

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- política, apoyó la campaña electoral a favor de Febres Cordero que asumió el poder en 1984. Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora*, 77.
- 12 Como excepciones dentro del entorno conservador se pueden mencionar pocos nombres. Sería el caso de Alberto Luna Tobar, arzobispo de Cuenca entre 1981 y 2000. Luna Tobar, cuyos textos y discursos son mayoritariamente de los años 90, vio a Proaño como un “maestro y amigo”. Otro clérigo de espíritu renovador fue Gonzalo López Maraño, obispo de San Miguel de Sucumbíos entre 1970 y 2010. La documentación de y sobre estos clérigos es muy escasa (véase Introducción).
- 13 Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, ed. *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba* (Riobamba: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979), 114.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

conservadurismo a ultranza o los riesgos de un compromiso militante”.²⁰ El arzobispo, en una carta al jesuita y teólogo alemán, Karl Rahner, en 1975 señaló que el tema de la liberación, descubierto en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín como “punto focal importante”, era una cosa muy distinta a “una tendencia de esta teología, la que guarda estrecha vinculación con el movimiento de sacerdotes y cristianos que han hecho su opción por una liberación de inspiración y de índole marxista, llevada hasta sus últimas consecuencias políticas”.²¹ Para el cardenal, el movimiento Cristianos por el Socialismo —“título lleno también de ambigüedades”— fue la expresión concreta de esta tendencia que a través de su propaganda internacional pretendía posicionarse como el “único cristianismo auténtico” en América Latina. Admitiendo que la teología de la liberación había atraído sobre todo a los jóvenes católicos, dijo en un informe del año 1979:

Las cuestiones que han agitado más el ambiente juvenil católico son las que ha planteado la teología de la liberación, acogida con fervor por los sacerdotes asesores hasta hace poco. También en la Universidad Católica y en algunos colegios católicos de Quito la tarea de la formación religiosa de las nuevas generaciones se ha visto convulsionada y desorientada por la incidencia de estas graves cuestiones suscitadas por la teología de la liberación.²²

Pero la teología de la liberación —interpretada como tendencia radical— y el movimiento Cristianos por el Socialismo, no representaron los únicos desafíos que preocupaban a la jerarquía en cuanto a la politización de la religión. El arzobispo de Guayaquil, Bernardino Echeverría, por ejemplo, notó en las sesiones que

una de las causas de nuestra situación hay que encontrarla en los falsos criterios con que se ha llevado a cabo la reforma agraria; los procedimientos empleados han conducido a resultados opuestos a los que se pretendía. Esto

justicia” impulsó Medellín. “Azúay: en busca de la iglesia de los pobres”, *Punto de Vista*, No. 395, 13.11.1989: 14 (PUCE, 330.986605-P969v).

20 Espinosa, “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena”, 210. En 1976, Vega inició la campaña MUNERA (latín, significa: regalo, don de Dios), una iniciativa de Caritas en forma de colecta cuaresmal que existe hasta hoy en día.

21 Francisco Miranda Ribadeneira, *Pablo Muñoz Vega: Un humanismo eclesial para el hombre de hoy* (Quito: Banco Central del Ecuador, 1993), 152, 53.

22 *Ibíd.*

ha sucedido con CESA [Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (véase 1.3.2)]; está en ella infiltrado el marxismo.²³

Tras un estudio del caso de CESA, un grupo de obispos concluyó que la “Iglesia debe forzar su presencia” en aquella organización y que la “finalidad de nuestra actuación es salvar la obra de CESA por los campesinos”. Finalmente, la CEDOC, Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos fue otra organización que se escapó de la mano de la iglesia. Fundada en 1938 por la Iglesia Católica y el partido conservador, este sindicato más tarde alineado a los intereses de las tendencias de izquierda cambió su nombre —y con eso su orientación— a Confederación de Organización Clasistas en 1974. Bernardino Echeverría lamentó esta pérdida de influencia de la jerarquía y reclamó la necesidad de “valorar las organizaciones sindicales tratando que se mantengan en su finalidad propia y no sean manipuladas políticamente”. El cardenal Muñoz Vega apoyó al arzobispo de Guayaquil, admitiendo que era verdad que a la CEDOC “se le quitó todo elemento confesional” porque “el Marxismo se empeñó en la unificación del sindicalismo”.²⁴

En síntesis, la Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social representó, en primer lugar, un posicionamiento de la jerarquía eclesial en contra de cualquier acción política por parte de los clérigos. A pesar de criticar los abusos de poder y violaciones a los derechos humanos cometidos por ciertos gobiernos autoritarios, la iglesia ecuatoriana no levantó su voz sino para “denunciar males generales [y] no para condenar hechos particulares”.²⁵ Para la jerarquía, al contrario de los seguidores de la corriente de la teología de la liberación, la promoción de la justicia social podía realizarse a través de obras caritativas.

Se quiere añadir en este lugar que la declaración claramente apolítica de la jerarquía se pronunció al momento en que la teología de la liberación, fuente de inspiración en la diócesis de Riobamba, tuvo su auge y provocó en esta diócesis —como también en otros países— conflictos no solo dentro la iglesia, sino también entre la iglesia local y las autoridades políticas. Varios autores han documentado y estudiado a profundidad las acusaciones y acontecimientos críticos sucedidos por el compromiso del llamado “obispo rojo” —por ejemplo, el envío de un Visitador Apostólico a Riobamba en 1973 y la

23 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, op.cit.

24 *Ibíd.*

25 Espinosa, “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena”, 210.

detención de 17 obispos latinoamericanos reunidos en la misma diócesis en 1976.²⁶

2.1.2 La “revolución cultural” se anuncia: la antropología y el impacto de Puebla

Para la iglesia latinoamericana, según destaca la literatura disponible, fue con la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla que la cultura irrumpió como eje central en la evangelización. Según el canon general, una evangelización inculturada, que ya no consistía en imponer una religión foránea sino un rescate de valores autóctonos y de prácticas religiosas ancestrales, surgió con este evento. Como señala Juan Arias Luna, en Puebla, “la Iglesia empezó a hacer a un lado esa tónica indigenista para dar mayor cabida en su seno a los pueblos indígenas tal cómo ellos son” y, citando a pasajes del documento conclusivo de esta conferencia, argumenta que se planteó una “evangelización de las culturas no como un ‘proceso de destrucción, sino de reconocimiento, consolidación y fortalecimiento de dichos valores’”.²⁷

Este enfoque cultural, sin embargo, no puede entenderse como irrupción espontánea de una orientación que antes no había existido. Ya se ha mostrado en los capítulos anteriores para el caso ecuatoriano, que la preocupación por el ‘otro indígena’ ha formado parte del trabajo pastoral por lo menos desde la época de los 50. Por eso, en vez de hablar de un antes y un después de Puebla con respecto al enfoque cultural, se propone la perspectiva de una revitalización de un indigenismo eclesiástico —que puede haber cambiado en su configuración discursiva— en cuyo centro está la evangelización del indígena. Es por tanto que, en este apartado se procura indagar más profundamente en el supuesto paso de un entendimiento indigenista-asimilista a una pastoral indígena, “en la que los protagonistas de una evangelización inculturada son las comunidades eclesiales indígenas”.²⁸ Asimismo, el caso del Ecuador demostrará que a pesar de una dimensión cultural en los documentos de Puebla

26 Equipo Tierra Dos Tercios, *El evangelio subversivo: historia y documentos del encuentro de Riobamba*, agosto 1976.

27 Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia*, 112.

28 Juan Gorski y M.M., “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en *Desarrollo histórico de la teología india*, ed. Paulo Suess, et al. (Quito: Abya Yala, 1998), 12.

a finales de los años setenta, perduraba todavía una perspectiva socioeconómica del pobre-indígena. Solo a partir de mediados de la década del ochenta, con el Plan Nacional de Pastoral Indígena, podemos constatar la consolidación de un discurso etnicista.²⁹

La antropología y la iglesia

En la mencionada Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social de 1977, los obispos ya llamaron la atención sobre una “dimensión cultural”. En las reuniones para la elaboración de la declaración, la comisión que se dedicaba al aspecto cultural constató: “El interés por la cultura, en sus aspectos etnológicos y antropológicos es reciente y la Iglesia, en su acción pastoral, se preocupa en tener presente esta visión sobre las culturas indígenas”. Además, los clérigos subrayaron la conexión entre cultura y desarrollo para concluir que un “aporte necesario para la justicia es esta revolución cultural”.³⁰ Como fruto de estas discusiones, la Declaración sobre la Promoción de la Justicia Social identificó como la “más grave llaga nacional la marginalidad de los campesinos indígenas en diversos sectores geográficos”. El texto condena cualquier forma de racismo o “exhibicionismo folklórico de las culturas autóctonas” y, al mismo tiempo, anima a seguir con las “obras concretas” que la Iglesia ha iniciado, como por ejemplo las actividades de la Cáritas del Ecuador, las escuelas gratuitas y las radiofónicas.

Para comprender “el interés por la cultura” descrito por la CEE como “hecho reciente dentro de la iglesia”,³¹ es necesario hacer un enlace a la disciplina de la antropología. Como muestra Carmen Martínez Novo en su artículo sobre la antropología indigenista en el Ecuador desde la década

29 Como opinan varios autores, es sólo hacia la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1992 en Santo Domingo que este giro se empieza a dar realmente, véase por ejemplo, Paulo Suess, *La nueva evangelización: desafíos históricos y pautas culturales* (Quito: Abya Yala, 1993), 8; Diego Irarrazaval, *Un Cristianismo Andino* (Quito: Abya Yala, 1999), 74.

30 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, op.cit. Formaron parte de esta comisión: padre José Vicente Eguiguren, obispo Enrique Bartolucci (Esmeraldas), cardenal Pablo Muñoz Vega, arzobispo Ernesto Álvarez (Cuenca), obispo Leonidas Proaño (Riobamba), obispo Vicente Cisneros (Ambato), arzobispo Bernardino Echeverría (Guayaquil), obispo Juan Larrea Holguín (Ibarra), obispo Mario Ruiz (Latacunga), sacerdote invitado de Chile, Renato Poblete.

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

del setenta, fue en 1972 que la orden de los jesuitas fundó en la Pontificia Universidad Católica el primer departamento de antropología del país. La autora manifiesta

que los mismos actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron a su organización social y política son también los principales productores de conocimiento antropológico en el Ecuador: concretamente, me refiero a la iglesia católica y en particular las ordenes jesuita y salesiana, y a la izquierda política. A menudo las fronteras entre ambos grupos de actores son borrosas, ya que han participado mano a mano tanto en el campo como en las instituciones académicas.³²

Martínez Novo identifica dos líneas de investigación: los estudios del campesinado tras los cambios iniciados por las reformas agrarias, y otra línea que se dedicaba a la religiosidad popular, por el padre jesuita Marco Vinicio Rueda. Surgió de esta última línea, por ejemplo, la obra “la Fiesta religiosa campesina” en 1982.³³ Otro grupo de religiosos activo en el campo antropológico eran los salesianos que estuvieron presentes como misioneros en la Amazonía ecuatoriana desde finales del siglo XIX. A pesar de haber iniciado su tarea de “transformar la cultura shuar según el modelo occidental”, la autora afirma que los salesianos, en la segunda mitad del siglo veinte, “fueron pioneros en un proceso de reflexión eclesial sobre la importancia de preservar la cultura indígena y de tomarla en cuenta en los procesos de evangelización”.³⁴ Fue también en la Amazonía, bajo la presión de colonización, que se fundó la Federación de Centros Shuar (1964), “una de las primeras organizaciones indígenas de corte moderno de América Latina y miembro fundador de la CONAIE”.³⁵ En otra publicación, la antropóloga subraya el papel de los salesianos en la movilización política en la provincia de Cotopaxi.³⁶ Sobre una misión en Zumbahua, que buscó combinar evangelización y desarrollo, la autora manifiesta que

32 Carmen Martínez Novo, “Antropología indigenista en el Ecuador. Desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos”, *Revista Colombiana de Antropología* 43 (2007): 339.

33 Rueda, *La fiesta religiosa campesina*. (Véase 1.1.1)

34 Martínez Novo, “Antropología indigenista en el Ecuador”, 343.

35 *Ibid.*, 344.

36 Martínez Novo, “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”.

la promoción de la cultura indígena ha sido uno de los objetivos del programa salesiano desde que se diseñó el proyecto en 1971. En esto los Salesianos son pioneros ya que de acuerdo con el Padre Juan Bottasso y al Padre José Manangón la Iglesia Católica todavía no pensaba en términos culturales en el Vaticano II y en Medellín, sino que estaba enfocada en los pobres.³⁷

No hay que olvidar que del trabajo de los salesianos surgieron también instituciones, como la editorial Abya Yala o Audiovisuales Don Bosco, ambos en Quito, que en el país han permanecido hasta hoy como los mayores difusores de temas antropológicos, de teología india, pero también del movimiento indígena.

En relación con la interconexión entre investigación antropológica y trabajo misionero, tanto en las actas de la CEE, como en la literatura, se mencionan acontecimientos a nivel internacional que marcaron el comienzo de una sensibilidad hacia lo cultural. Por un lado, estuvo la Conferencia de Barbados en 1971, donde participaron los padres salesianos Juan Bottasso y José Manangón. En este simposio sobre conflictos interétnicos en América Latina, organizado por el Consejo Mundial de Iglesias y el instituto de antropología de la Universidad de Berna, algunos antropólogos criticaron las actividades misioneras en América Latina como elementos de la continua situación de colonialidad e implementación de ideologías etnocentristas. Además, se declararon responsabilidades para las diferentes entidades —el estado, los antropólogos y las iglesias— en relación con sus actitudes o políticas hacia los “indígenas de América”.³⁸

Por otro lado, en las actas de la CEE se anunció que tendría lugar el primer encuentro pan-amazónico de pastoral indígenista, en Brasil, entre el 20 y el 25 de junio de 1977, bajo la responsabilidad del departamento de misiones del CELAM. Como indicó Juan Gorski —que en este entonces era secretario ejecutivo de este departamento— se trataba de la institución que antes de la Conferencia de Puebla se preocupó por “la valoración de los indígenas en y desde su identidad cultural” sobre todo “entre los misioneros que trabajaban entre ellos”.³⁹ Entre las motivaciones para este encuentro pan-amazónico se señaló la necesidad de “encontrar una línea común en la evangelización de las poblaciones indígenas, para que nazcan en ellas verdaderas Iglesias locales”.

37 Ibíd., 258.

38 International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), *Declaration of Barbados* (New York: White Roots of Peace, 1971).

39 Gorski y M.M., “Desarrollo histórico de la teología india”, 11.

Haciendo referencia a la encíclica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975), acerca de la evangelización del mundo contemporáneo, las actas pusieron énfasis en “la preocupación de toda la Iglesia por una pastoral que tenga en cuenta la realidad sociopolítica, religiosa y cultural de los diversos grupos indígenas”.⁴⁰ Como afirma Juan Arias Luna, esta encíclica, durante muchos años, representó el punto de referencia para la pastoral indígena.⁴¹

Prepararse para Puebla

Cuando se acercó la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, las diferentes diócesis ecuatorianas se lanzaron a la preparación de este evento. La diócesis de Latacunga (provincia de Cotopaxi), con el obispo Mario Ruiz en la cabeza, redactó en abril de 1978 su “aporte de la diócesis de Latacunga”, elaborado por agentes de pastoral y seglares.⁴²

El texto denunciaba la situación actual de los campesinos, que por la mala aplicación de la Reforma Agraria eran perseguidos, y en el “aspecto social”, los redactores llamaron la atención sobre “los indígenas, campesinos y el proletariado de la ciudad” como víctimas de marginación, criticando la “mentalidad capitalista”, la desintegración de la familia por la migración y se observó una “marcada lucha de clases”, calentada también por el petróleo que “va destacando más la clase privilegiada”. Acerca del papel de la Iglesia se afirmó que “la gente ve bien que la Iglesia participe en la política” y que debe “intervenir, hablar y luchar por la justicia social”. Al mismo tiempo, se afirmó que la iglesia “aparece aliada a los poderosos, siendo el capitalismo tan enemigo como el marxismo” y que la institución es “buena para dar documentos, pero no para aplicarlos”. En el aspecto religioso, el documento elogió los efectos positivos del Concilio Vaticano II y de Medellín y reconoció un “esfuerzo por acercarse al indígena dándole formas de religión más comprensibles para su mentalidad ya que los signos que percibían los blancos no penetran en su cultura”. De la Conferencia de Puebla, se esperaba que “opte por la reflexión y el método de la Teología de la Liberación; que propugne una Iglesia pobre y desligada al poder”. En las sugerencias pastorales llamaron a dar en la evangelización una

40 “Actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, op.cit.

41 Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia*, 103.

42 “III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Aporte de la Diócesis de Latacunga”, abril de 1978 (BEAEP, 256.8 D588mis).

preferencia “a los indígenas, campesinos y obreros, a los jóvenes con orientación a una Pastoral Vocacional y a la mujer”.⁴³

Se puede observar que, a pesar de que en la literatura sobresale el caso de la diócesis de Riobamba como el más característico en una línea de la teología de la liberación, este aporte de la diócesis de Latacunga para Puebla coincide en gran parte con los argumentos presentados por Riobamba. Esta diócesis, también en abril de 1978, presentó un documento —de más de 30 páginas— para Puebla.⁴⁴ Como en Latacunga, el documento critica la mala aplicación de la Reforma Agraria, que “ha dado origen al éxodo de los campesinos a la ciudad”. Además, se mencionan los conflictos de tierra, en los cuales “algunos de nuestros hermanos han sido asesinados”.⁴⁵ Sobre el papel de la Iglesia de Riobamba a partir de las resoluciones posconciliares se manifiesta:

La Iglesia que se renueva actúa en política comprometiéndose en la lucha por la justicia y a favor del pueblo pobre. En este caso, la Iglesia ya no es utilizada como caballo de batalla al servicio de un sector político, el conservador. [...]. La Iglesia está trabajando por la liberación del hombre y se muestra del lado de los oprimidos.⁴⁶

Se observó que en la diócesis “nace y se va fortaleciendo la Teología de la Liberación” y que “hay un paso de la teoría del desarrollismo a la teoría de la dependencia y la explotación”. De la iglesia jerárquica, el documento exige la despedida de “tareas puramente desarrollistas” que corren el riesgo de convertirse en meros “tranquilizadores de conciencias”. De la Conferencia de Puebla los autores esperaban que “haga un pronunciamiento que condene el militarismo como nocivo a las justas aspiraciones de libertad y de justicia del pueblo latinoamericano”.⁴⁷

Tanto el documento de Latacunga como el de Riobamba, ponen de relieve la necesidad de una liberación, haciendo eco en la teología de la liberación. Es interesante observar que la anunciada revolución cultural en la Declaración para la Promoción de la Justicia Social de 1977, no tuvo tanto eco en estos

43 *Ibíd.*

44 “Presentación”, Aporte de la diócesis de Riobamba a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 18.4.1978 (FDD, CEBs,VII-8).

45 Se hace referencia explícita a Lázaro Condo, Cristóbal Pajuña y Zoila Martínez, (véase 3.1.1).

46 “Presentación”, *op.cit.*

47 *Ibíd.*

aportes diocesanos, elaborados no por la jerarquía, sino desde la base, es decir, los grupos pastorales de las respectivas regiones. Es de suponer que —al contario de la jerarquía eclesiástica— los activistas católicos inspirados por el pensamiento marxista y la teología de la liberación consideraron que el discurso de la cultura implicaba una actitud menos política como por ejemplo aquello de la lucha de clases.⁴⁸

La aplicación de Puebla

Después de la Conferencia Episcopal en Puebla, con la publicación del documento “Opciones Pastorales, Aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador” en septiembre de 1980,⁴⁹ la CEE retomó a grandes rasgos los argumentos del documento conclusivo del CELAM; por ejemplo, cuando se describió al hombre ecuatoriano y los diversos “rostros de pobreza” de los “niños golpeados”, “jóvenes frustrados”, “indígenas y campesinos marginados”, obreros sin derechos, ancianos y mendigos.⁵⁰ Se constató, además, el creciente interés en las culturas indígenas, cuando se dijo:

El hombre ecuatoriano [...] ama a su tierra y siente un creciente interés por los valores autóctonos de las culturas indígenas y por la conservación de la originalidad de sus organizaciones comunitarias. Está empeñado en la reivindicación de su identidad y de sus derechos.⁵¹

En un apartado especial dedicado al “Campesinado”, podemos leer que al rostro pobre de los campesinos e indígenas se añaden los “montubios y morenos, cuya cultura y realidad, en progresiva interrelación, ha de ser estudiada y valorada a la luz del Evangelio”. Entre sus desafíos cruciales estaban los problemas de salud, “salarios de hambre”, desempleo, intensas migraciones campesinas, el crecimiento desmesurado de suburbios, baja producción agrí-

48 Como resumen de los diferentes aportes de las diócesis ecuatorianas —aquí sólo se han mostrado dos ejemplos— en mayo de 1978, la CEE presenta el “Documento de la Iglesia Ecuatoriana para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla-México”, un documento de 45 páginas (FDD, CEE I).

49 “Opciones Pastorales: aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador”, 8.9.1980 (BEAEP, 254 C7480).

50 “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, 1979”, Conclusiones 31-39, URL: www.inculturacion.net, 3.2.2018.

51 “Opciones Pastorales: aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador”, op.cit.

cola, “descomposición familiar” y la discriminación de la mujer, “sobre todo indígena y campesina”.

Salta a la vista que en este documento no se haga una diferenciación clara entre campesino e indígena —esto vendría más tarde—, sin embargo, los obispos observaron como una tendencia que “el indígena asuma conscientemente su propia identidad”. Entre las propuestas concretas, el documento de aplicación de Puebla de la CEE buscó fortalecer la

formación de ministros ordenados y no ordenados capaces de servir a las diversas comunidades campesinas, desde su propia cultura; utilizar en la liturgia y la catequesis indígena el idioma indígena y sus expresiones propias; propiciar la elaboración y publicación de la historia de los diferentes grupos indígenas, para recuperar sus tradiciones, facilitar la inserción en sus propias raíces, aceptando y valorando su esfuerzo por liberarse de situaciones de dominación.⁵²

En el aspecto organizativo, el tratado anima a tomar contacto con los movimientos existentes, a solidarizarse “con sus justos reclamos” y con “las organizaciones sindicales en lo que de bueno y justo aporten a la liberación integral del pueblo”.

Finalmente, la CEE llamó a revitalizar la Comisión Episcopal de Indigenismo creada en 1960 (véase 1.1.3). Al contrario de lo ocurrido en los años sesenta, cuando la Comisión fue integrada únicamente por “los obispos de jurisdicciones con numerosos fieles que se identifican como indígenas”, ahora la entidad debía “estar secundada por un secretariado nacional, en el que colaboren también delegados indígenas”.⁵³ Con esta reanimación de su departamento indigenista, la CEE preparó el camino para el Plan Nacional de Pastoral Indígena.

2.1.3 El Plan Nacional de Pastoral Indígena: ¿nueva representación del indígena?

En 1985, la CEE nombró presidente del Departamento de Indigenismo al obispo de Riobamba. Es importante resaltar que Proaño asumió este cargo en el mismo año en que dejó su sede como obispo.⁵⁴ La elaboración del Plan Na-

52 Ibíd.

53 Ibíd.

54 En octubre de 1985 presentó su dimisión al papa Juan Pablo II (DIAL, No. 1149, 27.11.1986, URL: www.alterinfos.org, 09.05.2018).

cional de Pastoral Indígena fue, por lo tanto, una tarea que realizaba durante los últimos tres años de su vida. Según Nidia Arrobo, asistente personal de Proaño en esta época y secretaria del Departamento de Pastoral Indígena, se puede constatar un “quiebre” en 1985 cuando Proaño, ya no como obispo de una diócesis, sino como candidato al premio Nobel de la Paz,⁵⁵ se dedicó exclusivamente al “tema indígena”. Según Arrobo, en este momento “intuía que el tiempo ya se le acababa” y por eso quería aprovechar al máximo su misión especial. Además, menciona esta sentida necesidad porque los “problemas de los pobres indígenas eran muy graves”. Entre otros, menciona la explotación petrolera en la Amazonía, la “pérdida de cultura” que “le horrorizaba también a monseñor”, acordándose que él advirtió en varios encuentros que “estamos asistiendo al último momento de la vida de los pueblos indígenas”.⁵⁶

Otra razón significativa para este giro definitivo hacia el tema indígena tuvo que ver con la visita del papa Juan Pablo II al Ecuador, concretamente a Latacunga entre el 29 de enero y el 1 de febrero de 1985. Es de notar que la visita del pontífice polaco se esperaba con ansiedad, sin embargo, el hecho de que dos años antes de su viaje al Ecuador, hubiese rehusado públicamente dar la bendición a Ernesto Cardenal en Nicaragua, quedó grabado en la memoria de todos los católicos liberacionistas. El jerarca católico nunca ocultaba su postura anticomunista y su rechazo a la teología de la liberación, y entre los motivos políticos que los críticos ecuatorianos identificaron en torno a su visita al Ecuador, estaban sus esfuerzos por “apuntalar el sistema capitalista” y “prevenir a los pueblos oprimidos contra una revolución”.⁵⁷

En Latacunga, en su “esfuerzo de acercamiento de pueblos y culturas”, el pontífice se dirigió a las organizaciones indígenas presentes. Empezó su discurso con la referencia al descubrimiento de América, diciendo que “hace 450 años la fe en Jesucristo llegó a vuestros pueblos [...] iluminando vuestro camino”. Después de una glorificación de la venida de la fe cristiana a este continente y referencias a los importantes resultados en la dimensión cultural por el encuentro del episcopado latinoamericano en Puebla, afirmó que

55 El premio Nobel de la Paz de 1980, el argentino Adolfo Pérez Esquivel (véase 3.3.1 para relación entre Proaño y Esquivel), lanzó en 1985 la candidatura de Proaño para el premio Nobel del año siguiente. El escritor Elie Wiesel ganó el premio. Ferrò, *Taita Proaño*, 141.

