncia de los “abusos de las autoridades mestizas” y la situación de

140 Para el MIT, véase 3.2.1. El MICC (Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi) se formó en 1980. Desde 1978 lo apoyó la diócesis de Latacunga y la comuna Cachi Alto (cantón Pujilí) con un grupo de salesianos (grupo Mato Grosso) y voluntarios italianos. El sacerdote Javier Herrán desempeñó un papel fundamental en la formación y la radio Latacunga para distribuir informaciones de la recién nacida organización. Lourdes Tibán, Raúl Ilaquiche, y Eloy Alfaro Reyes, eds., *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi MICC: Historia y proceso organizativo* (Latacunga: MICC, 2003), 19, 42.

141 “Movimiento indígena de Chimborazo, su historia y su caminar”, agosto 1982 (FDD, Pastoral Indígena, XI Chimborazo 3/3).

142 Véase: CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 197.

injusticia en general. Bajo el anhelo de recuperar las cosas buenas del pasado, la invención de la tradición estuvo muy presente en el discurso de los coordinadores e iba acompañado de la separación de los indígenas de otros sectores de la sociedad. Por ejemplo, los coordinadores declararon que el MICH —a pesar de tener al obispo Proaño como coordinador general— rechaza una dirigencia “por gente blanca que muchas veces impone su manera de pensar”, enfatizando que “quiere ser un movimiento de indígenas, con dirigentes indígenas”.¹⁴³

La presencia clerical del MICH se manifestó en la inclusión de temas en la agenda como el rechazo del “control de natalidad” que fue vista como una forma de “impedir que crezca nuestra raza” y en el constante énfasis en la división causada por las iglesias protestantes. Se constató que antes “había una sola religión” —el cristianismo católico— mientras que ahora, “existe división por las religiones”. Además, como muestra claramente la siguiente ilustración, el MICH fue integrado al Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal, cuyo presidente era el obispo Proaño. En este sentido, los objetivos del MICH correspondieron principalmente con aquellos del Plan de Pastoral Indígena aprobado en 1986.

Ilustración 14: Organización del Departamento de Pastoral Indígena (1985)



Elaboración sobre la base del documento “Encuentro nacional de dirigentes indígenas”, 16.-19.9.1985 (FDD, Conferencias, A.2.CF113).

Es interesante detenerse a analizar los objetivos finales del MICH, sobre todo en el uso de conceptos como “Sociedad Nueva” y “Nación Nueva”. Mientras en

143 “Encuentro provincial del movimiento indígena del Chimborazo”, 55 delegados, 10.-12.4.1984, (FDD, Pastoral Indígena, XI Chimborazo 3/3).

el contexto de la pastoral indígena se hizo referencia a la construcción de la Sociedad Nueva, para el MICH se destacó que “con el un pie hacemos la Iglesia viva y con el otro hacemos la Nación Nueva”.¹⁴⁴ La idea de la Sociedad Nueva corresponde con los lineamientos de la teología de la liberación, y más generalmente, se basa en las narraciones comunes de la revolución: una ruptura completa con lo viejo para crear algo nuevo. Por ejemplo, en la obra programática de Gustavo Gutiérrez encontramos las dos secciones: “fe y hombre nuevo”, y “comunidad cristiana y nueva sociedad”. A través de la creación del hombre nuevo¹⁴⁵ —el “paso de la esclavitud a la libertad”— se llega también a la sociedad nueva: “una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino”. En sus conclusiones, el teólogo peruano puso énfasis en la construcción de una sociedad nueva como uno de los objetivos principales de la teología de la liberación.¹⁴⁶

De todos modos, el concepto de la “Nación Nueva”, como objetivo central del MICH, pareció seguir otra lógica. En las fuentes se evidencia que los indígenas estaban “llamados a hacer una política con su manera de pensar y su manera de ser, y aportar sus valores y experiencias para hacer del Ecuador una nación, un pueblo distinto del actual”. Este discurso implicaba que (ya) no existía la nación ecuatoriana y que su pueblo se encontraba en una situación deplorable. Los indígenas, según este planteamiento, eran vistos como los portadores de los valores necesarios para salvar a esta nación naufraga, cuyo pueblo se había olvidado del sentido comunitario, la humildad, la fraternidad y de sus tradiciones ancianas. Al mismo tiempo, estaba enraizado en este entendimiento de salvación de la nación, la identificación cristiano-católica, siendo el indígena un hombre profundamente creyente. Como se ha visto en otro lugar: “La acogida, la fraternidad y la ayuda mutua” son “valores que pueden salvar a todo el pueblo ecuatoriano. La esperanza está allí y la Palabra de Dios nos ilumina”. Al posicionar a los indígenas como los salvadores de la nación, el MICH planteaba la cuestión nacional —como se vio en el caso del indigenismo (1.1)— nuevamente en el centro del debate. A diferencia de

144 “Encuentro provincial del movimiento indígena del Chimborazo”, op.cit.

145 Gutiérrez hizo referencia a Ernesto Che Guevara, en “El Socialismo y el hombre” (1967) quien, apoyándose en el humanismo marxista, acuñó significativamente el término “hombre nuevo” y el objetivo de buscarlo. En: *Teología de la liberación. Perspectivas*, 132.

146 *Ibíd.*, 66, 31, 387.

lo ocurrido en décadas anteriores, este discurso no buscaba la integración del indígena a la sociedad mestiza, sino que lo responsabilizó de la tarea de vivir como modelo a seguir y construir los valores de la nueva nación. En otras palabras, se trató de una elevación social del indígena al protector de los valores nacionales ‘correctos’ y cristiano-católicos. Este discurso promovido por el MICH, y su coordinador general, Leonidas Proaño, fomentó además, la diferenciación entre los “gringos, los mestizos y los indígenas”,¹⁴⁷ fomentando un nacionalismo a través de la creación y definición de claras fronteras culturales y políticas.

Es de suponer que esta tendencia nacionalista observada en el caso del MICH se debió también a otra coyuntura de la época: a partir de los años ochenta, el movimiento indígena aplicó el concepto de nacionalidades indígenas con más énfasis. Expresión clave para esta tendencia fue la formación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en 1986. El papel y la historia de la nacionalidad en el movimiento indígena han sido abordados ampliamente en la literatura,¹⁴⁸ y mientras unos identifican esta tendencia como nacionalista,¹⁴⁹ otros autores se esfuerzan por argumentar que el carácter multiétnico del movimiento indígena exige una examinación más diferenciada. Para Ileana Almeida y Nidia Arrobo, por ejemplo, el concepto de nacionalidad empleado por el movimiento indígena ha sido una forma de “reconstruir la nación ecuatoriana basada en esa pluralidad de nacionalidades” y pone en cuestión el “imaginario nacionalista tradicional de un Ecuador como un grupo homogéneo de mestizos” mientras que no “niega la posibilidad de que un Ecuador esencial sea posible”. Para ellas, estas propuestas conforman un nacionalismo alternativo, y el “plurinacionalismo” un “nacionalismo anticolonial”.¹⁵⁰

147 “Encuentro nacional de dirigentes indígenas”, op.cit.

148 Guerrero y Ospina argumentan que el concepto de las nacionalidades, a inicios de los años ochenta, se difundía desde la Amazonía a la Sierra, *El poder de la comunidad*. Para las diferentes interpretaciones del surgimiento del concepto de la nación—incluso sus raíces en el concepto soviético de las nacionalidades—dentro del movimiento indígena véase Büschges, “Politicizing ethnicity – ethnicizing politics”, 114.

149 José Almeida, “El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional”, en *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, ed. José Almeida, et al. (Quito: Cedime & Abya Yala, 1993).

150 Ileana Almeida y Nidia Arrobo Rodas, *En Defensa del Pluralismo y la Igualdad. Los Derechos de los Pueblos Indios y el Estado* (Quito: Abya Yala, 1998), 63.

Sin entrar en este debate, es preciso señalar que la propuesta del MICH encontró eco, y que la identificación étnica del movimiento, junto con el cargo nacionalista, conformaron dos elementos de un esencialismo estratégico utilizado para el reconocimiento de los indígenas como sujetos y constructores de un nuevo proyecto nacional.

A pesar de que a finales de los años ochenta, los miembros del MICH lamentaron que la “organización está decaída” y que los responsables estaban trabajando “para dar vida y no dejar que muera la organización indígena”,¹⁵¹ al contrario de la Ecuarrunari en Chimborazo, el MICH sí logró fijar el discurso basado en la identidad indígena, propagado en este entonces por otras organizaciones de la Amazonía y la CONAIE a nivel nacional. Esto se logró también a través de una nueva generación de líderes, quienes, formados en las instituciones creadas por la diócesis de Riobamba y su personal pastoral, como las hermanas Lauritas, tomaron parte en la constitución étnica del movimiento indígena. Como afirma Marc Becker, una “nueva generación de líderes construyó identidades indígenas de una manera que favorecía la formación de federaciones étnicas”.¹⁵² A continuación, una de estas líderes tomará la palabra.

Delia Caguana: de catequista a lideresa indígena

En el seno del MICH y la Vicaría de Pastoral Indígena, apareció una serie de líderes que en los años posteriores formaron parte constitutiva y clave en el movimiento indígena del Ecuador. Delfín Tenesaca (presidente de Ecuarrunari, véase 2.2.2), fue estudiante del Centro de Formación Indígena, al igual que Ana María Guacho, cofundadora del MICH —mencionada antes—. Guacho, por ejemplo, aprendió a leer y escribir en el CEAS, creado a inicios de los años sesenta por Proaño, y bajo la enseñanza de las religiosas Lauritas.¹⁵³ Los estudiantes en la época de formación del MICH afirmaron: “los jóvenes que nos hemos formado con otras ideas ya somos dirigentes” y “hablamos sin miedo con cualquiera”.¹⁵⁴

151 “Coordinación diocesana de pastoral indígena”, boletín de la Vicaría de Pastoral Indígena, junio-julio 1987, No. 11: 5 (FDD, Pastoral Indígena, eventos Ecuador 2/3), informe por Carlos Amboya, presidente MICH en 1987 y misionero quichua (véase 2.2.2).

152 Becker, *Indians and Leftists*, 146.

153 Aspectos de su trayectoria en una entrevista periodística: “Feminismo de altura”, *Vistazo*, 24.6.2019, URL: <https://www.vistazo.com/seccion/pais/actualidad-nacional/feminismo-de-altura>, 27.8.2019.

154 “Encuentro provincial del movimiento indígena del Chimborazo”, op.cit.

Para la formación de líderes, se consideró necesario determinar también las cualidades que debería tener un dirigente indígena. En 1985 se realizó un curso en el Hogar de Santa Cruz con participantes de varias provincias del Ecuador —incluida la Amazonía—. Proaño inició el curso afirmando el deseo de unir “las nacionalidades indígenas del país” para que formen un solo pueblo indígena. En el curso fueron distinguidos cuatro tipos de dirigentes: autoritarios, paternalistas, liberales y comunitarios, resaltando que el dirigente indígena tenía que ser un dirigente comunitario. Este tenía que ser solidario, animador, luchador, activo, humilde, consciente y poseer, además, “experiencia en el trato con la comunidad, sabiduría y contacto permanente con las bases para no traicionarlas”. Haciendo una reflexión a través de la lectura de la Biblia, los participantes concluyeron que el dirigente debe “entregar —a ejemplo vivo de Jesucristo— hasta la propia vida para propender a la paz, al amor, a la igualdad”. Obviamente, el dirigente indígena debía ser un hombre¹⁵⁵ con muchas cualidades y representar una figura heroica, si no sobrehumana, que se dejara guiar por los dones del Espíritu Santo.¹⁵⁶ En ello se observa nuevamente la estilización del indígena ideal, al formular una serie de requisitos que una sola persona difícilmente podría reunir. Pero, para que el dirigente indígena ideal pudiera nacer, primero las personas formadas en las instituciones pastorales de Riobamba tenían que sentirse como indígenas. Este proceso, como veremos a través del testimonio de Delia Caguana, no resultó fácil.¹⁵⁷

La catequista y dirigente indígena Delia Caguana —también presidenta de la pastoral indígena en la parroquia de Químiag y tesorera de coordinación diocesana de pastoral indígena— no perteneció a la generación de los iniciadores del MICH, sino que se formó en los años 90. Este ejemplo —aunque exceda el arco temporal de esta investigación— fue incluido porque ilustra muy claramente cómo en Chimborazo la dirigencia indígena estaba vinculada a la labor de la Iglesia Católica, incluso después del obispado de Proaño.

155 De hecho, es preciso mencionar que las mujeres en la época de los ochenta, como afirmó Delia Caguana, “llegaban máximo hasta secretaria”. Este sería el caso de Ana María Guacho.

156 Los siete dones del Espíritu Santo son: Sabiduría, Entendimiento, Consejo, Ciencia, Piedad, Fortaleza, Temor de Dios.

157 Entrevista de la autora con Delia Caguana, 28.6.2017, Riobamba. Lamentablemente, la lideresa indígena y viceprefecta de Chimborazo, falleció a los 43 años, el 26 de julio de 2020.

Además, la trayectoria de Caguana muestra claramente el impacto que el enfoque etnicista de la iglesia de los ochenta, pudo haber generado a nivel muy personal e individual.

Para Delia Caguana, una persona importante de referencia fue Carlos Vera, el sacerdote coordinador del Equipo Misionero Itinerante (véase 2.2.2). Caguana recuerda que una “monjita” vino “a dar misiones” en su comuna y que ella se sintió entusiasmada por el trabajo que la religiosa hacía: “me gustó bastante cuando hablaba del compartir, de la unión de la comunidad, compartir el pan, y me decía: ¡quisiera ser así como ellos!”. También le gustó la preparación de su primera comunión, y cuando fue más grande, de su confirmación: “Después de esto, el compañero catequista mayor me nombró a mí como catequista y dice: ‘Mama Delia’ —desde chiquita me decía Mama Delia— ‘ahora usted ya cumplió primera comunión, confirmación, ahora quisieramos que usted sea catequista’”. Ella, sorprendida por esta oferta, primero dudó porque “a mi papá y mi mamá no le gusta. Yo escondida sabía andar a la Iglesia”. De todos modos, Caguana aceptó e inició su formación de catequista como ayudante en las preparaciones de la primera comunión. “Cada sábado o domingo íbamos a hacer esto. Me gustó bastante y después el compañero catequista me dice: ‘Mama Delia vamos a misiones. ¡Vamos a ir a una comunidad muy lejana!’, y me fui, verás”. Más adelante conoció al obispo Víctor Corral quien la envió al “Centro de Formación de monseñor Leonidas Proaño para aprender a ser líder”. Recuerda que Corral le dijo: “Vas a aprender a predicar la palabra de Dios, vas a aprender a hablar, a ponerte de frente”. A pesar de sentirse “*huambra*”, Caguana se dejaba convencer porque, en sus palabras, “allí toditos me apoyaron, toditos los mayores”. Una de sus preocupaciones era que sus padres no le permitían iniciar la formación porque era la única hija en la casa: “¿Quién va a ver los animales? ¿quién va a hacer el trabajo?”.

Entró al Centro de Formación Indígena en 1996. Una monja que trabajó en esta institución le pagaba los pasajes de su parroquia al centro, pero al mismo tiempo, exigió de Caguana botar su “ropa mestiza”. Caguana recuerda: “[La monja] había traído anaco, sombrero, bayeta, todo. Y me hizo cambiar de ropa”. A la mujer joven le dijo: “Mama Delia, usted es una mujer indígena, tiene que ser líder, y por lo tanto usted tiene que volver a recuperar su vestimenta propia”. En este entonces, Caguana escondía dicha ropa cuando regresaba a casa y “solo ponía anaco en el centro de formación” o cuando iba a dar misiones, por ejemplo, en la provincia de Bolívar. Caguana recuerda el cambio de la ropa como una experiencia de cambio de personalidad:

Al principio para mí fue duro. Primero porque yo ya acostumbré, como mis padres no me enseñaron con anaco ni con sombrero. Yo ponía pantalón, falda. Para mí era una vergüenza al principio. También fue duro porque mi propia familia no me quería, mis primos me hablaban: ‘saque esta huevada de ropa, haces quedar mal! ¿no te da vergüenza estar con estos indios, con longos, sólo andando en casa indígena, en casa campesina? Han de estar con muchas pulgas, estos indios, estos longos’ decían. Decían también: ‘jesos *urcos*! Usted parece a estos *urcos*’, decían. Te juro que un día puse a llorar. Una vez, puesto el anaco, porque ya no quería estar cambiando ropas, así cargada de esto siempre, yo me fui con mi propia ropa. Todos, le juro que mis primos, mis compañeros de las comunas, ni me saludaban, verás. Yo puse a llorar, amargamente. Puse a llorar y llorar y llorar. ¡Dios mío!, digo, y mis propios primos me insultaban, mis primos no me saludaban, mis tíos me decían ‘ve, saque esta tontera, ¿cómo va a estar así? nos haces quedar mal a la familia’.

Después del rechazo y los insultos, otra vez Caguana sacó a relucir la ropa ‘indígena’. De todos modos, en algún momento se dijo: “ya no!” y recordó haberle prometido a la misionera de Francia que iba a cambiar su ropa y que iba a valorarla.

Volví otra vez a poner y dije: si me saludan o no, no me importa, pero voy a poner mi ropa. Pero todos que me hablaban, después, me valoraron. Cuando yo fui a otros países, decían: ‘Mama Delia, nosotros somos licenciados, ingenieros, pero ni siquiera Quito conocemos. Y usted está recorriendo otras provincias, otros países, nos das en la nariz’. Y un primo decía: ‘Delia, yo no te deseo maldad, te deseo suerte, siga adelante’. El otro primo que me insultó, que me hizo llorar demasiado porque era una terrible discriminación, el vino a pedir perdón. Decía que ha ido al cuartel de policía, para ser policía y que ahí le trataron peor, diciéndole que era negro, indio, longo. Mi primo, llorando decía: ‘yo quiero pedirte perdón porque yo te humillé’.

La narración de Caguana, y el respeto que ganó después de su decisión de usar definitivamente la ropa ‘tradicional’, tiene un carácter casi sobrenatural. No sabemos, a partir de su testimonio, por qué de repente su familia y la gente de la comunidad aceptaba este cambio. Es de suponer que en la coyuntura contemporánea de revitalizar ‘la’ cultura indígena, con la presencia política del movimiento indígena del Ecuador a partir de los años 90, hizo que su familia reconsiderara la ofensiva étnica de Caguana.

Lo que sí se puede afirmar con certeza es que los misioneros, párrocos y religiosas, eran promotores de los ‘símbolos indígenas’ y los ‘valores tradicionales’. Como señaló el antropólogo Barry Lyons, las “discusiones de activistas católicos, en un contexto de luchas ambivalentes sobre identidad y respeto, generaron una retórica que buscó convencer a la gente de seguir mostrando marcas de identidad indígena” como la ropa o el idioma que los jóvenes habían dejado por adquirir una “identidad mestiza”, considerada moderna o urbana.¹⁵⁸ Más allá de promover las marcas de identidad, los activistas católicos “difundieron una narrativa que afirma la continuidad de esta identidad [indígena] por un largo tiempo y la ubica en el período precolombino”. En su análisis sobre el concepto de respeto en el contexto de la renovación eclesial y la promoción de una identidad indígena por parte de los religiosos y laicos católicos, Lyons explica que el respeto ante los abuelos y antepasados requería de los jóvenes mantener los vestidos ‘tradicionales’, hablar quichua y valorar una identidad indígena.¹⁵⁹ Un papel similar les atribuye Emma Cervone a los párrocos en la provincia de Chimborazo. En su investigación sobre la movilización indígena en la parroquia de Tixán (Alausí), afirma que Pedro Torres, un párroco entre 1985 y 1993, que fue citado anteriormente, estaba involucrado en los procesos de movilización indígena en la sierra chimboracense y, sobre todo, en la práctica de “rescatar” la cultura indígena. Por ejemplo, el párroco promovió la celebración de la cosecha como un festival de los quichuas. Según Cervone, Torres siempre impulsaba “una autenticidad indígena basada en una separación clara entre lo que era indígena y lo que no lo era”. Sin embargo, la autora recalca la complejidad del proceso de politización de la etnicidad y advierte que esta promoción no debía entenderse como una transferencia unidireccional sino como un “proceso de redefinición constante de identidad” dentro de un “complejo proceso de movilización política”.¹⁶⁰

Delia Caguana, a los 34 años terminó la educación secundaria, en 2008 creó la Federación de Mujeres Indígenas de Químiag y llegó a ser presiden-

158 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 284. Para el papel de la migración en la identificación étnica, véase el estudio de Carola Lentz, “De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo”, *Ecuador Debate* 12 (1986).

159 La noción de respeto tiene un peso significativo en el estudio de Barry Lyons como aspecto del poder de la hacienda, pero al mismo tiempo como parte de la “cultura y las relaciones sociales de los trabajadores indígenas”. *Remembering the Hacienda*, 253.

160 Emma Cervone, *Long Live Atahualpa. Indigenous Politics, Justice, and Democracy in the Northern Andes* (Durham and London: Duke University Press, 2012), 230, 8.

ta de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) entre 2012 y 2015. Caguana fue la primera mujer en dirigir esta organización.

Discusión

En la parte dos (2.1) de este trabajo se planteó la siguiente pregunta: ¿Qué forma adquiere y qué resultados puede obtener un proyecto eclesial liberador —en búsqueda de justicia social— que adopta un creciente carácter etnicista? En este capítulo sobre el papel de la Iglesia Católica en la formación del movimiento indígena, se ha tratado de ofrecer una serie de respuestas a esta pregunta.

En primer lugar, se ha sugerido para la formación de Ecuarunari, que, durante las políticas de reforma agraria y la presencia de partidos políticos de izquierda, el anhelo étnico, defendido por una serie de activistas católicos, no encontró eco en las bases de esta organización. Por un lado, esto se podría interpretar como una actitud vanguardista o una identificación indígena *avant la lettre*, propagada principalmente por el obispo Proaño. Por otro lado, el afán de promover una organización indígena con rasgos etnicistas puede verse como un intento de asegurar el poder sobre la representación de los indígenas en un espacio en disputa. Esta última, constituye la perspectiva adoptada en este capítulo. El proceso de formación de Ecuarunari, resulta ilustrativo sobre la disputa por las representaciones y la legitimidad discursiva en el contexto campesino-indígena de la Sierra ecuatoriana. Una multitud de actores como los cristianos comprometidos, la FEL, la FENOC, o las iniciativas de integración del indígena por parte del gobierno o agencias de desarrollo, tomaron parte en la lucha por el control político sobre los campesinos, o —dependiendo de la orientación de cada grupo— sobre los indígenas.

A través de los testimonios de dos activistas, cuyos trasfondos y relaciones con la diócesis de Riobamba han sido rememorados e interpretados de maneras muy diferentes, este capítulo refleja que adquirir control sobre las movilizaciones campesino-indígenas por parte de la iglesia era imposible, dada la heterogeneidad de fuentes de inspiración, redes y contactos existentes en la época. Sin embargo, las experiencias de las historias locales y las maneras de incorporarse en procesos militantes mostraron también que las estructuras elaboradas por la iglesia ofrecieron un espacio decisivo para desarrollar ideas, discusiones y determinar acciones.

