

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 – Befreier 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, “Ecuador 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 Proaño 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 eclesiasísticas 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 eclesiasísticas 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 eclesásticos 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 eclesiástico 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 eclesásticas, 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-Gómez, "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: CEDIAL, 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-Grünwald-Verlag, 1988).
 - 23 Entre otros: Johannes Meier y Stefan Herbst, eds., *Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe* (Mainz: Matthias-Grünwald-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* (Berlin: 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 *Wahlverwandschaft*. 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 insoluble 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 *Ibid.*, 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 eclesásticos, 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 *Huasipungo* —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 Vázconez, 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 *huasipungueros*: 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 *Huasipungo*, 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, *Huasipungo* (Quito: Imprenta Nacional, 1934), 89.

101 Patricio Mena Vázconez, “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 Römhild (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 Ecuaménica 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.