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

57 “Viaje pastoral, visita política”, por Félix Samaniego, *Nueva Revista*, marzo de 1985, No. 112: 33 (CEDHU, N7.1).

el anhelo de “vuestros pueblos” de buscar el respeto de “vuestra cultura, vuestras tradiciones y costumbre” y “la preservación del propio espíritu” es “perfectamente legítimo” y que este deseo se convirtió en aspiración también de la iglesia. Acentuando —con un exagerado uso de la palabra “vuestro/a”— la diferencia entre él como representante de la Iglesia Católica universal y ‘los otros’, el papa lamentó que “vuestra sociedad va perdiendo valores preciosos que podían enriquecer a otras culturas”, que se pierde “el sentido religioso” y que el peligro del alcoholismo “os amenaza de muerte”. Alentando a todo el clero ecuatoriano a que en la evangelización se tenga en cuenta “vuestra cultura indígena”, aclaró también que a pesar del estimo de “vuestros grupos étnicos”, la iglesia “no puede renunciar a su deber de esforzarse por [...] tratar de desterrar las prácticas o costumbres que sean contrarias a la moral y verdad del Evangelio [...] y que no puede verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios [...]”. Finalmente, el pontífice reconoció la posibilidad para los indígenas de ocupar puestos en ministerios, “incluso el sacerdocio y, por qué no en el episcopado” y se despidió pronunciando ciertas palabras en quichua y anunciando la distribución de 200.000 ejemplares de la Biblia que la iglesia del Ecuador editó en ocasión de su visita.⁵⁸

En esta misma visita, la organización indígena CONACNIE (la organización de la cual nació la CONAIE en 1986) se dirigió al pontífice pidiéndole que “Su Santidad autorice a Monseñor Leonidas Proaño sea Obispo de los Indígenas”.⁵⁹ Según comunicó Proaño en una entrevista,⁶⁰ después de este pedido, el papa le sugirió a la CEE hacerle esta nominación, a lo que la CEE respondió delegándolo como presidente del Departamento de Pastoral Indígenista en marzo de 1985. En esta nueva misión, lo primero que hizo Proaño fue rebautizar este departamento “Indigenista” al Departamento Nacional de Pastoral Indígena, “porque esta [orientación indigenista] es la que se ejercita por parte de los sacerdotes y agentes de pastoral a propósito de los indígenas

58 “Realidad y palabra en el pluralismo cultural ecuatoriano”, editorial del obispo Mario Ruiz Navas en el *Boletín Diocesano de Latacunga*, No. 19, diciembre de 1985: 4, 17-23 (BEA-EP, Hemeroteca).

59 “Mensaje de los Indígenas”, *Punto de Vista*, No. 173, 4.2.1985: 6 (PUCE, 330.986605-P969v).

60 “Equateur: Leonidas Proaño, l’évêque des Indiens”, *DIAL*, No. 1149, 27.11.1986, URL: [aterinfos.org](https://www.aterinfos.org), 9.5.2018.

y, en cambio, la expresión pastoral indígena, aspira a que la acción pastoral sea llevada adelante desde y por los indígenas”.⁶¹

En el mismo año de 1985, Proaño organizó un encuentro nacional de agentes de pastoral que trabajaban con indígenas; sumado a otros encuentros nacionales con catequistas y misioneros, o entre dirigentes de las organizaciones indígenas existentes. En el documento del “Encuentro de obispos sobre pastoral indígena” que tuvo lugar entre el 8 y 10 de enero de 1986 en Quito, se puede entender cómo la Conferencia Episcopal, y Proaño fundamentalmente, explicaron la necesidad de diseñar este nuevo plan pastoral:

En el fondo se descubre que los indígenas son distintos que nosotros. Tenemos que reconocer que son alteridad. Esta alteridad requiere una respuesta del Gobierno y de la Iglesia. El reto es asimilarlos al sistema dominante o favorecer su identidad propia. Los indígenas buscan construir la Iglesia Indígena y su organización para su autodeterminación.⁶²

Otro tema que surgió en el contexto de la elaboración del nuevo plan pastoral fue que se aproximaban los 500 años de evangelización⁶³ —como fue mencionado por el papa en Latacunga— con respecto a lo cual se lamentó que “aun no ha surgido la Iglesia Indígena”. Y Proaño preguntó: “¿Se podría hacer un acto de reparación con motivo de los 500 años? ¿O seguimos igual sin sacerdotes indígenas, sin religiosas indígenas, sin liturgia indígena, sin teología indígena?”. Comparó, además, su situación con la de otro continente, diciendo que “en África, la evangelización no tiene un lapso tan largo y sin embargo hay sacerdotes negros, hay obispos negros y hay cardinales negros. ¿Y en América Latina? ¿Por qué no tenemos una congregación de religiosas indígenas?”⁶⁴

En la introducción del Plan Nacional de Pastoral Indígena, redactado por Proaño, y aprobado por la CEE en febrero de 1986, el tema de los 500 años de

61 Formaron parte del departamento los obispos Antonio Gonzales (arzobispo Quito), Leonidas Proaño, Víctor Corral (sucesor de Proaño en Riobamba), Mario Ruiz (Latacunga), Hugolino Cerasuolo (Loja), Raúl López (Guaranda), Teodoro Arroyo (Méndez), Tomas Romero (Puyo), Alejandro Labaca (Aguarico), Gonzalo López (Sucumbíos). “La pastoral indígena en el Ecuador”, Texto para encuentro de pastoral indigenista DEMIS en Bogotá, 8.8.1985 (FDD, Conferencias A.2.CF112).

62 “Encuentro de Obispos sobre pastoral indígena”, Departamento de Pastoral Indígena, 8-10.1.1986 (FDD, Conferencias, A.2.CF127).

63 Véase también parte 3.3.3. con respecto a los “500 años de evangelización”, noción transformada en “500 años de resistencia indígena” por las organizaciones indígenas.

64 “Encuentro de Obispos sobre pastoral indígena”, op.cit.

la conquista surgió como motor fundamental para cambiar el accionar de la iglesia. El texto del Plan Pastoral inicia así:

Nos aproximamos a la fecha de conmemoración del medio Milenio del Descubrimiento de América. España se apresta a celebrar el acontecimiento [...]. El papa Juan Pablo II fue quizá el primero en demostrar interés por la conmemoración de este acontecimiento histórico que trajo la Primera Evangelización a este Continente. Su viaje desde Zaragoza hasta República Dominicana tuvo este sentido. Por insinuación suya, el Departamento de Misiones del CELAM organizó, del 9 al 13 de septiembre del año pasado, un Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena, con obispos y sacerdotes de 12 países. ¿Qué sentido debe dar la iglesia a este acontecimiento? En este contexto histórico y bajo el impacto de estos interrogantes, tomando en cuenta [...] el pensamiento, las críticas de los encuentros de indígenas, [...] el Departamento de Pastoral Indígena presenta este Plan a la consideración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.⁶⁵

Los objetivos generales del Plan Nacional de Pastoral Indígena fueron, por un lado, “siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II”, la construcción del “Pueblo Indígena”, un pueblo “consciente [sic] de su propia identidad y del aporte que puede dar al nacimiento de una Sociedad Nueva”. El otro objetivo fue la aspiración de “llegar a la constitución de una Iglesia Indígena con misioneros y misioneras, sacerdotes y obispos de propia sangre indígena”. Entre los objetivos específicos surgieron el apoyo a la

lucha por la recuperación y por la defensa de la tierra, favorecer la organización comunitaria como elemento importante de la cultura indígena, aportar a la concientización y a la formación de dirigentes indígenas, contribuir a la iniciación de experiencias de formación al sacerdocio y a la vida consagrada.⁶⁶

Para el estudio de las diferentes representaciones del indígena es esencial examinar la definición de ‘la’ cultura indígena incluida en el Plan, basada en “la realidad del mundo indígena, tal como se presente a nuestros ojos, a nuestra

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

66 “Informe de Actividades 1986”, Departamento de Pastoral Indígena, 30.11.1986 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP27).

observación y reflexión”. Para encontrar “lo constitutivo de la cultura indígena” se consideró necesario conocer su pensamiento “dentro de un triple orden de relaciones”: la relación con el mundo, las relaciones con el hombre, y la relación con Dios. La cultura, como indica el texto, es el conjunto de relaciones manifestadas en estas tres dimensiones.

a) **Relación con el mundo:**

En esta relación, el documento pone énfasis en la tierra como la “madre de los indígenas”.⁶⁷ En este contexto se dice además que el trabajo para los indígenas “es una actividad vital y no orientada a la acumulación de bienes y dinero”. Otro aspecto mencionado es el tiempo: “Para los indígenas, la vida y las actividades no están normadas por las horas y por los minutos, sino por el ritmo de la naturaleza”.

b) **Relaciones con los hombres:**

Aquí se pone énfasis en la comunidad (ayllu) que “para la cultura indígena es la prolongación de la familia”. Se menciona la minga —el trabajo comunitario— como el fundamento de construir comunidad: lo que se hace “alrededor de las chalinis y de los ponchos que se tienden en el suelo y que sirven de manteles para la comida comunitaria de productos de la tierra”. En general, se ve a los indígenas como “profundamente solidarios”. Se menciona el problema de la educación que es “extraña a su cultura” y en cuanto a la organización se dice: “El panorama de organizaciones es impresionante. Se han multiplicado las organizaciones de primer grado [...] se ensayan y realizan organizaciones a nivel nacional, tales como el Ecuarrunari, la CONACNIE”.

c) **Relación con Dios:**

Para los representantes de la Iglesia Católica, quedó claro que “los indígenas son profundamente religiosos”; que lo “religioso circula en toda su vida”. Por esta omnipresencia de la religiosidad, esta es definida como “cósmica, con todo lo que esto comporta de positivo y de negativo”. Además, se manifiesta que “de espíritu devocional y religioso está impregnado

67 Según Proaño, fue durante un encuentro en San Cristóbal de las Casas, en México, donde representantes indígenas de México, Guatemala, Panamá, Venezuela, Ecuador y Perú, a través de una reflexión en grupos, llegaron a definir a la tierra como madre por unanimidad. Según el obispo, este encuentro sirvió para encontrar “bases de contacto para el nacimiento de una teología de los indígenas”. “Encuentro de obispos sobre Pastoral Indígena”, op.cit.

el trabajo de la tierra, el cuidado de los animales domésticos, la siembra y la cosecha”, y se declara que “los indígenas son naturalmente contemplativos”. Con respecto a la relación con la Iglesia Católica, el Plan Pastoral indica que la evangelización es “insuficiente en contenido, reducido al aprendizaje mecánico de la Palabra de Dios” y también “insuficiente en su extensión” porque ha dejado “en el abandono a comunidades numerosas alejadas geográficamente de los centros parroquiales”. En un último punto, el documento se refiere a la presencia de “las sectas”, manifestando que “hay indígenas católicos que son muy conscientes del daño que están causando”. Utilizando conceptos como “divisionismo” y “engaño”, se condena la “utilización proselitista del dinero” practicado por organizaciones como Visión Mundial.⁶⁸

Se considera sustancial tener presente esta estilización del indígena ideal como un hombre comunitario que trabaja al “ritmo de la naturaleza”; como un ser modesto que prefiere permanecer pobre y no se deja desviar por los bienes materiales ofrecidos por el capitalismo moderno. En el lado contrario, el discurso señaló como representante típico del sistema capitalista destructor, al enemigo evangélico que vino para distraer y engañar al indígena. Se trata de una definición de ‘la’ cultura indígena que idealiza al pobre, al humilde y que, al mismo tiempo, acude a una representación del indígena como hombre en necesidad de rescate ante un mundo moderno —y anticatólico— que no solo lo discrimina y lo margina, sino que también causa la pérdida de ‘su’ cultura. Esto se indicó también explícitamente en el Plan Pastoral, aclarando que el desafío de la “pérdida de esta cultura” surge cuando algunos aspectos en su función definitoria ya no se cumplen, por ejemplo “porque el dinero ha entrado a la vida de los indígenas”. Se constata que gastan y malgastan dinero “sin escrúpulos” y que “se acostumbraron ya a recibir dinero de agencias internacionales y de la misma iglesia”. En general, se afirma que la “cultura indígena” se “manifiesta todavía en la vestimenta, alimentación, música, canción, danza, medicina natural, lengua propia”, pero que se van perdiendo estas manifestaciones.⁶⁹

Hay que añadir que, en el contexto de elaboración del Plan de Pastoral Indígena es la primera vez —entre todos los documentos analizados de la

68 Para el papel de Visión Mundial, véase 3.3.2.

69 “Plan Nacional de Pastoral Indígena”, op.cit.

Iglesia Católica ecuatoriana— que se manifiesta explícitamente la necesidad de “diferenciar entre campesino e indígena”:

Se ha generalizado el término CAMPESINO [sic] y con esto se generaliza para todo él que vive en el campo. Parece que ha habido incluso un acuerdo entre países: Bolivia, Perú, etc. para adoptar y generalizar este término. Pero esto conlleva el problema de que se va eliminando la raza indígena, su identidad. Veamos todo esto y sobre todo deben sentir orgullo sano de ser ‘indios’, de ser indígenas, nativos propios auténticos.⁷⁰

Es interesante observar que con esta cita se critica la esencialización —o “generalización”— del campesino, pero al mismo tiempo, los ‘indios’ permanecen en una categoría fija, cuyos valores “nativos propios auténticos” aparecen como inalterables. Como se mostrará en la tercera parte de este trabajo, esta distinción rígida hecha por la Iglesia Católica entre campesino e indígena es sumamente importante para la interpretación de los vínculos entre la institución religiosa y el movimiento indígena. Los sectores eclesiásticos —como se argumentará más adelante— buscaron un alejamiento de organizaciones clasistas de izquierda, ligadas al término campesino, y al mismo tiempo, la consolidación de un movimiento indígena basado en una perspectiva esencialista de la conservación de una propia identidad indígena.

Se quiere anotar brevemente, que aparte del documento del Plan Nacional de Pastoral Indígena elaborado por Proaño, existieron también planes a nivel de cada diócesis. El ya mencionado obispo Mario Ruiz de Latacunga, observó en 1982 que “la práctica pastoral nos ha llevado a descubrir que la evangelización de las comunidades indígenas requiere la elaboración de una pastoral indígena de la Diócesis”. Los objetivos coincidieron mayoritariamente con aquellos del posterior Plan Nacional; por ejemplo, la formación de una “iglesia autóctona” y el apoyo “a la organización indígena”. Asimismo, la diócesis de Ambato (provincia de Tungurahua), que ya desde mediados de los años setenta disponía de una “comisión de indigenismo”, presentó en 1986 un nuevo plan pastoral donde el “indigenismo” ocupó el primer lugar entre los 18 temas que este programa abordó.⁷¹

70 “Curso de formación de dirigentes indígenas”, Hogar de Santa Cruz, Riobamba, 18-21.11.1985 (FDD, A.2.CF119).

71 El caso de la Diócesis de Ambato se analizará más a fondo en el tercer apartado de este capítulo, 2.3.2.

A pesar de contar —a mediados de los años ochenta— con este documento aprobado por la CEE, la aplicación del Plan Nacional de Pastoral Indígena fue frenada por serios obstáculos, tales como la falta de financiamiento.⁷² Por eso, Proaño buscó fondos en el extranjero, de instituciones como Adveniat, la Acción Episcopal de los obispos alemanes. Aquella falta de financiamiento era también expresión de una postura renitente por parte de la jerarquía eclesial.⁷³ Según Nidia Arrobo, a pesar de que todos los obispos aprobaron el Plan, no había respaldo ni iniciativa para su aplicación. “En la Conferencia Episcopal no se siguió nunca este plan”, afirma Arrobo, “y nunca más convocaron a los grupos y organizaciones indígenas”. Una posición contraria muestra un documento de la CEE del año 1993 donde se expone la trayectoria del departamento de pastoral indígena. Según este texto, después del fallecimiento de Proaño, el obispo Ruiz asumió la presidencia del departamento *ad interim*, y posteriormente, en 1990, el obispo Víctor Corral ocupó este cargo, “siguiendo el Plan Nacional de Pastoral Indígena de Mons. Proaño”.⁷⁴

Discusión

El hecho de que entre la resolución de Baños (1969) —que retomaba los resultados de Medellín—, y aquella sobre la Promoción de la Justicia Social (1977) hayan transcurrido casi diez años, es prueba del silencio que mantenía la jerarquía católica ante las crecientes tensiones a nivel sociopolítico y eclesial. Durante el gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976), la Iglesia Católica del Ecuador nunca salió a escena para pronunciar sus preocupaciones respecto al autoritarismo, la violencia institucionalizada o los numerosos conflictos de tierra en la región andina. Con la Declaración para la Promoción de la Justicia Social en 1977 —durante la junta militar de Alfredo Poveda (1976-1979)— la CEE, a pesar de sumar su voz a una narrativa de liberación del pobre y de apoyo a la renovación, demostró su oposición a las actividades desarrolladas en las bases católicas que se manifestaron, por ejemplo, desde el movimiento Cristianos por el Socialismo o desde grupos de sacerdotes que

72 “Informe de Actividades 1986”, op.cit.

73 Esto fue reiterado también por Giovanni Ferró, quien además indicó que, en 1985, el obispo Bernardino Echeverría fue presidente de la Conferencia Episcopal y que, en el mismo año, el cardenal Pablo Muñoz Vega, “el más significativo protector de Proaño”, dejó la arquidiócesis de Quito debido a la edad. Ferró, *Taita Proaño*, 137.

74 “Informe de Pastoral Indígena del Ecuador”, Departamento Nacional de Pastoral Indígena, 18.10.1993 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

desafiaron la institución con posturas políticas y anti-jerárquicas. Además, el documento de 1977 tiene que leerse como manifiesto en contra de procesos impulsados desde la diócesis de Riobamba, que en aquella década produjeron enfrentamientos con las autoridades políticas y la iglesia jerárquica.

Se ha mostrado en este capítulo que el creciente enfoque etnicista de la Iglesia Católica del Ecuador tiene que entenderse como resultado de varios impulsos. A pesar de distinguir ya en los documentos anteriores a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla una “dimensión cultural” y el anuncio de una “revolución cultural”, fue con las resoluciones presentadas por el CELAM —después de Puebla— que un mayor giro cultural estaba arrancando. Junto con un creciente interés por la antropología, que se institucionalizaba como disciplina universitaria y ya no se limitaba a los trabajos de los misioneros en la región amazónica, la iglesia ecuatoriana revitalizó su preocupación por los ‘asuntos indígenas’. Un acontecimiento decisivo que reforzó esta tendencia fue la visita del papa en 1985 y la aparición de la narrativa por los 500 años del “descubrimiento”, sumada a la evangelización como momento de reflexión para la iglesia sobre su peso histórico y la posibilidad de instrumentalizar esta fecha para iniciar un proceso de reparación. Para Susana Andrade este hecho también explica el surgimiento de la pastoral indígena, que “se convirtió en el instrumento ideal mediante el cual se podía pagar la deuda moral de la Iglesia Católica con el pueblo indígena”.⁷⁵

El Plan Nacional de Pastoral Indígena, elaborado principalmente por Leonidas Proaño, no solo fue un intento de definir a ‘la’ cultura indígena —vista desde los ojos de los representantes eclesiásticos— sino también de separar al campesino del indígena en la narrativa oficial de la iglesia. A pesar de realizar un rebautizo de la pastoral indigenista a la pastoral indígena, los documentos consultados han mostrado que el alarmismo frente a la “pérdida de cultura” significó la solidificación de una perspectiva neindigenista y esencialista que se manifestaba también en el uso de términos como raza o sangre indígena y la estilización del indígena ideal como comunitario —radicado en su *ayllu*—, naturalmente religioso y humilde.

Es preciso subrayar que la idealización de la pobreza, sobre todo entre los seguidores de la teología de la liberación, resulta llamativa en el presente contexto de investigación. A pesar de que teólogos como Gustavo Gutiérrez

75 Andrade, *Protestantismo indígena*, 141.

enfataron en que no se trataba de romantizar la pobreza,⁷⁶ podemos encontrar ejemplos explícitos en las fuentes donde ocurre lo contrario. Uno se encuentra en la “reflexión teológico-espiritual” de un sacerdote cuencano en 1984. En un modelo sencillo indicó que la carencia, por ser deshumanizante, es un mal, pero que, al mismo tiempo, el pobre, por su “alegría de compartir”, es una persona buena.⁷⁷

Ilustración 6: Reflexión teológico-espiritual, Cuenca (1984)

POBRE = CARECE = MAL	PERO	SABE COMPARTIR = BIEN
RICO = TIENE = BIEN		SOLO PARA SÍ = MAL

La literatura más reciente ha aportado una crítica importante con respecto a la noción e idealización de la pobreza. La teóloga Marcella Althaus-Reid, por ejemplo, argumenta desde una perspectiva poscolonial y feminista que el discurso del pobre en la teología de la liberación “esencializa identidades coloniales” y hace suponer que todos los pobres en América Latina “hablan el mismo idioma, tienen las mismas creencias y se ven iguales”.⁷⁸ De una manera similar, Josef Estermann, autor que se dedica a la teología indígena, critica el carácter eurocéntrico de la teología de la liberación de los setenta por identificar al pobre con el proletariado de la teoría marxista y por lo tanto, dirigirse hacia un conjunto de “víctimas sin cara y sin nombre”.⁷⁹ Según este autor, la ceguera por asuntos culturales se resolvió en los años ochenta y noventa, con el surgimiento de la teología indígena. A esta crítica se quiere añadir, sin embargo, que el caso de la Pastoral Indígena presentado en las

76 Sino de “asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 383.

77 El plan pastoral fue elaborado durante el período de mandato del arzobispo Luis Alberto Luna Tobar, considerado uno de los pocos clérigos ecuatorianos simpatizantes de la teología de la liberación. “Reflexión teológico-espiritual sobre el plan de pastoral de la Arquidiócesis de Cuenca”, por Ricardo Antonich, Documento Diocesano, 2-6.4.1984 (DIOCUEN, sin signatura).

78 Althaus-Reid, “Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland”, 40, 41.

79 Josef Estermann, “Die Armen haben Namen und Gesichter. Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50 (1994): 313.

páginas anteriores, ha puesto en evidencia que la inclusión de aspectos culturales no necesariamente conlleva una representación menos esencialista e idealizante del pobre, a pesar de tener este una ‘cara de indígena’.

Como último punto se quiere subrayar que, a través de la inclusión de narrativas impulsadas por diócesis como la de Latacunga —que en la literatura han permanecido al margen—, ha sido posible evidenciar que las bases católicas de cualquier diócesis, a su manera y dependiendo de las limitaciones definidas por sus obispos, buscaron vías para poner en práctica la renovación eclesial. También se ha evidenciado que, dependiendo de la perspectiva, es posible observar a diferentes “pioneros” en el trabajo de la pastoral indígena o indigenista, como ha ocurrido en el caso de los salesianos, los jesuitas o las diócesis de Latacunga y Ambato. En este contexto, es preciso añadir que con respecto al papel pionero del trabajo en la pastoral indígena, también existía cierta competencia, por ejemplo, entre el obispo de Latacunga, Mario Ruiz, y el obispo de Riobamba, Leonidas Proaño.⁸⁰ Expresión de esto fueron las negociaciones para la elección del lugar de encuentro con el papa en 1985. Según Ruiz,⁸¹ entre Riobamba y Latacunga, se optó por la segunda porque existía el temor de que en Riobamba hayan podido surgir contramanifestaciones, por ejemplo, por parte de grupos protestantes. A pesar de concederle a Riobamba cierto estatus de “vanguardia en el trabajo con los indígenas”, Ruiz, quien en “los años dolorosos de la iglesia” trataba de “no ofender al uno ni al otro”, responsabiliza a Proaño de la expansión protestante en Chimborazo. Criticó, además, que no se trataba de “protestar por protestar, sino de salvar la independencia de la actual pastoral” y que Proaño se había alejado demasiado de la iglesia nacional, porque a veces “no venía a las reuniones”.⁸² En un texto publicado en 1979, Ruiz advirtió que “hubiera ganado la renovación

80 Según Nidia Arrobo, el obispo Mario Ruiz de Latacunga en 1988 acabó con la vida corta del Plan Nacional de Pastoral Indígena cuando cogió el documento y “lo tiró a la basura”. Para esta competencia, y también la polémica sobre el lugar de la visita del papa, véase también: François-Xavier Tinel, *Las voces del silencio: procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero: 1984-1988* (Quito: Flacso & Abya Yala, 2008), 105-08.

81 Entrevista de la autora con Mario Ruiz, 12.6.2017, Pujilí, Cotopaxi.

82 Como confirma José-Oriol Baylach, a partir de 1971 Proaño “desaparece, también, de algunas reuniones y cuadros de mando del CELAM y de la Conferencia Episcopal, donde ya no desempeña ningún cargo”. Regresa al escenario en 1979 como delegado de la CEE a la asamblea de Puebla. Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba*, 75.

si no la hubieran presentado a veces como causa suya”.⁸³ Finalmente, estas rivalidades evidencian las tensiones dentro de la iglesia ecuatoriana, surgidas por actitudes y políticas eclesiales divergentes.

Lo presentado en este apartado hace suponer que las posiciones opuestas en lo que concierne a la renovación posconciliar —sobre todo en términos de la politización de la religión y el apoyo o rechazo a la teología de la liberación— no tenían que manifestarse necesariamente a nivel de las políticas de representación relacionadas a los indígenas. Más explícitamente, hay que preguntarse si el discurso etnicista representado por Proaño en el Plan Nacional de Pastoral Indígena, se diferenciaba de discursos de otros actores de la jerarquía eclesial que perseguían estrategias diferentes en el trabajo para los pobres. A este respecto, para las siguientes secciones de este trabajo hay que tener presente la pregunta: ¿Qué forma adquiere y qué resultados puede obtener un proyecto liberador —en búsqueda de justicia social— que adopta un creciente carácter etnicista? (véase 3.2)

2.2 La vanguardia de una iglesia liberadora: recuperación testimonial de la época

Monseñor, ¿Usted cree que la labor que realizan los ubica en la vanguardia?