El MICH, como se ha mostrado, representó, en primer lugar, un proyecto ambicioso del obispo Proaño y miembros de su equipo pastoral. Dentro

de las estructuras del Departamento de Pastoral Indígena, el MICH propuso construir el hombre nuevo, la nación nueva, y junto a eso, la iglesia viva. En una época en que la reforma agraria pasó a segundo plano y en que nuevas demandas como el reconocimiento de las nacionalidades indígenas se volvían populares, el MICH ofreció una alternativa que sí tuvo eco en sectores de la población rural de la provincia. La insistencia de Proaño, y otros sectores católicos, en definir la identidad indígena y salvar la 'cultura tradicional', fue valorada sobre todo por una nueva generación de líderes formados en las instituciones de la diócesis. Esta esencialización de la identidad indígena, como también lo han afirmado Guerrero y Ospina, no se limitaba a los religiosos o religiosas que representaban a los indígenas, sino que era también "muy frecuente entre los propios actores que buscaban afirmar su diferencia ante el resto de la sociedad".¹⁶¹

De todos modos, esta reivindicación étnica, representada por el MICH en Chimborazo, no debe entenderse como un proceso finalizado que a partir de aquel momento determinó la agenda política del movimiento indígena a nivel provincial o incluso nacional. Como se mostrará en la siguiente parte, hay que incluir una serie de otros discursos, actores y acontecimientos que determinaron la movilización indígena en los años ochenta.

3.3 Pastoral en "tiempos de revolución": derechos humanos y antiimperialismo

En 1980, el obispo Leonidas Proaño se preguntó qué tipo de trabajo pastoral exigían los "tiempos de revolución".¹⁶² En un "análisis de la realidad", el clérigo constató que "toda América Latina está viviendo dentro de un proceso revolucionario" y con referencia a la revolución sandinista que triunfó en Nicaragua en 1979, reconoció "la activa participación de la iglesia, de los cristianos".¹⁶³ El desafío más grande, según Proaño, lo encarnaría la época post-revolucionaria cuando se trataba de "construir una nueva sociedad". Por

161 Guerrero y Ospina, *El poder de la comunidad*.

162 "Pastoral en tiempos de revolución", por Leonidas Proaño, 1980 (FDD, Cuadernos, A.1.CU63).

163 Véase por ejemplo: Sawchuk, "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution", 268; o Jeffrey Klaiber, *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America* (Maryknoll: Orbis Books, 1998), 193-215.

lo tanto, en su cuaderno de reflexión, el obispo intentó determinar el papel de “los pastores” en las diferentes etapas “del proceso revolucionario que vive América Latina”. En teoría, era evidente: “proclamar la Buena Nueva a los pobres, [...] y participar en la construcción de un hombre nuevo, de una sociedad nueva, en la que se hagan presentes los valores del Reino”.¹⁶⁴ En la práctica, sin embargo, la participación en el cambio revolucionario causó una profunda tensión, porque la iglesia tenía que estar, según su interpretación, “en el mundo sin ser del mundo”.¹⁶⁵

En concreto, la pastoral en tiempos de revolución exigía de los religiosos y laicos comprometidos, una condena a la violencia institucionalizada que dominaba las políticas en varios países latinoamericanos, el rechazo a la represión de los regímenes de la Seguridad Nacional y el apoyo a los sectores sociales en su lucha por la liberación. Al mismo tiempo, por haber experimentado la fuerte represión en carne propia, los religiosos tenían que ejercer sus acciones con mucha precaución. La revolución en Nicaragua, el inicio de la guerra civil en El Salvador (1980), y relacionado a eso, el asesinato del arzobispo Oscar Romero (1980), como también el genocidio en Guatemala bajo el régimen de Ríos Montt (1982, 1983), impulsaron a numerosos católicos, seglares y laicos, a expresar su solidaridad con las víctimas. En este contexto, ganó importancia en la práctica y en el discurso pastoral de los sectores cristianos un nuevo elemento: los derechos humanos.

Según Jan Eckel, ya en la década del setenta, a nivel mundial, inició una época de cambio respecto a los derechos humanos. A pesar de que la historiografía se ha referido predominantemente a los setenta como una década “de catástrofes”, según este autor, marcó “un nuevo momento en la historia de los derechos humanos”. Como “promesa multifacética de renovación moral” en un contexto de cambios políticos a niveles nacionales e internacionales, los derechos humanos ofrecieron una plataforma atractiva. Según este autor, los derechos humanos constituían una respuesta a la crisis de las políticas de izquierda, transcendían la “lógica de la Guerra Fría” y estaban posicionados, con su “fundamento moral” y universal, por encima de lo propiamente político.¹⁶⁶

164 “Pastoral en tiempos de revolución”, op.cit.

165 Expresión que Proaño reiteró varias veces y que también encontramos en la obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas*, 181.

166 Jan Eckel, “The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality: Explaining the Human Rights Revolution of the 1970s”, en *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, ed. Jan Eckel y Samuel Moyn (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), 227, 28.

La Iglesia Católica, como agente social potente, ha tenido un papel determinante y una presencia activa en este tipo de activismo.¹⁶⁷ El autor mexicano Jorge Castañeda menciona en su libro *Utopia Unarmed*, que el trasfondo católico entre los activistas y miembros de organizaciones no gubernamentales en el ámbito de los derechos humanos era “desproporcionadamente alto”.¹⁶⁸ Edward Cleary añade para el caso de México, que las actividades se realizaron sobre todo en círculos seculares, mucho más que desde la iglesia institucional —señalando a Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz García como excepciones—.¹⁶⁹ La lucha contra las torturas, desapariciones forzadas, asesinatos y personas obligadas al exilio se realizaba a través de comunicados pastorales, declaraciones de sacerdotes, religiosas y Comunidades Eclesiales de Base, o a través de la creación de vicariatos de solidaridad. Más aún, la participación en el activismo por los derechos humanos significaba, al mismo tiempo, un compromiso contra los regímenes de Seguridad Nacional o el intervencionismo norteamericano y a favor de los procesos revolucionarios en Centroamérica.¹⁷⁰

Dentro de la teología de la liberación, sin embargo, la identificación con un discurso de derechos humanos no existió desde el principio. Como han mostrado Ethna Regan y Mark Engler, los teólogos de esta corriente se movieron, desde un inicial rechazo, hacia un examen crítico y finalmente, una adaptación práctica y teológica de los derechos humanos.¹⁷¹ En un inicio, y bajo la concepción marxista de interpretación de la realidad latinoamericana, los teólogos criticaron que el compromiso con los derechos humanos universales haya nacido desde una perspectiva liberal, individualista, o, en palabras de Regan, haya representado “una ética burguesa de las clases medias interesadas”. Al compromiso con los derechos humanos no se le atribuyó el potencial transformador que se esperaba de la teología de la liberación. Además, se criticó que el lenguaje de los derechos humanos fuese asumido por los poderosos,

167 En general, no solo América Latina, véase: Frederick Shepherd, ed. *Christianity and Human Rights: Christians and the Struggle for Global Justice* (Lanham: Lexington, 2009).

168 Jorge Castañeda, *Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War* (New York: Knopf, 1993), 234.

169 Cleary, *The struggle for human rights*, 1-24; 28-29.

170 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 382.

171 Ethna Regan, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights* (Washington DC: Georgetown University Press, 2010), 146; Mark Engler, “Toward the ‘Rights of the Poor’: Human Rights in Liberation Theology”, *The Journal of Religious Ethics* 28, no. 3 (2000): 340.

como ocurrió en el caso de la política exterior de los Estados Unidos durante la presidencia de Carter (1977-1981). Finalmente, este discurso fue rechazado porque su principio moral se basaba en una idea de derechos civiles y políticos, reivindicables en un contexto judicial al cual los más pobres —aquellos que sufrían hambre y violencia institucionalizada— no tenían acceso. Engler y Regan subrayan que los teólogos cambiaron su actitud de repudio no solo a partir de un debate teológico —sobre todo desde la opción preferencial por los pobres en Puebla— sino también por el contexto político en América Latina como la crisis de la izquierda, la represión bajo los regímenes de Seguridad Nacional y en relación con eso, el neoliberalismo económico. Dicho de otra manera, los derechos humanos como parte de la teología de la liberación resultaron un “pragmatismo de desesperanza” en un ambiente político que convirtió la visión de cambiar la sociedad en mera utopía.¹⁷² Por otro lado, y sobre todo desde la conferencia en Puebla, el discurso de los derechos humanos fue admitido a partir de la opción preferencial por los pobres. A pesar del carácter universal de los derechos humanos —y el amor universal de Dios por todos los hombres— los teólogos de liberación, manteniendo su crítica a un falso universalismo, opinaban que la defensa preferencial de los derechos del pobre, dentro de un sistema capitalista neoliberal, representaba una “obligación ética”.¹⁷³

Con respecto a la actitud de la iglesia institucional y el discurso de derechos humanos, no hay que olvidar que en varios lugares de América Latina, esta prefería permanecer silenciosa y ser cómplice de las violaciones para no entrar en conflicto con las autoridades estatales. En el caso del Ecuador, pese a que la CEE había apelado a los derechos humanos en su documento de aplicación de Puebla, se denunciaba que la jerarquía “ha mantenido un silencio desconcertante”. Esto no solo en el contexto de las “medidas económicas impulsadas por el FMI” o la “represión desatada contra el pueblo en las últimas huelgas nacionales”, sino también con respecto al fracaso de la Iglesia Católica en Argentina y Chile durante las dictaduras militares.¹⁷⁴

El objetivo de este capítulo es mostrar, para el caso ecuatoriano, la presencia del activismo por los derechos humanos dentro de los sectores eclesi-

172 Regan, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights*, 146, 48-50.

173 Engler, “Toward the ‘Rights of the Poor’”, 354.

174 “Iglesia y derechos humanos”, de Esteban Ortiz Gonzales, miembro de la Comisión Diocesana de Derechos Humanos de Machala (El Oro), *Punto de Vista*, 22.11.1985: 14-16, (PUCE, 330.986605-P969v).

ásticos comprometidos con un cambio social y político, y analizar cómo esta nueva perspectiva de lucha estaba vinculada a la del movimiento indígena entre finales de los años setenta y finales de los ochenta. Con este enfoque se quiere evidenciar, al mismo tiempo, que ciertos sectores de la Iglesia Católica en Ecuador, al contrario de lo que manifestó por ejemplo el historiador Jeffrey Klaiber, sí desempeñaron un papel importante en el activismo de derechos humanos y, con eso, en los procesos de democratización en América Latina.¹⁷⁵

En primer lugar (3.3.1), se presentará una selección de iniciativas sobre derechos humanos y su conexión con los sectores eclesiásticos. Para este propósito, se menciona al Frente de Solidaridad de Chimborazo y la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU). Esta sección pone énfasis en la dimensión transnacional del activismo de derechos humanos que, como discurso de resistencia, operó en numerosos niveles, catalizando la formación de nuevas organizaciones e iniciativas a nivel local, regional y transnacional.

El segundo apartado (3.3.2) se dedica a uno de los aspectos que, en el contexto de los derechos humanos y la creciente noción de lucha antiimperialista entre los pueblos indígenas, desempeñó una función clave: la demanda de expulsión de las “sectas protestantes”, como el Instituto Lingüístico de Verano o Visión Mundial. La presencia de actores considerados externos, foráneos y divisionistas fue rechazada como política neoliberal no solo por el movimiento indígena sino también por la Iglesia Católica. En consecuencia, ambos actores hicieron del combate al ‘imperialismo de las sectas protestantes’ su bandera de lucha.

Finalmente (3.3.3), a través de la campaña “500 años de resistencia indígena” se muestra que el activismo y el discurso de derechos humanos —y derechos indígenas—, junto con la lucha antiimperialista y en contra de la colonialidad, desataron un proceso de movilización a nivel continental, lo cual representó un componente decisivo para la consolidación de un movimiento indígena a nivel nacional.

175 En su libro, *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America*, Klaiber no incluye Ecuador, “en parte porque la iglesia aparentemente no jugó un papel importante en el proceso de redemocratización”, 2.

3.3.1 La hora de la solidaridad transnacional: unirse a la lucha de liberación latinoamericana

El Frente de Solidaridad de Chimborazo era como una especie de comisión de derechos humanos, y estaba encabezado por monseñor Proaño. Se constituyó justo antes de la revolución de Nicaragua y desde ahí empieza a tomar fuerza y a meterse en temas de los derechos humanos.¹⁷⁶

En 1978 se formó el Frente de Solidaridad de Chimborazo por iniciativa de Leonidas Proaño, quien a su vez, fue electo presidente de la organización. El obispo describió la razón decisiva para haber propuesto esta iniciativa de la siguiente manera: “Fue un viernes. Un viernes, como cualquier otro viernes [...]. Este viernes de octubre de 1978, entre las micro noticias que transmití, hubo una referente a la lucha emprendida por el pueblo de Nicaragua para liberarse de la tiranía de Somoza”.¹⁷⁷ Estas micro noticias fueron transmitidas por el programa radial “Hoy y Mañana”, a través del cual, el obispo comunicó y orientó a las CEBs sobre los sucesos en Nicaragua y sobre el tema de la solidaridad con las sociedades centroamericanas. Como manifestó Homero García, los conflictos en Centroamérica, ya desde 1976, eran “de los más serios y más graves en el contexto latinoamericano”.¹⁷⁸ De modo que, los principios del Frente liderado por Proaño fueron “la solidaridad en la lucha por la justicia y la liberación de los pueblos, el apoyo a las acciones encaminadas a instaurar una nueva sociedad” y “la construcción del hombre nuevo sujeto de su propio destino”. Entre los objetivos se nombraron la defensa de los derechos de los pueblos, los derechos humanos, la solidaridad con las organizaciones populares del país y con los “pueblos hermanos” que luchan por su liberación.¹⁷⁹

176 Entrevista de la autora con Fausto Sanagua, 22.6.2017, Riobamba.

177 Proaño, *Creo en el hombre*, 209.

178 “Testimonios de un compromiso, la solidaridad y la alfabetización”, por Homero García, enero 1989, en revista en homenaje a Leonidas Proaño, Centro de estudios y difusión social (CEDIS) y FEPP (AFS, J2.211#2005/114#338*, Produktion von Radioprogrammen und Begleitmaterial zum Thema Menschenrechte in Ecuador (EC 3/85/01), 1984-1990).

179 “Frente de Solidaridad de Chimborazo, principios y normas de su funcionamiento”, por la comisión, 17.1.1982 (FDD, Frente de Solidaridad de Chimborazo, XIII).

Los miembros del Frente, personas individuales y organizaciones —se estimó que ascendieron a 30 en un principio— se reunieron una vez por semana para conocer y discutir múltiples problemas. Las actividades de este grupo se encaminaron a la formación y participación en actos de resistencia en la ciudad y el campo, como la Marcha Nacional Campesina Indígena “Mártires de Aztra” que tuvo lugar en Quito, en octubre de 1980 (véase 3.3.1). Entre los problemas discutidos, se situaron casos muy locales como los derechos laborales en las fábricas de Riobamba y los problemas de posesión de tierra de los campesinos en varias comunidades de Chimborazo. Un ejemplo concreto fue el conflicto en Pallatanga, donde el Viernes Santo de 1981, un grupo de personas armadas atacó al párroco Gonzalo Galeas y a miembros del Equipo Misionero Itinerante, “haciendo disparos y amenazando con hacer explotar bombas”, acusando al sacerdote de formar “comunidades campesinas con fines políticos”. En este contexto, el Frente de Solidaridad de Chimborazo expresó públicamente su respaldo al EMI, al sacerdote y a las CEBs, y llamó “a las organizaciones del pueblo y a quienes trabajan por la defensa de los derechos humanos a solidarizarse con todas las víctimas de este atropello”.¹⁸⁰ A nivel nacional existía una serie de conflictos entre representantes de la iglesia renovada y las fuerzas estatales —por ejemplo, los salesianos en Esmeraldas y Machala—. Esta represión fue denunciada, además, por el presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Pablo Muñoz Vega.¹⁸¹ A nivel nacional, el Frente también apuntó a denunciar problemas ambientales, como la destrucción de bosques por empresas transnacionales en el nororiente o la construcción de un gasoducto en Esmeraldas.

De todos modos, la mayor presencia del Frente de Solidaridad se hizo notar con relación a cuestiones políticas y conflictos a nivel latinoamericano. A más de los sucesos en Nicaragua, el Frente de Solidaridad de Chimborazo se “mostró muy sensible” a

la situación de Bolivia y Chile; al pedido de compañeros de Colombia de realizar jornadas de solidaridad con el hermano pueblo colombiano, a la terrible situación de El Salvador en cuyo favor ha realizado una campaña

180 “Solidaridad con el pueblo y los campesinos de Pallatanga”, 23.4.1981, por Vicente Piñas (vicepresidente) y Nelly Arrobo Rodas (secretaria encargada) (FDD, Frente de Solidaridad de Chimborazo, XIII).

181 “Relaciones Iglesia-Estado en el Ecuador. Informe para la Reunión Regional de los Países Bolivarianos”, asamblea CELAM, por Leonidas Proaño, 10.9.1982 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P21).

permanente, una maratón y una colecta a nivel diocesano, con resultados significativos; a la huelga de los obreros metalúrgicos de Sao Paulo, Brasil; a la denuncia de una madre argentina, miembro de la Asociación Argentina de los Derechos del Hombre, acusada falsamente y apresada.¹⁸²

En el caso de Argentina, el Frente de Solidaridad, a través del programa radial “Hoy y Mañana” expresó su solidaridad con las Madres de Plaza de Mayo que reclamaron justicia para sus hijos desaparecidos en la dictadura militar. Las madres dirigieron cartas a varios obispos latinoamericanos con el objetivo de difundir la carta abierta y ponerla “en manos de algunos obispos reunidos en Puebla, como también de difundirla entre centenares y miles de periodistas que concurrieron a Puebla”. Según Proaño, sin embargo, no se logró una “declaración explícita y circunscrita de parte de la Conferencia”, ni para Nicaragua ni para Argentina, pero “hemos hecho presente nuestra voz de protesta y reclamo ante los obispos y la prensa mundial”.¹⁸³ En síntesis, aparte de realizar acciones de solidaridad con “los pueblos que sufren y que luchan por causa de la justicia”, la organización se entendía como un “lugar de convergencia de fuerzas populares” donde se podía realizar un trabajo de “concientización del pueblo” con respecto al tema de los derechos humanos y la solidaridad internacional.¹⁸⁴

El obispo de Riobamba, a más de ser presidente del Frente de Solidaridad de Chimborazo, fue vicepresidente de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU), un organismo internacional no gubernamental que fue fundado en agosto de 1980 en Quito. Otros miembros del consejo directivo de la ALDHU eran, por ejemplo, Hélder Câmara y Ernesto Cardenal. Esta institución, por su parte, nació “cuando la lucha del pueblo salvadoreño por obtener su libertad alcanzaba sus expresiones más elevadas”. Durante los primeros años de su existencia, los acontecimientos en El Salvador —como el asesinato del arzobispo Oscar Romero y la guerra civil— ocuparon un lugar primordial en el accionar de la organización.¹⁸⁵ En este contexto, es preciso mencionar que el premio Nobel de la Paz de 1980, Adolfo Pérez Esquivel, era

182 “Informe del Frente de Solidaridad de Chimborazo”, período de noviembre 1979 y diciembre 1980, por Leonidas Proaño, 4.1.1981 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P25).

183 “La reunión del CELAM en Puebla”, entrevista con Leonidas Proaño, *Pueblo Unido*, abril 1979: 4-5 y 8 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5. PP66).

184 “Informe del Frente de Solidaridad de Chimborazo”, op.cit.

185 “Presentación”, boletín informativo ALDHU, Año 1, Nr. 4, marzo de 1982 (CEDHU, sin signatura).

el secretario ejecutivo de ALDHU y, al mismo tiempo, presidente de la organización Servicio Paz y Justicia (SERPAJ). Gracias al contacto de Proaño con Esquivel, nació la SERPAJ-Ecuador, cuyas prioridades fueron “la educación para la paz y la justicia” y cuyo programa se caracterizaba principalmente por la búsqueda de la acción no-violenta como método de lucha.¹⁸⁶

Con respecto a la defensa de los derechos humanos se quiere subrayar que el tema de la solidaridad, al mismo tiempo, adquirió mayor relevancia, al constituir una respuesta al apogeo de la economía neoliberal en los países latinoamericanos. El teólogo chileno Pablo Richard definió a la solidaridad como “la racionalidad, la lógica, la cultura, la ética, la espiritualidad antagónica al sistema de libre mercado y a su ideología neoliberal. La solidaridad únicamente puede ser vivida en resistencia a este sistema”. Con respecto a la práctica de la solidaridad, Richard afirmó que la sociedad civil y los movimientos sociales representaban los espacios donde se “puede luchar por reconstruir [...] un Estado democrático al servicio del Bien Común, al servicio de la vida de todos, especialmente de los excluidos y de la naturaleza”.¹⁸⁷ El tema de la solidaridad como nueva orientación pastoral también se presenta en las fuentes de mediados de los años ochenta con el término “teología de la solidaridad”. Se puede constatar, entonces, en el caso de la pastoral propagada por el obispo Proaño, una evolución de la teología de la liberación hacia la teología de la solidaridad.¹⁸⁸ Este cambio terminológico, sin lugar a dudas, refleja el debilitamiento de una teología política cuyo propósito de liberación fue inconcebible en el contexto político de represión en América Latina.

La CEDHU: un signo de ecumenismo

Adicional al Frente de Solidaridad de Chimborazo y ALDHU, no se puede pasar por alto a otras instituciones y organizaciones de derechos humanos que fueron fundadas a partir de finales de los años setenta por iniciativa o respaldo de sectores cristianos. Este es el caso de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos que nació en 1978 “a raíz de la masacre de un centenar

186 SERPAJ nació en 1974 en Argentina. Para más información, también sobre la relación entre Adolfo Pérez Esquivel y Leonidas Proaño véase: Pérez Esquivel, *Christ in a Poncho*.

187 Pablo Richard, “Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado”, *Pasos* 83 (1999): 4, 7.

188 Por ejemplo, en los boletines de la Coordinadora Nacional de Comités Cristianos de Solidaridad, donde se hace referencia a Proaño como profeta de la solidaridad (CEDHU, 4).

de trabajadores del ingenio AZTRA, por iniciativa de grupos comprometidos de iglesias y un sector de los movimientos sociales”.¹⁸⁹ En concreto, fueron el pastor evangélico ecuatoriano, Washington Padilla, y el entonces obispo auxiliar de Quito, Alberto Luna Tobar —posteriormente arzobispo de Cuenca— quienes fundaron la ONG que hasta la actualidad es la institución central con respecto al tema de los derechos humanos en Ecuador. Washington Padilla fundó en el país la Sociedad Bíblica en 1964 y también la Confraternidad Evangélica con el objetivo de replicar la influencia de misioneros norteamericanos y sus respectivos patrocinadores.¹⁹⁰

Como ha señalado Elsie Monge, directora ejecutiva de CEDHU, la organización, desde sus inicios vivió bajo un principio de ecumenismo, pero resalta que “ecumenismo” no se entendía tanto en términos religiosos sino como organización abierta para todos, en la cual no importa si alguien tiene religión o qué religión tiene.¹⁹¹ Esta guayaquileña, por su parte, fue misionera de la congregación Maryknoll e inició su trabajo en comunidades campesinas de Guatemala y Panamá, país del tuvo que salir tras la represión de estado.¹⁹² De Panamá viajó al Ecuador donde continuó su trabajo con comunidades campesinas —en Quinchuquí, provincia de Imbabura— y donde estuvo involucrada, desde el inicio, en el trabajo por los derechos humanos.¹⁹³ Monge, en un artículo de 1982 manifestó que “aunque el Ecuador no se encuentra bajo el reino del terror en que viven los pueblos de El Salvador, Guatemala, Haití, Chile

189 [http://www.cedhu.org/cedhu\(5.9.2019\)](http://www.cedhu.org/cedhu(5.9.2019)).

190 Los dos hermanos, René y Washington Padilla, de Quito, eran activistas evangélicos quienes, inspirados por el despertar teológico a partir de mediados del siglo XX y los cambios políticos en América Latina, buscaron distanciarse de la influencia norteamericana y propagaron un evangelismo social, activista, basado en la noción de “misión integral”. Más sobre la izquierda evangélica en América Latina y los hermanos Padilla, en: David C. Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor: Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019); Samuel Escobar, *In Search of Christ in Latin America: From Colonial Image to Liberating Savior* (Illinois: IVP Academic, 2019). Para Luna Tobar y la CEDHU, véase: Thomas Bamat, “The Rights of the Poor: Christian Theology and Human Rights Practices in Latin America’s Andean Region”, en *Christianity and Human Rights: Christians in the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick Shepherd (Lanham: Lexington, 2009), 187.

191 Conversación con Elsie Monge, 10.6.2018, Quito.

192 En Panamá vivió de cerca la desaparición forzada del sacerdote Héctor Gallego, capturado en 1971 por la Guardia Nacional durante la dictadura militar (1968-1989).

193 “Misioneras Maryknoll y Quinchuquí”, *Punto de Vista*, 1981, No. 5: 4-5 (PUCE, 330.986605-P969v).

o Bolivia, sin embargo, se cometen los mismos atropellos que condujeron a tal situación”. Para el año 1981, hizo un resumen “desalentador y dramático” con respecto a la violación de los derechos humanos en el país. Mencionó la muerte de manifestantes estudiantiles, trabajadores y dirigentes campesinos, sumados a encarcelamientos “arbitrarios, heridos de bala, destrucción de viviendas, desalojos, agresión física por parte de fuerzas policiales”.¹⁹⁴ Monge recuerda la fuerte represión del gobierno que la gente al inicio no se atrevía a denunciar públicamente. Según ella, además, “el término derechos humanos no era conocido” a finales de los años setenta, por lo que la formación y promoción de este discurso constituía la tarea principal de los organismos formados con este propósito.¹⁹⁵ En el contexto de un foro nacional del Frente Ecuatoriano de Defensa de Derechos Humanos, en 1986, Monge expresó la necesidad de que los derechos humanos formen parte de la lucha de “la organización popular” y que puedan constituir un factor unificador:

[...] los derechos humanos no es la lucha aislada de cada sector por intereses particulares. Tenemos que luchar por la globalidad de los derechos humanos, por su dirección integral. Esto todavía no lo hemos logrado [...]. El respeto se hará realidad en la medida que las propias organizaciones populares luchen por la vigencia de la globalidad de los derechos. Por eso estamos empeñados en la capacitación de promotores de los derechos humanos en las organizaciones de base. De esa manera iremos creando un verdadero movimiento por los derechos humanos que, a su vez, constituirá la base para una paz verdadera.¹⁹⁶

Debido a su activismo, Monge fue atacada por un reportero de la revista estadounidense *Time*. Lo que para ella era un trabajo de concientización —“así se decía en esta época”—, para el periodista era la incitación a un levantamiento revolucionario. En el reportaje, recuerda Monge, fue tildada como “monja comunista”, lo que generó diversas reacciones en la jerarquía católica, y la advertencia de “tener cuidado” en su trabajo.¹⁹⁷

194 “En el Ecuador también se violan los Derechos Humanos”, por Elsie Monge, *Punto de Vista*, 1982, No. 29/30: 4-5 (PUCE, 330.986605-P969v).

195 Belén Vásquez Rodríguez, “Elsie Monge: No podemos salvarnos solos, creo que esta es una lucha colectiva”, in *Publicación conmemorativa, 40 años CEDHU*, ed. Elsie Monge (Quito: Centro de Artes Gráficas, 2018), 10.

196 “Organización popular y derechos humanos”, por Elsie Monge, *Punto de Vista*, julio-agosto 1986, Año 5: 18 (PUCE, 330.986605-P969v).

197 Conversación con Elsie Monge, 10.6.2018, Quito.

Ecuadorunari en solidaridad con Centroamérica

El movimiento Ecuadorunari también adoptó el discurso de los derechos humanos y se mostró solidario con los sucesos políticos en Centroamérica. Expresión de esto fue la toma de la Embajada de la República de El Salvador en diciembre de 1980, “como demostración de que el Movimiento Indígena no mira únicamente los problemas indígenas y campesino a nivel local”. En este contexto se exigió “la ruptura de relaciones diplomáticas con la Junta Militar en solidaridad con el pueblo salvadoreño”.¹⁹⁸ En otros casos, Ecuadorunari lanzó campañas de apoyo, para respaldar las “luchas por la liberación” en Nicaragua o Guatemala. A finales de los años setenta, en un pronunciamiento de solidaridad con “el pueblo de Nicaragua”, antes de la revolución sandinista, Ecuadorunari condenó la violencia y represión del gobierno de Somoza y mostró su apoyo con Nicaragua y “con cualquier otro país hermano donde haya atropello y violación de los derechos fundamentales”. Además, se rechazó la intervención norteamericana que “elimina sangrientamente todo asomo de oposición y reclamo justo del Pueblo”.¹⁹⁹

Para el caso de Guatemala, es interesante la emisión de una carta del movimiento Ecuadorunari Chimborazo “al pueblo Guatemalteco”. La organización denunció la represión y violencia de la dictadura de Ríos Montt, declaró su solidaridad con “los pueblos indígenas” de este país y manifestó que “la vida, la lucha, la sangre de nuestros hermanos indígenas masacrados ha abonado y fortalecido la esperanza de liberación de todos los indígenas de América Latina, que como parte del pueblo luchamos por todos nuestros derechos”.²⁰⁰ Esta carta fue dirigida a Domingo Hernández Ixcoy, una persona central en el movimiento indígena de Guatemala. Como indica Betsy Konefal en su análisis sobre la cuestión étnica en el conflicto armado de Guatemala, Ixcoy era un catequista indígena —inspirado por la teología de la liberación— que, junto con líderes de la Acción Católica, atendió problemas de explotación social, derechos de los obreros y tenencia de tierra en el departamento El Quiché. Esto condujo a fundar “la organización campesina más importante de Guatemala”: el Comité de Unidad Campesina (CUC), a inicios de los años setenta.²⁰¹

198 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 169.

199 “Al frente de solidaridad con Nicaragua”, por Ecuadorunari Chimborazo, octubre de 1978, (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

200 Carta del “movimiento Riccharimui de Chimborazo” a Domingo Hernandez Ixcoy, “representante del pueblo de Guatemala”, sin fecha (CESOA, sin signature).

201 Betsy Konefal, “The Ethnic Question in Guatemala’s Armed Conflict: Insights from the Detention and ‘Rescue’ of Emeterio Toj Medrano”, en *Making the Revolution: Histories of*

Ecuadorunari, en su V Congreso Nacional en 1979, además se pronunció con respecto a los sucesos en Centroamérica. El movimiento definió el rechazo a “todas las organizaciones, sectas, instituciones y agentes imperialistas” como política general, y en relación con Nicaragua, El Salvador y Guatemala declaró su “actitud de solidaridad con los Movimientos revolucionarios de América Latina y de todos los pueblos oprimidos del mundo”. También en este caso resulta evidente la cercanía con los sectores de cristianos comprometidos, sobre todo después del triunfo de la revolución en Nicaragua, que contó con la participación de los católicos. La organización expresó “la convicción de que el Evangelio es una fuerza liberadora” y que la “fe popular” puede ser fuente de “la verdad y la liberación de los pobres”.²⁰² En Quito, la secretaria general de Ecuadorunari, Blanca Chancoso, organizó una feria artesanal “en solidaridad con los pueblos en lucha por su liberación”, rechazando la “política intervencionista” de Estados Unidos y proclamando su respaldo al “derecho de los pueblos a su autodeterminación”.²⁰³

Cabe resaltar que los derechos humanos y la solidaridad con las luchas de liberación, y en contra del imperialismo, en diversos países latinoamericanos caracterizaron decisivamente la formación y consolidación del movimiento indígena. En 1980, se fundó en Sucúa —sede de la Federación Shuar— el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE). Según Blanca Chancoso, esta organización buscó una mayor unión y coordinación de actividades entre las organizaciones indígenas que estaban dispersas y nació porque, debido al “avance de la lucha en América Latina [...] el imperialismo trata de utilizar en la mayoría de los países a los indígenas”, tratando de “desviar nuestra lucha”. Inspirados por la coyuntura de movilizaciones en otras partes de América Latina, según Chancoso, creció la necesidad de unir, también a nivel nacional, a las organizaciones del Oriente, la Costa y la Sierra.²⁰⁴ En 1984, la CONACNIE, en su segundo congreso manifestó, en primer lugar, que la paralización de la reforma agraria determinó la “búsqueda de alternativas políticas propias” y subrayó que, debido a la participación de

the Latin American Left, ed. Kevin Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 246.

202 “Acción de lucha, Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuadorunari”, V Congreso Nacional Ecuadorunari, septiembre de 1979 (CESOA, sin signatura).

203 “Boletín de Prensa”, por Blanca Chancoso, secretaria general Ecuadorunari (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

204 “El despertar indígena se da en la lucha por la tierra”, entrevista con Blanca Chancoso, *Nueva*, junio 1983, No. 137: 43 (CESOA, sin signatura).

indígenas de otros países en este congreso se fue “constituyendo un momento de trascendencia en el proceso de vinculación y solidaridad entre pueblos indígenas de todo el continente americano”.²⁰⁵

Los intentos de unificación del movimiento indígena, tanto a nivel nacional, como a través de redes transnacionales, dieron frutos y en 1986 se fundó la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), que emprendió una lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas a la cultura, la tierra y la autodeterminación.²⁰⁶ Por la cantidad de organizaciones que se adhirieron a la CONAIE, esta unión nacional fue considerada la “etapa superior de un proceso de más de 450 años de resistencia, lucha permanente y experiencias organizativas de las nacionalidades indígenas del Ecuador”. Parte de esta lucha, a mediados de los años ochenta, fue la resistencia a los “ataques” de las “sectas religiosas”,²⁰⁷ aspecto que será tratado a continuación.

3.3.2 Expulsión de las ‘sectas protestantes’: católicos contra la encarnación del imperialismo

En el mismo año de fundación de la CONACNIE (1980), tuvo lugar en Quito la “Marcha Nacional Indígena Campesina Mártires de Aztra”. Las demandas principales de esta manifestación “de todos los hombres democráticos y revolucionarios” fueron:²⁰⁸ “sancionar a los asesinos de Aztra”, derogar la “inicua” Ley de Seguridad Nacional, derogar la “anticampesina Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario”, expulsar el “imperialista Instituto Lingüístico de Verano” y solucionar los conflictos de tierras con el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Más de 10.000 personas participaron en la marcha de protesta organizada por Ecuarunari y FENOC.²⁰⁹

205 “II Encuentro de Nacionalidades Indígenas”, *Punto de Vista*, 1984, No. 3: 4 (PUCE, 330.986605-P969v).

206 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 294.

207 “1º Congreso Indio: Rompiendo el silencio centenario”, *Punto de Vista* sobre el congreso del 13.-16.11.1986, No. 246: 6 (PUCE, 330.986605-P969v).

208 “Viva la lucha por pan, tierra y una patria libre”, sin autor, *Lucha Obrera*, octubre de 1980, No. 43: 10-12 (UASB, B.1.1.6.2); véase también: Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 168.

209 Según los informes de Ecuarunari, en Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 123.

Ilustración 15: Convocatoria Marcha Nacional Campesina Indígena Mártires de Aztra (1980)



Contrapunto, No. 12, octubre de 1980 (UASB, 2.5).

Se mencionó anteriormente (3.1.1) que los conflictos de tierra entre campesinos y hacendados y la masacre de Aztra, fueron acontecimientos que impactaron profundamente sobre los procesos movilizatorios en la Sierra ecuatoriana. En los años posteriores a estos incidentes, las víctimas de la lucha por la tierra, como Lázaro Condo, y los trabajadores asesinados en el ingenio de Aztra, fueron recordados como mártires de la lucha popular contra la represión estatal y el poder de los terratenientes o la agroindustria. Con la marcha por los “Mártires de Aztra”, las organizaciones Ecuvarunari y FENOC reclamaron no olvidar a las víctimas, y junto con otras demandas, presentaron un panorama de lucha que es representativo sobre la política adoptada por las organizaciones campesinas e indígenas en esta década. El conflicto de Aztra, según los organizadores de la marcha, fue representativo, no solo respecto a la presencia de una “política de amedrentamiento de los sectores populares” o una “muestra brutal” de la maquinaria del Estado represivo, sino al mismo tiempo, sobre una “valiosa experiencia de combatividad, organización popular y de solidaridad con nuestro pueblo”. Recordar la masacre en el ingenio significó, además, denunciar la impunidad que los “asesinos de Aztra siguen disfrutando”. Evocando el ‘nunca más’ como discurso, la referencia a Aztra les permitió asimismo advertir lo que podía implicar la Ley de Segu-

ridad Nacional, decretada en Ecuador en 1979. La exigencia de derogar esta ley, como también el cumplimiento de otras demandas —expulsión del ILV y derogatoria de la Ley de Fomento Agropecuario— buscaron frenar la “intensa campaña del imperialismo” que según los organizadores había marcado la historia de la sociedad campesina e indígena desde los programas de la Misión Andina, la Alianza para el Progreso y en ese contexto, la presencia de “las sectas religiosas” y el ILV.²¹⁰

Esta lucha con enfoque antiimperialista, evidentemente, surgió en un contexto concreto, marcado por una serie de coyunturas y procesos políticos que tuvieron lugar desde finales de los años setenta. Cuando la reforma agraria perdió dinamismo, fue reemplazada por nuevas políticas agrarias. En concreto, fue la Ley de Fomento Agropecuario que en 1979 —con el apoyo de las cámaras de empresarios agrícolas— puso fin al proyecto de reforma agraria, buscando ya no la reestructuración del sector agrario sino la implantación de programas de desarrollo rural para aumentar la productividad agropecuaria. Estos proyectos de desarrollo rural fueron delegados principalmente al sector privado por lo que, desde inicios de los años ochenta, se observó una “entrada en escena masiva” de organizaciones internacionales no gubernamentales. A raíz de ello, “el estado fue perdiendo protagonismo como agente potenciador del desarrollo rural”.²¹¹ Estas dinámicas y la subsecuente migración hacia las ciudades, impactaron fuertemente las condiciones de vida en la región rural. La lucha por la tierra de los años sesenta y setenta, caracterizada por la protesta contra la explotación directa en las haciendas por parte de los terratenientes, se convirtió en una lucha en contra de la marginación económica, social y cultural dentro del apogeo de un nuevo sistema económico.²¹²

Al analizar el papel de los sectores católicos en la definición de esta nueva agenda antiimperialista, se quiere mostrar a continuación que el ILV y otras instituciones de origen norteamericano y con trasfondo protestante, se convirtieron en los principales enemigos, tanto de la Iglesia Católica como del movimiento indígena. Para ellos, como se muestra a través del ILV y Visión Mundial, estos organismos representaron la encarnación del sistema capitalista neoliberal y de la dominación política y económica de los Estados Unidos.

210 “Viva la lucha por pan, tierra y una patria libre”, op.cit.

211 Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas*, 47, 48; véase también: Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana*, 246.

212 Korovkin, “Indigenous Peasant Struggles”, 36.

Por otro lado, estas “sectas protestantes”, por su supuesto carácter divisionista y su ideología del individualismo debilitaron al movimiento indígena y contribuyeron, según los críticos, a la pérdida de ‘la’ cultura indígena. Como se indicó en otro apartado (1.1.2), el protestantismo tuvo su mayor crecimiento en los años 70 y 80. Según Blanca Muratorio, la mayor expansión del protestantismo en la Sierra ecuatoriana se dio con la ruptura del sistema de la hacienda y con los cambios dentro de la Iglesia Católica a partir de los años setenta.²¹³ En cuanto a Chimborazo, David Stoll argumenta que el *boom* protestante ahí fue posible, entre otras razones, por el hecho de haberse instituido como la provincia de la renovación eclesial. La identificación del obispo Proaño con la teología de la liberación dividió a la Iglesia Católica en esta provincia y por eso, la región era más ‘vulnerable’ al ingreso de los protestantes.²¹⁴ Sin profundizar en las razones para la expansión protestante en Chimborazo, es preciso mostrar que los números hablan por sí mismos: en 1965, las iglesias protestantes contaron 250 miembros; en 1975 fueron 7000; y a finales de los años 90, unos 28.000.²¹⁵

El ILV y Visión Mundial como agencias “transnacionales de la caridad”

La expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una sociedad misionera protestante proveniente de los Estados Unidos, fue una demanda de las organizaciones campesinas e indígenas desde finales de los años setenta. Las actividades principales del ILV eran los estudios lingüísticos sobre lenguas indígenas, la traducción de la Biblia a dichas lenguas, la evangelización, programas de alfabetización y estudios antropológicos. El ILV, que se originó en 1934 del grupo de misioneros *Wycliffe Bible Translators* (1930), inició su trabajo en Ecuador durante el gobierno de Velasco Ibarra, en 1956. Regionalmente, el ILV se concentró en la región noroccidente de la Amazonía, en el territorio de varios grupos y nacionalidades indígenas. En menor medida, el ILV realizó programas en la Sierra, por ejemplo, con escuelas bilingües en las provincias de Chimborazo (cantón de Colta), Loja, Cotopaxi e Imbabura.²¹⁶

213 Muratorio, “Protestantism, Ethnicity, and Class”, 515.

214 David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley: University of California Press, 1990), 39, 272.

215 Andrade, *Protestantismo indígena*, 155.

216 En 1974, la Oficina para la Coordinación de la Educación Bilingüe institucionalizó la colaboración entre el gobierno ecuatoriano y el ILV, bajo la administración del Ministerio de Educación. Ginette Cano et al., *Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina* (Quito: CEDIS y FENOC, 1981), 289.

Los colaboradores del ILV, según los críticos de esta organización, eran “nuevos conquistadores”²¹⁷ que destruían las culturas indígenas y que a más de causar división entre las organizaciones sociales implantaban una doctrina de “competencia individual” y una ideología “etnocentrista”. La política de aculturación que se atribuyó a las actividades del ILV fue rechazada como etnocidio, y esta noción representó un elemento discursivo clave para las organizaciones indígenas y los representantes de la Iglesia Católica.²¹⁸ Según varios autores, la exigencia de expulsión del ILV retomó las objeciones y acusaciones hechas ya en la Declaración de Barbados en 1971 (véase 2.1.2).²¹⁹ Además, los funcionarios del ILV fueron acusados de cooperar con empresas transnacionales —Texaco-Gulf— que venían a explotar petróleo en la Amazonía.²²⁰

Las organizaciones indígenas y campesinas del Ecuador, entre 1979 y 1980, realizaron una serie de acciones con el objetivo de expulsar al ILV del país.²²¹ En 1980, Ecuarunari, en un comunicado de prensa, pidió que esta “agencia imperialista de penetración ideológica y política que ha actuado en contra de la comunidad indígena” se vaya del Ecuador.²²² Y la petición tuvo éxito. En 1981, el presidente Jaime Roldós, poco antes de su muerte en un accidente de avión, respondió a una serie de críticas contra el ILV y decretó la expulsión de la organización cuyas actividades describió como “incompatibles con el desarrollo de los grupos aborígenes, que debe basarse en sus propias iniciativas”.²²³ Según Alison Brysk, a pesar de su expulsión formal en 1981, el ILV seguía teniendo presencia en varios lugares y aún tiempo después, sus

217 Ibíd.

218 Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 224, 25.

219 Ibíd.; y también en “El ILV expulsado del Ecuador”, Boletín informativo de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU), enero 1982, No. 1: 45-50 (CEDHU, sin signatura).

220 Cano et al., *Los nuevos conquistadores*, 263, 84. Scott Robinson, “Fulfilling The Mission: North American Evangelism in Ecuador”, en *Is God An American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, ed. Søren Hvalkof y Peter Aaby (Copenhagen: IWGIA & Survival International, 1981), 46, 48. También en: „El ILV expulsado del Ecuador”, op.cit.

221 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 44.

222 “Fuera el Instituto Lingüístico de Verano del Ecuador!!!”, Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuarunari, 1980 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

223 “Instituto Lingüístico de Verano deberá abandonar el Ecuador”, *El Comercio*, 23.5.1981: portada (CULTPA, NAF-2016-8391).

actividades continuaron siendo un tema central en las manifestaciones de las organizaciones indígenas.²²⁴

Para los activistas católicos, el ILV representó uno de los organismos protestantes que funcionaban como instrumentos de “penetración cultural y política” norteamericana en América Latina. Susana Andrade confirma en su estudio sobre el protestantismo en Ecuador que, en los años sesenta, el gobierno norteamericano “certificó y patrocinó la intervención de las iglesias y misiones protestantes en América Latina, como aliados en la lucha anticomunista [...]”. Para la autora, esta política se sumó a la serie de programas de ayuda económica y desarrollo que se realizaron en el subcontinente. Sin embargo, Andrade subraya también que “mucho se ha escrito sobre la evangelización protestante como estrategia de intervención política norteamericana” y se refiere a una “teoría de la conspiración” que “ha sido recogida, principalmente, por la Iglesia Católica y los partidos políticos de izquierda”.²²⁵ La Iglesia Católica, bajo el concepto de ‘sectas protestantes’, realizó un trabajo de homogenización discursiva de los múltiples movimientos o congregaciones protestantes con el fin de establecer la idea de un enemigo común. Este discurso no solo produjo teorías de la conspiración, sino que al mismo tiempo, invisibilizó a aquellos actores protestantes que se identificaban con el proyecto de renovación y la opción por los pobres en un sentido ecuménico.²²⁶

La Iglesia Católica, a pesar de su compromiso con el ecumenismo desde el Concilio Vaticano II y de haber admitido que los protestantes “son cristianos también”, en las décadas del setenta y ochenta prácticamente siempre se refería a dichas “sectas”, o a los “evangélicos”, como responsables del “desmembramiento doloroso frente a la sólida y monolítica unidad que, a través de las naciones y continentes ostenta la iglesia católica, bajo el cayado del único pastor”. Ya en 1970, la misma CEE lamentó que “en contraste con lo que pasa en Europa, y en otras naciones donde el movimiento ecuménico se ha abierto paso, aquí en el Ecuador y en general en América Latina, a la mano que les tiende la Iglesia Católica para una cooperación leal y sincera [...] ellos oponen rechazo y la negativa”.²²⁷ Responsabilizando a los protestantes por la falta de ecumenismo, la Iglesia Católica nunca abandonó su postura de iglesia

224 Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 224, 25.

225 Andrade, *Protestantismo indígena*, 40, 159.

226 Véase: Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor*; y también Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung*.

227 “Los obispos hablan de evangelismo a fondo”, CEE, 1970, (BEAEP, 254 C748mis 22).

perseguida, y aún en los años ochenta, no se cansó de señalar su alarmismo por la “invasión protestante”: se asumió que había 80 o 90 “sectas” en la tierra católica para implantar su ‘falso’ cristianismo.²²⁸ En 1984, el obispo Mario Ruiz de Latacunga criticó que “recién se da importancia al problema” y que sobre todo en la provincia de Chimborazo el número de “indígenas evangélicos” era muy elevado.²²⁹ También el obispo de Riobamba, Leonidas Proaño, criticó a los misioneros evangélicos en varias ocasiones, y elevó la labor de las “sectas” a un “problema nacional” que calificó como “una verdadera agresión”. Su labor evangelizadora, según Proaño, era “sectaria y divisionista, desencarnada y alienante, desculturizadora y dominante”. Admitía, además, que los protestantes operaban con recursos económicos y materiales “con los cuales la Iglesia Católica no puede entrar en competencia”.²³⁰

Visión Mundial o el “ILV disfrazado”

A más del ILV —y sobre todo después de su expulsión— los católicos, en su lucha contra los grupos protestantes, dirigieron su atención a otra organización llamada Visión Mundial, que inició su trabajo en varias regiones del Ecuador a finales de los años setenta. La agencia de desarrollo protestante de origen norteamericano fue creada en 1950, bajo la convicción de su fundador, Bob Pierce, de que el cristianismo evangélico podía frenar el avance comunista en el mundo. Las primeras misiones en el extranjero se realizaron en China y en

228 En *Punto de Vista* se hace referencia al estudio de Thomas Bamat, miembro de SERPAJ: *Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador* (Quito: Editorial El Conejo, 1986). Bamat, en 1986, contó 250.000 protestantes en Ecuador, la mitad perteneciendo a las dos denominaciones Unión Misionera Evangélica y la Alianza Cristiana Misionera. Los demás eran miembros de grupos pentecostales como Asamblea de Dios, Cuadrangulares, Pentecostal Unida e Independientes y, en menor cantidad, Testigos de Jehová y Mormones. 1986, No. 246: 11 (PUCE, 330.986605-P969v).