Muy pocas veces pensamos en eso de si estamos en la vanguardia o como trabajo de vanguardia. Pensamos que simplemente es nuestro deber ir por este camino y vamos. Si de repente nos encontramos en la vanguardia, no le damos mayor importancia.⁸⁴

En lugar de enumerar la cantidad de iniciativas que se implementaron en la diócesis de Riobamba durante los treinta años transcurridos bajo el obispado de Leonidas Proaño (1954-1985), y debido a las numerosas publicaciones sobre su trabajo, se ha optado por un enfoque diferente. El propósito de este capítulo

83 *Ibíd.*, 182.

84 Entrevista con Leonidas Proaño en la revista *Nueva*, autor desconocido, “Chimborazo: Solo promesas, la explotación continúa”, mayo de 1975, No. 19: 21, 22 (UASB, 2.15).

fue ofrecer un espacio a activistas, voluntarios laicos y laicas, curas y religiosas, que procuraron llevar a la práctica no solo la renovación eclesial, sino la posibilidad de un cambio en las relaciones de poder y las estructuras socioeconómicas de la sociedad chimboracense. Sus historias orales brindan una imagen diversificada sobre una iglesia en proceso de cambio; sostenida por el compromiso social y político de múltiples actores. Esta sección presenta caminos y experiencias de personas con trasfondos, intereses y recursos muy heterogéneos, pero que, pese a ello compartieron una fascinación por lo que se estaba llevando a cabo en la diócesis de Riobamba durante las décadas de los 60, 70 y 80. En consecuencia, este apartado no está libre de contradicciones que vienen implícitas a las experiencias de vida que, justamente por su diversidad, enriquecen este trabajo de investigación.

Para contextualizar lo enunciado por los testigos, se combinó las fuentes orales con fuentes escritas, provenientes tanto de los archivos consultados, como de libros o trabajos escritos por las personas entrevistadas. Con el propósito de dejar hablar a los testigos de la época, se añadió una discusión solo al final de las cuatro secciones referentes a la historia oral.

2.2.1 Los hijos del Concilio: Modesto Arrieta y Julio Gortaire

En este apartado tienen la palabra dos sacerdotes ecuatorianos, Modesto Arrieta y Julio Gortaire, que desde el principio fueron agentes del cambio que se inició en la Iglesia de Riobamba en la segunda mitad del siglo XX. Son personajes que, al cien por ciento, y como se notará en sus narrativas de manera explícita, se comprometieron con las reformas emanadas del Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Ambos sacerdotes decidieron trabajar en zonas rurales de la provincia de Chimborazo, caracterizadas por conflictos de tierra y afectadas por las políticas de reforma agraria. Además, por sus condiciones socioeconómicas, educativas, religiosas y de salud, el área rural se les presentó a los sacerdotes como un espacio predestinado para un trabajo pastoral orientado en la opción por los pobres. Mientras el sacerdote Modesto Arrieta, tuvo un trabajo localizado en la parroquia de Cacha (cantón Riobamba), Julio Gortaire trabajó en la parroquia de Guamote. El ideal de una iglesia liberadora guiaba a ambos sacerdotes, sin embargo, sus experiencias se diferenciaron no solo en cuanto a circunstancias locales específicas, sino también respecto a su metodología de trabajo y su papel dentro del equipo pastoral de la diócesis de Riobamba.

Modesto Arrieta: ver, juzgar y actuar

Modesto Arrieta nació en el cantón Colta (provincia de Chimborazo) en 1926 y estudió en Quito, donde fue ordenado como sacerdote.⁸⁵ Después ocupó el cargo de prosecretario de la Curia Diocesana de Riobamba. Cuando Leonidas Proaño llegó a esta diócesis en 1954,⁸⁶ le pidió a Arrieta que siguiera trabajando con él e incluso vivieron juntos durante tres años en la casa episcopal. “Para mí fue un maestro extraordinario”, dice Arrieta sobre Proaño; y hasta la actualidad, el sacerdote venera al obispo, describiéndolo como “hombre educador, sereno, tranquilo y reflexivo”. Para Arrieta, como indicó varias veces en la conversación, una clave en el método de trabajo de Proaño fue el esquema “ver, juzgar y actuar”.⁸⁷ Durante el trabajo como prosecretario de la diócesis de Riobamba —que no era a tiempo completo—, Arrieta se dedicaba además al trabajo con los presos, dando misas y formación religiosa en la cárcel.

Después de este cargo siguió trabajando como párroco en los barrios San Francisco y Santa Rosa de la ciudad de Riobamba, donde fundó la Cooperativa de Vivienda Popular, que gestionó la construcción de más de 400 casas. En una de dichas casas, a los 91 años, el sacerdote comparte su experiencia: “Cuando ya estaba en la segunda parroquia, Santa Rosa, yo me di cuenta de que era un barrio marginado, donde acudía mucha gente de los pueblos, para buscar trabajo, para comercio. Entonces descubrí ahí la necesidad de vivienda y me metí a trabajar en las cooperativas de vivienda. En eso he pasado diez años”. De la experiencia en las parroquias urbanas recuerda: “Yo joven, de 30 años, ya me metía a conocer la realidad de la ciudad directamente. Ver, juzgar y actuar, con ellos, con los jóvenes. Y claro, eso hizo que yo me comprometiera para organizar no solamente en el campo religioso, sino también en obras sociales, caritas, por ejemplo, para los pobres”. Cuenta del reparto de ropa,

85 Entrevista de la autora con Modesto Arrieta, 3.7.2017, Riobamba.

86 Hasta 1956, la Diócesis de Riobamba se llamaba Diócesis de Bolívar, y estaba constituida por las provincias de Chimborazo y de Bolívar. En 1958, a petición de los guarandeños (Guaranda es la capital de la provincia de Bolívar), se separó de la Diócesis de Riobamba el territorio de la provincia de Bolívar y se erigió la Diócesis de Guaranda. “Diócesis de Guaranda. 1958-1983. Bodas de Plata”, 1983 (GUAR, sin signatura).

87 En su obra testimonial, Leonidas Proaño afirma que este método, a través de su involucramiento en la Acción Católica, se “hizo carne” en él. Ver, juzgar, actuar —ver la realidad, juzgarla en comparación entre lo que es y lo que debe ser y “tomar resoluciones para cambiar esa realidad de acuerdo con los planes divinos”— proviene del movimiento especializado de la Acción Católica, la Juventud Obrera Católica, más concretamente de su fundador, el canónigo belga Joseph Cardijn. *Creo en el hombre*, 55.

de la preparación de desayunos para los niños de las escuelas fiscales, pero también de cómo construyó la casa parroquial y reparó la iglesia.

Traslado a Cacha

Pero fue en una zona rural donde a partir del año 1972 vivió la experiencia pastoral que más le impactó y sobre la cual también escribió su relato titulado: “Cacha. Raíz de la Nacionalidad Ecuatoriana”, publicado en 1984.⁸⁸ Pero ¿por qué Arrieta dejó la ciudad y se trasladó a una zona rural?: “Porque comprendí que un sacerdote, al que Dios le inspira, tiene que dar una respuesta de ser misionero ahí, de ser el promotor de un cambio, constatando la manera tremenda de explotación, de aplastamiento, de dominio”. Según cuenta el sacerdote —mientras muestra su biblioteca con una vasta colección de los clásicos de la teología de la liberación— “que deje las comunidades de la ciudad donde ya era muy querido, tenía la economía bien montada y el aprecio del pueblo [fue] una exigencia, una voz de Dios”. En otras palabras, Arrieta, siguiendo el modelo de una iglesia pobre, buscó un nuevo desafío y en 1972 el obispo, conforme a su pedido, le nombró párroco encargado de Yaruquíes. No recibió el cargo de sacerdote estable porque en esa época escasearon los recursos y, sobre todo, hubo falta de sacerdotes en muchos lugares. Yaruquíes, una parroquia urbana muy cercana a Riobamba, según Arrieta, en ese entonces tenía el aspecto de una parroquia rural por la falta de agua potable y alcantarillado. Para su nuevo cargo, el obispo le pidió buscar y promover a laicos que quisieran responsabilizarse de los servicios de la parroquia.

En su testimonio escrito, describió la parroquia como lugar de artesanos, pero “sin mayor técnica profesional” y como “un pueblo abandonado durante el día” porque muchos yaruqueños trabajaban en la ciudad. Además, le llamó la atención

la presencia de indígenas que bajaban de sus recintos para tareas agrícolas, comerciales o asuntos civiles y religiosos. Era frecuente observar las caravanas de indígenas que descendían por los chaquiñanes de las colinas cargando un cadáver para enterrar en el cementerio del pueblo después de un viaje de 4 o 12 kilómetros.⁸⁹

Describió la situación de abuso hacia los pobladores campesinos que vivían en los alrededores del centro parroquial por parte de los representantes del

88 Arrieta, *Cacha*.

89 *Ibíd.*, 135.

poder local. Y no omitió en su crítica a los sacerdotes: “De este abuso con los pobres indígenas no estaban libres la mayoría de los párrocos. De tiempos hasta muy remotos mientras ‘aprendían la doctrina’, los novios tenían que hacer faenas de servicio [...], ¡buen ejemplo para los explotadores!”.⁹⁰

Durante la entrevista, Arrieta acentúa en reiteradas ocasiones que en Yaruquíes se dio cuenta de que “hay que descentralizar el poder en los pueblos, la manera de explotarlos, de tratarlos. Descentralizar todo servicio religioso, educativo, de salud, de construcción. Entonces eso hizo que yo dejara la ciudad. Pidiéndole al obispo, y ayudado de voluntarios, me trasladé a Cacha”. Cacha es el conjunto de comunidades rurales alrededor de Yaruquíes, una zona ubicada entre 3000 y 3700 metros sobre el nivel del mar. Según Arrieta, en aquella época, esta zona comprendía unas 14 comunidades y alrededor de 10.000 habitantes. Desde Yaruquíes, donde residía, el sacerdote empezó a “visitar los distintos anejos dos días por semana, martes y jueves: Subí generalmente a las 8 de la mañana y estaba de regreso a las 2 de la tarde, las primeras veces muy impresionado y golpeado por la tremenda realidad en que se hallaba esa gente”.⁹¹ En la entrevista describe su llegada a Cacha como un descubrimiento de “otro mundo”: “En Cacha no encontramos ni caminos, ni escuelas, ni tiendas, todo era únicamente absorbido por el pueblo. Los indígenas, casi todos analfabetos, bajaban al pueblo para todo, hasta para comprar una cola”.

Su libro describe toda una situación de miseria en torno a la “tragedia del minifundio”: “El silencio y la soledad se interrumpe de vez en cuando por el silbido del viento, el ladrido de algún perro que percibe el paso de los extraños, el grito-noticia de hombres o mujeres que se dan de monte a monte”. Se nota en la descripción de estilo etnográfico que su llegada a Cacha se puede caracterizar —a pesar de que Arrieta nació en una región no tan lejana— como un encuentro estremecedor y revelador con un ‘otro indígena’. El choque causado por la miseria encontrada se advierte también en el uso de palabras como cataclismo, abandono, oscuridad o desolación que empleó en sus descripciones. Con respecto a la vida religiosa en estas comunidades, Arrieta comenta en su libro: “El indio es profundamente religioso. La religiosidad con frecuencia es búsqueda de un sedante a una situación de amargura y frustración, es desconfianza total de uno y esperanza en algo o alguien para obtener favores,

90 *Ibíd.*, 138.

91 *Ibíd.*, 149.

Ilustración 7: Modesto Arrieta delante de una capilla en Cacha (1973)



FDD, Imágenes, B3.FOT2.1.7.

es neutralización del mal con la magia del rito y cuanto más misterioso más querido”.

A más de este proceso de “conocimiento de la realidad” a través de sus visitas a la zona rural, Arrieta trató de responder a las necesidades parroquiales en el centro de Yaruquíes, que desde su llegada estuvieron dominadas por la problemática del Centro Parroquial: la casa de atención religiosa que el párroco encontró en un estado desolador. Con el objetivo de encontrar una solución para la renovación de la Casa Parroquial, Arrieta organizó reuniones y buscó el diálogo con la gente. Al mismo tiempo, aprovechó de estos encuentros para impulsar una nueva acción pastoral, viendo la realidad “a la luz de la Palabra de Dios”. Sus nuevos métodos, sin embargo, no encontraron buena acogida:

En una parroquia constituida de tradición religiosa, el párroco, desde los primeros días de su nombramiento, está avocado a prestar servicios eclesiales [...]. Los mismos peticionarios orientan al párroco en las costumbres y tradiciones del pueblo, ‘así es nuestra costumbre, padrecito’. Pero muchas tradiciones religiosas no encuadran en los cambios que trajo el Concilio Vaticano II ni se enmarcan en las disposiciones pastorales de la Diócesis.⁹²

92 Arrieta, *Cacha*, 141, 45, 49, 61.

De todos modos, introdujo cambios. Por ejemplo, suprimiendo todo tipo de arancel fijo por servicios culturales del párroco. Para fortalecer la evangelización que describe como “asunto de primordial importancia”, convocó a reuniones, de las cuales recuerda:

Con los pocos que aceptaron tal invitación se quiso emprender un proceso de reflexión evangelizadora, pero pronto nos dimos cuenta que la gente en una parroquia tradicional no solo no estaba acostumbrada a reuniones fuera de los actos litúrgicos y religiosos sino que, si es que se reunían con y a petición del párroco, era con un carácter más bien administrativo donde se le pedía su colaboración

para cualquier asunto como obras materiales o censos. Escribió también cartas a los habitantes de Yaruquíes para informarles sobre las acciones que se estaban realizando para la “liberación integral del hombre”. Así por ejemplo, en una carta de diciembre de 1975 explicó su compromiso con “los campesinos” y manifestó que “nos toca ayudarles para que su integración a la unidad nacional no vaya en detrimento de sus valores autóctonos”. Al mismo tiempo, afirmó que “duele mucho que algunos miren este trabajo con recelo y peor que lo ataquen oponiéndose, de este modo, a la voluntad de Dios”.⁹³

“Me expulsaron del pueblo como agitador”

A pesar de las crecientes críticas provenientes de los “llamados Cacicques del Centro Parroquial”, Arrieta, junto con su equipo pastoral —entre ellos Estuardo Gallegos⁹⁴ y las hermanas de la congregación Carlos de Foucauld—⁹⁵ continuó brindando cursillos y jornadas de reflexión en las comunidades rurales. Promocionó la organización de los cargadores, la “música autóctona” y misiones cuaresmales, con el objetivo de descentralizar el poder y reducir “los mecanismos de presión” a través de fiestas, chicherías, cantinas y los poderes locales en general. Todo este proceso que se iba fortaleciendo molestó a los

93 *Ibíd.*, 162, 64, 68.

94 Miembro del equipo pastoral durante el obispado de Proaño. Junto con Homero García —con el objetivo de recuperar la memoria del obispo—, Gallegos fundó el Centro de Solidaridad Andina (CESOA, en este trabajo), un centro de documentación en Riobamba donde se trabaja sobre la labor de Proaño. Homero García y Estuardo Gallegos son dos informantes claves para este trabajo de investigación.

95 Congregación religiosa inspirada en Carlos de Foucauld, también conocida como Fraternidad Hermanitas de Jesús. URL: <http://www.petitessoursdejesus.net/fr>, 24.01.2019.

sectores dominantes de Yaruquíes “que dominaban con el terror y amedrentamiento en la parroquia”.⁹⁶

Según Arrieta, sus adversarios empezaron a inventar mentiras para difundir en la gente una imagen negativa sobre él y su equipo, hasta que en octubre de 1976 presentaron una denuncia ante la Intendencia General de Policía, diciendo que habían desaparecido objetos de valor e imágenes de la iglesia de Yaruquíes. Acusaron de los robos al sacristán, como cómplice del cura Arrieta. Aunque esta primera queja resultó en una absolución para los acusados, el conflicto final siguió en febrero de 1977. Cuando se acercaba la entrega de la nueva Casa Parroquial “al servicio del pueblo y los campesinos” y se anunciaba que pronto llegarían tres voluntarios desde Italia para ocuparse de la administración y dirección de la casa, treinta personas se acercaron a Arrieta después de una misa, para decirle, según recuerda: “que me agradecerían los servicios prestados a la Parroquia, pero que el pueblo había decidido prohibirme en adelante, ejercer las funciones religiosas, tanto en el templo como en la Casa Parroquial de Yaruquíes”. Cuando el párroco quiso conocer las razones, le dijeron que ya no querían un párroco encargado, sino “un párroco propio que viva aquí, para que atienda más de cerca de las necesidades del alma”.⁹⁷ En retrospectiva, al relatar este acontecimiento durante la entrevista, Arrieta se pone muy afligido, declarando que fue un acontecimiento muy trágico para él. Sin embargo, lo recuerda también como un momento de inspiración: “Me expulsaron del pueblo como agitador, pero eso me sirvió para entregarme con mayor radicalidad al servicio de los indígenas”.

Fortalecido por el apoyo de la diócesis y las múltiples expresiones de solidaridad que recibió, Arrieta, junto con los voluntarios italianos del Movimiento de Laicos para América Latina (MLAL),⁹⁸ emprendió un trabajo para lograr la descentralización efectiva de la pastoral y buscó un lugar alternativo al centro parroquial para ofrecer los servicios religiosos y para construir un espacio de reunión en la zona rural de Cacha. Aquél nuevo compromiso —esta vez exitoso— terminó en la edificación de la Parroquia Civil de Cacha por parte

96 Arrieta, *Cacha*, 174, 75, 81.

97 *Ibíd.*, 182, 83.

98 Egidio Dalle Rive, su esposa Adelina Pianalto y Regina Savegnano llegaron a Riobamba en 1977 y pasaron los primeros meses en Santa Cruz para luego irse a Cacha. Como dice Arrieta, regresaron a Italia después de diez años “porque sus hijos necesitaban educación”. Del Movimiento de Laicos para América Latina (MLAL) de Italia proviene también el documental “Un Uomo per la comunità. Incontro con Leonidas E. Proaño, vescovo degli indios”, Alberto Pandolfi, 1986.

del gobierno en 1980 y de la Parroquia Eclesiástica “la Sagrada Familia de los Cachas” por obra del obispo Proaño en 1981. Arrieta fue su primer párroco.

En 1981 nació la Federación de Comunidades de Cacha, una organización de segundo grado, “surgid[a] por necesidad de campesinos de defenderse”.⁹⁹ Según un estudio incluido también en el libro de Arrieta, la acción pastoral del equipo pastoral de Cacha y de los voluntarios italianos desempeñó un papel decisivo en la formación de esta Federación.¹⁰⁰

Para concluir este apartado sobre la experiencia de Arrieta, se quiere añadir su reflexión sobre las diferencias entre el trabajo pastoral en la ciudad y en el campo. Le llamó la atención que en la ciudad fuese mucho más complicado reunir a la gente porque “es un mundo muy plural con grupos específicos como comerciantes, trabajadores, empleados. No es fácil reunir [...] a los sindicatos, las cooperativas, los jóvenes, los adultos, los maestros para tener diálogo. Hay más autonomía que en el campo. Unos ni siquiera toman en cuenta el sacerdote”. En cuanto al campo, a pesar de todas las dificultades que acaban de presentarse, recuerda que era fácil reunir a la gente, y lo explica a partir de que “la base era la familia, todo era homogéneo, la familia y las actividades del cultivo agropecuario”.

Julio Gortaire: “Somos hermanos genéricos de este trabajo”

Julio Gortaire nació en Quito, en el barrio La Tola. Realizó sus estudios como jesuita en Quito y en España, ordenándose como sacerdote en 1968.¹⁰¹ En el año de 1970, junto con su hermano Alfonso Gortaire —también jesuita— llegó a Guamote, centro del cantón del mismo nombre en la provincia de Chimborazo. A la pregunta de por qué se fue justamente a Guamote, responde que era un sueño de él y de su hermano poner en práctica el Vaticano Segundo. “Con el Vaticano Segundo cambia todo. Se dice que la misión ya no es ir a

99 Arrieta, *Cacha*, 320.

100 Otras razones que se mencionan son las políticas dirigidas al reconocimiento de derechos de campesinos e indígenas (por ejemplo, el Plan Nacional de Alfabetización), la elevación de la zona de Cacha a la categoría de parroquia o la designación de un teniente político indígena. *Ibíd.*

101 Al momento de realizar la entrevista con Julio Gortaire —7 de julio de 2017, en Guamote— él estaba terminando su obra autobiográfica: *Guamote en camino de liberación: historia de una iglesia, de un pueblo. Años 1970-2013* (Quito: SILVA, 2017).

Ilustración 8: “En la realidad del campo” (sin fecha)



Modesto Arrieta (izquierda), Estuardo Gallegos (con cámara) y Leonidas Proaño en una comunidad rural (FDD, Imágenes, B3.FOT2.1.1).

enseñar, sino ir a descubrir con alegría y respeto las semillas del verbo ocultas en las tradiciones nacionales y religiosas de los pueblos”. Guamote, según Gortaire, era el lugar predestinado para esta nueva misión porque “en este momento era el cantón más deprimido de todo el país”. Otra razón por haber elegido una zona ubicada en la provincia de Chimborazo fue que “estaba aquí monseñor Leonidas Proaño y que sabíamos que íbamos a tener una atención mejor con él, un diálogo mejor, un apoyo para poder hacer el trabajo”. Y la tercera razón fue que las hermanas Lauritas, “dedicadas a los indígenas”, ya estaban en Guamote y tenían una casa.¹⁰²

Julio Gortaire enfatiza repetidas veces que él y su hermano fueron pioneros en el trabajo antropológico dentro de la actividad misionera. Su hermano

102 *El Mensajero*, en junio de 1972 y bajo el título “Cómo trabajar con los indígenas”, informó sobre “el Proyecto de Acción Pastoral Guamote”, describiéndolo como una acción pastoral y de evangelización que no es “un programa social, no es una planificación económica, no es un proyecto político. Pero tampoco es una pura acción ‘religiosa’ entendida con la estrechez ritualista, moralista y aun ideológica que suele tener este concepto”. Además, el artículo enfatiza que este tipo de evangelización en una zona como Guamote solo es posible “como una tarea de integración cultural a través de un diálogo entre los dos grandes grupos de la zona, el central y el periférico”, 38 (PUCE, 056.109866/M528).

Alfonso fue Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM¹⁰³ cuando el obispo mexicano Samuel Ruiz García —de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas)— presidió dicho departamento (1968-1974). Además, Alfonso fue profesor en el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) que tenía su sede en Quito.¹⁰⁴ El enfoque antropológico, para él, se explica justamente a partir de la conexión con el Departamento de Misiones, el obispo de Chiapas, la experiencia de su hermano como profesor en el IPLA, y, adicionalmente, su formación como jesuitas. Según Julio Gortaire, él y su hermano aplicaron “una metodología muy simple y creo que muy válida y es que nosotros íbamos a vivir en las comunidades. A comer lo que ellos nos podían brindar, a dormir en sus mismas chozitas, con los cuyes, con su realidad tal cual era”.

Sin embargo, a pesar de este trasfondo metodológico y de ciertas primeras experiencias que tuvieron en otras comunidades rurales del Ecuador, la situación en Guamote, a su llegada, les causó consternación. “La situación concreta de Guamote era de esclavitud todavía en el año 70”. Entre muchas otras anécdotas, Gortaire se acuerda de un hacendado que dio un “gran banquete y después de eso tenía chicas indígenas, jóvenes, solteras o casadas, para gozar sexualmente de ellas. Y la gente no pudo defenderse, simplemente soportar estas situaciones”. Por otro lado, recuerda que ellos, como sacerdotes, fueron tratados “de segundo Diosito” por la gente cuando llegaron a Guamote. “No solo que nos decían, sino que así nos trataban, y eso era humillante. Nos besaban las manos, las rodillas, hasta los pies, y todo lo que decía el cura era norma de fe. Esto no era solo en Ecuador, ni solo de Guamote, sino de toda América Latina”.

Esta relación tradicionalmente asimétrica entre la gente y los sacerdotes dificultaba a los hermanos la aplicación de la metodología que ellos habían aprendido: “¡No podíamos dialogar! Entonces, la norma nuestra fue que cuando ya no digan ‘no’ a alguna propuesta nuestra, recién podemos plantear algo, en plan de diálogo”. Lo único que trataron de hacer fue escuchar lo que la gente les decía; lo cual resultó una tarea difícil, porque les pidieron misiones en el sentido tradicional; por ejemplo, la confesión, la comunión y la doctrina. Entonces, los sacerdotes empezaron por preguntarles qué entendían ellos por misión, por confesión, etcétera.

103 Véase 2.1.2.

104 Véase 1.3.

Y de lo que ellos iban hablando, en primer lugar, resultó formidable para ellos mismos porque es la primera vez en que se podía hablar de lo religioso. Antes ellos tenían que escuchar todo, hacer lo que les ordenaban y se acabó. En cambio, acá empezaron ellos a reflexionar sobre su religiosidad sobre su modo de ser. Quizás lo más llamativo fue el padre nuestro. Para el indígena no había problema ninguno en aceptar —lo discutían y lo veían— que Dios es padre que nos ha dado todo, que nos cuida. Bueno, que nos da la Pacha Mama, el sol, el Inti, etcétera, todo esto no hay problema. Pero en el instante en que llegan a decir: ¿y los hacendados son también hermanos nuestros? Allí es donde se pararon. Y decir que el hacendado sí es mi hermano, pero ha sido un hermano malo, sin embargo, el modo de ayudarlo es no permitiendo que nos sigue explotando. Entonces, hay toda una conciencia que logramos nosotros acá en cuatro, cinco años, haciendo que ellos hablen, reflexionen, empezando si se quiere, por lo religioso.