229 “El protestantismo en el Ecuador. Análisis y Conclusiones”, Asamblea plenaria del episcopado en el Ecuador, febrero de 1984, por Mario Ruiz Navas (FDD, Conferencia Episcopal, caja XI); sobre el alarmismo frente al crecimiento del protestantismo —también en El Vaticano— y la falta de ecumenismo véase: Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 31-33.

230 “Informe al CELAM”, por Leonidas Proaño, delegado CELAM, para la CEE, 7.3.1983 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP22), véase también: Andrade, *Protestantismo indígena*, 160; Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 224; Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 277.

el contexto de la guerra de Corea. En Ecuador, la organización invirtió más de 4.7 millones de dólares entre 1979 y 1985.²³¹

Los denunciantes estaban convencidos de que los colaboradores de Visión Mundial eran sucesores del ILV. Los agentes de pastoral de la diócesis de Riobamba, por ejemplo, manifestaron en una reunión que “Visión Mundial es el ILV disfrazado” y que la tarea principal de su dinero “que viene de los Estados Unidos” era dividir las comunidades. Sin embargo, las acciones de las dos organizaciones eran diferentes: Visión Mundial se concentraba principalmente en un plan padrinos y realizaba programas de desarrollo de la comunidad como talleres artesanales o tiendas comunales. En esta línea, los agentes de pastoral observaron, además, que la presencia de Visión Mundial “frena la concientización” y “dificulta la evangelización”.²³² El obispo Proaño calificó su trabajo como “proselitista” y “desastroso”.²³³ También las misioneras Lauritas en Imbabura criticaron las actividades de este “lobo con piel de oveja”. Para las religiosas, la organización representó un “nuevo imperio” con “estos ‘gringos’ que ofrecen solucionar todo con plata”.²³⁴ Esta crítica estaba vinculada directamente con un enfrentamiento violento entre representantes de Visión Mundial y ciertos católicos en el contexto de un conflicto de tierra en la comunidad La Compañía, en 1983. Admitiendo la responsabilidad por este conflicto, la organización retiró a sus cuatro colaboradores de la zona.²³⁵

Visión Mundial fue rechazada también por el movimiento indígena Ecuarunari porque “rompe las estructuras arraigadas” de las comunidades, solo trabaja “con evangelistas”, “fomenta el egoísmo” y reemplaza “nuestras fiestas” por otras “que no tienen valor para nuestro pueblo como el *‘Thanksgiving Day’*”.²³⁶ Según representantes del Movimiento Indígena de Tungurahua,

231 Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 226; Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 282.

232 “Plenario del trabajo en grupos”, reunión de agentes pastorales, 1983 (FDD, Notas en Reuniones, A.1.NR70).

233 “Informe al CELAM”, por Leonidas Proaño en nombre de la CEE, 7.3.1983 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP22).

234 “Plata, libertad y salvación”, denuncia de “un grupo de campesinos y tres misioneras Lauritas” de La Compañía, *Nueva*, enero 1984, No. 102: 39-41 (UASB, 2.15).

235 Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 291.

236 “Notiz zum Ausbildungsprojekt Ecuarunari Nacional” nota de Tonino Zellweger de la ONG Swissaid sobre su reunión con Blanca Chancoso, Ecuarunari Nacional, 22.2.1983 (AFS, J.2.211#1992/236#416*, Bildungs- und Ausbildungskurse der Indianerorganisation Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) (Kredit Nr. EC/1/78/02), 1978-1983).

además, la organización estaba en competencia con programas de desarrollo rural del Estado y se planteó que una sola organización, preferentemente estatal, debería abarcar el desarrollo del sector rural.²³⁷

Las denuncias contra esta agencia “transnacional de la caridad”²³⁸ no se restringieron a los límites nacionales e incluían casos muy delicados y en contextos de violencia. El movimiento Ecuarrunari, en 1981, reprodujo una denuncia difundida por la Agencia Salvadoreña de Prensa (SALPRESS) en la cual Visión Mundial fue acusada de haber participado en una violenta acción policial en contra de refugiados salvadoreños en Guatemala y Honduras. La “secta protestante norteamericana ligada a la Agencia Central de Inteligencia” fue acusada de haber denunciado a varias familias de refugiados que fueron detenidos por las fuerzas policiales en las capitales de los dos países “de manera casi simultánea”. Los detenidos, como indica el comunicado, pertenecían, “en su mayoría” a “comunidades cristianas y a organismos eclesiales de El Salvador”. Se decía que Visión Mundial, desde su llegada a los países de Centroamérica, “previno a los refugiados contra los comunistas, religiosos y curas y trató de presionar para obtener delaciones”. Según el informe de un sacerdote católico que fue testigo de las detenciones, los refugiados eran “mujeres, niños y ancianos tradicionalmente católicos que de pronto se vieron enfrentados a una secta muy conservadora, muy reaccionaria con una concepción religiosa muy favorable al sistema de vida norteamericana”.²³⁹ Entre los detenidos estuvo Iride del Carmen Marasso Beltrán, una colaboradora del arzobispo Oscar Romero, que poco después de su asesinato en marzo de 1980 se refugió a Guatemala. Beltrán, su hijo y otros mencionados en la denuncia fueron desaparecidos por la dictadura guatemalteca.²⁴⁰ Cuando la colaboración de agentes

237 “Organizaciones Indígenas piden expulsión de Visión Mundial”, *Sucede en la Iglesia*, junio 1984, No. 49: 4, 5 (CEDHU, S.4).

238 “Transnacionales de la Caridad – la acción de Visión Mundial en el Ecuador”, por Sabine Hargous, *Nueva*, febrero de 1983, No. 94: 40-42 (CEDHU, N7.1).

239 Agencia de prensa fundada por Salvador Cayetano Carpio, fundador del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN); “denuncia reproducida por el movimiento nacional Campesino Indígena Ecuarrunari. Secta religiosa norteamericana involucrada en actividad policial. Tegucigalpa, (junio), especial de Salpress por Javier Guerrero”, noviembre de 1981 (CESOA, sin signatura).

240 “Resolución No. 18/82, Caso 7822, Guatemala, 1982” Comisión Interamericana de Derechos Humanos, URL: <https://www.cidh.oas.org/annualrep/81.82sp/Guatemala7822.htm>, 17.9.2019.

de Visión Mundial con las autoridades hondureñas y guatemaltecas fue probada, la organización trató de salvar su imagen pública y despidió a una serie de sus colaboradores. Después de una negación inicial de su responsabilidad de las detenciones y desapariciones, Visión Mundial afirmó más tarde en un reporte interno que la organización estaba “ciega ante la intensidad de las luchas de derechos humanos” y que no estaba consciente que sus colaboradores locales, durante meses, fueron víctimas de una campaña pro-gobierno y pro-militar.²⁴¹

Sin entrar más detalladamente en estos conflictos y acusaciones concretas, es preciso subrayar que tanto para el movimiento indígena, como para religiosas y religiosos católicos, la demanda de expulsar al ILV y otras ‘sectas protestantes’ como Visión Mundial, constituyó un discurso clave en los años ochenta. Al hacer de la presencia de estas organizaciones una de las mayores preocupaciones de la Iglesia Católica —“un problema nacional”— la lucha en su contra evidenció la continua competencia entre católicos y protestantes. A más de eso, el fenómeno ilustra que la Iglesia Católica se preocupó por posicionar este conflicto como elemento de la agenda política del movimiento indígena. Para los católicos comprometidos, después de la época de la reforma agraria, la imagen de la ‘invasión’ de grupos protestantes que llegaban a dividir la nación católica, nutrió un discurso de colonización y conquista en el cual las ‘sectas protestantes’ eran los nuevos españoles responsables de la pérdida de cultura de los indígenas. En el caso de Chimborazo, la ya referida idealización del pobre-indígena tiene que leerse, entonces, también en este contexto de defensa de un bastión católico en la provincia donde el protestantismo tenía mayor difusión. El papel desempeñado por Visión Mundial en el enfrentamiento entre organizaciones católicas y protestantes en el campo de refugiados fue, para los católicos, una prueba más de que esta organización era el “caballo de Troya” de la política exterior de los Estados Unidos.²⁴²

Mientras algunos católicos negaron por completo que los grupos protestantes hubiesen perseguido un objetivo religioso, los protestantes tampoco se mostraron muy dispuestos a colaborar con los católicos. Como indica David Stoll, unir las fuerzas para un objetivo común, era imposible en este juego ideológico. Lo que no se debe olvidar es que los oponentes de Visión Mundial no solo eran católicos: Gospel Missionary Union, el grupo de misioneros con

241 Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 287, 88.

242 *Ibid.*, 268.

la presencia más larga en Chimborazo (Colta) y desde la cual surgió la Asociación de Indígenas Evangélicos de la Provincia de Chimborazo (AIECH), fue “uno de los oponentes más mordaces de Visión Mundial”.²⁴³

3.3.3 Hacia los “500 años de resistencia indígena”: ataque contra la colonialidad en América Latina

[Con] esta ‘conmemoración’ [...] se trata de presentar el pasado colonial, que se inaugura con la presencia de los españoles en nuestro continente; fue un ‘encuentro’ un ‘romántico encuentro’ de dos mundos, ocultándose la realidad de genocidio, exterminio, que instaura un sistema colonial que hasta nuestros días está vigente.²⁴⁴

A finales de los años setenta, el gobierno español inició la organización de la ‘celebración’ de los 500 años del descubrimiento de América. “En 1984 se creó la Comisión Nacional para la Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América que goza del ‘alto patronato’ y protección del rey Juan Carlos I [...]”. La llamada del gobierno español tuvo eco no solo a nivel nacional; también en América Latina los gobiernos tomaron medidas para preparar la ‘conmemoración’ de este evento “que cambió la percepción del mundo”.²⁴⁵ El gobierno del Ecuador, por ejemplo, en 1989, acordó con España celebrar el “Encuentro de dos Mundos”.²⁴⁶

No es de sorprender que este anuncio iniciara una serie de polémicas y resistencias tanto a nivel europeo como latinoamericano. En México, por ejemplo, entre intelectuales se debatía sobre si la llegada de los españoles al continente americano debería denominarse “encuentro de dos mundos” o “descubrimiento del Nuevo Mundo”. Mientras estas discusiones no cuestionaron

243 *Ibíd.*, 31-33, 293.

244 Martha Rodríguez, “Campaña Continental”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991): 81.

245 Walther Bernecker y Verónica Jaffé, “El aniversario del ‘descubrimiento’ de América en el conflicto de opiniones”, *Ibero-amerikanisches Archiv* 18, no. 3/4 (1992): 501.

246 A lo que el movimiento indígena reaccionó con una marcha de protesta el 12.10.1989, Macas, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, 29.

fundamentalmente las formas de participación en el acontecimiento, a partir de los años 80 se conformó una serie de iniciativas que rechazaron categóricamente los actos como un insulto a los pueblos indígenas. Los grupos de oposición, según Walther Bernecker y Verónica Jaffé, vieron “en las celebraciones la oportunidad histórica para atacar la visión oficial e incomodar a la ‘liturgia’ del Quinto Centenario”.²⁴⁷ Para Juan Braun, editor de la revista latinoamericana *Chasqui*, “los 500 años es uno de los temas más polémicos del siglo, de una gran carga emotiva, que reabre viejas heridas y hace reflexionar a todos, blancos y negros, mulatos y mestizos, indios y criollos, sobre las raíces, el pasado y el futuro”.²⁴⁸

Así, el anuncio de estos actos conmemorativos, con su fuerte carga ideológica y política sacudió a las organizaciones sociales en el subcontinente latinoamericano, e impulsó una dinámica de movilización transnacional. Expresión de estos esfuerzos de coordinación fue “La campaña continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, en la cual participaron países latinoamericanos y caribeños, pero también organizaciones de los Estados Unidos y Canadá. Como refirió la cita inicial de este apartado, el tema principal de la campaña fue la lucha contra la colonialidad y se puso énfasis en que la celebración de los 500 años negaba que la historia de América tenga “una trayectoria de miles de años”. La campaña continental impulsó una reflexión “sobre el real significado de los 500 Años de invasión española” y tuvo como objetivos “contribuir al impulso de una lucha indígena”, exigir el “derecho a la autodeterminación de los pueblos” y “luchar por la defensa de valores materiales y culturales de los Pueblos Indios de América”.²⁴⁹

En Ecuador, el movimiento indígena CONAIE, inició la campaña “500 años de resistencia indígena” en abril de 1988, manifestando que

en representación de los pueblos indígenas y en ejercicio de su derecho a rechazar y protestar frente a las anunciadas celebraciones oficiales de los gobiernos nacionales, convoca a los diversos sectores sociales del país para que, unidos en un solo frente, se genere una movilización masiva en el Ecuador y en todo el continente. Esta movilización tiene como objetivo fun-

247 Bernecker y Jaffé, “El aniversario del ‘descubrimiento’ de América”, 506, 08; *ibíd.*

248 Juan Braun, “Carta del Editor”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991): 1.

249 Rodríguez, “Campaña Continental”, 82.

damental la recuperación de la dignidad de nuestros pueblos y el repudio a toda forma de sometimiento y prácticas colonialistas y neocolonialistas.²⁵⁰

Para la CONAIE y otras organizaciones indígenas, las celebraciones representaron una ofensa sin precedentes: una negación de la historia de opresión, colonización y marginación, marcada por la tortura y el genocidio de los pueblos indígenas. La campaña buscó “la recuperación de la dignidad de nuestros pueblos” y contó con el apoyo de partidos de izquierda. En el Encuentro Latinoamericano y Caribe por la Solidaridad, la Soberanía, la Autodeterminación y la Vida de Nuestros Pueblos, en el cual participaron delegaciones de partidos socialistas, comunistas y movimientos guerrilleros, campesinos e indígenas de 16 países, se elaboró la “Declaración de Quito” que rechazó la “dominación neocolonial” contra “nuestros pueblos y naciones”.²⁵¹ Se dio por concluida la época de “servir al progreso de los antiguos y nuevos colonizadores” que América Latina estaba “llevando durante 500 años”.²⁵²

Lógicamente, la Iglesia Católica, como actor central en la historia de la colonización, no podía permanecer al margen de este acontecimiento de transcendencia internacional. Como se mencionó en otro apartado, el papa Juan Pablo II durante su visita al Ecuador en 1985, ya retomó la referencia al descubrimiento de América, glorificando la venida de la fe cristiana que “iluminaba” los caminos de los pueblos indígenas (véase 2.1.3). Los obispos de la Iglesia Católica del Ecuador, como en muchos otros temas abordados en este trabajo, no coincidieron en sus posicionamientos frente al acontecimiento. El obispo Leonidas Proaño hizo pública su opinión en un artículo titulado “500 años de marginación indígena”. En su texto, que constituye un rechazo al aniversario del Quinto Centenario, el clérigo criticó que la CEE y el Vaticano

se apresan también a celebrar el acontecimiento de la Primera Evangelización del Continente, colocándose en su propia plataforma, con gozo y optimismo que pueden estar mancillados de cierto triunfalismo, y miran-

250 “Nuevos rumbos para el movimiento popular”, *Punto de Vista*, sin autor, 21.12.1988, No. 349: 8-11 (PUCE, 330.986605-P969v).

251 Por ejemplo, participaron representantes del FMLN de El Salvador o de la Coordinación Guerrillera Simón Bolívar de Colombia (OGSB).

252 “¡Volveré, y seré millones!, gritó Tupac Amaru, ¡Hemos vuelto!” Primer Encuentro Latinoamericano y de El Caribe, 18-20 de noviembre 1988, *Punto de Vista*, No. 346: 3-8 (PUCE, 330.986605-P969v).

do con simpatía a la preparación a una celebración suntuosa de los altos gobernantes americanos y europeos.²⁵³

Con respecto a la Iglesia Católica, el clérigo constató además, que todavía no considera a los indígenas “aptos” para crear una iglesia indígena propia basada en “sus propios valores culturales”. En términos más generales, Proaño atacó a las “autoridades gubernamentales” que pese a haber aceptado que los indígenas estaban excluidos de la sociedad, no pusieron “atención alguna en sus necesidades”. Según Proaño, estas necesidades eran “tierra, trabajo, educación, organización, conocimiento de Dios y de su enviado Jesucristo”. En referencia al movimiento indígena, el líder religioso postuló que después de 500 años como “pueblo ciego, mendicante, sentado y marginado”, este ha “recuperado su palabra y se ha puesto a gritar lleno de angustia y esperanza”. Para Proaño quedaba claro que solo el pueblo indígena, “inspirado y fortalecido por la luz y la Fuerza del Evangelio” pueda “lograr una valiente rectificación histórica de la tremenda injusticia perpetrada en contra de los primeros dueños del territorio americano”.²⁵⁴

Este texto fue escrito por el obispo en mayo de 1988, tres meses antes de su muerte. En 1990, como ha documentado la literatura, la campaña “500 años de resistencia” alcanzó su punto álgido cuando en junio, el levantamiento indígena del *Inti Raymi*, paralizó al país y abrió una nueva etapa de lucha social en la cual el movimiento indígena ocupó un espacio en el escenario político nacional como actor potente.²⁵⁵

Discusión

Los “tiempos de revolución” exigieron de la Iglesia Católica un ajuste de su pastoral que contemplara las circunstancias políticas y eclesiales contemporáneas. El régimen ecuatoriano de Seguridad Nacional, los conflictos en Centroamérica, la represión y el asesinato de católicos comprometidos —como el caso del arzobispo Oscar Romero—, convirtieron el objetivo de la liberación y la lucha por la justicia, en una ilusión confusa, lejana en el horizonte.

253 “500 años de marginación indígena”, Leonidas Proaño, mayo de 1988 (FDD, Conferencias, A.2.CF148).

254 *Ibíd.*

255 Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*; Macas, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, 18, 19. Aparte de Macas, una serie de otros autores de esta antología afirman que la campaña de los “500 años de resistencia” fue una razón importante para el levantamiento: Cornejo Menacho, *Indios*.

Bajo estas circunstancias —y junto a los debates teológicos de la época— el activismo de derechos humanos surgió como un elemento clave del trabajo pastoral de la Iglesia Católica liberadora. Según Daniel Levine, la promoción de los derechos humanos no solo fue un elemento importante en la ideología de la teología de la liberación sino, por su implementación práctica, uno de los “impactos” más fuertes de esta corriente teológica en América Latina.²⁵⁶ Como se ha mostrado a lo largo de este capítulo para el caso ecuatoriano, cristianos —no solo católicos— comprometidos a cambiar la situación de injusticia y represión, incluyeron la defensa de los derechos humanos y de la solidaridad en su agenda política, denunciando violaciones, formando instituciones y tratando de promocionar el tema dentro de la sociedad a través de un trabajo de formación.

Asimismo, se ha argumentado que el activismo por los derechos humanos, entendido como un fenómeno globalizado, constituyó un elemento clave para la formación del movimiento indígena ecuatoriano. La formación de la CONAIE, como se ha mostrado en páginas anteriores, no podría pensarse sin la orientación que adoptaron las organizaciones más allá de las fronteras nacionales y al mismo tiempo, sin la inclusión del discurso de los derechos humanos en su agenda política.²⁵⁷ En este sentido, Alison Brysk ha constatado que la internacionalización de los derechos indígenas “ocurrió precisamente porque los movimientos sociales indígenas estaban débiles a nivel doméstico”. En otras palabras, ‘gracias’ a la debilidad doméstica, la “formación de alianzas transnacionales” y la presencia del movimiento indígena en el escenario político se vieron facilitadas.²⁵⁸

En este contexto, es interesante añadir una perspectiva comparativa. Explorando el activismo de derechos humanos a nivel local, en Chiapas (México), las autoras Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano han mostrado que el compromiso con este “discurso global” estaba vinculado al trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Con el obispo Samuel Ruiz García, quien reconoció que los indígenas de Chiapas eran “los más pobres entre los pobres”, la opción por los pobres evolucionó hacia una opción por los indígenas. Como se sabe hoy, Ruiz García fue uno de los precursores de la teología

256 Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology”, 249.

257 Para América Latina en general: Stavenhagen, “Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate”.

258 Brysk, “Turning Weakness into Strength”, 39.

india: una inculturación de la teología de la liberación que buscaba la valoración de 'las' culturas indígenas.²⁵⁹ Christine Kovic argumenta para la misma diócesis mexicana, que los agentes pastorales fueron los primeros en llevar el concepto de derechos humanos a las comunidades indígenas y que, en diálogo con los habitantes, se “desarrollaron modelos de derechos que incorporaron perspectivas indígenas”. Para la iglesia de San Cristóbal de Las Casas y los activistas indígenas católicos, los derechos humanos fueron, en primer lugar, los derechos del pobre. En Chiapas, la violencia racializada y la defensa de los derechos humanos —entre ellos, los derechos indígenas— no fueron temas de los agentes pastorales únicamente, sino que encontraron eco en el movimiento indígena que en esta misma época se estaba organizando.²⁶⁰ Obviamente, las interpretaciones de estas autoras sobre México son muy similares al caso ecuatoriano, con la presencia del obispo Leonidas Proaño en Riobamba. Con el discurso de la iglesia inculturada y la visión de una iglesia indígena en el Plan Nacional de Pastoral Indígena, la defensa de los derechos de los indígenas ganó relevancia.

Junto al tema de los derechos humanos, la lucha antiimperialista —como puso en relieve el caso de las campañas contra las 'sectas protestantes' y la lucha contra la colonialidad— dominó el discurso de los movimientos indígenas y los sectores cristianos. La polémica sobre la celebración de los 500 años del 'descubrimiento' de América, catalizó un dinamismo organizativo desde mediados de los años ochenta. Asimismo, con la campaña “500 años de resistencia indígena”, las organizaciones indígenas abrieron una plataforma de lucha a nivel transnacional.

3.4 Conclusión

Dentro de las luchas en el espacio andino y en un cambiante ambiente de lo posible, una serie de actores, acontecimientos y discursos determinaron el dinamismo de las organizaciones sociales. Entre los actores se hallaba la

259 Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano, “Global Discourses on the Local Terrain. Human Rights in Chiapas”, en *Human Rights in the Maya Region*, ed. Pedro Pitarch, Shannon Speed, y Xochitl Leyva Solano (Durham: Duke University Press, 2008). En 1989, Ruiz fundó la primera organización de derechos humanos en Chiapas, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, CDHBC.

260 Christine Kovic, *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas* (Austin: University of Texas Press, 2005), 207, 10, 11.

Iglesia Católica, con un sector comprometido, cuyas propuestas encontraron eco en el movimiento indígena. El proyecto liberador de la iglesia de Riobamba constituía una fuente de inspiración, como también un espacio de movilización, para las organizaciones indígenas y campesinas. De todos modos, es preciso aclarar que no se trataba de una transferencia ideológica unidireccional de las propuestas de los clérigos o laicos católicos —que tampoco pueden verse como un grupo homogéneo, como quedó expuesto en el caso del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación— hacia el movimiento indígena, sino mucho más como un proceso de intercambio, diálogo, pero también de enfrentamiento ideológico, en el cual las relaciones de poder no pueden ser dejadas de lado. A este respecto, se considera importante subrayar que la Iglesia Católica, tanto desde los sectores conservadores como los liderados por Proaño, consideraban que únicamente los demás actores políticos y sociales —como, por ejemplo, los protestantes— formaban parte del juego de poder sobre la representación de los indígenas en el país. Obviamente, y como se ha tratado de mostrar, este no era el caso. El miedo de que “el movimiento indígena escape de la Iglesia” y la necesidad de “encarnarse en las estructuras” de las organizaciones existentes fue enunciado explícitamente por el obispo de Riobamba, por ejemplo.²⁶¹ En este caso, se considera adecuado reproducir una cita del clérigo que devela claramente esta posición, junto a su opinión sobre el papel de la iglesia en la formación del movimiento indígena:

El fenómeno organizativo indígena es el resultado, en parte, de la conciencia adquirida por los mismos indígenas, gracias principalmente a la labor de promoción humana de la Iglesia, y, en parte, es el resultado de la labor activa de fuerzas políticas interesadas en llevar el agua a su molino. La conquista de conciencia de sí mismos lleva con más y más frecuencia a los indígenas a sacudirse de la influencia paternalista de la Iglesia y el afán manipulador de las fuerzas políticas particularmente de izquierda pone en crisis sacerdotes y obispos que se han desgastado trabajando por los indígenas. Estos mismos sacerdotes y obispos acaban por caer en la desconfianza y en el rechazo resentido de muchas de las organizaciones indígenas. Dentro de este panorama oscuro, ¿no será necesario un trabajo decidido de recuperación de la organización que mejor responde a la cultura indígena,

261 “Encuentro de Obispos sobre pastoral indígena”, por Leonidas Proaño, 8.-10.2.1986 (FDD, Conferencias, A.2.CF127).

la comuna? ¿no será necesario caminar hacia la organización de un movimiento comunitario nacional? Para esto, ¿no será indispensable que la Iglesia acompañe este proceso con simpatía y respeto?²⁶²

Esta cita, por un lado, muestra la percepción de Proaño de encontrarse fuera de la lucha por la hegemonía de la representación de los indígenas. Pero pese a que el clérigo manifestó que las “políticas interesadas” no pueden corresponder con las actividades proclamadas por la iglesia, considera “indispensable” que dentro del “panorama oscuro”, la Iglesia “acompañe el proceso de formación de un movimiento cuyo objetivo principal sea la defensa de la cultura indígena”. En este sentido, esta cita no solo defiende una orientación etnicista del movimiento indígena, sino que repite el argumento ya formulado en el caso del indigenismo eclesiástico a finales de los años cincuenta: que la Iglesia Católica es considerada la (única) institución adecuada para hacer “algo de positivo a favor del indio” (véase 1.1.1). Con eso se evidencia que, a pesar del discurso de liberación y concientización, una completa independencia del movimiento indígena respecto a la iglesia no fue bien recibida.

Con relación al capítulo segundo (3.2), dedicado a la cuestión de la identificación étnica o clasista del movimiento Ecuarrunari; el último capítulo de esta parte (3.3) expuso que en el continuo proceso organizativo del movimiento indígena esta debatida cuestión perdía importancia. Al contrario, fueron una serie de coyunturas —como la defensa de los derechos humanos o el antiimperialismo—, y colaboraciones a nivel nacional y transnacional, las que posibilitaron la formulación de nuevas demandas con las cuales una serie de organizaciones, heterogéneas en sus objetivos y composición, podían identificarse. Se puede afirmar entonces, que el movimiento indígena se resistía a una representación esencialista de lo indígena, como fue propagada mediante la visión de una iglesia indígena por parte del obispo de los indios y los miembros de su equipo pastoral. La constatada idealización del indígena católico, pobre y comunitario, a fin de cuentas, no cuajaba con las demandas y necesidades de los sectores organizados. Una de estas necesidades era, obviamente, disponer de una agenda de lucha que lograra representar la heterogeneidad de realidades de los sectores de la población marginados en términos económicos, sociales y/o culturales y que respondiera a la coyuntura política del momento. Este argumento ha sido apoyado también por Emma Cervone,

262 “Plan Nacional de Pastoral Indígena”, Departamento de Pastoral Indígena, 22.2.1986 (FDD, Notas en Reuniones, A.1.NR35).

quien afirma que las “demandas étnicas, raciales y económicas no pueden ser tratadas separadamente” y concluye que “los movimientos indígenas tienen que aceptar el reto de construir sobre la base de un discurso y una estrategia política que no aliene a sus seguidores y que, al mismo tiempo, llegue a otros actores sociales que no se identifican como indígenas”.²⁶³ O, citando la intervención de la dirigente indígena Blanca Chancoso: “La lucha indígena, en este caso, había logrado congeniar la perspectiva ‘de clase’ con la ‘étnica’ y ofrecía al conjunto de la sociedad una oportunidad para reactivar propósitos de cambio que, a raíz del ‘ocaso socialista’ europeo, se hallaban considerablemente aletargados”.²⁶⁴

El movimiento indígena, al crear su propia agenda política, se apoderó de los elementos de un discurso de alteridad que desde tiempos de la colonización ha sido reproducido y mantenido por sectores dominantes de la sociedad. En su intento de redefinir imágenes sobre ‘el indio’, ‘el campesino’ o ‘la cultura’, entre otras cosas, creó —en el sentido del *trans-coding* de Stuart Hall— una nueva representación del otro desde el otro mismo. Pese a haber desatado también un proceso de inventar tradiciones —por ejemplo, alrededor de la continua lucha indígena desde hace 500 años y la memoria de sus mártires—, y determinar características culturales esenciales —a diferencia del discurso propagado por ciertos sectores eclesiásticos— en el movimiento indígena los conceptos de etnicidad y clase fueron complementarios y se buscó una alternativa a la vinculación histórica de clase y raza que difundía la imagen del ‘indio’ pobre. En este sentido, se concluye que el proceso de formación y negociación de una agenda política por parte del movimiento indígena entre los años setenta y ochenta del siglo XX, fue un acto de resistencia a la representación.

263 Cervone, *Long Live Atahualpa*, 273.

264 Blanca Chancoso, “La campaña de los indios”, en *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ed. Diego Cornejo Menacho (Quito: Ildis & Abya Yala, 1992), 283.

CONCLUSIONES

Resultados principales: Activismo católico en tiempos revolucionarios

Este trabajo muestra que sectores de la Iglesia Católica, inspirados en las reformas eclesiales anunciadas a partir del Concilio Vaticano II, y, en parte, en la corriente activista y política de la teología de la liberación a partir de los años setenta, participaron significativamente de la movilización social en Ecuador. A pesar de que toda la Iglesia Católica, también a nivel institucional, entró en una época de reformas y autorreflexión, se ha evidenciado que fue sobre todo una minoritaria vanguardia de cristianos comprometidos la que se dispuso a elaborar planes para poner en práctica la declarada opción por los pobres. Con la visión de despedir a la iglesia doctrinaria y alejada de las preocupaciones reales y contemporáneas de sus creyentes, estos actores abrieron un espacio para la reflexión y la acción. Al dedicarse al asunto primordial de la propiedad de tierras, a la educación, a condenar las injusticias y dar impulso a la reflexión y discusión sobre las coyunturas políticas contemporáneas, los católicos activistas crearon un nuevo entorno institucional que potenció la elaboración de nuevas redes, con la convocatoria a asambleas y más adelante, la formación de nuevas organizaciones sociales y políticas a nivel local, regional y nacional.

Sin reiterar los diferentes proyectos presentados a lo largo de este estudio, se quiere subrayar que el activismo católico, como fenómeno transnacional y de arraigo local, al mismo tiempo, unió una amplia gama de iniciativas que iban desde propósitos principalmente evangelizadores y de cooperación internacional para el desarrollo, hasta movimientos de liberación de carácter político. Cada una de estas propuestas introdujo al espacio andino su visión particular orientada a 'mejorar' la situación socioeconómica, cultural y, en muchos casos, religiosa, de la población rural del Ecuador. La percepción del activismo católico en este trabajo, como fenómeno que reúne ideas inter-

conectadas y circulantes, pero que se manifiesta en múltiples dinámicas en la práctica local, ha implicado un análisis de la colaboración entre los actores, que incluye procesos disputados, puntos de vista contradictorios y relaciones de poder. En otras palabras, se ha intentado poner atención a las tonalidades de estas formas de intercambio, desanudando también el asumido carácter revolucionario o radical del activismo católico —etiquetas atribuidas sobre todo a iniciativas inspiradas por la teología de la liberación—.

Para realizar esta tarea, se ha contextualizado la posición de la Iglesia Católica del Ecuador en un primer momento revolucionario, más concretamente, desde su posicionamiento frente a los sucesos concretos en Cuba y las confusiones de cambio que se anunciaron a nivel latinoamericano a partir de mediados de los años cincuenta y durante los años sesenta en general. La (temida) presencia de movimientos socialistas, la ‘persecución’ por parte del protestantismo y la creciente falta de personal religioso significaron una señal de alarma que fomentó una percepción de crisis en una institución arraigada tradicionalmente a las estructuras del poder. En línea con las políticas indigenistas de la época, la Iglesia Católica ‘redescubrió’ al indígena y se aventuró a incrementar su presencia en el espacio andino, donde el ‘problema del indio’ —y con eso, el peligro de levantamientos— fue considerado el desafío más acuciante. El indigenismo eclesiástico de los años cincuenta y sesenta, en el caso ecuatoriano, consistió en una concentración de la labor pastoral en el páramo y representó una estrategia de misión y evangelización en una zona considerada religiosamente abandonada. Al mismo tiempo, y en línea con las políticas gubernamentales y los planteamientos de la iglesia latinoamericana (CELAM), este fue un intento de frenar procesos revolucionarios a través de la inclusión del indígena a la sociedad nacional y ‘moderna’. El obispo de Riobamba, Leonidas Proaño, a través de la colaboración en programas indigenistas como la Misión Andina, ya en esta época se posicionó como un líder religioso para los ‘asuntos indígenas’ dentro de la jerarquía eclesial.

Bajo el reto de la “revolución inevitable” —percibida en el contexto ecuatoriano, por ejemplo en los crecientes conflictos agrarios de los años sesenta y setenta— el anuncio de reformas eclesiásticas a nivel mundial —con el Concilio Vaticano II (1962-1965)—, y a nivel latinoamericano —con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968)—, incentivaron la elaboración de nuevas soluciones para transformar el destino de la población empobrecida y marginada. En este contexto de búsqueda de una nueva orientación para la iglesia, el aliento de la corriente de la teología de la liberación como expresión más íntegra de la identificación de la iglesia con los

pobres, inició una época de experimentación con nuevos modelos pastorales; pero al mismo tiempo, esto multiplicó la división dentro del clero católico. Las disputas entre fuerzas impulsoras y reaccionarias a un cambio, resultó en el aislamiento de los sectores liberacionistas y de grupos de cristianos políticamente comprometidos de las estructuras de la Iglesia Católica nacional. Pero a pesar de haber señalado esta división en diferentes ocasiones, se ha demostrado también que en la época posconciliar permaneció vigente un denominador común a la orientación pastoral de la Iglesia Católica del Ecuador: el énfasis en 'el indígena'.

Con respecto a la propuesta central de este trabajo, de entender los vínculos entre el activismo católico y la movilización indígena en el espacio andino, es decir, las peculiaridades de esta "revolución cultural" anunciada por la iglesia, se ha presentado un enfoque principal. A diferencia del planteamiento general presente en la literatura, de que el giro cultural se anunció a partir de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en sesiones posteriores a lo largo de los años ochenta, este trabajo ha propuesto una perspectiva dinámica, que en lugar de señalar un antes y un después, identifica la revitalización de un enfoque indigenista. A partir de finales de los años sesenta, cuando la opción por los pobres fue traducida a una opción por los indígenas, la tendencia indigenista integracionista, como fue descrita en la primera parte del trabajo, cedió su lugar a favor de un discurso neoindigenista, caracterizado por una creciente romantización de 'la' cultura indígena y al mismo tiempo una idealización de la pobreza. En otras palabras, la constitución del pobre-indígena como destinatario central de la atención religiosa a partir de las reformas eclesiales, inició una nueva tradición indigenista de la Iglesia Católica del Ecuador.

La elaboración de una definición de 'la' cultura indígena como base para la evangelización en el espacio andino, por tanto, constituyó una de las idiosincrasias de las actividades pastorales posconciliares de la Iglesia Católica en Ecuador. Nuevamente, el obispo de Riobamba adquirió un papel protagónico en cuanto conceptualizó y propulsó significativamente este neoindigenismo eclesiástico. En teoría, esta nueva tradición se manifestó a nivel de la Iglesia Católica nacional en el Plan de Pastoral Indígena aprobado a mediados de los años ochenta, y en la práctica, en iniciativas como el Equipo Misionero Itinerante, la formación de misioneros quichuas o las actividades del Centro Indigenista de Atocha en la diócesis de Ambato. Se ha subrayado que esta orientación neoindigenista no fue propia de los sectores denominados 'progresistas' únicamente o, como ha sugerido el mito de la Revolución del Pon-

cho, del obispo Proaño y su equipo pastoral. Al contrario, a pesar de haber encontrado expresiones muy heterogéneas en las diferentes diócesis, e incluso entre los católicos comprometidos con un cambio, la propagación de una cultura indígena en la evangelización constituyó una base común para una iglesia fragmentada. Sin embargo, cuando la jerarquía eclesial se apropió del discurso etnicista hacia finales de los años ochenta, o sea, después del obispado de Proaño, se desprendió del aliento liberador que el clérigo de Riobamba había tratado de promover como parte integral de la pastoral indígena y de su visión de crear una iglesia inculturada. En otras palabras, la oficialización de la alteridad en los años 80 —fenómeno que no se limitaba al contexto eclesial ni al caso ecuatoriano— significó un debilitamiento del proyecto de liberación que en muchos aspectos entraba en conflicto con la iglesia institucional. Finalmente, como en el caso del indigenismo eclesiástico de los años 50 y 60, la tendencia etnicista fue también un intento de ofrecer una alternativa a las propuestas ‘revolucionarias’ de la izquierda y de fortalecer la influencia de la institución religiosa en el disputado espacio andino.

Con respecto al vínculo del activismo católico con los movimientos sociales, esta tesis ha mostrado que la ofensiva cultural de sectores eclesiásticos iba acompañada de una tendencia de etnicización de las luchas sociales en la zona rural. En otras palabras, las luchas de ‘los’ campesinos debían convertirse en luchas de ‘los’ indígenas, lo cual reflejaba como parte de esta narrativa, la idea de la existencia de un dualismo estricto entre clase y etnia. Esta tendencia se evidenció de forma más notoria en el caso del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH). Esta iniciativa de la diócesis de Riobamba de principios de los años ochenta, fue la respuesta a la débil presencia del movimiento indígena Ecuatoriano que, tras una época de disputas internas sobre su posición ideológica, optó por aglutinar reivindicaciones campesinas e indígenas. En el MICH, que en la época del multiculturalismo encontró eco en una nueva generación de líderes formados en la diócesis de Riobamba, el indígena fue estilizado como un ser humilde y comunitario, cuyas tradiciones ancestrales podrían salvar a la nación náufraga. De todos modos, tanto en el capítulo sobre el papel de la iglesia en la formación del movimiento indígena Ecuatoriano, como en la parte final sobre la “pastoral en tiempos de revolución” —cuando el discurso de los derechos humanos y de los derechos indígenas, adquirió mayor importancia—, se ha evidenciado que la propuesta etnicista por parte de los sectores católicos no debería ser entendida como un proceso de transferencia directa de este discurso hacia los sectores indígenas movilizados. Al contrario, el proceso de establecer una agenda política por las nuevas orga-

nizaciones formaba parte de una lucha por la representación, en la cual, una serie de actores defendieron su visión como la correcta y adecuada. En este contexto se ha argumentado que fue justamente esta conflictividad en el espacio andino, la que determinó significativamente los procesos de movilización en la época de los ochenta, que resultaron en la apropiación de una agenda política por parte del movimiento indígena que se basó en una serie de reivindicaciones históricamente situadas. En este sentido, los últimos años anteriores al gran levantamiento de los indígenas en 1990, estuvieron caracterizados por actos de resistencia a la representación. Con respecto a la etnicidad, este trabajo muestra que constituyó un recurso político no solo para los actores subalternos, como generalmente se ha planteado en la literatura, sino que podía ser apropiado por una serie de actores, en nuestro caso, de sectores de la Iglesia Católica que se posicionaron como aliados de los indígenas. Finalmente, la presentación de los vínculos entre el activismo católico y la formación del movimiento indígena reveló que una contraposición entre reivindicaciones étnicas y de clase, más bien, complicó la consolidación de un movimiento unitario, en cuanto esto no reflejaba las dinámicas y la heterogeneidad de los actores subalternos. En otras palabras, concepciones dualistas como las detectadas por este trabajo evidencian una continuada percepción del espacio andino como un contenedor cerrado y habitado por una estática ‘masa indígena’.

Resulta evidente en esta presentación sinóptica de los resultados principales, que en el contexto analizado salieron a flote una serie de ‘revoluciones’. En algunos casos, se trató revoluciones tan auténticas como aquella en Cuba, y en otros, como el caso de la “revolución inevitable” y la “revolución cultural”, de narrativas con el propósito de advertir de un peligro o de anunciar un cambio discursivo radical. La omnipresencia de ‘la revolución’, como narrativa o hecho político, acuñó no solo los discursos de una serie de actores en la época considerada, sino también sus prácticas y acciones concretas. Habiendo tenido en cuenta este ámbito revolucionario y los principales hallazgos de esta investigación, es tiempo de brindar espacio a la tarea de desmitificación de la Revolución del Poncho.

Desmitificar la Revolución del Poncho

Como discurso de la memoria, la Revolución del Poncho ha creado un mito que sugiere que la movilización indígena fue, en primer lugar, el resultado

de la labor concientizadora de la Iglesia Católica, y más concretamente, del obispo de Riobamba. Este mito, creado por colaboradores y simpatizantes del clérigo, fue reproducido posteriormente en la historiografía y encontró eco sobre todo en la literatura sobre la corriente de la teología de la liberación. Expresiones como “el obispo de los indios”, “el taita subversivo” o “el obispo rojo”, son productos de este mito, que refleja no solo un acercamiento exaltador al personaje de Proaño, sino al mismo tiempo, una representación específica de la teología de la liberación como movimiento revolucionario. Además, la creación de este discurso revolucionario por parte de ciertos cristianos católicos, evidencia una apropiación del proceso de movilización social en los Andes ecuatorianos por estos mismos actores. El presente trabajo de investigación se ha propuesto evidenciar que una serie de componentes de este mito necesitan ser revisados y abordados desde una perspectiva más diversificada.

En primer lugar, y quizá el elemento más importante de la narrativa en consideración, ha sido la personificación —y junto con ella, la idealización— de procesos muy diversos y heterogéneos. Con el enfoque únicamente puesto en el obispo de Riobamba, una multitud de actores que incentivaron proyectos en línea con una iglesia liberadora, tanto a nivel de la diócesis de Riobamba, como a nivel nacional y transnacional, han quedado ausentes. En reiteradas ocasiones se ha mencionado la ausencia de mujeres, pero también de sacerdotes, laicos, colaboradores de los países europeos y otros países latinoamericanos, cuyas voces han permanecido en silencio en la narrativa sobre la Revolución del Poncho. A este respecto, este trabajo ha tratado de recuperar algunas de estas voces, sobre todo con la inclusión de testimonios orales. En relación con la personificación de la iglesia liberadora en Proaño, la Revolución del Poncho ha ignorado los procesos dentro de la Iglesia Católica institucional y sobre todo, la contextualización del actuar del clérigo de Riobamba como miembro de la jerarquía eclesial de este país. Aunque las diócesis individuales disfrutaron de una relativa autonomía en la aplicación de las reformas eclesiales, y en la manera de interpretarlas para la práctica pastoral, el canon literario sobre Proaño ha ignorado el hecho de que este clérigo no actuaba fuera de los ámbitos de la iglesia. Además, cuando la literatura presenta la labor pastoral de Proaño como ejemplo característico de la corriente de la teología de la liberación —con su presunto carácter popular, radical y anticlerical— se destacan los conflictos con la jerarquía y se tiende a ignorar los vínculos y las colaboraciones existentes con otros clérigos del país.

En segundo lugar, en el mito de la Revolución del Poncho resulta central el motivo del despertar de los indígenas. Es preciso reiterar que el mismo Pro-

año contribuyó a esta percepción, señalando en su autobiografía, por ejemplo, que “La Palabra de Dios” está “iluminando” y “despertando a los pobres”, que “está abriendo los ojos, está destapando los oídos, está haciendo soltar la lengua, está haciendo caminar”.¹ Esta descripción de la creciente movilización campesina e indígena en Ecuador dibuja la imagen de una actitud pasiva y fatalista de los pobres que solo con la llegada del obispo, y con eso, el “poder liberador del Evangelio”, empezaron a cambiar. A través de la presentación de una serie de iniciativas, caracterizadas también por los vínculos con movimientos y organizaciones fuera del propio contexto eclesial, se ha mostrado que este despertar fue un proceso mucho más complejo. El mito omite la presencia de otros aliados de la época y, sobre todo, la agencia de los indígenas con respecto a la creación de su propia agenda de lucha. La narrativa de la Revolución del Poncho supone, por lo tanto, que una transferencia de ideas solo podía funcionar desde los círculos religiosos hacia los indígenas y no en la dirección opuesta. La posibilidad de que los pobres también hubiesen influenciado el actuar y pensar de los activistas católicos ha quedado fuera en esta narrativa. Esto pese a que —sobre todo a través de la crisis de los sacerdotes— se ha mostrado cómo, gracias a un contacto más personal, estos empezaron a reflexionar profundamente sobre su estatus y tomaron caminos de compromiso político que no siempre se ajustaban a las directrices de la iglesia. Finalmente, la perspectiva diacrónica en este trabajo ha permitido evidenciar que los esfuerzos para superar, por ejemplo, el dominio de la hacienda, tienen una historia mucho más larga y continua.

En tercer lugar, hay que considerar el peso simbólico que adquirió el poncho en la narrativa de la Revolución del Poncho. Esta prenda alude a una representación esencialista del indígena como el ‘hombre de poncho’. Es, por un lado, símbolo de ‘la’ cultura indígena, y por lo tanto, la Revolución del Poncho se refiere únicamente a quien lleva puesto este atuendo. Por otro lado, el poncho es indicador del estatus socioeconómico de los pobres, los humildes, pues ambos criterios representan al idealizado pobre-indígena como el centro de la acción pastoral de una iglesia liberadora. Cuando el obispo Proaño optó por ponerse poncho, convirtió a esta prenda despreciada y considerada “suciedad” en un vestido de honor para “devolverle al indio su condición humana”.² La iglesia de Riobamba, como afirmó el sacerdote Agustín Bravo, se convirtió

1 Proaño, *Creo en el hombre*, 219, 20.

2 Rosner, *Revolution des Poncho*, 16.

en “la iglesia en el poncho para los hombres del poncho”.³ Esta apropiación cultural evidencia, sin embargo, las relaciones de poder que atravesaron esta dinámica porque el poncho solo pudo convertirse en traje de honor a través de un obispo, es decir, un representante poderoso de la sociedad ecuatoriana. El ascenso social de este traje, acaudillado por un portavoz de la Iglesia Católica, culminó cuando el obispo le regaló un poncho al papa Juan Pablo II durante su último viaje a Roma.

Ilustración 16: Leonidas Proaño le regala un poncho de Cacha al papa Juan Pablo II en Roma (sin fecha)



FDD, Imágenes, B3. FOT13.3.3.