La reforma agraria en Guamote

Durante los primeros cinco años en Guamote, la segunda Ley de Reforma Agraria (1973), y la aplicación de una reforma agraria en general, representó la principal preocupación de la gente. Según Gortaire, fue “una ley floja para quitar la conciencia, quitar la fuerza de organización de la gente”, y además, se acuerda de muchos abusos en su aplicación. Sin embargo, cuenta que entre 1975 y 1980 lograron que 65.000 de las 100.000 hectáreas del cantón Guamote “pasen de mano de los hacendados a los indígenas”. Con orgullo, el sacerdote dice que “alrededor del ochenta ya prácticamente nos quedamos sin hacendados” y añade: “esa creo que ha sido la experiencia más fuerte, más interesante. Lo más valioso de todo esto está en la conciencia de la propia gente, que empezamos con esta metodología de reflexión entre ellos mismos y luego la lucha de tierras”.

Es conveniente añadir a propósito de ello que, en la transformación del sistema de propiedad de tierra, Guamote representa un caso excepcional. Según Anthony Bebbington, a pesar de que Guamote haya en los años 70 y 80 “uno de los núcleos de mayor abuso de la población quichua en el país, [...] a mediados de los 90 la hacienda había desaparecido, y durante la última década [los años 90] el cantón ha atraído mucha atención por ser ahora controlado por poderes indígenas [...]”.¹⁰⁵ En el contexto de la reforma agraria hay que

105 Anthony Bebbington, “Los espacios públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamote, Ecuador” (V Conferencia Regional de ISTR: Sociedad ci-

mencionar la organización de segundo grado, *Jatun Ayllu*, que se fundó en 1975.¹⁰⁶ Esta organización está directamente ligada a la labor de la iglesia, por un lado, y al programa estatal del Fondo para el Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), por el otro. FODERUMA fue una de las entidades estatales creadas para implementar la ley de reforma agraria en 1973. Según Bebbington, en el caso de Guamote, el programa del FODERUMA “fue implementado completamente por la iglesia” y la formación de una organización, en este caso *Jatun Ayllu*, fue una condición del programa para la repartición y organización de los fondos. Los fondos de FODERUMA se acabaron en 1984 y a partir de entonces la organización *Jatun Ayllu* recibió apoyo de FEPP, otra organización que nació del contexto eclesialístico.¹⁰⁷

Convergencias y divergencias con el obispo

En el contexto de esta investigación ha llamado la atención que el trabajo pastoral de Julio Gortaire y su hermano Alfonso en Guamote sea tratado como un caso aparte entre otras iniciativas en la diócesis de Riobamba. Por un lado, ha sido evidente en las fuentes que no existía una conexión estrecha entre el obispo Proaño y Gortaire. Por otro lado, el mismo Gortaire, a pesar de mencionar la importancia del obispo y el respeto a su trabajo pastoral, confirma cierto distanciamiento del centro diocesano. Menciona que las múltiples iniciativas de la diócesis de Riobamba que tuvieron el objetivo de concientización —como, por ejemplo las Escuelas Radiofónicas— no tuvieron el impacto esperado. Gortaire afirma que durante los primeros cinco años, él y su hermano trabajaban de manera aislada a nivel de la diócesis, y que esto fortaleció la toma de conciencia de la gente. A nivel de la diócesis, Julio Gortaire considera que el Equipo Misionero Itinerante fue el proyecto más fructífero y añade que

vil, participación ciudadana y desarrollo, Lima, 2005), 1. Véase también: Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 73 (2002): 56, 57.

106 Véase, por ejemplo: Bebbington y Ramon, *Actores de una década ganada*, 214; Korovkin, “Indigenous Peasant Struggles”, 40.

107 Bebbington menciona además, que cada uno de los actores —FODERUMA, la Iglesia, el FEPP— buscaba clientes, y “la Iglesia —en un contexto en que la iglesia protestante ya había empezado a entrar en Guamote y sobre todo al cantón vecino [Colta]— buscaba y quería mantener sus creyentes”, Bebbington, “Los espacios públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamote, Ecuador”, 7. Para el FEPP, véase 2.3.

su encargado, el padre Carlos Vera (siguiente testimonio), fue alumno de su hermano en el IPLA. En otras palabras, según Gortaire, el EMI retomó el enfoque antropológico de los sacerdotes de Guamote —por ejemplo, las visitas a las comunidades rurales— porque ellos eran “los hermanos genéricos de este trabajo”.

Con respecto a la formación de sacerdotes indígenas, Gortaire y Proaño tenían opiniones diferentes. Proaño, durante los últimos años de su obispado, tomaba en consideración la formación de sacerdotes indígenas.¹⁰⁸ Gortaire, al contrario, no apoyó esta iniciativa porque no quería “clericalizar al indígena”. La problemática, según Gortaire, “es la jerarquía del clero dentro del pueblo. Eso no podía ser indígena. Entonces si queremos una iglesia propia nuestra, no es este modo”.

2.2.2 El Equipo Misionero Itinerante (EMI): Carlos Vera e Hilda Espín

Como ha mencionado Julio Gortaire, el sacerdote Carlos Vera, de Tixán —al sur de la provincia de Chimborazo— dirigió una de las iniciativas ejemplares de renovación eclesial en Riobamba: el Equipo Misionero Itinerante (EMI). Una colaboradora que se afilió a este grupo en 1980, tras diez años de haber entrado en funcionamiento, fue la religiosa Hilda Espín, de Quito. Antes de dar la palabra a estos testigos de la época, es necesario dar alguna información sobre la historia de este proyecto misionero.¹⁰⁹

El Equipo Misionero Itinerante nació en 1970, en una reunión que tuvo lugar en el Hogar de Santa Cruz, la casa de encuentro y estudio de la diócesis de Riobamba, inaugurada en 1968 por Leonidas Proaño. “La invitación a esta reunión fue dirigida a todos los sacerdotes, a todas las comunidades de

108 En un informe a la Sagrada Congregación para la Educación Católica de la Diócesis de Riobamba, del año 1982, Proaño se defiende ante la crítica de “algunos sacerdotes y aún algunos obispos del Ecuador [...] de que he ordenado sacerdotes a jóvenes de extracción social humilde, concretamente a jóvenes indios sin mayor cultura ni adecuada formación teológica”. Después de enumerar los “frutos del proceso de concientización” en la diócesis de Riobamba llega a la conclusión: “Con base a estos resultados, creo en la posibilidad de surgimiento de vocaciones al sacerdocio entre los indígenas”, 5.8.1982 (FDD, Sacerdotes).

109 En este apartado se puede recurrir también a una publicación reciente sobre el Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino* (Riobamba: Editorial Pedagógica Freire, 2016). En la publicación se pueden encontrar otros testimonios de miembros del grupo, como por ejemplo la hermana Laurita Isabel Fonseca.

religiosas y a representantes seculares de algunos grupos”. Concurrieron 49 personas y 33 se comprometieron a colaborar a tiempo parcial en el nuevo grupo. Carlos Vera fue el único que se comprometió a tiempo completo y fue nombrado coordinador.¹¹⁰ El encuentro en Santa Cruz se realizó en reacción a las resoluciones que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana adoptó en Baños, en junio del año 1969 (véase 1.3.3). Respondiendo a la instrucción de promover las Comunidades Eclesiales de Base, y debido a la necesidad ya proclamada en la Declaración Programática (1967) de hacer reuniones “fuera del templo”,¹¹¹ se formó el Equipo Misionero Itinerante. En palabras de Carlos Vera, el objetivo de las misiones del EMI fue “la construcción del Reino, y el apoyo a la organización que existe en las comunidades, y por otra parte, las CEBs, o sea, el fortalecimiento de sus servidores propios, como catequistas, animadores, cantoras”.¹¹²

El sacerdote Vera se acuerda de que al principio la premisa de “cambiar el estilo de antes” fue una tarea complicada:

El inicio fue difícil, con recelo, porque la palabra de Dios, anteriormente solamente la llevaban los evangélicos. Entonces, ir con la palabra de Dios pensaron que somos evangélicos y eso provocaba reacciones. Luego, el hacer grupos no les gustaba. Siempre si van a un acto religioso, van a escuchar, pero no a participar.

Sin embargo, Vera manifiesta que con el tiempo las comunidades eclesiales se iban formando y a pesar de que al comienzo la gente solamente hablaba sobre “lo que entendían de la palabra de Dios, después ya iban dando respuestas a sus necesidades”. En retrospectiva, Carlos Vera identifica una “impactante participación del pueblo” y nombra logros en la consecución de tierras, las organizaciones de tiendas comunales o, en tiempos más recientes, proyectos para la reducción de basura.

Como Vera, también Hilda Espín, quien colaboró con el EMI a partir de 1980, recuerda un cambio de lo religioso a lo práctico en el trabajo del equipo: “Al principio la gente nos identificaba como parte religiosa, y decían: estos han de querer rezar el rosario, cosas así. Pero después decíamos: ¿y cuáles necesidades tienen, y qué problemas tienen? entonces ya comenzaban para

110 Ibíd., 27.

111 “Declaración Programática de la Conferencia Episcopal para la Iglesia en el Ecuador”, 1967: 8 (BEAEP, 254C748mis14).

112 Entrevista de la autora con Carlos Vera, 6.7.2017, casa parroquial de Licto.

cosas de tierras. Porque estábamos en los años de la reforma agraria”.¹¹³ Tanto Espín como Vera subrayan que el equipo solo visitó las comunidades que lo solicitaron.

Otra característica del EMI que los dos misioneros recuerdan es que no dependía de financiamiento externo. “El trabajo pastoral no está a base de dinero. Con lo que la gente nos da, nosotros podemos subsistir. En las comunidades nos dan hospedaje, comida, todo”, dice Vera. Algo que para Hilda Espín al inicio fue un desafío. Ella llegó a Riobamba para trabajar en el colegio en 1975 y se unió al equipo solo en 1980:

Yo creo que antes hubiera dado el paso, pero mi problema era: ¿cómo sobrevivo en el equipo? Yo tenía una mentalidad todavía individualista, o sea, que yo tengo que proveerme de los medios para sobrevivir. Y entonces decía: soy profesora, o sea, si salgo de la institución, también voy a tener que buscar trabajo, para que me paguen.

Al mismo tiempo, Espín quiso ser “totalmente incondicional en el trabajo de servicio con los demás”. Se acuerda: “En el primer día que voy con el EMI a una reunión y oigo a la gente hablar, y cuando era la hora de la comida nos daban de comer a todos. ¡A todos! Y te dan hospedaje y duermes, y yo digo: ¡Ay, la sobrevivencia se soluciona!”. Así, una vez que solucionó este problema personal, “todo lo demás fue fácil porque yo estaba enfocada por los más pobres y abandonados. Yo quería tener esta experiencia, yo veía que era mi opción de vida”.

Su decisión de irse a Riobamba la explica a partir de dos razones: en primer lugar, porque la religiosa experimentó que, en su orden, el compromiso con los pobres “no coincidía con la práctica”. Como maestra en un colegio, “buscando una educación liberadora”, tuvo experiencia durante ocho años y “veía que los colegios no educan”. Para ella, “solo se educa en la libertad, e integrándose en la comunidad”. En segundo lugar, el conocimiento de los proyectos de la iglesia de Riobamba la motivaron a integrarse en esta nueva propuesta. “Sonaba la teología de la liberación. Hice un curso con Leonidas Proaño y, además, todos los periódicos, todas las denuncias, los ataques al obispo y los presos en 1976: yo seguía el proceso de Riobamba, aunque yo estaba en esta otra institución”.

113 Entrevista de la autora con Hilda Espín, 15.6.2018, en Quito.

Los equipos transnacionales

Como ya se ha notado anteriormente, los procesos de Riobamba no solo resonaban en Ecuador, sino también a nivel internacional. Por ejemplo, en el equipo misionero participaron personas de diferentes países. Espín recuerda:

Yo llegué al equipo misionero el 6 de noviembre de 1980. Y en esa misma fecha llegan muchos amigos de México, de Europa, porque había como una atracción de todas las actividades que se realizaban en Riobamba, de esta nueva forma de mirar la iglesia y desde todos los efectos de, del vaticano segundo, de todo esto.

Los extranjeros llegaron primero al Hogar de Santa Cruz, y para conocer la región y las condiciones de vida de la gente, participaron en el EMI. También Carlos Vera recuerda que “vinieron personas sueltas, por ejemplo, también el padre Rutilio Grande, mártir de El Salvador. Yo hacía el curso con ellos, daba las misiones con ellos y ahí aprendieron el método”.¹¹⁴

Para Hilda Espín, el trabajo en equipos transnacionales también fue un desafío “por el idioma y la cultura, la realidad misma”. Recuerda que participaba en el grupo junto con una colombiana y un irlandés haciendo misión en la comunidad de Iñacoto (parroquia de Pangor). “Ninguno de nosotros hablábamos el quichua y en el caso del irlandés muy poco castellano”. Recuerda que, para los asuntos de tierras, en que estaba previsto dar apoyo en materia legal, no era fácil para el grupo porque ninguno conocía las leyes: “Yo tenía un susto porque ya nos dijeron que la problemática era de tierras allá. Y me decía: ¿qué hago? Entonces, primero dije que me cambien, pero no me cambiaron”.

A pesar de los obstáculos, realizaron dos misiones, una en la iglesia, “reflexionando sobre los temas de la palabra de Dios”, y otra en “una casa, clandestina, con los que se iban a organizar, de tal manera que no tengamos oídos de personas que estaban confusas”, recuerda Espín. Comenzaron a organizar una asociación con algunos de los participantes que conocían los estatutos, “los puntos importantes para formarla”. Recuerda que en esta comunidad consiguieron, tras largas disputas, las tierras de una hacienda. Cuando varias familias instalaron sus casas en la tierra tomada, la dueña de la hacienda, que quería vender la tierra a un extranjero y no a los campesinos locales, llamó a la policía. Espín recuerda el incidente:

114 Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino*, 71.

Ya viene la policía y solo estaban mujeres y se ponen en el puente, sin armas, pero todas con ceniza en la mano. Y de aquí no pasaron, porque llegó un momento y todos les tiraron la ceniza en los ojos. Esa fue su arma. Y entonces los policías ya no podían ver pues, se regresaron. Eran estrategias sabias, de la comunidad.

Para Espín, el haber brindado apoyo en la cuestión de tierras no la dejó libre de consecuencias: tuvo que exiliarse a México,¹¹⁵ algo que recuerda con dolor porque le impidió continuar con el acompañamiento.

Fueron los tiempos de las dictaduras políticas, fue políticamente un gobierno muy autoritario en la década de mediados de los años 80, en donde se hizo una persecución a todo lo que era alternativo, a todo lo que era reunión, tierras, al que había ayudado en algún momento. Fuimos perseguidos. A mí me tocó, me cogió en México y no pude regresar. O sea, me dijeron, ‘no regreses, estás en la lista’, por lo de Ñacoto. Y me tuve que quedar. Tiempos difíciles.

Otros recuerdos tensos durante su experiencia en el EMI están relacionados a la creciente presencia de organizaciones no gubernamentales de los Estados Unidos, pero sobre todo de las “sectas protestantes”. Los miembros del equipo, según Espín, desconfiaron de las organizaciones norteamericanas porque “vinieron para dividir, para adormecer”. Se acuerda de que los campesinos quedaron “extenuados de la lucha. Habíamos llegado a un proceso con una percepción de escasez y pobreza, pero con solo donativos económicos claudicaban y se acaba la organización. Llegó el momento de división de la gente. La pobreza a veces te hace mendigo”, señala Espín. “Las sectas venían con un plan para frenar el trabajo de concientización, porque de Riobamba salía la liberación. Ahí teníamos el apoyo de un obispo”, concluye Espín. En retrospectiva, se lamenta de no haber practicado mejor el ecumenismo en aquella época y de no haber encontrado el diálogo.

Misioneros campesinos y los *llakta michik*

Hay que acentuar en este sitio, que uno de los objetivos de las misiones del EMI fue conseguir personas que se comprometieran a colaborar en la evange-

115 Como se indica en la publicación del Equipo Misionero Itinerante, bajo la presidencia de Febres Cordero (1984-1988), varios miembros del equipo pastoral de la diócesis de Riobamba fueron perseguidos. *Ibíd.*, 89.

lización y el trabajo organizativo de los sectores rurales. Como indica Carlos Vera, del Equipo Misionero Itinerante

surgieron los misioneros campesinos. Son laicos que salían a dar misiones y estos misioneros se dividieron en dos: los misioneros campesinos que iban a comunidades mestizas, y los indígenas que formaron los misioneros quichuas. Los misioneros quichuas sintieron la necesidad de formación y de ahí nació el Centro de Formación Indígena, y [...] con seis años de formación, recibieron algunos ministerios laicales, como servidores de la palabra, como quienes apoyan las organizaciones, los trabajos comunitarios, la salud. Esta fue la institución de los ministerios laicales.

Para contextualizar lo expuesto por Carlos Vera, es necesario distinguir entre varias etapas en el trabajo del EMI. Mientras los “misioneros campesinos” emergieron desde 1978-79, el mencionado Centro de Formación Indígena solo a partir de 1984. De este centro, a partir de 1989, procedieron los llamados *llakta michik*, misioneros laicales que presiden bautismos, matrimonios, misas, funerales y que son nombrados un determinado tiempo para trabajar bajo el apoyo de un sacerdote ordenado.¹¹⁶ Los cursos del Centro de Formación Indígena cubrían la catequesis, los estudios de la Biblia, medicina o agricultura, o, en palabras del sucesor de Leonidas Proaño, Víctor Corral, temas que “corresponden a las necesidades de la gente y a la misma labor de construcción de la Iglesia”. Se organizó una formación de seis niveles que duró más o menos tres años.¹¹⁷

Hay que precisar entonces, que el EMI, hasta mediados de los años 80, “acompañó prioritariamente a los mestizos, [y] desde entonces, [...] acompañó prioritariamente a los indígenas”. Como se mostró en el apartado sobre la elaboración del Plan Nacional de Pastoral Indígena (2.1.3), el enfoque etnicista que incluía una diferenciación entre “campesinos” e “indígenas”, se tornó evidente en esta iniciativa del EMI a partir de mediados y —de forma más pronunciada— hacia finales de los años ochenta. En términos generales, las actividades del EMI se dividen en: un período inicial, a partir de 1970, caracterizado por las misiones itinerantes, la formación de CEBs, y, como exponen los propios miembros del equipo: “la práctica era con la teología de la libera-

116 Ibíd., 69, 94, 99, 101, 08.

117 “Papel del laico en la Iglesia de Riobamba y solidaridad misionera con otras Iglesias diocesanas”, 1990 (FDD, Pastoral Indígena documentos 1/3).

ción”.¹¹⁸ El segundo período empezó ya con el obispo Víctor Corral, cuando se creó la Vicaría de Pastoral Indígena en 1987. Según los colaboradores del EMI fue “la etapa de Teología Indígena. En esta etapa el acento es la inculturación. Se habla ya de lo que produce la sociedad en la cultura”. Es interesante añadir que el cambio de una etapa a otra es recordado como “crisis”, en el sentido de que el impacto del EMI, y la participación de la gente, disminuyó debido al cambio de orientación “más al seguimiento de las comunidades indígenas y menos al trabajo con las CEBs mestizas”.¹¹⁹

El obispo Víctor Corral, sin embargo, en un texto sobre el papel del laico en la Iglesia de Riobamba en el año de 1990, declaró que los “misioneros indígenas” son “el mejor fruto de la acción evangelizadora de esta Iglesia junto a los indígenas. Ellos han dejado de ser ‘objeto’ para convertirse en sujetos de evangelización, como laicos que han conocido, aceptado y se han comprometido con la vida y misión de la Iglesia”. Según el clérigo, “los indígenas tienen anhelo grande de formarse y este aprendizaje y formación no la entienden para sí, sino para poder servir mejor a sus comunidades”.¹²⁰

Maximiliano Azadobay y Delfin Tenesaca —el segundo fue presidente del movimiento indígena del Chimborazo (MICH) y de la Ecuarunari— son dos de los misioneros quichuas que se formaron en este centro. En un testimonio del año 1990, Tenesaca dijo:

Nosotros tenemos pleno derecho de ser un miembro de la Iglesia, porque nosotros conocemos la realidad desde la base, desde nosotros mismos, para servir a los demás. Creo que no tenemos ninguna diferencia con los sacerdotes o religiosas. Parece que nosotros trabajamos doblemente, tenemos un doble trabajo, porque nos comprometemos con la familia y con la iglesia. (...) A veces, muchos de la jerarquía solamente quedan en espiritualidad, en santificación, pero cuando hay un problema del pueblo, no lo responden y nosotros, los seglares ahí nos encarnamos y desde ahí sacamos nuestras

118 Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino*, 97, 69.

119 “La Vicaría de Pastoral Indígena es una instancia de la Iglesia de Riobamba que busca construir la Iglesia Viva Indígena al servicio del pueblo indígena, en comunión con la Iglesia local de Riobamba y con la Iglesia universal, presidida por el sucesor de Pedro: el Papa. Apoyar a la restauración del pueblo indígena, con su identidad propia, abierto, sin embargo a una auténtica integración con los sectores no indígenas del pueblo ecuatoriano”, *ibíd.*, 67, 86, 110.

120 “Papel del laico en la Iglesia de Riobamba y solidaridad misionera con otras Iglesias diocesanas”, *op.cit.*

conclusiones para cambiar, para mejorar las situaciones difíciles que surgen. (...) Desde el punto de vista indígena, nosotros, primero, hacemos en la práctica y después hacemos una pequeña celebración y luego agradecemos al Señor, porque para nosotros, es lo más importante.

Maximiliano Azadobay añadió que “en el campo indígena hemos tenido una dificultad con los señores obispos, pues ellos nos han querido poner límites, pero en esto yo entiendo que Jesús o Dios o el espíritu misionero no pone límites, está abierto a la Palabra de Dios, a todo hombre, a toda comunidad, a todo pueblo”.

Carlos Vera, en una breve anécdota, confirma el punto de vista aportado por Azadobay con respecto a los “límites” puestos a los indígenas:

Delfín Tenesaca fue director del Centro de Formación Indígena. Al comienzo fui yo, pero después ya buscamos que sea un indígena. Sin embargo, monseñor Víctor Corral no aceptaba. Entonces le pidió a un padre de los Misioneros de la Consolata que él se haga cargo del Centro de Formación y que ponga a un indígena como colaborador. Pero el padre nunca asomó por el centro y el que asumió fue el Delfín, así que él fue el verdadero director del Centro de Formación Indígena.

Y con esta descripción de estrategias para eludir las órdenes del obispo, Carlos Vera concluye que “la formación que se dio en el Centro de Formación Indígena ha sido muy importante para que vayan asumiendo responsabilidades en la marcha, tanto de las organizaciones como también de la Iglesia”.

2.2.3 Los curas casados y la crisis del clero: “antes éramos todo, ahora casi nada”

Junto con los cambios que se anunciaron a nivel de la Iglesia Católica mundial, el funcionamiento de la institución y sus estructuras jerárquicas fueron cuestionados. En este contexto no hay que dejar de lado un aspecto que muy pocas veces se retoma explícitamente en la literatura sobre el tema, pero que a lo largo de esta investigación se ha destacado para comprender los efectos de las reformas eclesíásticas: la cuestión del nuevo papel del sacerdote y en relación con eso, el considerable número de sacerdotes que en el contexto de la renovación eclesíástica cuestionaron la ley de celibato y se casaron. La proclamada apertura de la Iglesia Católica al mundo significó un contacto mucho

más directo entre clero y feligreses, en función de lo cual, los curas empezaron a indagar cada vez más su propia posición dentro de la sociedad.

Este apartado retoma los testimonios de tres exsacerdotes que colaboraron en diferentes proyectos en la diócesis de Riobamba a partir de la década de los 60: Alonso Vallejo, Homero García y Mario Mullo.¹²¹ Los tres, en algún momento de sus carreras, se dieron cuenta de que, por varias razones, una permanencia en el clero no era compatible con sus vivencias personales, ni con aquello que se estaba desarrollando también a nivel de activismo político en la región. Los tres testimonios de estos exsacerdotes ecuatorianos se corresponden con las vivencias de una serie de otros sacerdotes del país que a partir de 1970 decidieron reunirse en la Convención Nacional de Presbíteros para discutir su estado de crisis. En este apartado se combinan los testimonios de las personas mencionadas con lo enunciado por varias fuentes escritas sobre la búsqueda de redefinir el papel del sacerdote en los tiempos de reforma eclesial.

“Un cura bota la sotana y se casa”

Alonso Vallejo entró a la estructura de la Iglesia, al seminario menor, antes del Concilio Vaticano II, “más o menos en el 1960”, como recuerda durante la entrevista en Riobamba.¹²² “Y me fui al seminario mayor cuando ya se estaban dando los cambios del Concilio. Pero todavía estaba toda la estructura de formación donde estás aislado. Máximo sales a dar catecismo, o máximo a acompañar en la parroquia a un sacerdote en la Semana Santa, pero nada más”, recuerda Vallejo y añade con sonrisa: “Porque si salías del seminario y estabas afuera, te estaban cuidando porque el peligro era que te vayas a enamorar de una mujer y pierdas la vocación”. Se acuerda de su estancia en el seminario, estudiando latín, griego, pero ya dándose cuenta de que la gente que iba a las misas no comprendía nada del latín. “Celebraban de espaldas al pueblo y la gente no entendía nada, pero iban a la misa sin saber todo lo que estaba diciendo el padre”. También recuerda que al inicio, “de la manera

121 Para la diócesis de Riobamba, el obispo Proaño informó en 1972, que “de los 38 sacerdotes que desempeñan algún cargo pastoral, 10 se han definido eligiendo una franca y auténtica línea de renovación”. De los 28 restantes, “hay algunos que se han colocado en abierta oposición a esta línea pastoral y al Obispo, y otros que trabajan más o menos sin comprometerse con ninguna línea”. Informe sobre la “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, Leonidas Proaño, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P18).