Para el obispo, el acto simbólico de usar poncho equivalía a ubicarse al mismo nivel que los pobres. Según Proaño, los pobres lo evangelizaron a él o, en otras palabras, la Iglesia Católica se encontró a sí misma a través de un retorno a los pobres.⁴

Como último punto se quiere llamar la atención sobre el hecho de que la Revolución del Poncho, al emplear “la revolución” como parte integral de su narrativa, alude a un cambio radical, es decir, una transformación que marca

3 Bravo Muñoz, “La buena nueva de la revolución del poncho”, 93.

4 Proaño, *Creo en el hombre*, 241

un antes y un después en la historia. Este elemento retoma uno de los ejes centrales de la corriente de la teología de la liberación que ya se ha discutido en la introducción de este trabajo. Dicho de otra manera, la Revolución del Poncho se basa en un entendimiento específico de esta corriente teológica como movimiento revolucionario, contrahegemónico, popular y arraigado en 'las bases'. De todos modos, el trabajo ha revelado que es problemático atribuir a la teología de la liberación, como teoría, un catálogo de prácticas coherentes entre sí. Incluso para los seguidores de la teología de la liberación, la tensión entre orientación religiosa y compromiso político no se pudo resolver. Los proyectos de desarrollo, las Comunidades Eclesiales de Base, el Equipo Misionero Itinerante o la politización de sacerdotes en el MNCL, representan opciones diferentes de interpretar la tarea liberadora. El impulso de las reformas eclesiales —tanto a escala universal, como de la teología de la liberación a nivel latinoamericano— desencadenó una serie de procesos sin que estos pudieran ser controlados u orquestados por una instancia o por un obispo en particular. Cada uno de los actores perseguía su propia utopía de cambiar la manera de vivir la iglesia y la situación de la población marginada. Por eso, la presentación de los diferentes actores ha permitido mostrar las posibilidades y límites del poder transformador que le han sido atribuidos a la teología de la liberación. Además, el planteamiento de la liberación o de una iglesia para los pobres, no se limitaba al repertorio discursivo de aquellos sectores católicos que se identificaban con esta corriente; sino que, formaron parte integral de la orientación de la Iglesia Católica latinoamericana posconciliar, aunque no hayan sido siempre reconocibles en la práctica.

Por fin, si ubicamos el caso ecuatoriano en la literatura sobre la teología de la liberación, se puede percibir que este país ha permanecido al margen, y que esto pueda guardar relación, nuevamente, con el hecho de que las descripciones sobre el activismo católico en este país se han limitado a un solo personaje. En la narrativa de la Revolución del Poncho, el obispo Proaño parece ser el único defensor de una teología de la liberación. Sin embargo, se espera que este trabajo logre mostrar que el Ecuador tiene una historia de activismo católico mucho más rica y que su estatus como un caso sin mayor relevancia necesita ser repensado.

La Revolución del Poncho hoy: luchas políticas por la memoria

Durante el trabajo de investigación y especialmente a través de los diversos contactos que han contribuido a la realización de este proyecto, se hizo evidente que el mito de la Revolución del Poncho persiste hasta el día de hoy. En el mundo digital, por ejemplo, una serie de grupos de Facebook, con nombres como “el taita subversivo” o “el hombre del poncho”, se han dedicado a mantener viva la memoria del obispo de los indios. Además, no hay que olvidar que sobre todo en los años posteriores a la muerte de Proaño, se han producido películas para documentar la labor pastoral de este clérigo, que han sido asumidas como proyectos de recuperación de la memoria.⁵

Pero también en el mundo análogo la Revolución del Poncho continúa vigente. En este contexto, se considera clave mencionar que en la actualidad el legado de Proaño ha sido apropiado por distintos actores. Se ha observado que entre ellos existe cierta competencia por la construcción de una memoria y la representación ‘correcta’ del legado del obispo. Adicional al archivo diocesano en Riobamba, que conserva un importante repositorio con manuscritos y obras del clérigo, hay que mencionar en este contexto el Centro de Solidaridad Andina de Estuardo Gallegos y Homero García en Riobamba, o la Fundación Pueblo Indio en Quito, dirigida por Nidia Arrobo, que se dedican a preservar y difundir el conocimiento sobre el obispo. La Fundación Pueblo Indio, construida por Proaño en los últimos días de su vida con el propósito de dar continuidad a su trabajo pastoral, se compromete a promover la constitución de una iglesia indígena y de apoyar a las organizaciones indígenas del Ecuador. En la comunidad de Pucahuaico (Imbabura), donde está ubicada la tumba de Proaño, la fundación lleva el nombre de Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador y en el mismo lugar, se celebra cada año la “Muerte y Resurrección” del obispo. En el año 2018, por ejemplo, se celebraron los “50 años de Medellín y el 30 aniversario de la Resurrección” en homenaje a Proaño.⁶ A más de estas instituciones no gubernamentales, es preciso subrayar que también el estado está participando en la apropiación del legado de Proaño. En 2008, el gobierno de Rafael Correa declaró que la obra y el pensa-

5 Por ejemplo, la película “Samata Kamarik. El que ofrenda el espíritu” producido por el Instituto de Estudios Avanzados, el Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño (FDD) y el Sol Latino en 2009.

6 Invitación de la Fundación Pueblo Indio, 2018, correspondencia por correo electrónico.

miento del obispo pertenecen al patrimonio cultural inmaterial del Ecuador, y que es un deber de todos los ecuatorianos conservar y preservar su obra.⁷

Por otro lado, ha existido también un afán por borrar esta memoria social. Como afirmaron varios testigos de la época, la Iglesia Católica en la actualidad está ansiosa de que este capítulo de la historia de la iglesia del país, y de América Latina en general, no reciba demasiada atención en el discurso público. Se mencionarán brevemente dos casos ejemplares. Desde 1986, en la catedral de Riobamba, se encuentra el Mural de los Mártires de América, donado por el artista y premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel. El mural retrata el compromiso del exobispo Leonidas Proaño con la población indígena. En su centro está la imagen de Jesucristo llevando un poncho rojo. Además, como indica el título de la obra, el mural representa a “los mártires” de la iglesia liberadora, como Oscar Romero y Enrique Angelelli, pero también a movimientos sociales como las Madres de la Plaza de Mayo. En mayo del 2016, el artista recibió la noticia que el actual obispo de Riobamba, Julio Parrilla, había retirado el mural de la catedral. En una carta abierta —con copias a la Conferencia Episcopal del Ecuador y al papa Francisco— el artista criticó este acto, alegando que

sería bueno, hermano Julio, que conozcas la obra desarrollada por Mons. Leonidas Proaño, tu predecesor en la diócesis de Riobamba, que ha dado frutos que perduran en la mente y el corazón de la Iglesia del Ecuador, de los hermanos y hermanas indígenas, de los más pobres y marginados de la sociedad que se formaron en la libertad; [...] sería largo enumerar y no alcanzaría el tiempo para explicarte el mural y su significado, tanto para la Iglesia latinoamericana en general como la Iglesia Ecuatoriana en particular [...].⁸

Tras una serie de protestas en Riobamba y un encuentro del obispo con Esquivel, el clérigo decidió devolver el mural a la catedral. Desde entonces, los

7 “La obra y pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño fueron declarados Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado ecuatoriano”, UNESCO, Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe. URL: <http://www.lacult.unesco.org/noticias/showitem.php?lg=3&id=1895>, 02.12.2019.

8 “Adolfo Pérez Esquivel, al obispo de Riobamba: ‘¿Dónde está el mural de los mártires de América?’”, carta abierta de Adolfo Pérez Esquivel, Periodista Digital, 15.7.2016, URL: <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20160715/adolfo-perez-esquivel-obispo-riobamba-mural-martires-america-noticia-689400622308/>, 29.11.2016.

grupos sociales que protestaron, según un artículo de prensa, “siguen atentos para que el legado de Proaño no se pierda”.⁹

Ilustración 17: Mural de los Mártires de América en la catedral de Riobamba



Foto tomada por Andrea Echeverría, 13.06.21, Riobamba.

Otro ejemplo cercano es lo ocurrido con el monumento a Leonidas Proaño en el Parque Ecológico de Riobamba. En 1997, la alcaldía de Riobamba encomendó al artista ecuatoriano Miguel Yaulema la creación del monumento en el parque recreativo de la ciudad. La obra “Levántate Pueblo Amado” estuvo concebida como nueve esculturas que representen a Proaño como líder de la movilización indígena y campesina en la provincia de Chimborazo. Hasta la fecha, sin embargo, la obra está inconclusa y cuenta solo cinco estatuas.¹⁰ El monumento de bultos de cemento y bronce, además, ha quedado en un estado de abandono. Durante una vista al parque con un sacerdote diocesano, este se mostró muy preocupado por esta forma de menosprecio al legado del obispo Proaño. Según el historiador Franklin Cepeda, la condición del memorial es el resultado “de un deliberado y ya añoso proceso de relegamiento de memoria”.

9 “El mural de los mártires de América retorna a la catedral de Riobamba”, Agencia EcuMénica de Comunicación, Claudia Florentín, 30.8.2016. URL: <http://alc-noticias.net/es/2016/08/30/el-mural-de-los-martires-de-america-retorna-a-la-catedral-de-riobamba/>, 29.11.2016.

10 Página web del artista Miguel Yaulema, URL: http://www.miguelyaulema.com/ESPA%C3%91OL/Monum_Leo.html, 30.11.2019.

Advierte que no solo la “quema de archivos o materiales impresos” representa una destrucción de la memoria social, sino también la “destrucción o el abandono de monumentos asociados a la historia de una sociedad”. Para Cepeda, el caso del Parque Ecológico representa un “memoricidio”, una “destrucción intencionada de la memoria”, sostenida por autoridades políticas y eclesiales que prefieren ver estatuas de otros ‘héroes’ ecuatorianos.¹¹

Ilustración 18: Monumento Leonidas Proaño, Parque Ecológico de Riobamba



Foto tomada por la autora, 7.7. 2017, Riobamba.

Finalmente, tanto los intentos de preservar la memoria, como aquellos de borrarla, muestran, por un lado, las huellas que el obispo ha dejado en la historia contemporánea del Ecuador. Asimismo, son indicadores también sobre la eficacia del mito de la Revolución del Poncho como discurso hegemónico en la representación del activismo católico ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XX.

11 “Parque ecológico Monseñor Leonidas Proaño”, Franklin Cepeda, Diario los Andes, 15.1.2020, URL: <https://diariolosandes.com.ec/parque-ecologico-monsenor-leonidas-proaño/>, 30.11.2019.

Límites del trabajo y perspectivas

Para futuras investigaciones sobre el activismo católico en el Ecuador sería interesante un mayor enfoque en otras regiones fuera de la provincia de Chimborazo y un acercamiento a procesos y actores localizados en Pichincha, Cotopaxi, Cañar, Azuay o Tungurahua, por ejemplo. Pese a la incorporación de estas provincias en varias secciones de este trabajo, los estudios adicionales en estas regiones podrían contribuir a una imagen más completa y diversificada del activismo católico. Esta ampliación de la región de investigación, sin lugar a dudas, depende de la disponibilidad y accesibilidad de fuentes. Con base en la propia experiencia de investigación se puede afirmar que encontrar archivos no fue tarea fácil.

Si bien este trabajo ha puesto énfasis en la necesidad de abandonar el marco nacional e incluir entrelazamientos transnacionales tan centrales para cualquier estudio sobre activismo católico, este aspecto podría ser tratado también como cuestión central en otra investigación. Las redes transnacionales de clérigos ecuatorianos y activistas católicos de otros países, los intercambios de grupos de trabajo internacionales, las relaciones entre el proyecto liberador de la iglesia y la cooperación internacional para el desarrollo o el activismo de derechos humanos por sectores católicos representarían campos fructíferos para investigaciones futuras. En cualquier caso, esto exigiría que el proceso de investigación se llevara a cabo en diferentes regiones del mundo simultáneamente. De todos modos, se espera que el presente trabajo haya logrado expandir los límites del caso ecuatoriano y al mismo tiempo, posicionarlo dentro de un panorama más amplio de activismo católico latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX.

La autora es consciente de que la desmitificación de la Revolución del Poncho no refleja necesariamente la opinión de una serie de actores y testigos cuyas contribuciones han sido fundamentales para este trabajo. Se puede objetar que esta investigación tienda a negar que el obispo de Riobamba haya ocupado una posición central en procesos de democratización, de defensa de la equidad, de los valores de una sociedad incluyente o de activismo católico. La respuesta a estas críticas, es que el objetivo de la presente investigación no ha sido invisibilizar a un actor clave en la historia social contemporánea del Ecuador, sino, visibilizar a todos aquellos actores que en la historiografía han permanecido en la oscuridad: los sacerdotes, las laicas, los activistas en las Comunidades Eclesiales de Base o los misioneros de otros países inspirados por la “mítica Riobamba”. Escribir una historia del activismo católico en

el espacio andino del Ecuador sin involucrar al obispo Proaño hubiera sido un proyecto poco convincente y por eso, el clérigo está muy presente en este trabajo. Sin embargo, se ha tratado de ofrecer un acercamiento crítico, con aportes que no se han hecho, también respecto al obrar y el discurso de este clérigo. Con relación al estudio del activismo católico latinoamericano en general, y la historiografía de la teología de la liberación en específico, se espera que este trabajo aliente a otras y otros investigadores a abordar este campo de estudio, cuestionando narrativas dominantes y dedicándose a aspectos temáticos que hasta ahora no han recibido mayor atención.

Un siguiente punto que se busca subrayar se refiere al movimiento indígena. Sin duda, a través de la historia oral se podrían incluir más voces de líderes o miembros de organizaciones indígenas y analizar con más detalle las relaciones que estos tenían con clérigos católicos, o en el caso de las mujeres, con las hermanas Lauritas durante la época considerada en esta investigación. De todos modos, se debe precisar también que la indagación histórica de las relaciones entre el movimiento indígena y la Iglesia Católica a través de entrevistas tiene sus limitaciones. Esto se debe sobre todo al hecho de que la mayoría de los testigos entrevistados de la época, a pesar de haberles preguntado por la década del 80, por ejemplo, sentían la necesidad de expresar su opinión sobre el estado actual del movimiento indígena ecuatoriano. Los entrevistados recordaron los últimos años de la década del ochenta y los años noventa como la edad de oro del movimiento indígena e inmediatamente contrastaron dicha época con sus desafíos actuales. Sus narraciones no solo revelaron cierta nostalgia e idealización del pasado, sino también un sentimiento de cansancio o incluso de decepción, cuando, por ejemplo, percibían el movimiento indígena actual como dividido. Temas que estuvieron muy presentes en las conversaciones fueron: el distanciamiento de los líderes respecto a las bases, la politiquería o el abuso del poder para el provecho propio.

Esta tesis se ha dedicado al período de entre mediados de los años cincuenta y el año 1988. La periodización se corresponde, por lo tanto, con aquella establecida en la narrativa de la Revolución del Poncho: Proaño llegó a Riobamba en 1954 y murió en 1988. Este marco temporal, obviamente, no puede escapar al constatado problema de personificación de la iglesia liberadora con Proaño. Sin embargo, es también un arco temporal que ha brindado la oportunidad de examinar de manera crítica y diferenciada los vínculos entre el indigenismo eclesiástico, el activismo católico o la formación y transformación del movimiento indígena en el Ecuador. De todos modos, el hecho de que el trabajo se detenga en 1988 no significa que este año deba ser percibido

como una ruptura. No lo es con respecto a los vínculos entre la Iglesia Católica ecuatoriana y el movimiento indígena, como tampoco en relación con la constitución del movimiento indígena en general. Como ya se ha mencionado en la introducción de este trabajo, en junio de 1990 tuvo lugar el Levantamiento Indígena del *Inti Raymi*, el primer levantamiento indígena a nivel nacional. Párrocos como Pedro Torres, de Tixán, o el obispo Víctor Corral apoyaron la toma de la Iglesia de Santo Domingo en Quito, como un acto que marcó el inicio de las manifestaciones. Después del levantamiento, cuando se trataba de negociar las demandas de reconocer las culturas indígenas y de participar en la política nacional, la Iglesia Católica, junto con una serie de organizaciones de derechos humanos asumió el papel de intermediaria entre el gobierno y el movimiento indígena.¹² En 1998, el debate de la plurinacionalidad de la década del noventa culminó con la declaración del estado plurinacional en la constitución. Ya en 1995 se fundó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, un partido político a través del cual el movimiento indígena obtuvo acceso directo a la política nacional. Con el inicio del gobierno de Rafael Correa (2007-2017), y la proclamación del socialismo del siglo XXI, el partido Pachakutik y las organizaciones indígenas se enfrentaron a un nuevo desafío: encontrar su posición en un gobierno que proclamó la llamada Revolución Ciudadana y que, con la inclusión del concepto del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) en la constitución, propagó una economía y cosmovisión ‘propriadamente indígena’ y en oposición al capitalismo occidental.¹³ Más recientemente, en el año 2019, el movimiento indígena, que durante el gobierno de Correa perdió fuerza y fue considerado débil y dividido, recuperó su notoriedad a nivel nacional al posicionarse contra las medidas económicas del gobierno de Lenín Moreno. En el conflicto que estalló cuando el presidente dio el anuncio de terminar con

12 En la “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la situación indígena” del 22.6.1990, la CEE informó: “[...] para el diálogo entre las autoridades del Gobierno y los representantes indígenas se ha solicitado por parte de éstos la mediación de los representantes de la Iglesia. Este servicio asumido gustosamente ha sido considerado, gracias a Dios, positivo, y ha confirmado la confianza de los indígenas en la Iglesia.” Firmado por el arzobispo de Quito, Antonio González Zumárraga, y el obispo de Ambato, Vicente Cisneros Durán (FDD, CEE XI).

13 Para una discusión sobre la elaboración del concepto *Sumak Kawsay* y la apropiación por el gobierno de Correa, véase Christian Büschges, “Particularismo étnico en tiempos de globalización: del multiculturalismo al buen vivir”, en *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, ed. Barbara Potthast, et al. (Madrid: Iberoamericana, 2015), 62-64.

el subsidio a los combustibles, otra vez, la Iglesia Católica asumió el papel de mediadora.

Este fragmentario vistazo a los últimos años del movimiento indígena revela un punto que debe destacarse para concluir este trabajo de investigación: las cambiantes coyunturas políticas y económicas determinan las prioridades de la agenda política y las alianzas del movimiento indígena con diferentes sectores de la sociedad. Esto ocurrió en el pasado y sigue ocurriendo hoy en día. La tensión entre inclusión en las políticas públicas y un posicionamiento como fuerza contrahegemónica, por ejemplo, ha presentado uno de los desafíos más grandes para el movimiento indígena en los últimos años.¹⁴ Pero a pesar de este ambiente cambiante, lo que permanece constante es el impacto de las políticas de representación. El movimiento indígena, por su parte, se encuentra insertado en la continua búsqueda de un lenguaje de la diferencia, es decir, en un proceso incesante de construir identidades. Por otro lado, los actores sociales y políticos —el estado, las iglesias y las organizaciones no gubernamentales, por mencionar algunos— tanto en el pasado como hoy, desempeñan un papel importante no solo como promotores de redes y plataformas de acción, sino también como entidades que buscan imponer su visión ‘correcta’ del mundo social. En otras palabras, la lucha por la representación continúa.

14 Los desafíos del movimiento indígena y una visión general de las cuestiones de investigación actuales son tema de la antología editada por Carmen Martínez Novo, *Repensando los Movimientos Indígenas* (Quito: FLACSO, 2009).

APÉNDICES

Lista de Acrónimos

AIECH Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo

ALDHU Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos

BID Banco Interamericano de Desarrollo

CEBs Comunidades Eclesiales de Base

CEAS Centro de Estudios y Acción Social

CEDEP Centro de Educación Popular

CEDHU Comisión Ecuaménica de Derechos Humanos

CEDIS Centro de Estudios y Difusión Social

CEDOC Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos | Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas

CEE Conferencia Episcopal Ecuatoriana

CEFAL Comité Episcopal France Amérique Latine

CEHILA Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe

CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano

CEPAL Comisión Económica para América Latina y el Caribe

CESA Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas

COMICH Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo

CONACNIE Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONFENAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

COPAL Collège pour l'Amérique Latine

CTE Confederación de Trabajadores del Ecuador

CUC Comité de Unidad Campesina, Guatemala

DESAL Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina

DIAL Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine

DRI Desarrollo Rural Integral

ECAMOS Educación Campesina y Movilización Social

ECUARUNARI Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuador Runakunapak Rikcharimuy)

EMI Equipo Misionero Itinerante

ERPE Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador

FADI Frente Amplio de Izquierda

- FEI** Federación Ecuatoriana de Indios
- FEINE** Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos
- FENOC** Federación Nacional de Organizaciones Campesinas
- FEPP** Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio
- FETACH** Federación de Trabajadores Indígenas de Chimborazo
- FETAP** Federación Ecuatoriana de Trabajadores Agropecuarios
- FMI** Fondo Monetario Internacional
- FMLN** Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, El Salvador
- FODERUMA** Fondo para el Desarrollo Rural Marginal
- FOICH** Federación de Organizaciones de Indígenas de Chimborazo
- FULC** Frente Unido de Lucha Campesina
- HEKS** Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz
- IEE** Instituto de Estudios Ecuatorianos
- IERAC** Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
- IIE** Instituto Indigenista Ecuatoriano
- III** Instituto Indigenista Interamericano
- ILV** Instituto Lingüístico de Verano
- INEDES** Instituto Ecuatoriano de Planificación para el Desarrollo Social
- INEFOS** Instituto de Formación Obrera Campesina

INIAP Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias

INPE Instituto Nacional de Pastoral Ecuatoriano

INPROA Instituto de Promoción Agrícola, Chile

IPLA Instituto Pastoral Latinoamericano

ISAL Iglesia y Sociedad para América Latina

IWGIA International Workgroup for Indigenous Affairs

JOC Juventud Obrera Católica

MAE Misión Andina del Ecuador

MAG Ministerio de Agricultura y Ganadería

MICC Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi

MICH Movimiento Indígena de Chimborazo

MIJARC Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica

MIT Movimiento Indígena de Tungurahua

MLAL Movimiento de Laicos para América Latina

MNCL Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación

MODELINDE Movimiento de Liberación e Integración del Indígena Ecuatoriano

OEA Organización de Estados Americanos

OIT Organización Internacional de Trabajo

OMID Obra Misionera Indigenista Diocesana

PCE Partido Comunista Ecuatoriano

PIA Programa Indigenista Andino

PSE Partido Socialista Ecuatoriano

SALPRESS Agencia Salvadoreña de Prensa

SERPAJ Servicio Paz y Justicia

TDH Terre des Hommes

UCASAJ Unión de Cabildos de San Juan

UME Unión Misionera Evangélica

UNASAC Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe

Índice de Ilustraciones

Página 18: Ilustración 1: La provincia de Chimborazo con sus diez cantones

Página 76: Ilustración 2: Jurisdicciones eclesiásticas del Ecuador

Página 81: Ilustración 3: Organización labor indigenista de la Iglesia Católica del Ecuador (1960)

Página 94: Ilustración 4: Jorge Mencías con Leonidas Proaño (sin fecha)

Página 113: Ilustración 5: Proaño y otros obispos durante el Concilio Vaticano II (sin fecha)

Página 165: Ilustración 6: Reflexión teológico-espiritual, Cuenca (1984)

Página 172: Ilustración 7: Modesto Arrieta delante de una capilla en Cacha (1973)

Página 176: Ilustración 8: “En la realidad del campo” (sin fecha)

Página 192: Ilustración 9: Grupo de sacerdotes jóvenes en el campo (sin fecha)

Página 197: Ilustración 10: Leonidas Proaño con el carro dañado (sin fecha)

Página 247: Ilustración 11: Manifestación en Toctezinín (sin fecha)

Página 265: Ilustración 12: Organigrama del movimiento indígena Ecuarunari

Página 277: Ilustración 13: Visita pastoral a Columbe (sin fecha)

Página 288: Ilustración 14: Organización del Departamento de Pastoral Indígena (1985)

Página 311: Ilustración 15: Convocatoria Marcha Nacional Campesina Indígena “Mártires de Aztra” (1980)

Página 336: Ilustración 16: Leonidas Proaño le regala un poncho de Cacha al papa Juan Pablo II en Roma (sin fecha)

Página 340: Ilustración 17: Mural de los Mártires de América en la catedral de Riobamba

Página 341: Ilustración 18: Monumento Leonidas Proaño, Parque Ecológico de Riobamba

Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias escritas

AFS Archivo Federal Suizo (Bundesarchiv), Bern	
Fuentes no impresas	
J2.233-01#1997/161#738*	Arbeit von Béatrice Hug bei der Landbevölkerung Campesinos (Pr. 823.1) in Riobamba, Korrespondenz, 1975-1978, 1997/00161
J2.233-01#1997/161#740*	Allgemeine Bildungskurse für Kleinbauern und Pächter in Riobamba, Korrespondenz (Dossier), 1977-1979, 1997/00161
J2.211#2005/114#338*	Produktion von Radioprogrammen und Begleitmaterial zum Thema Menschenrechte in Ecuador (EC 3/85/01), 1984-1990, 4.1-12, 2005/00114 Swissaid (Bern) (1961-2007)
J2.211#2005/114#300*	Bildungs- und Ausbildungskurse der Indianerorganisation ECUARUNARI in 9 Provinzen des Hochlands (EC 1/78/02), 1983, 4.1-12, 2005/00114 Swissaid (Bern) (1961-2007)
J2.211#1992/236#416*	Bildungs- und Ausbildungskurse der Indianerorganisation Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) (Kredit Nr EC/1/78/02), 1978-1983, 1992/00236 Swissaid (Bern)
ALU Archivo Cantonal de Lucerna (Staatsarchiv), Luzern	
Fuentes no impresas	
PA 602/2277	Ecuador/Ambato, Beitrag an das Centro Indígena Atocha, M79/217-02.1 (1979-1981)
PA 572/1507	Ecuador/Quito: Aus- und Weiterbildung von Führungskräften landwirtschaftlicher Basisgruppen, 1977-1982, E78/217-00.4
PA 572/960	Ecuador/Riobamba, Technische Hilfe für die Landbevölkerung im Rahmen der Acción Campesina in der Provinz Chimborazo; Pläne, 1975-1979, E75/217-18.5

BEAEP Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinoza Pólit, Quito	
Fuentes impresas	
254 C748mis 22	Los obispos del Ecuador hablan sobre evangelismo a fondo, 1970, Conferencia Episcopal Ecuatoriana
248 C748s	Sacerdocio en el Ecuador situación 1971, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Comisión Episcopal del Clero
FJTD/26A-12162.1-12	Boletín Diocesano, Ambato, órgano de la diócesis de Ambato, 1956
258 C748e	Encuentro Nacional de Obispos, Clero, Religiosos, Religiosas y Seglares para estudiar el plan de aplicaciones del Concilio en el Ecuador, 1966, Conferencia Episcopal Ecuatoriana
254 C748mis 14	Declaración Programática de la Conferencia Episcopal para la Iglesia en el Ecuador, 1967
254 C748mis16	Historia de la liberación del hombre, 1970, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito, Editorial Don Bosco
254 C748mis17	Declaración sobre la promoción de la Justicia Social, 1977, Conferencia Episcopal Ecuatoriana
256.8 D588mis	III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Aporte de la Diócesis de Latacunga, 1978
254 C748o	Opciones Pastorales: aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador, 1980, Conferencia Episcopal Ecuatoriana
Hemeroteca	Boletín Diocesano de Latacunga, No. 19, 1985, Diócesis de Latacunga

<u>BIAMB Biblioteca de la Ciudad y Provincia, Ambato (Hemeroteca)</u>	
Fuentes impresas	
El Heraldito	Libro: octubre-diciembre 1964 Libro: enero-julio 1969 Libro: julio-diciembre 1969 Libro: enero-marzo 1973 Libro: abril-junio 1973 Libro: octubre-diciembre 1973 Libro: enero-marzo 1974
<u>BIRIO Biblioteca Municipal de Riobamba (Hemeroteca)</u>	
Fuentes impresas	
El Espectador	Año VI No. 1711, 1977
<u>CEDHU Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, Quito</u>	
Fuentes impresas	
N7.1	Revista Nueva
Sin signatura	Boletín informativo Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU)
S.4	Solidaridad, Boletín Comités Cristianos de Solidaridad
S.4 Sucede en la Iglesia, Boletín editado por el Departamento de publicaciones del Centro de Promoción Rural, miembro de la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL), Guayaquil	
<u>CESA Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, Quito</u>	
Fuentes no impresas	
00057	Programa de Autocapacitación, CESA: fundación, historia y desarrollo 1967-1985, 1985
00002	Proyecto piloto inicial de reforma agraria de la Conferencia Episcopal del Ecuador, 1965
Fuentes impresas	
00003	CESA informe, 1969
00004	CESA informe, 1970

CESOA Centro de Solidaridad Andina, Riobamba	
Fuentes no impresas	
Sin signatura	Las organizaciones indígenas del Ecuador denunciamos la división de las comunidades con el programa de alfabetización, CONACNIE, CONFENAIE, ECUARUNARI, Federación Shuar, 1980
	Las organizaciones campesinas e indígenas frente al Plan de Alfabetización, 1980
	Invitación: VI aniversario de conmemoración del fatal asesinato de nuestro compañero Lázaro Condo, héroe popular, y defensor de la comunidad de Toctezinín, Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuatorunari, 1981
	Movimiento Campesino Ecuatorunari Pichincha, VI Congreso de unidad y lucha campesino-indígena por pan, tierra y una patria libre, Cayambe, 1982
	Invitación, 1982 (Asamblea de fundación del Movimiento Indígena de Chimborazo, MICH)
	Carta del movimiento Riccharimui de Chimborazo a Domingo Hernández Ixcoy, representante del pueblo de Guatemala, sin fecha
	Acción de lucha, Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuatorunari, V Congreso Nacional Ecuatorunari, 1979
	El despertar indígena se da en la lucha por la tierra, entrevista con Blanca Chancoso, Revista Nueva, junio 1983, No. 137
	Denuncia reproducida por el movimiento nacional Campesino Indígena Ecuatorunari. Secta religiosa norteamericana involucrada en actividad policial. Tegucigalpa, especial de Salpress, Javier Guerrero, 1981

CULTPA Biblioteca del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador, Quito	
Fuentes impresas	
SO464	Revista Mañana
AEA05256	Revista Mensaje
NAF-2016-8367	Revista La Calle
NAF-2016-8391	El Comercio
NAFAE-08282	Primera Convención Nacional de Presbíteros del Ecuador, 1970
DAVEL Archivo Cantonal de Waadt (Staatsarchiv), Lausanne	
Fuentes no impresas	
PP1053/3840	Fondation Terre des Hommes, Activités, Actions locales, Amérique Latine, Equateur, Courrier et notes, 1978-1984
PP1053/2207	Fondation Terre des Hommes, Zone Amérique Latine, Brésil, Voyages: contacts, notes et rapport, 1976-1981
DIOAMB Archivo de la Diócesis de Ambato	
Fuentes impresas	
Sin signatura	Boletín de la Diócesis de Ambato, 1972-1976
DIOCUEN Archivo Histórico de la Diócesis de Cuenca	
Fuentes no impresas	
Sin signatura	Documento Diocesano, Reflexión teológico-espiritual sobre el plan de pastoral de la Arquidiócesis de Cuenca, Ricardo Antonich, 1984
Fuentes impresas	
Sin signatura	Revista Católica de la Arquidiócesis de Cuenca, 1964 y 1967

FDD Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba	
Fuentes no impresas	
A.1.CU.	Cuadernos
A.1.NR.	Notas en Reuniones (Extradiocesanas y Diocesanas)
A.1.NT.	Notas en textos
A.2. APS	Alocuciones Pastorales
A.2. CF.	Conferencias
A.2. IP.	Informes pastorales
Asambleas del CELAM Nro. 10	Campaña de Alfabetización
CEBs VII-8	CEE, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, I
CEE, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, XI	Frente de Solidaridad, XIII
Granja Escuela Tepeyac, NRO.7.1.2.B.	Hogar Santa Cruz
Misión Andina	Pastoral Indígena, documentos (1/3)
Pastoral Indígena, eventos Ecuador (2/3)	Pastoral Indígena XI, Chimborazo (3/3)
Proyectos IV	Proyectos para el desarrollo, coordinación diocesana, 1963-
Reforma Agraria IV	Sacerdotes
Fuentes impresas	
A.5.PP.	Artículos en publicaciones periódicas
B.1.PP.	Publicaciones periódicas
Revista Mensaje	Publicación del Obispado, Número 1-94
B.3.FOT.	Fotografías
<u>GUAR Diócesis de Guaranda</u>	
Fuentes impresas	Diócesis de Guaranda. 1958-1983. Bodas de Plata, 1983
<u>PUCE Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito (Hemeroteca)</u>	
Fuentes impresas	
056.109866/M528	Revista El Mensajero
330.986605-P969v	Revista Punto de Vista
251/C497m	Mensajes Pastorales, Vicente Cisneros Durán, obispo de Ambato

UASB Fondo de Medios Alternativos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito	
Fuentes impresas	
B.1.1.3.1.	Periódicos, En Marcha
B.1.1.5.1	Periódicos de partidos y movimientos políticos, Lucha socialista
B.1.1.6.2.	Periódicos de partidos y movimientos políticos, Lucha Obrera
B.1.3.14.1	Periódicos de organizaciones sociales, Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (MNCL)
2.13	Periódicos de organizaciones sociales, Nariz del Diablo
2.15	Revistas, Nueva
2.5.	Periódicos de organizaciones sociales, Contrapunto

Repositorios digitales

CIA Central Intelligence Agency, Electronic Reading Room (www.cia.gov/library/readingroom)

DIAL Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine, Alterinfos (www.alterinfos.org)

LABORDOC Repositorio digital de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) (www.labordoc.ilo.org)

UNESDOC Repositorio digital de la UNESCO (www.unesdoc.unesco.org)

Fuentes orales

Modesto Arrieta, sacerdote	Riobamba	3.7.2017
Nidia Arrobo, Fundación Pueblo Indio	Quito	2.8.2017
Fabienne Bravo, activista suiza	Savagnier	9.2.2018
Delia Caguana, lideresa indígena	Riobamba	28.6.2017
Francisco Coro, dirigente campesino, agricultor	Riobamba	23.6.2017
Hilda Espín, misionera salesiana	Quito	15.6.2018
Estuardo Gallegos, sacerdote, CESOA	San Andrés	6.7.2017
Homero García, exsacerdote, CESOA	Riobamba	20.6.2017
Julio Cortaire, sacerdote	Guamote	7.7.2017
Mireille y Bertrand Jégouzo, activista y exsacerdote	Paris	29.11.2017
Elsie Monge, CEDHU	Quito	9.6.2017
Mario Mullo, exsacerdote	Quito	1.8.2017
Mario Ruiz Navas, exobispo de Latacunga	Pujilí	12.6.2017
Fausto Sanagua, activista CEBs	Riobamba	22.6.2017
Pedro Torres, sacerdote	Riobamba	10.7.2017
Alonso Vallejo, exsacerdote, colaborador en FEPP	Riobamba	19.6.2017
Carlos Vera, sacerdote	Licto	6.7.2017

Bibliografía secundaria referenciada

- Agee, Philip. *CIA intern: Tagebuch 1956-1974*. Hamburg: Attica-Verlag, 1979.
- Aguiló, Federico. *El hombre del Chimborazo*. Quito: Abya Yala, 1985.
- Almeida, Ileana, y Nidia Arrobo Rodas. *En Defensa del Pluralismo y la Igualdad. Los Derechos de los Pueblos Indios y el Estado*. Quito: Abya Yala, 1998.
- Almeida, José. “El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional”. En *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, editado por José Almeida, Hernán Carrasco, Luz María de la Torre, Andrés Guerrero, Jorge León, Antonio Males, Nina Pacari, et al., 7-28. Quito: Cedime & Abya Yala, 1993.
- Althaus-Reid, Marcella. “Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: *Theme Park Theologies* and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology”. En *Interpreting Beyond Borders*, editado por Fernando Segovia, 36-57. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- . *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge, 2000.
- Altmann, Philipp. *Die Indigenenbewegung in Ecuador: Diskurs und Dekolonialität*. Bielefeld: transcript, 2014.
- Andes, Stephen J. C., y Julia G. Young, eds. *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2016.
- Andrade, Susana. “Le réveil politique des Indiens protestants de l’Equateur”. *Social Compass* 49, no. 1 (2002): 13-27.
- . *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Quito: Abya Yala, 2004.
- Aquino, María Pilar. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya Yala, 1998.
- Arias Luna, Juanito. *La inculturación de la Iglesia en el pueblo indígena de Riobamba*. Quito: Abya Yala, 2015.
- Arrieta, Modesto. *Cacha – Raíz de la Nacionalidad Ecuatoriana*. Quito: Banco Central del Ecuador/FODERUMA, 1984.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Ayala Mora, Enrique. “El laicismo en la historia del Ecuador”. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 8 (1996): 3-32.
- . “La Relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX”. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 6 (1994): 91-115.

- Bamat, Thomas. "The Rights of the Poor: Christian Theology and Human Rights Practices in Latin America's Andean Region". En *Christianity and Human Rights: Christians in the Struggle for Global Justice*, editado por Frederick Shepherd, 179-94. Lanham: Lexington, 2009.
- Bamat, Tomás. *Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador*. Quito: Editorial El Conejo, 1986.
- Barger, Lilian Calles. *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Barrientos, Claudia. "La caridad y la limosna ¿estrategias pastorales de erradicación o de reproducción de la pobreza?". En *¿El reino de Dios es de este mundo? el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, editado por Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal, 201-28. Bogotá: Siglo de Hombre Editores & CLACSO, 2008.
- Barsky, Osvaldo. *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1984.
- Bebbington, Anthony. "Los espacios públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamote, Ecuador". En *V Conferencia Regional de ISTR: Sociedad civil, participación ciudadana y desarrollo*. Lima, 2005.
- . "Social Movements and the Politicization of Chronic Poverty". *Development and Change* 38, no. 5 (2007): 793-818.
- Bebbington, Anthony, y Galo Ramon, eds. *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC, 1992.
- Becker, Marc. "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 27 (2007): 135-44.
- . *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press, 2008.
- . "The Limits of Indigenismo in Ecuador". *Latin American Perspectives* 39, no. 186 (2012): 45-62.
- . *Twentieth-Century Latin American Revolutions*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.
- Bernal Carrera, Gabriela. "La Hospedería Campesina de La Tola. Notas para entender los aportes salesianos al mundo indígena urbano". En *Misiones, pueblos indígenas e interculturalidad*, editado por Victor Hugo Torres Davila, 671-96. Quito: Abya Yala, 2014.
- Bernecker, Walther, y Verónica Jaffé. "El aniversario del 'descubrimiento' de América en el conflicto de opiniones". *Ibero-amerikanisches Archiv* 18, no. 3/4 (1992): 501-20.

- Berryman, Philipp. *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI, 1987.
- Bigo, Pierre. *Débat dans l'Eglise: théologie de la libération*. Mareil-Marly: Aide à l'Eglise en Détresse, 1990.
- Bingemer, Clara, ed. *El rostro femenino de la teología*. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986.
- Blancarte, Roberto J. "Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America". *International Sociology* 15, no. 4 (2000): 591-603.
- Boff, Leonardo, y Clodovis Boff. *Salvation and Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1984.
- Borowsky, Peter, Barbara Vogel, y Heide Wunder. *Einführung in die Geschichtswissenschaft I. Grundprobleme, Arbeitsorganisation, Hilfsmittel*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.
- Botero, Luis Fernando. *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. Quito: Abya Yala, 2001.
- Bourdieu, Pierre. "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35 (1980): 63-72.
- Braun, Juan. "Carta del Editor". *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991): 1.
- Bravo Muñoz, Agustín. *El soñador se fue...pero su sueño queda*. Quito: Editoriales Don Bosco, 1998.
- . "La buena nueva de la revolución del poncho". *Cristianesimo nella storia* 18 (1997): 91-134.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO, 2001.
- . "Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 73 (2002): 43-63.
- . "From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador". *Journal of Agrarian Change* 8, no. 4 (2008): 583-617.
- . "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia". En *Repensando los Movimientos Indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo, 69-122. Quito: Flacso, 2009.
- Breuer, Martin. "El Programa Indigenista Andino en la prensa: imágenes de lo indígena y la cooperación internacional para el desarrollo (1953-1965)".

- Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2018). Publicado en línea 14.6.2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72087>.
- Brubaker, Rogers. *Ethnicity without groups*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Brunken, Ursula. *Die Bedeutung von nichtstaatlichen Trägern für die sozialökonomische Entwicklung: dargestellt am Beispiel des Hochlandes von Ecuador*. Berlin: Duncker und Humblot, 1977.
- Brysk, Alison. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- . “Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights”. *Latin American Perspectives* 23, no. 2 (1996): 38-57.
- Burgos, Dalton. *Las luchas campesinas, 1950-1983: movilización campesina e historia de la FENOC*. Quito: Centro de Educación Popular, 1984.
- Büschges, Christian. “Dossier: 50 años de la Teología de la Liberación”. *Iberoamericana* XVIII, no. 68 (2018).
- . “Particularismo étnico en tiempos de globalización: del multiculturalismo al buen vivir”. En *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, editado por Barbara Potthast, Christian Büschges, Wolfgang Gabbert, Silke Hensel y Olaf Kaltmeier, 49-68. Madrid: Iberoamericana, 2015.
- . “Politicizing ethnicity – ethnicizing politics. Comparisons and entanglements”. En *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, editado por University of Cologne Forum Ethnicity as a Political Resource, 107-16. Bielefeld: transcript, 2015.
- Cabascango Chicaiza, Pacha, ed. *Una Mirada a Nuestra Historia. Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa ECUARUNARI*. Quito: Ecuarunari, 2012.
- Cano, Ginette, Karl Neufelt, Heinz Schulze, Waltraud Schulze-Vogel, Norbert Georg, M. Jose Van de Loo, y Kaethe Meentzen. *Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: CEDIS y FENOC, 1981.
- Casen, Cécile. “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al esencialismo estratégico del Movimiento al Socialismo (MAS)”. *Rubrica Contemporanea* 2, no. 3 (2013): 67-82.
- Castañeda, Jorge. *Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War*. New York: Knopf, 1993.
- Castro-Gómez, Carlos David. “La opción por los pobres: análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado”. En *¿El reino de Dios*

- es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, editado por Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal. Bogotá: Siglo de Hombre Editores & CLACSO, 2008.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 2007.
- CEAS. *30 años de caminar del Centro de Estudios y Acción Social CEAS: tres décadas de labor junto al pueblo, 1960-1990*. Guayaquil: CEAS, 1991.
- Cervone, Emma. *Long Live Atahualpa. Indigenous Politics, Justice, and Democracy in the Northern Andes*. Durham y London: Duke University Press, 2012.
- Chakrabarty, Dipesh, ed. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Chancoso, Blanca. "La campaña de los indios". En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, editado por Diego Cornejo Menacho, 281-92. Quito: Ildis & Abya Yala, 1992.
- Cleary, Edward L. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- . *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004.
- . *The Struggle for Human Rights in Latin America*. Westport: Praeger Publishers, 1997.
- Collet, Giancarlo. "Leiden und Hoffnungen teilen. Zum 10. Todestag von Leonidas Proaño, Bischof der Indios". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82, no. 3 (1998): 183-96.
- Comblin, Joseph. *Théologie de la Révolution. Théorie*. Paris: Editions universitaires, 1970.
- CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tinkui, 1989.
- Conrad, Sebastian, y Shalini Randeria. "Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt". En *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, editado por Sebastian Conrad, Shalini Randeria y Regina Römhild, 32-70. Frankfurt: Campus Verlag, 2013.
- Cornejo Menacho, Diego, ed. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Ildis & Abya Yala, 1992.
- Cortés, Alexis. "Aníbal Quijano: Marginalidad y urbanización dependiente en América Latina". *Polis Revista Latinoamericana* 46 (2017): 1-14.

- Crespi, Muriel. "Changing Power Relations: The Rise of Peasant Unions on Traditional Ecuadorian Haciendas". *Anthropological Quarterly* 44, no. 4 (1971): 223-40.
- Cueva, Agustín. "Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena". *Revista de Ciencias Humanas* 9, no. 13 (1993).
- De las Casas, Bartolomé. *Obra indigenista*. Edited by José Alcina Franch. Madrid: Alianza Ediciones, 1992.
- DeFronzo, James. *Revolutions and Revolutionary Movements*. Boulder: Westview Press, 2011.
- Departamento de Prensa de la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas, ed. *CEDOC. Desde la dirección de los conservadores hasta la dirección de los trabajadores (1938-1976)*. Quito, 1976.
- Díaz-Polanco, Héctor. *El laberinto de la identidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Drexler-Dreis, Joseph. *Decolonial Love. Salvation in Colonial Modernity*. New York: Fordham University Press, 2019.
- Dubly, Alain. *Evaluación de las escuelas radiofónicas de Riobamba, Sucúa, y Tabacundo: Informe de síntesis*. Quito: INEDES, 1974.
- Dussel, Enrique. *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988.
- . *Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1978.
- Eckel, Jan. "The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality: Explaining the Human Rights Revolution of the 1970s". En *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, editado por Jan Eckel y Samuel Moyn, 226-60. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Eckert, Andreas. *Herrschen und verwalten: Afrikanische Bürokraten, staatliche Ordnung und Politik in Tanzania, 1920-1970*. München: Oldenbourg, 2007.
- Edelman, Marc. "Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics". *Annual Review of Anthropology* 30 (2001): 285-317.
- El Sioufy-Bauer, Heide, ed. *Reden und Vorträge aus Anlass der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño am 26. Oktober 1987* Vol. 28, Saarbrücker Universitätsreden. Saarbrücken: Universitätsdruckerei, 1988.
- Engler, Mark. "Toward the 'Rights of the Poor': Human Rights in Liberation Theology". *The Journal of Religious Ethics* 28, no. 3 (2000): 339-65.
- Epple, Angelika. "Lokalität und die Dimension des Globalen. Eine Frage der Relationen". *Historische Anthropologie* 21, no. 1 (2013): 4-25.

- Equipo Misionero Itinerante EMI. *46 años caminando al servicio del Reino*. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire, 2016.
- Equipo Tierra Dos Tercios. *El evangelio subversivo: historia y documentos del encuentro de Riobamba, agosto 1976*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Escobar, Arturo. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, redes*. Durham y London: Duke University Press, 2008.
- Escobar, Arturo, y Sonia E. Alvarez. *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Escobar, Samuel. *In Search of Christ in Latin America: From Colonial Image to Liberating Savior*. Illinois: IVP Academic, 2019.
- Espinosa, Simón. “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena”. En *Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, editado por Diego Cornejo Menacho, 179-219. Quito: Abya Yala, 1992.
- Estermann, Josef. “Die Armen haben Namen und Gesichter. Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie”. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50 (1994): 307-20.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Ferrò, Giovanni. *Taita Proaño. El caminar de un obispo entre los indios del Ecuador*. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador, 2010.
- Fischer-Tiné, Harald. “The YMCA and Low-Modernist Rural Development in South Asia, c. 1922-1957”. *Past & Present* 240, no. 1 (2018): 193-234.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. 8 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 1969.
- Fraser, Ronald. “Historia Oral, Historia Social”. *Historia Social* 17 (1993): 131-39.
- Freile, Carlos. *Hitos de la Historia de la Iglesia en el Ecuador*. Quito: Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, 2010.
- Gade, Daniel W. *Nature and Culture in the Andes*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1999.
- Galindo, Alberto Flores. “Europa y el país de los incas: la utopía andina”. En *Obras completas*, editado por Cecilia Rivera, 17-72. Sur Casa de Estudios del Socialismo: Lima, 2008.
- Garrido, María José. “Memorias y representaciones de la matanza de trabajadores de Aztra 1977”. *Pacarina del Sur. Revista de pensamiento crítico latinoamericano* 12, no. 45 (2020). Publicado en línea octubre 2020. URL: <http://www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/241-memorias-y-representaciones-de-la-matanza-de-trabajadores-de-aztra-1977>.