122 Entrevista de la autora con Alonso Vallejo, 19.6.2017, Riobamba.

que estaban vestidos los clérigos. Tenían su hábito o la sotana, las monjas, los curas, todos tenían su uniforme, todos en una bata grande”. Pero cuando ya llegó el Concilio —recuerda que en el caso del obispo Leonidas Proaño el cambio después del Concilio fue muy rápido—

cambiaron toda concepción, toda la forma de presentación de la iglesia. Nadie se ponía terno, nadie se ponía clesma [cuello clerical], y claro, el cambio fundamental yo creo era de acercarse la Iglesia más a la vida del pueblo, de la gente, vivir con ellos para conocer sus inquietudes. Entonces empiezan a dejar la sotana y vestirse igualito como se viste la gente del pueblo. Monseñor Proaño botó la sotana y se puso poquito nomás el clesma y después ya andaba con su ternito sin corbata, y luego, para el frío con su poncho, pues, porque estaba en el frío de Riobamba.

Recuerda que era un proceso de convulsión, y llega a conectar el cambio de la vestimenta con la problemática del celibato: “¡Entonces un cura bota la sotana y se casa! Cuando aquí se casó el primer cura, fue un escándalo para toda la gente, para todos los cristianos de la diócesis. El celibato estaba concebido como una ley de los sacerdotes y las religiosas. Entonces se armó todo un escándalo terrible, se decía que el diablo estaba presente y cosas así”. Sin embargo, como narra Alonso Vallejo, la decisión de este cura confirmó aquello que muchos otros también sentían: “Siguieron otros sacerdotes que ya fueron cuestionando el celibato. No hacía falta el celibato para hacer un trabajo cristiano, social. Se podía hacer también siendo casado, teniendo hijos. Pero no estaba permitido en la iglesia, como no está permitido hasta ahora”.

Vallejo mismo, al final no tuvo que abandonar el sacerdocio, porque decidió, a pesar de haber terminado toda la formación, no ordenarse. En su narración menciona varios motivos: “Yo estaba siguiendo normalmente porque estaba convencido de que iba a ser esa mi vida”. Pero tras compartir las experiencias de la iglesia en Riobamba y entrando más en contacto con la gente, recuerda: “yo fui entre los primeros que decidí irme a estudiar en la universidad. Yo dije: yo estoy perdiendo el tiempo en el seminario. Primero teología, pasabas el año, pasabas al segundo año, te hacían la tonsura, te hacían las órdenes menores, la ordenación sacerdotal. Entonces aquí ya terminé toda mi carrera prácticamente. Me fui a estudiar sociología para volver a trabajar en la diócesis con el pueblo”. En aquel momento todavía no había tomado la decisión de no ordenarse como sacerdote, solo sabía que quería seguir trabajando en lo social. Sin embargo, se presentó otro aspecto crítico: “El problema era económico”, recuerda Vallejo. Cuando terminó la carrera en

la universidad y regresó a la diócesis, sin ser párroco, sí podía participar en un equipo pastoral, pero no le pagaron nada. Después de haber trabajado por un tiempo en la librería de la diócesis de Riobamba —“yo traía los libros que estaban de acuerdo con el momento de cambio. Yo traje hasta libros marxistas, libros de estudios sociales”— para su familia no estaba bien visto que no pudiese ganarse la vida.

Ya me hablaban: Alonso ya estas haciéndote viejo y ¿hasta cuándo dependes de tus papás? tienes que trabajar, ayudar en algo. Entonces ahí es cuando te pones a pensar: tal vez ya me ordeno sacerdote y así puedo vivir. Pero en este momento yo ya no estaba solo pensando en lo económico, sino yo estaba más bien pensando en todo el movimiento que se estaba dando en este momento.

Alonso Vallejo hizo un posgrado en sociología en Quito¹²³ y decidió definitivamente no ordenarse como sacerdote. Se fue a buscar un trabajo “y en medio de esa búsqueda aterricé en el FEPP”, el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, una institución de crédito y capacitación, motivada por la doctrina social de la iglesia y fundada en 1970 por el obispo de Guaranda, Cándido Rada (véase 2.3).

Los activistas: Homero García y Mario Mullo

Para Homero García, sacerdote en Riobamba desde finales de los años 50, seguidor de la línea pastoral del obispo Proaño y personaje pilar en todo lo relacionado con las organizaciones sociales, la vida de sacerdote terminó cuando se involucró en un partido político, la izquierda cristiana. Según él, se podían diferenciar dos orientaciones diferentes al trabajar dentro de la misma diócesis. “Lo uno es una formación cristiana dentro de los parámetros de la iglesia: los sacramentos, el bautismo y todo eso”.¹²⁴ Lo otro es una orientación más política y de activismo:

Por eso yo tuve dificultad cuando estuve todavía dentro, de sacerdote, y vi un poquito más allá la cosa política y me involucré en un partido político. Entonces ya no gustó, no al obispo, sino a los que en este entonces tenían la dirección de la casa en Santa Cruz. Entonces ya no me ocuparon mucho, ya

123 Su tesis de Maestría en Sociología Rural, de 1978, se titula: “La lucha campesina de Toctezinín”.

124 Entrevista de la autora con Homero García, 20.6.2017, Riobamba.

me vieron con recelo. Yo hablé con el obispo y dije: ya no. Salí de sacerdote, después de 14 años. Entonces me dediqué ya, con orientación política al trabajo, tanto con los indígenas, como con los trabajadores urbanos.

Para García, continuar como laico tuvo más sentido porque

eran los momentos sumamente importantes en América Latina. En los años 70, aquí en el Ecuador, se dan una serie de acontecimientos políticos, dentro del estado como también dentro del movimiento social. De ahí que era importante seguir apoyando el movimiento social, dedicado un poco más a la política que al asunto religioso.

Cuando Homero García dejó el sacerdocio también se casó y tuvo hijos. Durante su larga carrera profesional participaba, tanto en las actividades relacionadas directamente con la diócesis —la Juventud Obrera Católica, responsable del periódico *Jatari* de las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) o el equipo de formación del Hogar Santa Cruz— como en partidos o movimientos políticos —como la CEDOC/FENOC—¹²⁵ y en la formación de movimientos cooperativos u organizaciones campesinas —como la Unión de Organizaciones Campesinas de Columbe (UNASAC)—. El mismo García, en síntesis, narra sobre su involucramiento multifacético:

Bajo la influencia de la revolución cubana, bajo la influencia en la iglesia del Vaticano Segundo, y bajo la influencia también del movimiento de educación popular que nace en Brasil con Freire, todo eso llega a Ecuador y evidentemente los jóvenes estábamos empapados en esa cosa y los que optamos por esta línea pues, empezamos a tomar esas directrices y tratar de aplicarlas aquí en el trabajo.

Similar —en cuanto al cambio desde una orientación religiosa hacia una carrera en el ámbito de la política— fue la trayectoria de Mario Mullo.¹²⁶ A pesar de tener su residencia y el núcleo de su trabajo en Quito y la provincia de Pichincha, en tanto fue uno de los cofundadores del movimiento Ecuarunari en 1972, el exsacerdote Mullo siempre ha tenido fuertes lazos con la diócesis de Riobamba. El llegó a ser uno de aquellos presbíteros que después de su salida

125 García trabajó en el INEFOS, Instituto de Formación Obrera Campesina, el departamento de educación de la CEDOC.

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

Ilustración 9: Grupo de sacerdotes jóvenes en el campo (sin fecha)



Homero García con lentes; los demás sacerdotes son: P. Alvarez, P. Silvio Logoño, Julio Gómez, Raúl Vela (FDD, Imágenes, B3FOT6.4.8, F33).

—y hasta la actualidad— se comprometieron a luchar contra la ley del celibato de la Iglesia Católica. Siendo todavía sacerdote, recuerda: “En Pichincha, acá de la Mitad del Mundo para arriba, me dieron una parroquia campesina. Con las cosas que yo veía, que yo conocía, no estaba de acuerdo”. Se refiere a que muchos párrocos tenían pareja, pero normalmente a escondidas. “La gente del pueblo mismo me conversaba que el padre anterior tenía hijo, que el otro tenía hacienda, familia, etcétera. Entonces dije: no, eso tiene que ser claro, de frente. Yo dije: el sacerdote tiene que ser casado porque no puede ser así”. El tema del celibato, recuerda Mullo, fue también un punto de diferencia con el obispo Proaño:

Él era nuestro guía, nuestro confidente, le confiábamos. No estuvo de acuerdo solamente cuando hablábamos sobre celibatos. Entonces yo a él le decía que no, y casi los más que estuvimos optamos por el matrimonio. Y luego formamos el movimiento de los sacerdotes casados del Ecuador”.¹²⁷

127 En su autobiografía, Proaño defiende el celibato, y a manera de una autorreflexión constata: “[...] mis relaciones con personas del sexo femenino, particularmente durante mi juventud, fueron más bien parcas [...]. Veo ahora que esa manera de comportamiento me ha impedido caer en la liviandad de relaciones ligeras y superficiales y no me ha

Además, Mullo —así como Homero García— como laico pudo comprometerse más a la formación de y la participación en los movimientos sociales o los partidos políticos. Con referencia a su membresía en el movimiento Ecuarunari de Pichincha, Mullo observa: “Yo cuando me casé ya no pertenecía a la iglesia, yo ya fui un laico, y allí pude comprometerme un poco más. Y me dieron el cargo de cuidar el dinero en la organización y de tomar relación con las ONG que nos apoyaban”. Aparte de esta colaboración, Mullo también participó en el Frente Amplio de Izquierda (FADI), partido fundado en 1977 que agrupó principalmente al partido comunista y socialista.

Los presbíteros en “psicosis colectiva”

Mario Mullo y Homero García, junto con 97 sacerdotes de casi todas las diócesis del país, en el año de 1970 asistieron a una reunión con el objetivo de describir la “crisis sacerdotal” y a través de los temas “autoridad-obediencia, autonomía, economía y celibato” estudiar la “condición del presbítero en el seno de la comunidad eclesial”.¹²⁸ Se formó el Congreso Nacional de los Presbíteros. Esta asamblea de sacerdotes “inquietos por la renovación de la Iglesia” se instituyó como reacción a las resoluciones tomadas por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en la reunión de Baños, en 1969. En la introducción a su primera declaración de posición se puede leer: “Teníamos en efecto, maravillosos documentos tanto de Medellín, como de Baños con resoluciones claras y determinantes y ante la angustia de ver que todo se queda en el papel, la presión del presbiterio puede ser la única que lleva a la ejecución”. Según estos sacerdotes,

[e]l hecho de la crisis es claro como la luz del día. Entre la figura clásica del sacerdote de ayer que ya está desapareciendo y la imagen del sacerdote de mañana que todavía no se perfila claramente, el sacerdote de hoy, a nivel de fe y por lo mismo en tensión radical problematizante, está viviendo dramáticamente la aún no descifrada configuración de su existencia cristiana: se encuentra en crisis de autoidentificación y de ubicación no sólo en el mundo sino también en la Iglesia.¹²⁹

impedido, sin embargo, posteriormente, el cultivo de relaciones amistosas con personas de uno y otro sexo”. Proaño, *Creo en el hombre*, 241, 42.

128 “Primera Convención Nacional de Presbíteros del Ecuador”, 26.-29.1.1970 (CULPA, NAFAE-08282).

129 *Ibíd.*

Entre las “complejas y múltiples” causas de esta crisis, los sacerdotes reunidos en Quito mencionaron el número cada vez más grande de sacerdotes que abandonaban el sacerdocio y la creciente división y “desorientación” del clero con los efectos negativos que esto tenía entre los creyentes. Criticaron, además, que la formación de sacerdotes ya no estaba de acuerdo con “la mentalidad de este tiempo”, solicitando una nueva formación que se orientara en la pastoral posconciliar. En lugar de continuar con una pastoral tradicional “que acentuaba la sacramentalización”, prefirieron una pastoral dinámica y una evangelización que pusiera en el centro la liberación del hombre. Con respecto a su posición dentro de la sociedad, detectaron un cambio desde “un complejo de superioridad triunfalista a un complejo de inferioridad derrotista”, notando que los “salvadores de almas”, a través de la nueva orientación posconciliar “caíamos de golpe en un complejo de frustración: ¡antes éramos todo; ahora casi nada!”.

Sobre el celibato, que constituye un apartado del documento final de la reunión de los presbíteros, los autores consideraron que “es tiempo de que este asunto del celibato deje de ser un ‘caso reservado’ y esté cubierto por un velo de misterio, que más provoca la curiosidad”. Describieron al celibato como tabú y descubrieron que el tema “está desencadenando una ‘psicosis colectiva’ muy peligrosa”. Se afirmó que el problema del celibato era una de las causas para la división entre el clero, y que ciertos sacerdotes, “pese a no poder defender precisamente ‘su’ celibato, se han constituido en defensores de la ley del celibato, por el afán de ‘defender los principios’”. El grupo llegó a formular la petición de que “se mantenga el celibato sacerdotal, como carisma extraordinario del Espíritu Santo, de manera que sea una opción verdaderamente libre”. Además, exigieron estudiar la opción de ordenar hombres casados y de readmitir a algunos curas que contrajeron matrimonio “al ejercicio del ministerio sacerdotal”.

En total, los sacerdotes reunidos en Quito se comprometieron a buscar medidas para superar la crisis, sobre todo, en cuanto vivían “el drama de la fe como historia de liberación”. Su declaración fue un apoyo a las dinámicas reformistas dentro de la Iglesia Católica, y sus explicaciones enfatizaron en los conceptos de liberación y su entrega total a esta iglesia nueva. En términos políticos, los presbíteros, en su Segunda Convención Nacional (1971), atacaron al capitalismo y proclamaron “un nuevo orden socio-económico, basado

en un socialismo auténtico, que de ninguna manera es incompatible con el cristianismo”.¹³⁰ (Véase 3.1.2)

2.2.4 Misioneros y activistas europeos: imaginarios y realidades

Como decía Hilda Espín, la teología de la liberación y la acción de la iglesia de Riobamba no solo “sonaban” en Ecuador, sino en todo el mundo. A partir de la época de los setenta, y todavía más a partir de los años ochenta, un gran número de personas de Europa y de países latinoamericanos llegaron a Riobamba para formar parte de una iglesia liberadora. El presente apartado reúne los testimonios de tres europeos. Fabienne Bravo de Savagnier, nacida en Suiza, se casó con un ecuatoriano y juntos decidieron irse a trabajar en Riobamba en 1979. En la misma época estuvieron en Riobamba, Mireille y Bertrand Jégouzo, una pareja proveniente de París. El (ex)sacerdote y la enfermera se conocieron en la Casa de Santa Cruz y se casaron.

Fabienne Bravo: “No lo sentía por dentro”

En 1975, Fabienne Bravo —una suiza francófona— se casó con el ecuatoriano José Bravo, conocido como “Pepe”, a quien conoció en Italia mientras él estudiaba teología.¹³¹ En 1976, por primera vez Fabienne viajó al Ecuador, para conocer la familia de su marido. De regreso, ambos terminaron sus estudios en Suiza: él, la carrera de teología, en Friburgo; ella, su licenciatura en español y etnología y un certificado de aptitudes pedagógicas. Terminadas las carreras, decidieron irse a Ecuador para trabajar ahí durante varios años. “Habíamos oído hablar de monseñor Leonidas Proaño y teníamos ganas de trabajar ahí. Escribimos diciendo que nos gustaría y preguntando si habría algo que hacer para nosotros”, recuerda Fabienne Bravo. Se enteraron de lo que estaba ocurriendo en Riobamba, en primer lugar, gracias a que el marido era ecuatoriano y tenía contactos en el país. Por otro lado,

nos interesaba mucho, a mí me gustaba mucho esta nueva apertura de América Latina, la reforma agraria. Y Proaño justamente era un pionero en la reforma agraria, eso creo que empezó a abrir mi interés. Entonces lo que

130 “¿Dos Iglesias? La Iglesia ecuatoriana y la posición de dos prelados”, *Vistazo*, 1971: 88-90 (FDD, Publicaciones Periódicas, B.1.PP56).

131 Entrevista de la autora con Fabienne Bravo, 9.2.2018, Savagnier, Suiza.

nosotros escuchamos era sobre todo a través de ecuatorianos, pero también de la prensa, o de DIAL.¹³²

Resumiendo sus razones para viajar a Riobamba y trabajar en proyectos de la diócesis, dice: “con el aura que tenía la teología de la liberación, el trabajo de monseñor Proaño, la gente quería ir y escribían. A veces tenían respuesta”. Después de dos años de formación previa con la organización suiza *Frères sans frontières* (ahora llamada *E-Changer*), en 1979, salieron junto a esa misma organización. Estaba previsto que Fabienne Bravo fuera a participar en un proyecto de alfabetización. Sin embargo, “cuando llegué ya no había tal alfabetización”.¹³³ Esto, al inicio, fue una gran decepción para ella porque no pudo hacer lo que más le hubiese gustado. Su llegada a Riobamba, y más concretamente al Hogar de Santa Cruz —lugar de arribo de todos los nuevos colaboradores—, recuerda perfectamente:

Fue un choque. Había cosas que me chocaron profundamente. Yo había salido con mi ingenuidad bárbara, tenía una visión muy idealizada de la diócesis. Llegamos a Santa Cruz y nadie nos esperaba. Mi marido era más magnánimo, pero yo, ¡viendo esa casa feísima! Yo de Ecuador imaginaba todo chozas o las ciudades que todavía eran muy coloniales, muy bonitas.

A pesar de esta llegada poco convincente, recuerda que gracias a los contactos de Pepe Bravo hicieron amigos que los introdujeron “rapidito con la gente” y que eso facilitó mucho su llegada.

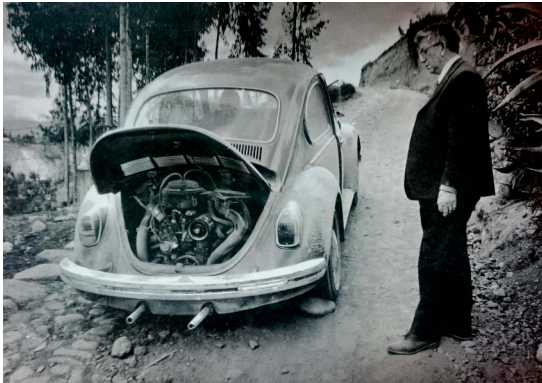
Como el proyecto de alfabetización ya no existía y los Bravo también tenían un hijo de un año, lo que hasta cierto punto limitaba su movilidad, tuvieron que buscar otra actividad. Pronto resultó que la pareja que se ocupaba de la administración de Santa Cruz debía partir, y entonces “monseñor Proaño nos llama una vez para conversar. Vivíamos en la misma casa que él.

132 DIAL, Diffusion de l'information sur l'Amérique latine, una revista francesa de información sobre América Latina que se publica desde 1973. Hoy, el proyecto se llama Alterinfos y las publicaciones son accesibles en línea, www.alterinfos.org.

133 En 1979, el gobierno Roldós-Hurtado lanzó la Campaña Nacional de Alfabetización, integrando en este proyecto varias iniciativas informales de alfabetización existentes. El programa fue criticado desde las organizaciones indígenas por la falta de participación de los sectores populares o por sus intenciones folclóricas; “Las organizaciones indígenas del Ecuador denunciamos la división de las comunidades con el programa de alfabetización”, “Las organizaciones campesinas e indígenas frente al Plan de Alfabetización” (CESOA, sin signatura).

Y nos pidió que nos ocupáramos del Hogar Santa Cruz”. Se convirtieron en los administradores del Hogar y Pepe Bravo sobre todo en chofer: “Llevaba al obispo a las diferentes comunidades, porque Proaño no conducía”. Acogían a la gente, ayudaban en la limpieza, hacían las compras, etcétera. Ocuparon este cargo durante un año. Un año que no transcurría de la manera en que Fabienne Bravo hubiese imaginado: “Nada que ver con el proyecto de alfabetización. Para mí fue muy difícil. Me sentía un poco mal. A mi marido no le importaba ese cambio de planes y era muy activo, tenía sus reuniones con el Frente de Solidaridad, y otras cosas”.¹³⁴

*Ilustración 10: Leonidas Proaño con el carro dañado
(sin fecha)*



FDD, Imágenes, B3.FOT2.1.2.

La vida en el Hogar de Santa Cruz se caracterizaba por la poca privacidad que implicaba el ir y venir de mucha gente. “Había un grupo de base y monseñor Proaño estaba viviendo allí. Éramos como una familia y teníamos que vivir con toda esta gente en Santa Cruz. No teníamos un espacio propio. Pero teníamos dos cuartos, uno frente al otro en el pasillo donde todos tenían cuartos”. Se acuerda que en la casa vivían dos monjas también y que había “una indígena, o dos, en la cocina, para dar una mano”. Los constantes cambios en la casa se explican también por el ya mencionado hecho de que todos los que llegaban

134 Véase 3.3.1., el Frente de Solidaridad se fundó en 1978.

a Riobamba, pasaban por Santa Cruz. Como dice Bravo: “Llegaron muchos en esa época. Llegaron de Colombia, de Ecuador mismo, gente de toda clase. Gente que estaba más por visión política que religiosa. Pero llegaron monjas también”.

Acerca de esta heterogeneidad de gente que llegaba, también con sus diferentes intereses e ideologías, Bravo menciona que había una reunión regular, la asamblea diocesana, donde se discutían todos los proyectos. “Eso era muy peleado, muy peleado. Porque había las tendencias, las diferentes opciones. Se tenían unas discusiones muy fuertes sobre los proyectos. Ahí uno se enteraba un poco de cómo la gente funcionaba. O sea, era un factor integrador. Al menos a nivel teórico”. Además, recuerda que había el grupo de los “recién llegados”, que lo identificaría como “una especie de organización paralela, crítica con relación a lo que se estaba haciendo oficialmente en muchas parroquias”. Recuerda que su marido no siempre estaba de acuerdo con las visiones de ellos —llamándolos “gente estudiada”— porque “no le gustaba mucho hurgar en la cuestión ideológica. Mi marido iba más a la acción. Había un poco esta divergencia”. Según Bravo, el papel del obispo en estas reuniones era

buscar un camino común. No se puede decir que estuviera de un lado o del otro. Él era él. Yo lo veía a veces como demasiado optimista. Me acuerdo perfectamente de una vez, me ha impresionado, cuando en una sala grande y llena, en la pizarra hizo todo un plan de una especie de sociedad ideal en la que él creía. No me acuerdo cómo era el detalle, pero en fin decía: si todas las comunidades aportan tal cosa, se llega a una sociedad perfecta, una cosa muy bonita. Pero yo entre mí decía: sí, pero, siempre hay que pensar en el granito de arena que va a meterse en los engranajes de la máquina. Él tenía su ideal, y en el fondo tenía razón de poner como un faro, como un punto de orientación. Entonces él no era partidario, sino de su ideal.

De la ciudad a la parroquia rural

Después de un año como administradores del Hogar de Santa Cruz, el obispo los mandó a Sevilla, en el cantón Alausí, para que Pepe Bravo —por falta de sacerdotes ordenados— ocupara el puesto como encargado de la parroquia. Fabienne Bravo recuerda: “Eso fue una improvisación fatal. Llegamos ahí y la gente no sabía que íbamos a llegar. Había una casa pequeña de adobe, la ‘casa-convento’, que era de la parroquia, pero que estaba en un estado increíble, y llegamos con un niño de dos años”. Además, recuerda que era un pueblo de “solo neblina, a partir de las once de la mañana”. Estuvieron durante nueve

meses en ese lugar, pero el hijo se enfermaba constantemente, y tras una serie de tratamientos antibióticos sin efecto, el médico ordenó que se trasladaran a un lugar menos frío y menos alto.

Entonces, el obispo los mandó al centro, a Alausí, donde tampoco había sacerdote. “El obispo nos dijo: por favor, bajen a Alausí, que es más importante que haya gente ahí que arriba. Entonces bajamos a Alausí hasta que encontraron un cura residente”. Recuerda que “era todo un lío en Alausí. De la noche a la mañana los dos curas de Alausí se largaron, se fueron. Uno porque se casó, el otro, ¿por solidaridad será?”. Bravo recuerda que durante este tiempo en las parroquias no estaba muy contenta, sobre todo, porque se sentía útil solo a ratos. Después de estas experiencias en las parroquias, se ubicaron nuevamente en Riobamba y Pepe Bravo empezó a dar cursos en el Centro de Formación Indígena. A la pregunta de qué exactamente hacían entonces en Riobamba, Fabienne Bravo responde:

Lo mismo siempre. Pepe, en el seminario indígena, le llevaba mucho tiempo, estaba en el Frente de Solidaridad, en la formación de catequistas, eso. Y yo, con el segundo hijo que nació en el 85, con dos hijos ya no haces mucho más que eso. Pero me ocupaba también de la secretaría de la pastoral indígena, o sea, cuando teníamos reuniones yo iba como secretaria y sacaba folletos de cada reunión.

Sobre la experiencia del trabajo en la pastoral indígena y el creciente enfoque en el tema de “los indígenas” en general, Bravo llega ahora a la conclusión de que “con los indígenas teníamos una linda relación que hacía que casi tendíamos a idealizar sus personas, su gente”. Se acuerda que a veces no se aceptaba “que había gente muy buena que era mestiza también” y que no siempre se quería ver que también “había mestizos que vivían en una miseria humana terrible”.