- Gavilanes del Castillo, Luis María. *El FEPP: Llamada, pulso y desafío*. Quito: FEPP, 1995.
- . *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina: una aproximación crítica al pensamiento social y acción pastoral del 'Obispo de los Indios'*. Quito: FEPP, 1992.
- Gerritsen, Anne. "Scales of a Local: The Place of Locality in a Globalizing World". En *A Companion to World History*, editado por Douglas Northrop, 213-26. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Giraud, Laura. *La questione indigena in America Latina*. Roma: Carocci, 2009.
- Giraud, Laura, y Juan Martín Sánchez, eds. *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
- González Leal, Miguel Angel. "Insurgencia popular, oligarquía regional y estado en el Ecuador liberal (1895-1925): la huelga general de Guayaquil, 1922". *Anuario de Estudios Americanos* 54, no. 1 (1997): 159-84.
- González, Michelle. *A Critical Introduction to Religion in the Americas*. New York: New York University Press, 2014.
- Gorski, Juan, y M.M. "El desarrollo histórico de la 'Teología India' y su aporte a la inculturación del Evangelio". En *Desarrollo histórico de la teología india*, editado por Paulo Suess, Juan F. Gorski, M.M., Beat Dietschy, Fernando Mires y José Luis Gómez-Martínez, 9-34. Quito: Abya Yala, 1998.
- Gortaire Iturralde, Julio. *Guamate en camino de liberación: historia de una iglesia, de un pueblo. Años 1970-2013*. Quito: SILVA, 2017.
- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.
- Grosser, Florian. *Theorien der Revolution zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2013.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1936.
- Guerrero, Andrés. "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura". En *Etnicidades. Antología Ciencias Sociales*, editado por Andrés Guerrero, 9-60. Quito: FLACSO, 2000.
- . "Una imagen ventrílocua: El discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX". En *Imágenes e Imagineros*, editado por Blanca Muratorio, 197-252. Quito: FLACSO, 1994.
- Guerrero, Fernando, y Pablo Ospina. *El poder de la comunidad: Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.
URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20110120124937/guerrero.pdf>.

- Guerrero, Vadim. "De la subalternidad a la ¿autodeterminación identitaria? Disputas discursivas sobre el 'ser indígena' en el Ecuador del siglo XX". *Antropología Cuadernos de Investigación* 18, no. enero-junio (2017): 109-23.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7, no. 1 (1992): 6-23.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Hale, Charles. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34 (2002): 485-524.
- Hall, Stuart. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". *Critical Studies in Mass Communication* 2, no. 2 (1985): 91-114.
- . "The Spectacle of the 'Other'". En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, 223-79. London: Sage, 1997.
- . "Who needs 'Identity'?" En *Questions of Cultural Identity*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay, 1-17. London: Sage, 1997.
- . "The Work of Representation". En *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, 13-73. London: Sage, 1997.
- Harnecker, Marta. *Explotados y explotadores*. Cuadernos de educación popular 1. Madrid: Akal, 1979.
- Hobsbawm, Eric. *Viva la revolución: On Latin America*. Editado por by Leslie Bethell. London: Little, Brown, 2016.
- Houtart, Francois, y Emile Pin. *The Church and the Latin American Revolution*. New York: Sheed and Ward, 1965.
- Ibarra, Hernán. "Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador". *Ecuador Debate* 48 (1999): 71-94.
- . "La Calle y Mañana: Las trayectorias divergentes de dos revistas políticas ecuatorianas". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 92 (2012): 59-76.
- Icaza, Jorge. *Huasipungo*. Quito: Imprenta Nacional, 1934.
- Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, ed. *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba*. Riobamba: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.
- International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA). *Declaration of Barbados*. New York: White Roots of Peace, 1971.
- Irrarrazaval, Diego. *Un Cristianismo Andino*. Quito: Abya Yala, 1999.

- Iturralde, Diego A. *Guamote: campesinos y comunas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.
- Jégouzo, Bertrand. *Tous frères et soeurs. Chroniques d'un prêtre du XXe siècle*. Paris: Edilivre, 2017.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.
- Kaltmeier, Olaf. *Jatarishun: Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2008.
- . *Konjunkturen der (De-)Kolonialisierung: Indigene Gemeinschaften, Hacienda und Staat in den ecuadorianischen Anden von der Kolonialzeit bis heute*. Bielefeld: transcript, 2016.
- Kirkpatrick, David C. *A Gospel for the Poor: Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Klaiber, Jeffrey. *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America*. Maryknoll: Orbis Books, 1998.
- . "Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1988". *The Americas* 46, no. 1 (1989): 1-15.
- . "Segunda época. La Iglesia y los nuevos estados. Introducción". En *Historia General de la Iglesia en América Latina*, editado por Enrique Dussel y Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, 151-56. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- Koch, Ulrich. "VI. Der kirchliche Beitrag. Misereor: Geschichte – Struktur und Organisation". En *Misereor – Zeichen der Hoffnung*, editado por Bischöfliche Kommission für Misereor, 129-61. München: Kösel Verlag, 1978.
- Konefal, Betsy. "The Ethnic Question in Guatemala's Armed Conflict: Insights from the Detention and 'Rescue' of Emeterio Toj Medrano". En *Making the Revolution: Histories of the Latin American Left*, editado por Kevin Young, 240-65. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Korovkin, Tanya. "Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture: Chimborazo, 1964-1991". *Latin American Perspectives* 23, no. 3 (1997): 25-49.
- Kovic, Christine. *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Küng, Hans. *El Concilio y la unión de los cristianos*. Santiago de Chile: Editorial Herder, 1962.
- Lancaster, Roger. *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*. New York: Columbia University Press, 1988.

- Landwehr, Achim. *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008.
- Lentz, Carola. “De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo”. *Ecuador Debate* 12 (1986): 189-212.
- León, Christian. *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*. Quito: La Caracola Editores, 2010.
- Levine, Daniel. “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America”. *The Review of Politics* 50, no. 2 (1988): 241-63.
- . “Camilo Torres: Glaube, Politik und Gewalt”. En *Die katholische Kirche und Gewalt: Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, editado por Silke Hensel y Hubert Wolf, 297-326. Köln: Böhlau, 2013.
- , ed. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.
- Löwy, Michael. “The Historical Meaning of Christianity of Liberation in Latin America”. En *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, 350-59. Durham & London: Duke University Press, 2008.
- Löwy, Michael, y Claudia Pompan. “Marxism and Christianity in Latin America”. *Latin American Perspectives* 20, no. 4 (1993): 28-42.
- Luna Tobar, Luis Alberto. *Estudios y discursos académicos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2000.
- Lyons, Barry J. *Remembering the Hacienda. Religion, Authority and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Macas, Luis. “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”. En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, editado por Diego Cornejo Menacho, 17-36. Quito: Ildis & Abya Yala, 1991.
- Mainwaring, Scott, y Alexander Wilde, eds. *The Progressive Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. 1928.
- Marins, José. *La comunidad eclesial de base*. Buenos Aires: Bonum, 1971.
- Martínez Novo, Carmen. “Antropología indigenista en el Ecuador. Desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos”. *Revista Colombiana de Antropología* 43 (2007): 335-66.
- . “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador”. En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y Es-*

- pañá frente al espejo*, editado por Víctor Bretón Solo de Zaldívar, Francisco García, Antoni Jové y María José Vilalta, 182-202. Madrid: Catarata, 2007.
- . “Introducción”. En *Repensando los Movimientos Indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo, 9-35. Quito: FLACSO, 2009.
- . “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”. *Ecuador Debate* 63 (2004): 235-68.
- . *Repensando los Movimientos Indígenas*. Quito: FLACSO, 2009.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Werke, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, 1958.
- Marzal, Manuel M. *Historia de la Antropología. Volumen I. Primera parte: Antropología Indigenista*. 6 ed. Quito: Abya Yala, 1998. 1981.
- Meier, Johannes, y Stefan Herbst, eds. *Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder latein-amerikanischer Bischöfe*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999.
- Meier, Johannes, y Veit Strassner. *Lateinamerika und Karibik. Kirche und Katholizismus seit 1945*. Vol. 6, Paderborn: Schöningh, 2009.
- Mena Vázquez, Patricio. “Los páramos ecuatorianos: Paisajes diversos, frágiles y estratégicos”. *AFESE* 54 (2010): 97-122.
- Mencías Chavez, Jorge. *Riobamba (Ecuador): Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*. Friburgo: Oficina internacional de investigaciones sociales de Feres, 1962.
- Middell, Matthias, y Katja Naumann. “Global history and the spatial turn: from the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization”. *Journal of Global History* 5 (2010): 149-70.
- Minkner-Bünjer, Mechthild. “7. Zwischen Erfolgen und Ausbootung, Soziale Bewegungen in Ecuador”. En *¿El pueblo unido? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas*, editado por Jürgen Mittag y Georg Ismar, 133-66. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2009.
- Moebius, Stephan, y Dirk Quadflieg, eds. *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 2 ed. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Moreno Alvarez, Jorge. “Segunda Parte: Un largo caminar”. En *Leonidas Proaño: 25 años obispo de Riobamba*, editado por Instituto Diocesano de Pastoral de Riobamba, 102-76. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1979.
- Moreno Yáñez, Segundo, and José Figueroa. *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: Abya Yala, 1992.
- Moreno Yáñez, Segundo, and Thomas Schreijäck. “16. Kapitel. Ecuador”. En *Kirche und Katholizismus seit 1945. Lateinamerika und Karibik*, editado por Johannes Meier y Veit Strassner, 324-38. Paderborn: Schöningh, 2009.
- Morozzo della Rocca, Roberto. *Oscar Romero. Prophet of Hope*. London: Darton Longman & Todd, 2015.

- Müller, Andrea Heidy. "Kirche, Ethnizität und Mythos. Die 'Revolution des Poncho' in Ecuador (1960-1990)". *Archiv für Sozialgeschichte* 59 (2019): 253-70.
- Müller, Andrea, y Noah Oehri. "Mountains, 'Indios' and Cheese: A Multi-Sited Approach to Swiss Development Aid in the Andes". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes: La Revista* 80 (2019): 23-37.
- Muratorio, Blanca, ed. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: Flacso, 1994.
- . "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten, 506-34. London: University of Illinois Press, 1981.
- Novak, Michael. *Will it liberate? Questions about Liberation Theology*. New York: Paulist Press, 1986.
- O'Donovan, Leo. "Die Theologie der Befreiung und das Problem der revolutionären Gewalt". En *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, editado por Silke Hensel y Hubert Wolf, 223-39. Köln: Böhlau, 2013.
- Orta, Andrew. *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the 'New Evangelization'*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Pallares, Amalia. *From Peasant Struggle to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.
- Peña, Milagros. "Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, no. 1 (1994): 34-45.
- Perez de Tudela, Juan, ed. *Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Ediciones Atlas, 1959.
- Pérez Esquivel, Adolfo. *Christ in a Poncho: Testimonials of the Nonviolent Struggles in Latin America*. Editado por Charles Antoine. Maryknoll: Orbis Books, 1983.
- Petrella, Ivan. *The Future of Liberation Theology. An Argument and Manifesto*. London: Routledge, 2004.
- Piedra Valdez, José Leopoldo. *La misión andina: La historia de la palabra encarnada en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, 2013.
- Pineda González, Carmen. "Mujeres y vida religiosa en Ecuador: una propuesta de inserción social en América Latina, 1962-1985". *Iberoamericana* 18, no. 86 (2018): 37-56.
- Poole, Deborah. "Antropología e historia andinas en los EE.UU.: buscando un reencuentro". *Crónicas Bibliográficas* 1 (1992): 209-45.

- , ed. *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder: Westview Press, 1994.
- Postero, Nancy Grey. *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone". *Modern Language Association* (1991): 33-40.
- Prieto, Mercedes, ed. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito & Lima: Flacso & Instituto de Estudios Peruanos, 2017.
- . *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: Abya Yala, 2004.
- Proaño, Leonidas. *Concientización, Evangelización, Política*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.
- . *Creo en el hombre y en la comunidad*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.
- . "Politische Stellungnahme einer Ortskirche". *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 8 (1972): 45-48.
- Promper, Werner. *Priesternot in Lateinamerika*. Löwen: Latein-Amerika-Kolleg der Katholischen Universität, 1965.
- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America". *Nepantla. Views from South* 1, no. 3 (2000): 533-80.
- Ratzinger, Joseph. *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*. Bogotá: [editor no identificado], 1984.
- Regalado Loaiza, Juan Fernando. "Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo". *Ecuador Debate* 91 (2014): 145-63.
- Regan, Ethna. *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press, 2010.
- Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- Ribadeneira, Francisco Miranda. *Pablo Muñoz Vega: Un humanismo eclesial para el hombre de hoy*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1993.
- Richard, Pablo. "Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado". *Pasos* 83 (1999): 1-52.
- Ritchie, Donald A. *Doing Oral History*. 3 ed. New York: Oxford University Press, 2015.
- Rivera Vélez, Fredy. "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones". *América Latina hoy* 19 (1998): 57-63.

- Robalino, Isabel. "Aufbau und Beratung von Selbsthilfegruppen in Ekuador". En *VI. Der kirchliche Beitrag. Misereor: Geschichte – Struktur und Organisation*, editado por Bischöfliche Kommission für Misereor, 323-34. München: Kösel Verlag, 1978.
- Robinson, Scott. "Fulfilling The Mission: North American Evangelism in Ecuador". En *Is God An American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, editado por Søren Hvalkof y Peter Aaby, 41-50. Copenhagen: IWGIA & Survival International, 1981.
- Rodas Chaves, Germán. *La Izquierda Ecuatoriana en el siglo XX. Aproximación Histórica*. Quito: Abya Yala, 2000.
- Rodriguez, Martha. "Campaña Continental". *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991): 80-83.
- Ron Proaño, Francisco. "Las movilizaciones campesinas en Ecuador: 1968-1977. El caso del movimiento Ecuarrunari". Tesis de II postgrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978.
- Rosner, Enrique. *Leonidas Proaño – Bischof der Indios, Prophet Lateinamerikas*. Bonn: Missionszentrale der Franziskaner, 2011.
- , ed. *Revolution des Poncho: Leonidas Proaño – Befreier der Indios*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1991.
- Rueda, Marco Vinicio. *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*. Quito: Universidad Católica, 1982.
- Said, Edward. *Orientalism*. Reprinted ed. London: Penguin, 2003. 1978.
- Salas, Francisca. "La reforma agraria de la jerarquía católica chilena: una lectura socio-política sobre el catolicismo institucional entre 1958 y 1964". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2016). Publicado en línea 10.10.2016. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/69693>.
- Sánchez-Parga, José. *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. 2 ed. Quito: Abya Yala, 2010.
- Saranyana, Josep Ignasi, y Carmen-José Alejos Grau, eds. *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* Vol. 3. Madrid: Iberoamericana, 2002.
- Sarasin, Philipp. *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. 4 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014. 1994.
- Sawchuk, Dana. "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: A Gramscian Analysis". *Sociology of Religion* 58, no. 1 (1997): 39-51.
- Scatena, Silvia. *In Populo Pauperum: la Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*. Bologna: Società editrice Il mulino, 2007.

- Schilling, Annegreth. *Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Schnoor, Antje. "Zwischen jenseitiger Erlösung und irdischem Heil. Die Rezeption der Befreiungstheologie in der Gesellschaft Jesu". *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2001): 419-43.
- Seligmann, Linda, y Kathleen Fine-Dare, eds. *The Andean World*. London: Routledge, 2019.
- Shepherd, Frederick, ed. *Christianity and Human Rights: Christians and the Struggle for Global Justice*. Lanham: Lexington, 2009.
- Sigmund, Paul Eugene. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* New York: Oxford University Press, 1990.
- Smith, Christian. *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Speed, Shannon, y Xochitl Leyva Solano. "Global Discourses on the Local Terrain. Human Rights in Chiapas". En *Human Rights in the Maya Region*, editado por Pedro Pitarch, Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano, 207-31. Durham: Duke University Press, 2008.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Carly Nelson y Lawrence Grossberg, 271-313. Basingstoke: Macmillan Education, 1988.
- . "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En *Selected Subaltern Studies*, editado por Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, 3-32. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Starn, Orin. "Rethinking the Politics of Anthropology. The Case of the Andes". *Current Anthropology* 35, no. 1 (1994): 13-38.
- Stavenhagen, Rodolfo. "Indigenous Organizations: Rising Actors in Latin America". *CEPAL Review* 62 (1997): 63-75.
- . "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate". En *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, editado por Rachel Sieder, 24-44. London: Palgrave, 2002.
- Stern, Steve, ed. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Suess, Paulo. *La nueva evangelización: desafíos históricos y pautas culturales*. Quito: Abya Yala, 1993.

- Suess, Paulo, Juan F. Gorski, M. M., Beat Dietschy, Fernando Mires, y José Luis Gómez-Martínez, eds. *Desarrollo histórico de la Teología India*. Quito: Abya Yala, 1998.
- Sylva, Paola. *La organización rural en el Ecuador: autogestión, desarrollo y movimiento social*. Quito: Abya Yala, 1991.
- Taffet, Jeffrey F. *Foreign Aid as Foreign Policy: The Alliance for Progress in Latin America*. New York: Routledge, 2007.
- Tahar Chaouch, Malik. "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología* 69, no. 3 (2007): 427-56.
- Tenesaca Guambo, José Delfín. *Monseñor Leonidas Proaño. El obispo fiel al Evangelio y al pueblo*. Quito: Artes Gráficas SILVA, 2014.
- Thompson, Paul. "The Voice of the Past. Oral History". En *The Oral History Reader*, editado por Robert Perks y Alistair Thomson, 21-28. New York: Routledge, 1998.
- Tibán, Lourdes, Raúl Ilaquiche, y Eloy Alfaro Reyes, eds. *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi MICC: Historia y proceso organizativo*. Latacunga: MICC, 2003.
- Tinel, François-Xavier. "El papel de la Iglesia Católica en la 'revolución del poncho'". En *Las voces del silencio. Procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero: 1984-1988*, editado por François-Xavier Tinel, 69-125. Quito: Flacso & Abya Yala, 2008.
- . *Las voces del silencio: procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero: 1984-1988*. Quito: Flacso & Abya Yala, 2008.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Tombs, David. "Latin American Liberation Theology: Moment, Movement, Legacy". En *Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, editado por Patrick Claffey y Joe Egan, 29-54. Bern: Peter Lang, 2009.
- Tuaza, Luis Alberto. "Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo". *Revista Ciencias Pedagógicas e Innovación* (2013): 33-42. URL: <https://incyt.upse.edu.ec/pedagogia/revistas/index.php/rcpi/article/view/31/pdf>.
- Urban, Greg, y Joel Sherzer. *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- Vallejo, Alonso. "La lucha campesina de Toctezinín". Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978.

- Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- . *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: Saint Martin's Press, 1994.
- Vásconez Rodríguez, Belén. "Elsie Monge: No podemos salvarnos solos, creo que esta es una lucha colectiva". In *Publicación conmemorativa, 40 años CED-HU*, editado por Elsie Monge, 10-11. Quito: Centro de Artes Gráficas, 2018.
- Vásquez von Schoettler, Werner Rafael. "La transición hacia la lucha por el reconocimiento étnico. Estructura hacendaria, iglesia liberadora y las escuelas radiofónicas populares del Ecuador en la Provincia de Chimborazo en la década del sesenta del siglo XX". Tesis de doctorado, Flacso, 2016.
- Vekemans, Roger. *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*. Bogotá: CEDIAI, 1976.
- Vekemans, Roger, y Ismael Silva Fuenzalida. "El Concepto de Marginalidad". En *Marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico*, editado por DESAL, 15-63. Santiago de Chile: Herder, 1969.
- Viaut, Sylvie. *Teresita, la théologie de la tendresse. Une Fille de la Charité chez les Indiens en Équateur*. Paris: Éditions Karthala, 2015.
- War on Want, y Mike Muller. *Nestlé tötet Babys: Ursachen und Folgen der Verbreitung künstlicher Säuglingsnahrung in der Dritten Welt*. Bern: Arbeitsgruppe Dritte Welt, 1974.
- Weismantel, Mary. "Ayllu: Real and Imagined Communities in the Andes". En *The Seductions of Community. Emancipations, Oppressions, Quandaries*, editado por Gerald W. Creed, 77-99. Santa Fe: School of American Research Press, 2006.
- Werner, Michael, y Bénédicte Zimmermann. "Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen". *Geschichte und Gesellschaft* 28, no. 4 (2002): 607-36.
- Yashar, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Zamosc, Leon. "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands". *Latin American Research Review* 29, no. 3 (1994): 37-68.
- Zeilig, Leo. *Frantz Fanon: The Militant Philosopher of Third World Revolution*. London: I.B. Tauris, 2016.

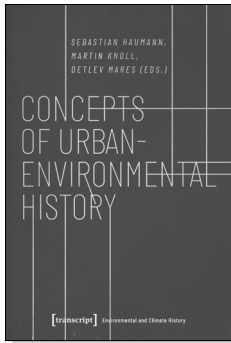
Historical Sciences



Federico Buccellati, Sebastian Hageneuer,
Sylva van der Heyden, Felix Levenson (eds.)

Size Matters – Understanding Monumentality Across Ancient Civilizations

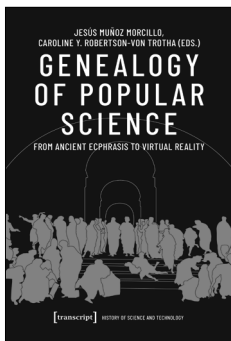
2019, 350 p., pb., col. ill.
44,99 € (DE), 978-3-8376-4538-5
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-4538-9



Sebastian Haumann, Martin Knoll, Detlev Mares (eds.)

Concepts of Urban-Environmental History

2020, 294 p., pb., ill.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4375-6
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4375-0



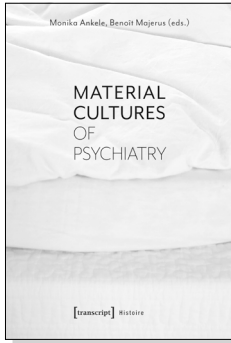
Jesús Muñoz Morcillo, Caroline Y. Robertson-von Trotha (eds.)

Genealogy of Popular Science From Ancient Ecphrasis to Virtual Reality

2020, 586 p., pb., col. ill.
49,00 € (DE), 978-3-8376-4835-5
E-Book:
PDF: 48,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4835-9

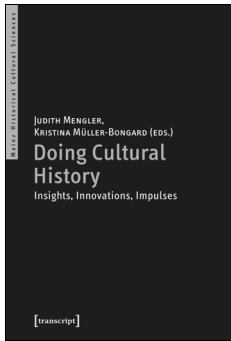
**All print, e-book and open access versions of the titles in our list
are available in our online shop www.transcript-verlag.de/en!**

Historical Sciences



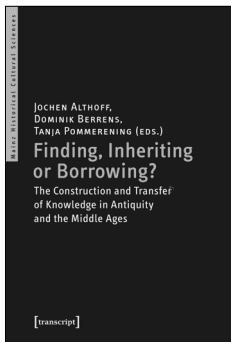
Monika Ankele, Benoît Majerus (eds.)
Material Cultures of Psychiatry

2020, 416 p., pb., col. ill.
40,00 € (DE), 978-3-8376-4788-4
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-4788-8



Judith Mengler, Kristina Müller-Bongard (eds.)
Doing Cultural History
Insights, Innovations, Impulses

2018, 198 p., pb., col. ill.
34,99 € (DE), 978-3-8376-4535-4
E-Book:
PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4535-8



Jochen Althoff, Dominik Berrens, Tanja Pommerening (eds.)
Finding, Inheriting or Borrowing?
The Construction and Transfer of Knowledge
in Antiquity and the Middle Ages

2019, 408 p., pb., ill.
54,99 € (DE), 978-3-8376-4236-0
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-4236-4

**All print, e-book and open access versions of the titles in our list
are available in our online shop www.transcript-verlag.de/en!**