Teniendo, al momento de la entrevista, la distancia de muchos años y la posibilidad de una mayor reflexión, Fabienne Bravo medita:

Me da la impresión de que se pasó de un aspecto de relaciones económicas a un campo más humano, más profundamente humano. Me da la impresión de que el análisis de la realidad campesina, indígena, era una manera de rescatar la cultura, devolviendo la dignidad. Esto creo que era un punto muy importante de monseñor Proaño, la devolución de la dignidad. Y la dignidad está en las raíces culturales también. Entonces un rescate, porque por ejemplo en el tiempo en que llegamos ahí, en los años 80 por ahí, en

los autobuses se les prohibía a los indígenas estar sentados adelante. Yo me acuerdo perfectamente de que los mandaban atrás. Yo estaba siempre sentada adelante, o sea, me obligaban. Horrible. Entonces había mucho, mucho que hacer. Y monseñor Proaño, bueno no solamente él, se interesaba en lo que eran los auténticos o primeros habitantes de esta región y en devolverles la dignidad. Pero, o sea a nivel muy personal, mi problema era, es decir, me preguntaba: ¿la cultura ancestral, a la que hacen referencia los mismos indígenas, era así? ¿o es la que imaginamos ahora? eso fue un gran dilema que tuve yo mucho tiempo y que no, o sea, hubiera sido necesario poder investigar. Mi sueño hubiera sido trabajar en el archivo de Indias en Sevilla, esto era mi gran sueño, hubiera sido lindo. A mí me fascinaría poder encontrar lo que se decía de Chimborazo, lo que hay como escritos. Pero una especie de idealización de lo que fue la sociedad tampoco pienso que está bien.

En resumen, los dilemas personales de Fabienne Bravo durante su experiencia en la diócesis de Riobamba fueron de dos clases: por un lado, la descrita cuestión sobre la idealización del indígena y, por otro, su falta de involucramiento en las acciones pastorales: “Ha sido una dificultad porque yo no me pude poner de lleno en la cuestión pastoral, no lo sentía por dentro”. En el año de 1987, Fabienne y Pepe Bravo regresaron a Suiza, después de siete años de trabajo con la organización *Frères sans frontières*, y tras varias prolongaciones del contrato. En aquel momento, se plantearon la cuestión de la educación de sus hijos. Bravo recuerda que “solo la educación particular tenía una buena enseñanza, pero era muy cara. Entonces eso pesó mucho en la decisión de volver”.

El cura francés que encontró pareja: Bertrand y Mireille Jégouzo¹³⁵

En su crónica de vida, Bertrand Jégouzo afirma que todo comenzó ya en 1961, cuando el papa Juan XXIII, debido a la gran falta de sacerdotes que tuvo América Latina, pidió a la iglesia de Francia enviar misioneros y sacerdotes. Leyendo dicha carta enviada por el papa a la iglesia francesa, Bertrand Jégouzo, entonces un joven seminarista de 16 años se dijo: ¿Por qué no, si hay una necesidad?”. Escribe que en este momento ya había tomado la decisión de ir a América Latina, sin embargo, “no puedo explicar razonablemente por qué la

135 Entrevista de la autora con Bertrand y Mireille Jégouzo, 29.11.2017, París.

he tomado, como tampoco puedo explicar por qué a los nueve años decidí ser sacerdote, y sacerdote célibe incluso”.¹³⁶

En 1980, enviado por CEFAL (Comité Episcopal France Amérique Latine), y después de cuatro meses de preparación en el COPAL (Collège pour l'Amérique Latine) de la iglesia belga en Lovaina, Jégouzo llegó a Riobamba, a la edad de 35 años. Cinco años más tarde, en 1985, regresó a París, pero con Mireille, enfermera que trabajó en la diócesis de Riobamba como voluntaria laica. En el mismo año se casaron en París.¹³⁷

A finales de los años 70, Mireille Jégouzo se hallaba viajando con una amiga por Perú, Bolivia y Ecuador durante tres meses porque, según comenta “siempre América Latina me había gustado”. Su experiencia en Ecuador empezó con un acontecimiento poco estimulante: “Desgraciadamente, llegando a Quito, me fui al Panecillo, y fui atacada por un chico”. Después del asalto necesitó tratamiento en el hospital y fue ahí, junto con su amiga de viaje, donde encontró a una monja francesa, Marie-Louise Duvignau, conocida como Teresita.¹³⁸ “Ella llevaba dos años en el hospital porque tuvo un accidente de bus y tenía las dos piernas rotas. Por milagro empezaba a caminar otra vez. Y de ahí empezamos a hablar con la Teresita, y ella decía que hay un montón de trabajo, sobre todo para mí como enfermera”. Las experiencias de la monja despertaron el interés en ambas jóvenes y les recomendó entrar en contacto con Proaño, para ver si allí podían encontrar un trabajo.

Mireille recuerda que el obispo demoró mucho en contestar y Bertrand añade que en general, escribir, sobre todo cartas, no era algo que le gustaba mucho. “En la respuesta, Proaño preguntó qué íbamos a hacer allá, porque mi amiga era empleada del banco francés. Yo como enfermera, sí, pero ¿ella? De todos modos, al final del año nos dio el permiso. Tuvimos la visa y fuimos las dos. Y ahí tuvimos que encontrar el puesto porque él no decía nada”. Mireille se dispuso a trabajar en el área de salud, y su amiga en la cárcel. Mireille

136 Bertrand Jégouzo, hasta la actualidad expresa su descontento con la jerarquía católica, sobre todo respecto a temas como la situación de las mujeres en la iglesia o el celibato. Entre otros, ha publicado un libro sobre su experiencia como sacerdote ordenado y sacerdote casado. Su testimonio también incluye la experiencia en Ecuador. *Tous frères et soeurs*, 108. El envío de misioneros y sacerdotes comenzó en 1957, con la encíclica *Fidei Donum*. Primero fueron enviados sobre todo a África.

137 Durante 50 años, a partir de *Fidei Donum*, la Iglesia de Francia envía más de 350 sacerdotes a América Latina, *ibíd.*, 113.

138 Teresita fue Hija de la Caridad de San Vicente de Paúl, véase: Viaut, *Teresita, la théologie de la tendresse. Une Fille de la Charité chez les Indiens en Équateur*.

vivía en el barrio de Santa Ana, “un barrio pobre. Yo empecé a dar un poco de prevención sanitaria donde la gente. Iba a las casas de la gente. Después me fui a trabajar en la cárcel con las mujeres también”. Tras haber conocido a varias personas que trabajaron en el sector de la salud, Mireille colaboró en la formación de un grupo especializado en esa área. Desde Riobamba, salieron a las zonas rurales para hacer su trabajo de prevención y recuerda que

había que tomar todo en cuenta, no solo la salud, sino también el agua. Una vez fuimos al campo a una comunidad y tomamos muestras de las heces de los niños en la escuela. Todos, todos, todos por lo menos tenían tres bichos. Entonces claro, hay que hablar del agua, hay que hablar de alimentación, hay que ver cómo podemos arreglarnos a nivel de la comunidad.

Reflexionando ahora sobre cómo encontró su lugar, su tarea en Riobamba, Mireille dice que el obispo no se preocupaba por los laicos voluntarios que llegaron y que cada uno tenía que buscar su lugar. Además, no le parece justo que incluso las personas —mujeres, sobre todo— que estaban oficialmente asignadas a la diócesis, no recibieran salario:

Yo trabajé en la salud con una ecuatoriana. Una chica que sabía mucho del campo, de las hierbas, de todas estas cosas. Ella fue asignada, ¿y trabajó cuántos años ahí?, ¿treinta años?, por lo menos. Y nunca tuvo el seguro social de la diócesis. ¡Nunca! No fue pagada tampoco por su trabajo. Monseñor Proaño no se preocupó por ella y las otras tampoco. Ella tenía que trabajar aparte para ganar su plata. Yo, en cambio, vine por mi propia cuenta. Con mi dinero que yo había ahorrado viví tres años. El obispo no se preocupaba de los seglares que venían de afuera porque pensaba que siempre alguien les pagaba.

Proaño como “llave para entrar en todas partes”

Mireille conoció a Bertrand en la diócesis, en el Hogar de Santa Cruz. Bertrand trabajó primero en el Equipo Misionero Itinerante (EMI), algo que recuerda como experiencia muy enriquecedora. Le hubiera gustado quedarse cinco años. Pero indica: “yo salí después de dos años, el obispo Proaño me pidió ocuparme de los seminaristas, entonces estuve en Riobamba, en una parroquia”. Se quedó dos años como párroco y responsable de los seminaristas en el barrio La Dolorosa. Sin embargo, la experiencia en el EMI le gustó mucho más que estar como “un sacerdote de Francia con poder”. Teniendo contacto con los seminaristas, empezó a darse cuenta que este tipo de formación sa-

cerdotal, tradicional y formando curas célibes, no era lo que él personalmente apoyaba. Otro camino le hubiera interesado mucho más:

Carlos Vera había creado un equipo misionero indígena. Un grupo de veinte a treinta personas, indígenas, hombres y algunas mujeres que hacían el mismo trabajo como el grupo itinerante. Y algunos de este grupo eran personas impresionantes, por su capacidad de inteligencia, solo que nunca habían ido a la facultad o a la escuela. No tenían títulos, pero tenían la capacidad, experiencia de compartir con la gente y a mí me parecía que hubiera sido mejor dar la responsabilidad de la Iglesia Católica a estas personas. Hombres y mujeres casados, y no a unos jóvenes así de veinte años.

Recuerda que también a nivel personal, sufrió mucho en estos años porque “ya tenía relación con Mireille, entonces era una contradicción”.

Para Jégouzo, obviamente por su experiencia personal —según su libro, el celibato lleva a un “aislamiento afectivo casi total”—,¹³⁹ pero también por su vivencia en el EMI, el tema de la ley del celibato llegó a ser uno de los puntos de divergencia más profundos que, hasta la actualidad, él mantiene con la doctrina de la Iglesia Católica. Con relación a los misioneros indígenas que había conocido relata: “Alguien que no se casa es rechazado. Se casan, es una responsabilidad de asumir su papel en su comunidad”. Además, supone que por la importancia de la transmisión oral de los conocimientos en las “comunidades indígenas”, el matrimonio “es necesario para que el grupo pueda sobrevivir”. Sin embargo, los Jégouzo, como ya lo había indicado también Mario Mullo, dicen que el obispo Proaño “no estaba abierto” al tema de los sacerdotes casados. “Nació en 1910, era el señor de su época”, añade Mireille, afirmando que “humanamente no había problemas por estas diferencias con él, pero bastante gente de su diócesis se casó”.

Reflexionando sobre su experiencia de trabajo, Bertrand recuerda que el obispo era “la llave para entrar en todas partes”. Entrar en las comunidades para el EMI fue fácil porque se “venía en nombre de Proaño y teníamos las puertas abiertas”. Según Bertrand, “en el campo al final la gente respondía bastante” a las iniciativas. Mireille, sin embargo, también pone de relieve que el trabajo “no ha sido tan fácil tampoco”. Al respecto, ambos empiezan a dialogar:

139 Jégouzo, *Tous frères et sœurs*, 174.

Mireille: Yo me acuerdo, una vez, en, Licto, por arriba, decíamos: ¿mañana a qué hora nos reunimos?

Bertrand: ¡Pero estas son preguntas europeas!

Mireille: Nadie contestaba. ¿Entonces a las 8 está bien? Sí, sí, sí hermanita.

Bertrand: Nunca dicen no.

Mireille: Nunca dicen no, y claro que a las 8 no había nadie y a las 9 no había nadie. Es que van al trabajo en el campo y ya. Entonces a veces me daba vergüenza verdaderamente. Muchas veces he tenido vergüenza. Porque venimos así para cursos, pero la gente con tanta preocupación, sin luz, sin agua, sin nada. Para mí era como imponernos donde la gente, ¿no? Yo me imaginaba que los indígenas vinieran aquí a mi casa a decir, 'ya, nos reunimos a las ocho'. No, no.

Bertrand: Hmm, para mí era más fácil. Y cuando era un pedido, por ejemplo, una fiesta patronal, una fiesta del santo, entonces ¡yo era recibido como Dios! Hubiera podido enriquecerme, explotar a la gente, porque a la gente, para ir al cielo, el cura podía pedir todo. Eso era impresionante. Claro, la propuesta de salud, a pesar de ser con Proaño, era más difícil.

Mireille y Bertrand Jégouzo recuerdan “muchas peleas” y al mismo tiempo “cosas estupendas”. Como señala Bertrand: “Había zonas donde el párroco vestía sotana y tenía una teología de antes del siglo XIII. Había de todo, era estupendo, como que nosotros, en cinco años tuvimos la impresión de vivir veinte años. Siempre pasaba algo estupendo en la diócesis, pero muy interesante”. Como dice Mireille: “Hubo peleas realmente, y era al mismo tiempo la riqueza también de tanta gente distinta. Había españoles, suizos, franceses, belgas, alemanes, italianos, irlandeses, holandeses. Realmente sí era una riqueza también”. Según Bertrand, “la diócesis de Riobamba en toda América Latina era vista como algo increíble”, por lo que hasta hoy se refiere a la “mítica Riobamba”.

Discusión

A través de los testimonios de clérigos y laicos que en las décadas de los 60, 70 y 80 participaron como agentes de pastoral o voluntarios en proyectos de la diócesis de Riobamba, se ha ofrecido una imagen diversificada, no solo de las iniciativas y proyectos realizados, sino de personajes que estaban fascinados, atraídos, extrañados y fuertemente involucrados en lo que, bajo el mando del obispo Leonidas Proaño, caracterizaba esta diócesis. Para una mejor contex-

tualización de las voces escuchadas en el panorama general de este trabajo, se añaden algunos párrafos de discusión. Con base en los testimonios es posible identificar varios temas recurrentes y también, hasta cierto punto, una división de las experiencias descritas en diferentes etapas temporales. En lo que sigue, se distinguen los siguientes temas: la descentralización de la estructura de la Iglesia Católica; el activismo político y la crisis del clero; la presencia de actores transnacionales y, finalmente, el EMI y el enfoque etnicista.

Descentralización de la Iglesia Católica

Es sobre todo en las narraciones de los dos curas (Modesto Arrieta y Julio Gortaire) que se torna visible la importancia dada a la descentralización de los servicios religiosos, principalmente en las zonas rurales. Como hijos del Concilio Vaticano II, estos sacerdotes ecuatorianos mostraron en sus relatos que un desplazamiento del poder, tanto eclesial como respecto a las élites que controlaban los servicios públicos y la política local, era el principal y primer desafío.

Impulsados por las resoluciones del Concilio Vaticano II, y sobre todo, con la opción por los pobres a partir de Medellín, Modesto Arrieta y Julio Gortaire —ambos se refieren explícitamente a estos eventos—, se dispusieron a llevar a cabo las nuevas directrices, sobre todo, manifestadas por un acercamiento a la vida y las preocupaciones reales de los pobres. La elección de parroquias rurales, y no urbanas, formó parte de este nuevo proyecto de evangelización. La necesidad de ir al campo se explica, por un lado, en las alusiones a la miseria y la pobreza que incluyeron en sus testimonios, y por otro lado, por la ‘necesidad de evangelización’ en estas zonas religiosamente abandonadas. Sin embargo, como se ha evidenciado, los nuevos métodos y el hecho de que un sacerdote, de repente, asuma un papel diferente a lo que la gente estaba acostumbrada, causó también resistencias.

A pesar de las dificultades encontradas por los sacerdotes, tanto en Cacha como en Guamote, ya sea a nivel de sus experiencias personales —relacionadas a su descubrimiento de otro mundo o al hecho vivir en circunstancias nada cómodas y de costumbre—, el trabajo en la zona rural también les parecía fácil. Por un lado, porque el control de las autoridades de los centros parroquiales no llegó hasta el campo, lo que facilitó una independización de las labores pastorales. Por otro lado, la constitución de la zona rural como espacio ideal para la evangelización de los pobres, se basa en la idea de la convivencia comunitaria en estos lugares. Esto se ha visto claramente en la

comparación que hace Arrieta entre el “mundo plural” de la ciudad y el “mundo homogéneo” —basado en familia y el trabajo comunitario— del campo. Esta narrativa recurre al ya mencionado estereotipo del comunitarismo indígena: un imaginario social clave en las políticas de representación que analiza este trabajo. Hay que añadir que los momentos de choque —de “despertar en un mundo diferente”— descritos en los relatos de ambos sacerdotes ecuatorianos —y que, por ende, no se limitan a la experiencia de los extranjeros— muestra de manera muy contundente la distancia enorme, en términos de presencia física y orientación pastoral, que la institución religiosa había mantenido anteriormente respecto a las periferias parroquiales.

En general, los discursos de los sacerdotes Arrieta y Gortaire, reflejan la idea de “redimir al indígena” —Arrieta lo afirma explícitamente en la dedicatoria de su libro— de su “miseria”, pero también del desconocimiento de su propia situación y de la Palabra de Dios. En ambos relatos destaca una tendencia neindigenista, que en el caso de Gortaire, por ejemplo, se manifiesta en sus argumentos de no formar sacerdotes indígenas porque no corresponde con “lo propio de ellos” y porque llevaría a la pérdida de los valores autóctonos, idealizados por el sacerdote y su equipo. Al mismo tiempo, ambos sacerdotes se oponían fuertemente al orden social establecido, en cuanto condenaron abusos cometidos en las haciendas, o criticaron abiertamente las estructuras de poder. En general, los testimonios de los sacerdotes Gortaire (nacido en 1937) y Arrieta (nacido en 1926), se pueden atribuir a una primera etapa de la iglesia liberadora en Riobamba, siendo ellos entre los primeros sacerdotes que trataron de poner en práctica lo que el Concilio y Medellín exigían, y todo aquello dentro de un contexto concreto: la provincia de Chimborazo durante la época de reforma agraria.

El activismo político y la crisis de los sacerdotes

Lo referido por Alonso Vallejo, Homero García y Mario Mullo, constituyen testimonios de curas que, como jóvenes seminaristas entraron de lleno a la época de la iglesia de la liberación y que, fascinados por las dinámicas de cambio, tanto a nivel eclesiástico como a nivel de la sociedad en general, buscaron combinar un trabajo pastoral con un trabajo político y de activismo social.

A diferencia de Arrieta y Gortaire, los tres son característicos de un grupo de (ex)sacerdotes que aprovecharon la nueva orientación para reflexionar críticamente sobre el funcionamiento de la institución religiosa y sobre su propio papel. Al concluir que su posición de sacerdotes, tanto en la sociedad

como en la estructura de la iglesia, ya no tenía un carácter definido, estos actores exigieron y elaboraron nuevas formas de vida sacerdotal y labor pastoral. El acercamiento a los problemas y desafíos concretos de los feligreses de sus parroquias no solo permitió nuevas formas de colaboración con ellos, sino que provocó una profunda reflexión sobre su propio estatus y función. En todo este contexto de crisis existencial del sacerdote, el rechazo a la ley del celibato constituyó uno de los puntos críticos, como se ha visto también en el caso de la Convención Nacional de Presbíteros. Estos sacerdotes, muchas veces, no encontraron respuestas o modelos a seguir dentro de las estructuras eclesiales, por ejemplo, cuando la formación de sacerdotes no respondió a la renovación conciliar. Esto se debe por un lado a las resistencias del clero que predominantemente optaba por mantener el *estatus quo*. Por otro lado, las reformas exigieron la invención y planificación de nuevos métodos de trabajo en diferentes niveles —formación sacerdotal y trabajo pastoral— que no se podían implementar de un día para otro, sobre todo, considerando también la falta de personal de aquella época.

Parece obvio que aquellos curas, que se acercaron a la vida de sus feligreses, se vistieron como ellos y vivieron en casas corrientes, llegaron a percibir su estatus como una contradicción aguda y, en consecuencia, incompatible con su permanencia dentro del clero. Pero a pesar de que ya no querían ser figuras de autoridad, deshacerse del estatus del cura poderoso no era sencillo porque formaba parte del *habitus* del sacerdote desde la época colonial, algo que se reflejó también en las reacciones de los creyentes que, remitiéndose a la ‘tradición’, no aceptaban los cambios fácilmente.

Otro aspecto importante tiene que ver con la creciente tensión entre compromiso religioso e involucramiento político. Como fue descrito por Homero García y Mario Mullo, el retiro del sacerdocio les permitió involucrarse más, sea como miembros de partidos políticos o movimientos sociales emergentes en la época. Como laicos eran mejor aceptados y desde su punto de vista, ya no había una institución que pusiera límites a su activismo. Al contrario del obispo Proaño, estas personas tampoco se distanciaron de la política partidista.

Finalmente, los testimonios de los curas activistas reflejan que no solo vivieron de cerca los años de mayor experimentación con nuevas prácticas pastorales sino, al mismo tiempo, la época de mayor agitación social y política en cuanto a la cuestión de tierras en la provincia de Chimborazo. Homero García, por ejemplo, estuvo presente en el conflicto de Toctezinín, donde el líder campesino Lázaro Condo fue asesinado por las autoridades estatales. Ade-

más, estos (ex)curas se solidarizaron con diversos movimientos que nacieron a nivel latinoamericano como, por ejemplo, los Cristianos por el Socialismo en Chile.¹⁴⁰

Los entrelazamientos transnacionales

Se ha mencionado en los testimonios de los tres europeos, Fabienne Bravo, Bertrand y Mireille Jégouzo —pero también en la narración de Hilda Espín—, que a partir de finales de los años 70 y a lo largo de los 80, muchas personas llegaron a Riobamba, tanto de países europeos como latinoamericanos. La provincia de Chimborazo, sobre todo gracias al obispo Leonidas Proaño, alcanzó notoriedad internacional como el lugar por excelencia donde se trabajaba para alcanzar la liberación de los oprimidos. El clérigo ganó renombre internacional no solo por dedicarse a la población indígena, sino también por sus numerosos viajes a Europa, su colaboración con instituciones internacionales, las resonancias provocadas por acontecimientos conflictivos —como el caso de la detención de 17 obispos latinoamericanos en Riobamba— y, no hay que olvidarlo, ciertas acciones simbólicas como vestir “el poncho de indio”.¹⁴¹

En consecuencia, la diócesis de Riobamba, o la “mítica Riobamba”, para retomar las palabras de Bertrand Jégouzo, atrajo como un imán a personas y organizaciones que, considerándose parte de un movimiento transnacional de liberación, querían participar en la Revolución del Poncho. A los “recién llegados”, la iglesia de Riobamba les procuró acceso a lugares específicos, y les ayudó además a conseguir visas y permisos de trabajo. A pesar del gran objetivo común, se ha visto también que llegaron personas con objetivos, trasfondos e ideologías muy heterogéneas —unos más con una orientación misionera-religiosa, otros con una actitud más política—. Además, los colaboradores europeos llegaron con una imagen bastante idealizada de lo que se estaba desarrollando en Chimborazo. Sobre todo, los testimonios de Mireille Jégouzo y Fabienne Bravo han revelado que la realidad encontrada no siempre se correspondía con las expectativas y que, sobre todo para las mujeres, encontrar un lugar para colaborar en las iniciativas fue complicado.

En cuanto a las relaciones transnacionales es necesario detenerse brevemente en una institución clave: el Hogar de Santa Cruz. Esta casa, construida

140 Los casos de Lázaro Condo y del movimiento Cristianos por el Socialismo son retomados en la parte tres.

141 Agustín Bravo Muñoz, *El soñador se fue...pero su sueño queda* (Quito: Editoriales Don Bosco, 1998), 93.

en 1968, llegó a ser un punto de encuentro, pero también de estudio y reflexión, donde se coordinaban iniciativas y proyectos. Leonidas Proaño, en un informe del año 1972, describió la historia del Hogar de Santa Cruz:

Durante la última sesión del Concilio, fuimos invitados unos 20 obispos latinoamericanos a visitar Taizé. De allí, me llevó una familia belga amiga a una casa de retiros, el 'Foyer de charité' de la Roche d'Or. El sacerdote director de la casa, luego de preguntarme si deseaba tener en mi Diócesis una casa semejante, me hizo el primer donativo de dinero, al que siguieron después otros más. Una fuerte ayuda de la Arquidiócesis de Múnich [sic], unida a la de la Roche d'Or, hizo posible la construcción de la ansiada casa, situada a 4 kilómetros de Riobamba, en un lugar bello y solitario. La casa empezó a funcionar el 20 de julio del año 1968. Su principal finalidad era promover la Iglesia como comunidad, mediante encuentros de reflexión, cursos, retiros. Poco a poco han ido naciendo una pequeña comunidad que vive en la casa, un equipo de sacerdotes, religiosas y seglares que, sin abandonar sus ocupaciones ordinarias, se encarga de dirigir los encuentros, para lo cual se turnan los miembros del equipo; trabajos concretos de formación de comunidades eclesiales de base, y, por último, un equipo misionero diocesano [...].¹⁴²

También menciona en este mismo texto, que hasta el año 1972, habían pasado ya “más de 8.000 personas por la casa”, un número considerable dentro de cuatro años desde su funcionamiento, que confirma la posición del hogar de Santa Cruz como institución primordial de toda la labor pastoral en la diócesis. A pesar de que la coordinación de proyectos no siempre funcionó de la manera prevista, esta casa posibilitó, hasta cierto grado, llevar un seguimiento de quienes venían y de las actividades que se realizaban. Al mismo tiempo, Santa Cruz hospedaba una gran variedad de ideologías y trasfondos profesionales que en conjunto caracterizaron la labor liberadora de la diócesis.

Como último punto, llama la atención que por Santa Cruz pasaran prácticamente solo europeos o latinoamericanos, y no norteamericanos. Como refleja el relato de Hilda Espín, la presencia de norteamericanos se relacionaba automáticamente con la expansión del protestantismo —o también llamados evangélicos—. Para el trabajo transnacional de la diócesis de Riobamba, se puede constatar que un equipo latinoamericano-europeo se enfrentó

142 “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P18).

a la ‘invasión’ de los protestantes y sus estrategias de evangelización. Como se mostrará en la tercera parte de este trabajo, los evangélicos, como representantes del imperialismo norteamericano, encarnaron la nueva imagen del enemigo, que era un componente fundamental no solo en los discursos de los católicos que defendieron una pastoral liberadora, sino también en el discurso del movimiento indígena.

El EMI y la evolución hacia la evangelización inculturada

A más del Hogar de Santa Cruz, el Equipo Misionero Itinerante (EMI) fue otra institución clave en la diócesis de Riobamba. El EMI, que se fundó en 1970 como instrumento de evangelización y para crear Comunidades Eclesiales de Base, a partir de los años ochenta se caracterizó por adoptar un giro hacia la cuestión indígena. Se considera que esta iniciativa resulta ilustrativa sobre la evolución de un discurso etnicista —que ya fue observado a nivel teórico en el apartado anterior (2.1)— y sus prácticas concretas. Carlos Vera, responsable del EMI, en su testimonio hizo alusión a este giro que también se manifiesta en la literatura: a partir de los años 80, el concepto de inculturación predominó sobre el concepto de liberación.¹⁴³ De hecho, la “evangelización inculturada”, como dice Vera, empieza cuando el obispado de Proaño termina (1985):

Cuando termina Monseñor Proaño su servicio como obispo, al cumplir 75 años, el Papa lo nombró presidente de la Pastoral Indígena. Entonces él invitó a sacerdotes, religiosas, catequistas para hacer un Plan de Pastoral Indígena. Y de ahí es donde se empieza a trabajar en lo que es la evangelización inculturada, en la Iglesia Indígena, en la espiritualidad indígena, la cosmovisión indígena. Entonces todo lo que se refiere al mundo indígena, nació con monseñor Proaño.¹⁴⁴

Según los testigos de la época, el creciente enfoque en una evangelización inculturada, iba acompañado de un debilitamiento del proyecto liberador, de la lucha por la justicia. En la opinión de Nidia Arrobo,¹⁴⁵ la “definición étnico-cultural” presente en la posición de Proaño “no descuidaba los aspectos políticos como la lucha por la tierra”, sin embargo, los otros obispos o su sucesor,

143 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 277; Paulo Suess et al., eds., *Desarrollo histórico de la Teología India* (Quito: Abya Yala, 1998); Arias Luna, *La inculturación de la Iglesia*.

144 Entrevista de la autora con Carlos Vera, 6.7.2017, casa parroquial de Licto.

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

Víctor Corral, ignoraron este componente. Como hemos visto en el apartado anterior, fue Proaño quien impulsó el reconocimiento de este nuevo “rostro indio” de la iglesia,¹⁴⁶ oficializado en el Plan de Pastoral Indígena de 1986. Lo que ocurrió cuando el obispo de Riobamba dejó su sede, siguiendo la interpretación de Arrobo, fue una apropiación del discurso etnicista por parte de la jerarquía eclesial como paso decisivo en su largo afán de enfrentar a la corriente ‘radical’ de la teología de la liberación.

Es interesante observar que este proceso de oficialización de la alteridad indígena, a finales de los años 80, no solo sucedió en el seno de la iglesia, sino en otras esferas de la sociedad y el estado. Como han manifestado varios autores, este fue el momento del “indio permitido”, el inicio del “multiculturalismo neoliberal” (Charles Hale) y cuando el poder se sintió “cómodo con el discurso etnicista” (Héctor Díaz-Polanco).¹⁴⁷ Al mismo tiempo, y como mostró Cécile Casen para Bolivia, esta oficialización del discurso etnicista “reduce la posibilidad de cuestionamiento de la ortodoxia neoliberal”.¹⁴⁸ Aplicando este argumento a la iglesia ecuatoriana, se puede concluir que, con la entrada oficial del discurso multiculturalista a las esferas de la jerarquía religiosa del Ecuador a finales de los años 80, se puso fin al proyecto liberador en el país.

La cuestión sobre los efectos que este discurso etnicista de la Iglesia Católica pudo haber tenido en los movimientos sociales, será objeto de análisis en la tercera parte de este trabajo. Para el caso de Bolivia, Andrew Orta mostró que la evangelización inculturada correspondió con el momento en que los movimientos indígenas empezaron a colocar a los movimientos clasistas en segundo plano:

El auge de la inculturación como estrategia misionera a mediados de los años ochenta y el consiguiente declive de la teología de la liberación están coordinados con cambios similares en las políticas globales que se alejan de los movimientos basados en las clases y se acercan a las políticas de identidad o etnicidad.¹⁴⁹

146 Ferrò, *Taita Proaño*, 126.

147 Hale (2002) y Díaz-Polanco (2006) citados en; Cécile Casen, “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al *esencialismo estratégico* del Movimiento al Socialismo (MAS)”, *Rubrica Contemporanea* 2, no. 3 (2013): 70, 71.

148 “La figura del indígena”, 71.

149 Orta, *Catechizing Culture*, xi.

Dejando esta reflexión pendiente para la tercera parte, se concluye este capítulo basado en los testimonios, subrayando la gran diversidad de interpretaciones que han transcurrido desde la idealización y romantización del trabajo pastoral en la diócesis de Riobamba, hasta la reflexión crítica sobre las iniciativas o construcciones de la alteridad indígena. Por ejemplo, los miembros del Equipo Misionero Itinerante, observaron para finales de los años 80: “aun estamos pensando que los indios tienen que aprender de nosotros, aun estamos en una estructura colonial”.¹⁵⁰ En definitiva, lo que el sociólogo Christian León ha señalado en relación con las representaciones sobre lo indígena en el documental indigenista ecuatoriano, también debe ser tomado en cuenta al leer los testimonios presentados: muchas veces “reflejan las fantasías y ansiedades de quien las construye”.¹⁵¹

2.3 La Iglesia Católica y la cooperación internacional para el desarrollo

Debido a la estrecha vinculación entre renovación eclesial y desarrollo socioeconómico —sobre todo a través de la cooperación internacional para el desarrollo— se argumenta que es imprescindible analizar cómo estos dos objetivos fueron reunidos en la práctica y cómo fueron percibidos por la población local.¹⁵² En la primera parte de este trabajo se ha argumentado que la Iglesia Católica, con sus prácticas indigenistas a partir de mediados de los años 50, y a través de la colaboración con los proyectos de la Misión Andina (véase 1.2), representó un agente de desarrollo importante en el espacio andino del Ecuador. Con las reformas eclesiales a partir de los años sesenta y la demanda de atender más decisivamente los problemas concretos “del hombre”, dicho rol de la iglesia como agente de cambio social se intensificó. Con eso, también la colaboración de la institución religiosa con otros organismos de desarrollo —tanto del estado como del sector privado a nivel nacional y transnacional— se amplió constantemente.

150 Equipo Misionero Itinerante EMI, *46 años caminando al servicio del Reino*, 101, 02.

151 Christian León, *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador* (Quito: La Caracola Editores, 2010), 10.

152 Véase también: Andrea Müller y Noah Oehri, “Mountains, 'Indios' and Cheese: A Multi-Sited Approach to Swiss Development Aid in the Andes”, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes: La Revista* 80 (2019).

El hecho de que los proyectos sociales de las jurisdicciones eclesiales en gran parte fueran financiados por capital extranjero, se considera crucial para entender el activismo católico, tanto en la diócesis de Riobamba, como en otras diócesis ecuatorianas. Así, por ejemplo, no se puede pasar por alto la trayectoria del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), un instituto de crédito que se fundó en 1970 por iniciativa del obispo de Guaranda (provincia de Bolívar), Cándido Rada, bajo el auspicio de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE). El FEPP, una organización privada “de inspiración cristiana”, según la propia organización, se fundó para promover “el desarrollo integral de las comunidades rurales marginadas mediante el crédito, la capacitación, el fortalecimiento de las organizaciones, el trabajo comunitario, la asistencia técnica y la coordinación con otras instituciones”.¹⁵³

Esta importante organización —por su disponibilidad de recursos y alta presencia con proyectos a nivel nacional— dependió decisivamente de capital proveniente de países europeos y de los Estados Unidos. En un informe de 1977, el FEPP declaró que aproximadamente dos tercios (14'871.447 sucres)¹⁵⁴ de sus ingresos provenían de instituciones externas, mientras que los ingresos nacionales —de las diócesis ecuatorianas, instituciones y donaciones particulares— constituyeron un tercio del total (5'356.894 sucres).¹⁵⁵ En este mismo informe se constató que el coordinador encargado de trabajar con las instituciones externas, el padre John Kelly, “ha realizado un viaje a Estados Unidos y otro a varias naciones de Europa, visitando aproximadamente 25 instituciones que ya han colaborado con el FEPP o que pueden colaborar en el futuro”.¹⁵⁶ Una de las entidades suizas que por ejemplo apoyó al FEPP, fue la Acción Cuaresmal (*Fastenopfer*) de la Iglesia Católica, para un proyecto de “formación de líderes de organizaciones de base” en las provincias de Bolívar y Azuay.¹⁵⁷

El FEPP —que existe hasta hoy— fue una de las organizaciones que el obispo de Chimborazo, en la coyuntura de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, empezó a calificar como “desarrollistas”. Según el

153 Luis María Gavilanes del Castillo, *El FEPP: Llamada, pulso y desafío* (Quito: FEPP, 1995), 28.

154 Equivalente a unos 595'000 USD en la época (1 USD = 25 sucres).

155 = 214'000 USD.

156 “Breve informe de las principales actividades del FEPP en el año 1977” (FDD, Proyectos, IV).

157 “Presentación del proyecto de formación de líderes”, diciembre de 1977 (ALU, PA 572/1507, Ecuador/Quito: Aus- und Weiterbildung von Führungskräften landwirtschaftlicher Basisgruppen, 1977-1982).

testimonio de Alonso Vallejo, exsacerdote chimboracense que trabajó para el FEPP (véase 2.2.3), Cándido Rada y Leonidas Proaño representaron dos líneas diferentes: “A Rada lo calificaría el obispo del desarrollo, con recursos económicos. Proaño, en cambio, no estaba desde lo económico, sino desde la educación, la formación, esta opción digamos”.¹⁵⁸ Es verdad que Proaño, con referencia a las diferentes perspectivas sobre desarrollo representadas por los obispos —tanto de la iglesia ecuatoriana como entre aquellos que participaron en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín— distinguió tres tendencias: la conservadora, la desarrollista y la revolucionaria, adhiriéndose él a esta última.¹⁵⁹ Proaño, en una entrevista del año 1972, admitió que, personalmente había vivido un cambio, desde un entendimiento del concepto de desarrollo como acción caritativa-paternalista hacia una concepción del mismo bajo los lemas de la “concientización”, el “desarrollo integral” y la autoayuda. Constató en esta misma publicación que “no se puede hablar de desarrollo, sin que primero se haya liberado del sistema de opresión”. En forma autocrítica señaló que en la década de los 60 se iniciaron las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) “sin consultar primero a los beneficiarios”, algo que reconoció como una falla. Sobre las cooperativas agrícolas, promovidas por la organización CEAS a partir de 1960, dijo que, al contrario de lo anhelado, no estaban a salvo de “encajarse en el sistema de opresión”.

Pero a pesar de este cambio de perspectiva y distanciamiento respecto a iniciativas consideradas desarrollistas, también el obispo de Riobamba y su equipo pastoral, dependieron en gran parte de capital extranjero. Durante su trabajo como obispo, se constituyó una amplia red de ayuda transnacional, cuya existencia no podía impedir el peligro de un asistencialismo y dependencia frente a recursos provenientes de otros países.¹⁶⁰

A continuación, con un enfoque en prácticas de desarrollo y a partir de dos estudios de caso, se analizan una serie de aspectos de la cooperación internacional para el desarrollo en el contexto de las reformas eclesiales que

158 Entrevista de la autora, 19.6.2017, Riobamba.

159 “Nada puedo decir” respondió Obispo de Riobamba sobre una ‘confabulación’ en su contra”, entrevista con Proaño, *El Comercio*, 19.6.1972 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP20).

160 Por ejemplo, la organización católica Acción Cuaresmal Suiza (*Fastenopfer*), hasta mediados de los años 70, apoyó a ERPE y también al Centro de Estudios y Acción Social (CEAS), (ALU, op.cit.).

tuvieron lugar en la década de los setenta. El primer caso es el itinerario biográfico de una cooperante suiza, Beatrice Hug. La exmonja llegó a la provincia de Chimborazo a mediados de los años 70 para realizar un proyecto de “formación de líderes”. El caso concreto de la voluntaria suiza resulta ilustrativo para el análisis de las relaciones transnacionales entre agentes de cooperación para el desarrollo y actores de la Iglesia Católica en línea con la opción por los pobres. El segundo caso, que invita a un traslado a la provincia de Tungurahua, se dedica al Centro Indigenista de Atocha de la diócesis de Ambato. Esta institución representó no solo un lugar de encuentro, sino el centro de todas las acciones indigenistas de la diócesis a partir de finales de los años sesenta. El caso no solo es interesante por la cooperación internacional —en este caso con Alemania— o los paradigmas y prácticas de desarrollo, sino también porque esta iniciativa desempeñó una función significativa en la formación del movimiento indígena Ecuarunari (que se analizará en la tercera parte, véase 3.2).

Como veremos para ambos casos, la “formación de líderes” o “animadores”, representó un eje transversal en el desarrollo propagado por la Iglesia Católica, y su colaboración con agentes externos. Este objetivo de capacitación, cuyo origen puede encontrarse en los proyectos de la Misión Andina, se convirtió en una tarea permanente para los agentes pastorales y laicos católicos inspirados en las reformas eclesiales. El sacerdote Estuardo Gallegos, miembro del equipo pastoral de Proaño, además, menciona la doble intención de la formación de líderes:

Uno era responsable del acompañamiento de organizaciones indígenas, de la formación permanente de los cuadros directivos, y claro, era un modo de sembrar también allí el mensaje del evangelio, vivir lo que es ‘ver, juzgar, actuar’, este método propagado por monseñor Proaño.¹⁶¹

Como muestran los estudios de caso, justamente este “acompañamiento de organizaciones indígenas”, o la “formación de líderes”, representaron campos de acción para una multitud de actores, como laicos y clérigos católicos, agentes de desarrollo y partidos o grupos políticos. Mostrar este tipo de promoción indígena y la complejidad del contexto en el cual se desenvolvía, es el objetivo principal del presente capítulo.

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

2.3.1 Una exmonja suiza y su misión en Chimborazo

En abril de 1975, la organización *Brot für Brüder*¹⁶² (Pan para los hermanos) en Basilea (Suiza), recibió una carta proveniente de Ecuador. La carta fue enviada desde Sicalpa, una parroquia en el cantón Colta (provincia de Chimborazo) que llevó como remitente el nombre de Beatrice Hug. En la carta, la exmonja de nacionalidad suiza se presentó como voluntaria en un proyecto de “ayuda al desarrollo” que llevaba ejecutando durante ocho meses con el apoyo y la participación de “tres campesinos que se dedican a este trabajo a tiempo completo”. Su proyecto lo describió de la siguiente manera: “Nuestro trabajo consiste en formar en cada pueblo de indios a gente, los llamados animadores, para que ellos, en el futuro puedan contribuir activamente al progreso y desarrollo de las respectivas comunidades”.¹⁶³

El propósito de su carta fue pedir un apoyo financiero de 18.000 francos suizos¹⁶⁴ pues sin esta contribución su proyecto “lamentablemente se tendría que suspender”. Desde Basilea, la carta fue enviada a la organización suiza de las iglesias protestantes, HEKS (*Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz*), en Zúrich, cuyo responsable, muy interesado en el proyecto, en su respuesta pidió la aclaración de ciertos puntos: el objetivo final de su proyecto de “desarrollo comunitario”, las relaciones que se mantienen con instituciones estatales y los contactos con otras organizaciones localizadas en Suiza. Además, el señor de apellido Schaffert, añadió: “En sus documentos enviados se habla de una Iglesia de Riobamba. ¿Qué Iglesia es? ¿católica o protestante?... Me imagino que es católica. ¿Y su trabajo, lo hace por su propia cuenta o por orden de la Iglesia?”.¹⁶⁵ Hug respondió en mayo, aclarando que ella es católica, pero

162 Fundada en 1961 como acción de donativos e institucionalizada en 1971, la organización en sus inicios tuvo como objetivo la obtención de fondos para instituciones de ayuda protestante suiza, como por ejemplo HEKS (*Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz*). Desde 1990, la organización se llama *Brot für alle* (Pan para todos); P. Hug, *Brot für alle*, en: *Historisches Lexikon der Schweiz* (HLS), URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D16637.php>, 28.09.2018.

163 Carta de Beatrice Hug a Pan para todos, Sicalpa, 24.4.1975, (AFS, J2.233-01#1997/161#738^o, Arbeit von Béatrice Hug bei der Landbevölkerung Campesinos (Pr. 823.1) in Riobamba, Korrespondenz, 1975-1978), las fuentes originales incluyen textos en español y en alemán.

164 A mediados de los años setenta, la suma de 18.000 francos equivalía a 8000-9000 dólares.

165 Carta de H. Schaffert (HEKS) a B. Hug, 9.5.1975 (AFS, op. cit.).

con una actitud claramente ecuménica, y explicó que trabajaba por su propia cuenta pero que gracias a la diócesis de Riobamba había conseguido el permiso de trabajo para iniciar su proyecto. Añadió que mantenía contactos con diferentes parroquias que visitó al inicio “para estudiar la situación y las costumbres”. Según ella, el proyecto de “concientización” para que el campesino descubra “su propia personalidad” y aprenda “a pensar y a actuar” se debería desarrollar durante dos o tres años hasta que “el movimiento” sea “autóctono”. Ella misma ya pensaba regresar a Suiza a finales de 1975 para hacer el seguimiento del proyecto desde su país, “ayudándoles de otra forma”.¹⁶⁶ En agosto de 1975, el proyecto fue aprobado por HEKS y se reservó la misma cantidad de dinero también para los años 1976 y 1977.

¿Pero quién era ella y por qué viajó a realizar este proyecto en Riobamba? Beatrice Hug, como podemos leer en un informe escrito por una visitante, entró a un convento en Troyes, Francia, a la edad de 17 años. Planificó la estancia de un año para aprender francés en un convento —donde su hermana mayor vivía como monja— pero esta se extendió a ocho años y Hug se hizo monja. Después, fue enviada a París para trabajar con jóvenes y más adelante, su congregación la envió a Alausí, donde su congregación dirigía un colegio para hijas de familias adineradas costeñas. Hug fue responsable de la formación de novicias mientras otras monjas, en una casa aparte, “educaron a los niños pobres”. La separación estricta entre “ricos y pobres” se mantenía porque los padres de las internadas no habrían permitido que sus hijas se mezclaran. Como Hug contó a una visitante de Suiza, “en las calles, las monjas solo saludaban a los blancos, no a los indios”, lo cual le molestó y pidió que la enviaran a trabajar entre los pobres. La trasladaron a otra comunidad durante dos semanas, pero a la priora en Francia no le gustó esta “libertad de decisión de algunas monjas en Alausí” y trasladó a Hug a Medellín, Colombia. Durante cuatro meses vivió “en una nueva casa blanca, con jardín de rosas, en medio de un barrio de pobres”. Otra vez aislada “de la gente pobre”, decidió renunciar a los votos, regresó a Suiza y encontró trabajo en un banco. Sin embargo, “con la ayuda del sacerdote de Alausí y el obispo de Riobamba”, regresó a Chimborazo en 1974 donde conoció a Manuel Yautibug y a Rosa Aucancela, “dos campesinos nativos” con quienes empezó a trabajar.¹⁶⁷

La suma de dinero enviada por la organización HEKS, le permitió a Hug intensificar su labor y logró una colaboración con el sacerdote de la parroquia

166 Carta de B. Hug a H. Schaffert, 16.5.1975 (ibíd.).

167 Informe de Annemarie Friedli de la organización Pan para todos, 19.9.1977 (ibíd.).

de Sicalpa, José Delfín Tenesaca,¹⁶⁸ quien se consideraba “parte de la labor evangelizadora en Riobamba con el Obispo Proaño”.¹⁶⁹ Este sacerdote, en una entrevista con la revista *Nueva* en 1975, describió el objetivo de su trabajo de la siguiente manera:

[...] lo que predico es el nacimiento de un movimiento. Pero de un movimiento con valores nacionales, tomando en cuenta los valores propios indígenas. Sus mismos líderes indígenas [...]. Lo más difícil es eso: plantear un movimiento con gente propia, porque siempre se admiten líderes foráneos, creyendo que el indígena, el campesino, es nulo para esto.¹⁷⁰

Hug, por su parte, a más de notar la falta de “escuelas, centros de alfabetización, agua, casas comunales, tiendas comunales”, también puso énfasis en la situación de los indígenas, manifestando que son considerados “injustamente como inútiles, sin inteligencia, que no saben pensar ni expresarse” y expuso más concretamente el objetivo de su proyecto como un trabajo en “el sentido de la concientización” que trataba no solo de “luchar por los derechos humanos” sino de “devolverles la personalidad propia, hacerles comprender y ver que tienen los mismos derechos”. Para ella, esta toma de conciencia significó “la base para todo un trabajo de desarrollo que viene después y que ellos mismos pueden obtener”.¹⁷¹ En la correspondencia con HEKS, afirmó que los tres colaboradores “ya están conscientes” y esperó que el número de estas personas fuera multiplicándose para que ella pudiera retirarse.

El proyecto de formación de animadores constó de tres partes: primero, un curso de formación de tres días para “animadores indígenas”, o “animadores de comunidad”, que luego regresaron a sus comunidades. Segundo, el seguimiento de dichos animadores en sus respectivas comunidades a través de “visitas regulares” y, tercero, la “formación y capacitación de los miembros [permanentes] del equipo”. Para cada curso se invitaron “a 3 o 4 campesinos

168 Tenesaca fue director de Tepeyac, desde su fundación en 1963, hasta 1965, cuando la responsabilidad fue delegada a la CEDOC y el INEDES (FDD, Granja Escuela Tepeyac, NRO.7.1.2.B.). No es el mismo Delfín Tenesaca mencionado en el capítulo anterior (2.2.2) quien fue dirigente del movimiento indígena de Chimborazo (MICH).

169 José Delfín Tenesaca Guambo, *Monseñor Leonidas Proaño. El obispo fiel al Evangelio y al pueblo* (Quito: Artes Gráficas SILVA, 2014), introducción.

170 “Chimborazo: Sólo promesas, la explotación continua”, *Nueva*, mayo 1975, No. 19: 30 (UASB, 2.15).

171 “Proyecto: Formación de animadores indígenas”, anexo a carta de B. Hug a H. Schaffert, 16.5.1975 (AFS, op.cit.).

de cada comunidad que tengan aptitudes de llevar adelante a la comuna". O como informaron los miembros del grupo de base: "Los cursos se hacen a base [de] diálogo, de reflexión en Quichua. Después del curso los compañeros regresan a sus comunidades con el deseo de despertar y hacer algo para los demás campesinos y comuneros".¹⁷²

Respecto a los primeros ocho meses de su trabajo, Hug informó que se habían realizado "siete cursos de primer y segundo nivel con la participación de 210 campesinos". Sin embargo, la voluntaria suiza también afirmó que "en todo, tenemos que ir muy despacio" porque en caso de que no "todos los habitantes de un anejo han comprendido la necesidad de un cambio, no se puede hacer nada". Reflejando sus ideas, que no estaban exentas de perspectivas eurocentristas, Hug expresó "que el campesino debe abrirse y conocer a otras civilizaciones [...], el debe conocer a otros adelantos y progresos de otros países, para tener material de comparar con su realidad. Mi deseo sería, obtener que un campesino del equipo tenga la oportunidad de viajar a Europa para el provecho de todos".¹⁷³ Un deseo que, sin embargo, no se cumplió por las tensiones que surgieron dentro del grupo.

Tiempos de conflicto en Sicalpa

A pesar de los objetivos compartidos con agentes locales, como el sacerdote Tenesaca o los colaboradores Manuel Yautibug y Rosa Aucancela —y el apoyo de la diócesis de Riobamba—, el proyecto de formación de animadores, por una serie de razones, no se pudo realizar de la manera prevista. Uno de los obstáculos fue la presencia de otros organismos de desarrollo, y, en consecuencia, diferentes grupos de interés. En una evaluación, los colaboradores locales constataron:

Nos falta más unidad entre los miembros del equipo de base, nos llaman comunistas (lo dicen los evangélicos), porque pensamos que la Biblia y la Palabra de Dios, no puede estar lejos de la realidad, de la injusticia y a veces del enfrentamiento. Nos llaman 'mentirosos' (lo dicen las agencias externas de desarrollo, que en la provincia existen mas de 15 con una burocracia inmensa y sobre todo creando un ambiente de intermediarios que tienen derecho a formar y mentalizar los cuadros políticos). Porque decimos

172 Presentación del grupo de base y agradecimiento por apoyo, 6.1.1976, firmado por Manuel Yautibug, Rosa Aucancela, Delfín Tenesaca, Rudicindo Pugacho y Magdalena (apellido desconocido) (Ibíd.).

173 "Proyecto: Formación de animadores indígenas", op.cit.

que, es indispensable contar con trabajadores de la base, campesinos que vivan con la gente y no en las ciudades. De aquí, nuestro propósito, propiciar equipos de trabajo AUTOCTONOS [sic] y una COORDINACION [sic] con elementos de estos equipos y no impuesta de arriba, bajo el pretexto de que como ‘incapaces que somos deben ayudarnos’.¹⁷⁴

Sobre la presencia de diferentes grupos en una zona muy limitada —la parroquia de Sicalpa y sus alrededores— tuvieron noticias también los financistas en Europa. Por ejemplo, en 1975 la Acción Cuaresmal (*Fastenopfer*) de Suiza, en una carta a la organización CEAS (Centro de Estudios y Acción Social), identificó un problema de coordinación:

[...] desde aquí tenemos la impresión que en el Ecuador más que en otros países latinoamericanos, existen a veces duplicación de esfuerzos por parte de las distintas organizaciones dedicados [sic] a la promoción del desarrollo y del cambio. Vemos este peligro por ejemplo entre las acciones de CEAS, CESA, INEDES, [...] FEPP; INIAP e INFOCH,¹⁷⁵ como también en cierto modo entre CEAS y Escuelas Radiofónicas Populares.¹⁷⁶

En la respuesta, la CEAS confesó que

estamos conscientes que, en el trabajo competitivo, no son las organizaciones las que realmente son afectadas [...]; los que realmente son afectados son aquellos hacia quienes se orientan las diversas acciones, esto es los campesinos y la gente mas pobre de la ciudad; quienes, ante la presencia de tantas organizaciones y tantos programas, se desorientan o lo que es mas grave han desarrollado una mentalidad de asistidos.¹⁷⁷

174 Carta del equipo de base a H. Schaffert, 12.6.1976 (AFS, op.cit.).

175 Las abreviaturas se refieren a: Centro de Estudios y Acción Social, Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias; el caso de INFOCH, se infiere que se trata de una equivocación y podría referirse a INEFOS, Instituto Ecuatoriano de Formación Social (el Departamento de Educación de la CEDOC).

176 Carta de Rita Peterli, Acción Cuaresmal, a Ciro G. Cazar, CEAS, con respecto a la prolongación de un proyecto de asistencia técnica, 4.8.1975 (ALU, PA 572/960 Ecuador/Riobamba, Technische Hilfe für die Landbevölkerung im Rahmen der Acción Campesina, 2. Etappe).

177 Respuesta del presidente de CEAS, Gerardo Calles, a Rita Peterli, 19.8.1975 (ALU, ibíd.).

El redactor de la carta mencionó además que en “ciertas comunidades indígenas” trabajaban “tres centrales sindicales al mismo tiempo” y que existía una “lucha por el liderato”; que “las motivaciones e ideologías de las organizaciones son diferentes”; que algunos “desarrollan una militancia político-partidista” y que existía “temor a la manipulación”. Es llamativo que en la crítica de la Acción Cuaresmal se mencionaron instituciones ecuatorianas, tanto del estado como privadas, pero no se mencionó ninguna organización extranjera. Los suizos, aparentemente, a pesar de estar presentes con varios proyectos en la zona, no se consideraron como parte de este trabajo competitivo.

En el proyecto de Sicalpa, se registró hasta noviembre de 1976 un conflicto interno que según Hug fue provocado por el cura Tenesaca cuando él quería renovar el grupo y despedirse de los tres colaboradores iniciales. En los siguientes meses, el conflicto se agudizó además por disputas financieras en relación con un viaje de Tenesaca a Europa y la compra de un carro. El conflicto culminó, según el relato de Hug, cuando ella se casó con un ecuatoriano de la zona y el sacerdote, supuestamente enamorado de ella, incitó a los campesinos a rebelarse contra ella. Todo esto resultó en una división del grupo en dos bandos, uno liderado por Hug y otro por Tenesaca. Tras enfrentamientos violentos y mediaciones en vano por parte del obispo, la organización HEKS suspendió el proyecto en mayo de 1977.¹⁷⁸

Una solicitud hecha por los miembros que desde el inicio trabajaron en el proyecto y buscaban continuar por cuenta propia, fue negada por HEKS. Al contrario, la institución decidió retirarse de esta zona de conflicto y participar en otro “proyecto de educación popular liberadora” de la diócesis de Riobamba, que constaba en la lista de proyectos propuestos por el Consejo Mundial de Iglesias.¹⁷⁹

Parte del conflicto entre Tenesaca y Hug, y razón importante para el fracaso del proyecto, fue también la creciente politización de los colaboradores del grupo. A partir de octubre de 1976, tras una huelga general de nueve días

178 Carta de HEKS a Delfín Tenesaca, mayo de 1977: “Interrumpimos oficialmente proyecto del equipo indígena con dinero de nosotros. Pedimos Beatrice Hug volver todo resto dinero y deponerlo en embajada suiza en Quito para nosotros. No estamos mas dispuesto de apoyar su trabajo antes de que las molestaciones y cargos personales serán terminados definitivamente”. (AFS, J2.233-01#1997/161#738*, Arbeit von Béatrice Hug bei der Landbevölkerung Campesinos (Pr. 823.1) in Riobamba, Korrespondenz, 1975-1978).

179 Carta de T. Kugler (HEKS) a Leonidas Proaño, informando sobre contribución en proyecto de Educación Popular Liberadora, 6.12.1977 (AFS, J2.233-01#1997/161#740*, Allgemeine Bildungskurse für Kleinbauern und Pächter in Riobamba, Korrespondenz).

en Riobamba, los campesinos organizados de doce comunidades de la provincia de Chimborazo,¹⁸⁰ tomaron las tierras de varias haciendas, exigiendo del IERAC la “pronta solución legal a sus conflictos de tierra que por meses y años se encuentren tramitando en las oficinas de la Reforma Agraria”.¹⁸¹ El 15 de noviembre, una fuerte represión policial en la comuna de Bayo Chico, dejó como saldo varios heridos e incluso la muerte de la manifestante Zoila Martínez, cuando “llegaron en un camión militares que dispararon a nuestros compañeros”.¹⁸² Ante esta situación conflictiva y la creciente movilización de los campesinos, Beatrice Hug, advirtiendo que el peligro de represión “no impide a los indios de seguir con sus planes”, constató que

ciertos miembros de su grupo, mientras trabajaban con nosotros, también se han unido a un grupo de fuerte tendencia política, lo que pone en peligro nuestro programa. Sé de una fuente segura de Quito que la policía conoce a nuestro grupo y que conoce también a mi nombre. [...] Por eso, he tomado medidas un poco radicales para el momento. Tendremos una reunión de reflexión con el grupo, y todos aquellos que quieren trabajar con el grupo político tendrán que retirarse.¹⁸³

En enero de 1977, Hug informó que “debido a estas tomas de tierra”, se vio “obligada a reducir un poco su actividad” porque su trabajo, “sin quererlo, estaba bien limitado y ya no teníamos la libertad de acción que queríamos”.¹⁸⁴ Hug se separó del grupo y se trasladó a Columbe, donde continuó su misión, pero esta vez en otro proyecto.

Medicina y leche en polvo en Columbe

Columbe, que se encuentra a unos 25 kilómetros al sur de Sicalpa, según Hug, era otro “centro de indios” y “todavía más desatendido” que Sicalpa. Ya antes de la culminación del conflicto en Sicalpa, la cooperante logró convencer a

180 En un informe se habla de “más de 10.000 campesinos” de Chimborazo “en pie de lucha”. Las comunidades mencionadas fueron Charrón Chico, El Rosario, Bach, Eten, Ocote El Cebollar, Magna y Bacun, Bayo Chico, Llulluchi, Llucud, Guacona La Merced, Guarguallac y Ganshi. “Los campesinos del Chimborazo en pie de lucha”, 17.11.1976 (AFS, J2.233-01#1997/161#738*, op. cit.).

181 *El Espectador*, diario de Riobamba, 16.11.1976 (Ibíd.).

182 Boletín de Prensa de “las doce comunidades”, 18.11.1976 (Ibíd.).

183 Carta de Hug a HEKS, 23.11.1976 y 24.2.1977 (Ibíd.).

184 “Information trimestrielle Terre des Hommes Sicalpa” (DAVEL, PP1053/3840, Fondation Terre des Hommes, Amérique Latine, Equateur, Courrier et notes).

la organización suiza *Terre des Hommes* (TDH), enfocada en la protección de la infancia, sobre un proyecto “para la ayuda a los niños indios en la provincia de Chimborazo”. Describiendo que en la zona de Columbe “nacieron 227 niños y 205 se murieron en un año”¹⁸⁵ y que “no hay asistencia médica”, Hug, junto con la religiosa y enfermera española Victoria de Mendoza, recibió una “orden de misión” en septiembre de 1976. Con el objetivo de orientarse, en este caso, al sector de la nutrición y la salud, parte del trabajo de las dos voluntarias extranjeras fue la distribución de leche en polvo.

La organización TDH trabajó en Ecuador desde 1975, primero en algunos orfanatos de Quito y luego también en el orfanato San Carlos de la ciudad de Riobamba. Según las fuentes, el obispo Proaño “buscó una ayuda seria de Terre des Hommes para el orfanato San Carlos”.¹⁸⁶ El presidente de TDH, Edmond Kaiser, criticó el “estado miserable” de la casa y concluyó que “distribuir leche” era lo único que en el momento se debía hacer. La distribución de leche en polvo, promovida por instituciones como TDH como panacea universal en aquella época, sin embargo, fue criticada, tanto por actores locales como por grupos internacionales a partir de mediados de los años setenta. Sin entrar en detalles sobre este proyecto y la crítica internacional que recibió esta “ayuda humanitaria”,¹⁸⁷ se considera importante añadir para nuestro caso, que la distribución de leche en polvo profundizó también la disputa entre Beatrice Hug y Delfín Tenesaca. Según la cooperante, el sacerdote

estaba en contra de nuestro trabajo: la distribución de leche, la ayuda a los niños; él lo llamaba asistencialismo y trabajo inútil. Dijo que en vez de hacer el bien estábamos haciendo daño a la gente, que les ayudábamos

185 Según un reportaje en *Nueva*, la mortalidad infantil en la provincia de Chimborazo fue de 112.7 por mil a mediados de los años setenta. Fue el índice más alto del país (un promedio de 76.7 por mil). “Chimborazo: Solo promesas, la explotación continúa”, mayo de 1975, op. cit.

186 Notas del presidente de TDH, Edmond Kaiser, con relación a su viaje por Brasil, Chile y Ecuador en febrero y marzo de 1976 (DAVEL, PP1053/2207, Fondation Terre des Hommes, Amérique Latine, Brésil, Voyages: contacts, notes et rapport).

187 Iniciado por un informe de la ONG británica *War on Want* en 1974, que acusó a la empresa Nestlé de prácticas comerciales inmorales y antiéticas, sobre todo respecto a la propagación de la sustitución de la leche materna por leche en polvo. En Suiza, la organización no gubernamental *Arbeitsgruppe Dritte Welt*, retomó la crítica y abrió un pleito contra la empresa. Véase: War on Want y Mike Muller, *Nestlé tötet Babys: Ursachen und Folgen der Verbreitung künstlicher Säuglingsnahrung in der Dritten Welt* (Bern: Arbeitsgruppe Dritte Welt, 1974).

durante dos años y que luego se encontraban en un estado peor que antes. Fue imposible de hacerle comprender que por lo menos podemos hacer sobrevivir algunos niños.¹⁸⁸

Un médico, delegado del ministerio de salud, Oscar Guevara, que trabajó en la zona de Pangor, donde la organización TDH también estuvo presente, criticó en una carta a Edmond Kaiser en 1978, alegando que los delegados de TDH no “estaban cerca de la gente” y que el programa “taza de leche” era un “acto de caridad para calmar su consciencia”. Pidió que se vaya con su paternalismo porque “no somos mendigos ni colectores de su caridad o su compasión”.¹⁸⁹

El seguimiento al trabajo de Beatrice Hug ha sido relevante, porque sin él, la trayectoria de la cooperante se hubiera reducido a la historia de un proyecto fracasado que, en colaboración con un sacerdote y varios grupos campesinos, buscaba formar “un movimiento con líderes autóctonos”. Pero a través de rastrear su siguiente proyecto, financiado por la organización *Terre des Hommes*, fue posible descubrir un elemento adicional en su trayectoria. Hug, prácticamente al mismo tiempo que conducía el proyecto de formación de animadores, también estaba distribuyendo leche de polvo entre niños subalimentados. ¿Qué nos puede decir esta obvia contradicción entre, por un lado, un discurso de concientización o desarrollo hacia la liberación, y una caridad paternalista, por otro, sobre la cooperación para el desarrollo en los años setenta?

En primer lugar, el caso muestra que voluntarias como Beatrice Hug, llegaron a Chimborazo con una imagen idealizada de un nuevo paradigma de desarrollo, basado en la participación comunitaria. Contrario a su ideal, la cooperante suiza se vio confrontada con una serie de obstáculos, relacionados a la cooperación transnacional en general —como la duplicación de esfuerzos— pero también a las coyunturas políticas y sociales de la época, como los conflictos de tierra, que marcaron la provincia a lo largo de los años 70. La huida de Hug para involucrarse en un proyecto de ayuda humanitaria ‘clásica’,¹⁹⁰ cuando el proyecto de “formación de líderes” adquirió un direccionami-

188 Informe escrito por Beatrice Hug, “Information trimestrielle Terre des Hommes Sicalpa”, 15.1.1977 (DAVEL, PP1053/3840, Fondation Terre des Hommes, Activités (1960-2014), actions locales).

189 Carta de Oscar Guevara a Edmond Kaiser, 31.5.1978 (Ibíd.).

190 Interesante en este contexto es el argumento de Didier Fassin alrededor de que la ayuda humanitaria, o “el despliegue de los sentimientos morales en la política contemporánea”, con su lenguaje de sufrimiento, trauma o catástrofe, descuida la desigualdad social y los contextos de violencia. En consecuencia, la obligación moral de

ento más político —y riesgoso para ella— apunta a una característica central de la colaboración entre laicos/clérigos y comunidades locales en Chimborazo: la tensión entre activismo político y obras de caridad cuando se trataba de ayudar a concientizar y liberar a los pobres. El caso presentado ilustra, además, que el asumido cambio paradigmático en la cooperación internacional para el desarrollo en los años 70, propagado por organizaciones no gubernamentales como HEKS y también seguidores de la teología de la liberación, era en realidad un proceso contradictorio y no lineal, que dependía del contexto concreto, y no significó un quiebre que marcaría una nueva era de cooperación para el desarrollo.

Sobre el porqué Hug se fue a la provincia de Chimborazo, se considera importante reiterar que fue gracias a los contactos con la diócesis que entabló desde su estancia como monja, que consiguió lanzar un proyecto de desarrollo en colaboración con el sacerdote Tenesaca. Como se ha visto ya en el caso de los testimonios de los europeos que vinieron a trabajar en la “mítica Riobamba” (véase 2.2.4), también Hug, conociendo la línea de trabajo del obispo Proaño, se sintió atraída por la región. Pero a pesar de que esta colaboración fue aprobada por el obispo, el proyecto se desarrolló lejos del centro del poder diocesano y, por lo tanto, fuera de control de la curia. Eso también alude a otro punto que ya se ha mencionado en los testimonios del capítulo anterior: que el poder diocesano sí podía influir sobre el ir y venir de los colaboradores, pero que, bajo la creciente afluencia de promotores y cooperantes a partir de los años setenta, la coordinación de iniciativas llegó a ser cada vez más complicada.

2.3.2 Tungurahua: el Centro Indigenista de Atocha y la ayuda alemana

Otra diócesis que en la historiografía no ha obtenido el mismo reconocimiento que Riobamba, pero que también se dedicó a la sociedad rural bajo el lema de la formación de líderes, es Ambato, en la provincia de Tungurahua. Este estudio de caso es importante en cuanto muestra la estrecha vinculación entre prácticas de desarrollo, pastoral indigenista y movimiento indígena en las décadas de las 60 y 70. Central para entender la preocupación por el ‘problema indígena’ en esta diócesis es el Centro Indigenista de Atocha, “el lugar

las sociedades occidentales de ayudar a ‘los pobres’ con sus “políticas de compasión”, es considerada una despolitización de las realidades sociales. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present* (Berkeley: University of California Press, 2012), Introducción.

físico de encuentro de los individuos y de los grupos indígenas, para trabar amistad, cruzar ideas, realizar cursillos y convivencias”,¹⁹¹ que se encuentra en la parroquia del mismo nombre en la ciudad de Ambato. El Centro Indigenista de Atocha fue la respuesta inmediata de la diócesis a las reformas eclesiales a nivel mundial:

Construido por el esfuerzo de la Diócesis de Ambato y su Obispo con la ayuda de la Iglesia Universal, especialmente de Alemania, es la concretización Diocesana de la inquietud de promoción indígena, como respuesta en línea del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, al tremendo cuestionamiento planteado por la extrema e inhumana necesidad indígena, frente al sentido justiciero y de caridad, que se contiene en el mensaje de la Iglesia intérprete y continuación de Cristo Salvador de pobres.¹⁹²

El centro funcionó desde finales de los años sesenta bajo la dirección de las hermanas Lauritas y la coordinación general del sacerdote Jesús Tamayo. Con el apoyo financiero de organizaciones alemanas, sobre todo de la Arquidiócesis de Múnich, se construyó un nuevo edificio, inaugurado en 1974 como Centro Indigenista Alemania de Atocha.¹⁹³

La Directiva Indígena Provincial, una comisión “integrada por representantes de las zonas más significativas de población indígena de la provincia de Tungurahua”,¹⁹⁴ en retrospectiva, dividió el trabajo indigenista de la diócesis de Ambato en un antes y un después del año 1962. El antes, según la directiva, constituyó “el colonialismo y la continuación del mismo”: la época cuando “especuladores incitaron a levantamientos violentos, en defensa de intereses extraños a los indígenas”. Creando el enlace con las iniciativas de la diócesis de Riobamba con las ERPE, el año de 1962 es visto como un primer despertar:

191 Informe del “Movimiento provincial Indígena del Tungurahua, Diócesis de Ambato, Ecuador Sudamérica”, 14.10.1975 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

192 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, texto de la Directiva Indígena Provincial, Ambato, octubre de 1975 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

193 La Arquidiócesis de Múnich aportó 50.000 dólares para la construcción del edificio, *El Heraldo de Ambato*, 20.6.1973 (BIAMB, *El Heraldo de Ambato*, libro: abril-junio). Además, la diócesis de Fulda, apoyó la construcción, *El Heraldo de Ambato*, 28.1.1974 (BIAMB, libro: enero-marzo 1974).

194 En 1975, “conformada por cinco indígenas provenientes de diferentes comunas”, entre ellos Juan Lligalo, Vicente Toaza, Angel Paucar y Miguel Capúz; “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

“Este año fue una primera, aunque, muy débil sacudida: Se oyeron consejos de Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba y se hicieron reuniones de formación de catequistas. Se enseñaba a repetir fórmulas y se hacía consistir la vida religiosa en rezos.”¹⁹⁵

Después, en 1965 “se vislumbra un cambio radical”, que inició con una “etapa de reflexión”, constituida por visitas a las comunidades donde se “busca contacto con los indígenas y se intenta un diálogo”. Esta iniciativa, según las fuentes, resultó difícil “por la desconfianza” y el “rechazo violento” por parte de las personas visitadas. Fue todavía bajo la dirección del obispo Bernardino Echeverría —quien llegó a ser obispo de Guayaquil en 1969— que en 1968 se constituyó la Comisión Diocesana de Indigenismo y se dieron los primeros pasos para formar un centro indígena con la participación de las hermanas Lauritas. Formaron parte de esta comisión un sacerdote, las religiosas Lauritas —“cuyo carisma es el servicio a los indígenas”— y “algunos seglares comprometidos y simpatizantes con la causa”. El presidente de la Comisión Diocesana de Indigenismo en 1969, padre Luis E. Dávila, dio por considerar que esta nueva etapa de labor de la Iglesia de Tungurahua “en pro de la raza indígena”, tenía “su sistema, no muy perfecto es evidente” pero adaptándose a las circunstancias del momento.¹⁹⁶ El obispo Echeverría, en colaboración sobre todo con el padre Jesús Tamayo, inició en “la vieja casona de Atocha” los primeros “cursillos” para “la toma de contacto y traba de amistad con los diversos grupos indígenas”.¹⁹⁷ Llamados en otro texto “servicio de misiones”, estos primeros acercamientos se describen como “intentos de penetración en el corazón indígena y en su pensamiento para descubrir las líneas de promoción requerida”. Junto con esta toma de contacto —que evidencia la distancia existente entre los sacerdotes y sus feligreses hasta entonces— se expresaron las primeras denuncias de “hechos de injusticias públicas” y “planteamientos de Reforma Agraria”. Además, los participantes de los cursillos expresaron sus necesidades, que principalmente fueron obras de infraestructura como caminos, casas comunales o canales de agua.¹⁹⁸

195 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

196 Ibíd.

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

198 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

En 1972, con el nuevo obispo Vicente Cisneros Durán (1969-2000), se elaboró un programa de pastoral rural con el principal objetivo de “promover al hombre campesino y al indio que son los más marginados y los más numerosos del sector rural”.¹⁹⁹ Para lograrlo, se organizaron cursos de “concienciación para los dirigentes indígenas y campesinos”. Cisneros calificó a “la miserable situación de la mayoría de nuestros indígenas” como “uno de los problemas más graves que afronta nuestra provincia”, señalando problemas como el minifundio, la migración laboral, el alcoholismo, la “ignorancia religiosa muy grande” y el analfabetismo. Según este clérigo, los “miles de indígenas no pueden ser factores de progreso porque les falta los elementos más esenciales de cultura que les impide adquirir conocimientos y habilidades técnicas y artesanales”.²⁰⁰ Por aquella supuesta “permanencia en el retraso” en este sector de la sociedad, el obispo advirtió que

la preocupación de la Iglesia por los indígenas es creciente: a través de las escuelas radiofónicas, de la ayuda al programa educativo de niños y adultos, por medio de la ayuda para talleres artesanales y cooperativas, para caminos, para los programas de salud, para cursos de promoción y para muchos otros programas más, se nota un compromiso por ayudar a estos hermanos nuestros. Recordemos como ejemplos²⁰¹ que está funcionando en Atocha el Centro Indigenista ‘Alemania’, construido y financiado por hermanos católicos de la Arquidiócesis de Múnich y de otras instituciones alemanas, que tiene como finalidad de dictar cursos permanentes para despertar en los indígenas el conocimiento de su situación y hacer que busquen soluciones a los problemas que ellos descubren.²⁰²

Obispos alemanes en Ambato

El apoyo financiero por parte de los mencionados “hermanos católicos” alemanes se inició en 1969 y formó parte de una colaboración amplia que no se

199 “Programa de pastoral rural”, *Boletín de la Diócesis de Ambato* XX, abril de 1972 (DIOAMB, sin signatura).

200 “Nuestros indígenas y sus problemas”, Mensaje Pastoral de Vicente Cisneros, 18.8.1973: 1030-1034 (PUCE, 251/C497m).

201 Menciona como ejemplo también a un grupo de religiosas franciscanas de Peoria, Illinois, “que se dedican a curar a los indígenas de las diversas comunidades, a donde ellas acuden semanalmente”, *Ibid.*

202 *Ibid.*

limitó a la diócesis de Ambato, sino que fue coordinada junto con la Conferencia Episcopal del Ecuador (CEE). El diario de Ambato informó que los “obispos alemanes ayudarán para programas de promoción de campesinos y marginados” y que una delegación de la Arquidiócesis de Múnich vino al Ecuador.²⁰³ En el marco de esta visita se formó una Comisión de Acción Social, auspiciada por la CEE y presidida por el obispo Cándido Rada (fundador de FEPP). El objetivo de esta comisión fue la organización de las ayudas que provenían de instituciones de ayuda alemanas como Misereor y Adveniat.²⁰⁴ La tarea principal de la comisión fue la “promoción del campesinado ecuatoriano”. A pesar de que el apoyo alemán no se limitó a la provincia de Tungurahua, fueron los obispos Echeverría —quien conoció al cardenal alemán y arzobispo de Múnich, Julius Döpfner durante el Concilio Vaticano II—²⁰⁵ y Cisneros quienes iniciaron e impulsaron esta colaboración. En 1977, el cardenal Pablo Muñoz Vega, mientras advirtió que la iglesia no debería únicamente “actuar como beneficiaria de ayudas externas”, reconoció que fue gracias a las gestiones de estos obispos que la iglesia ecuatoriana podía hacer “una obra extraordinaria” con el apoyo de la Arquidiócesis de Múnich.²⁰⁶

Por el descrito origen de la colaboración entre Ambato y la Iglesia Católica alemana, parece evidente que las actividades indigenistas de esta diócesis hayan tenido el respaldo de la jerarquía eclesial. Prueba de eso fue también la “presencia de varios obispos del Ecuador” cuando en 1973 los prelados alemanes visitaron las obras realizadas.²⁰⁷ Durante esta visita de los prelados y funcionarios alemanes, la hermana Edilma Porras, directora del Centro Indigenista de Atocha, informó sobre las actividades del lugar, resumiendo que

203 “Obispos alemanes ayudarán para programas de promoción de campesinos y marginados”, *El Heraldo de Ambato*, 7.10.1969: 7, (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: julio a diciembre 1969).

204 Para Misereor, véase 1.3.2. Adveniat —también una institución católica alemana— se fundó en 1962 y se dedica al trabajo regional en América Latina únicamente. Véase: Koch, “Misereor: Geschichte – Struktur und Organisation”.

205 Los vínculos entre la iglesia ecuatoriana y la arquidiócesis de Múnich existen hasta hoy en día. URL: <https://www.erzbistum-muenchen.de>, 11.04.2019.

206 En las “actas de las sesiones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, 1-4.2.1977, Quito, véase 2.1.1 (FDD, CEE I).

207 Llegaron, el prelado Oskar Jandl, director de Caritas Múnich; el padre Johan Strassner; el cónsul para Ecuador, Max Schlereth y el secretario ministro del gobierno de Baviera. “Hoy Llegan a Ambato Prelados alemanes”, *El Heraldo de Ambato*, 20.6.1973: 34 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: abril a junio 1973).

hasta el año 1973, se realizaron 30 cursillos —donde “el indígena no aprende, sino que descubre”— que contaron con la participación de más de 600 personas. Mientras describía el método de trabajo para perseguir el objetivo general del centro —es decir, la “formación integral de líderes seculares indígenas”— la religiosa explicó que las Lauritas se trasladaron a “vivir en las comunidades indígenas por algunos meses, y conociendo el elemento, escogen a los más capaces para cursos, y así éstos son una continuación especializada del trabajo que las Lauritas realizan en el propio terreno”.²⁰⁸

Adicional a la formación de líderes, con los marcos alemanes se construyeron cuatro escuelas en la provincia de Tungurahua:²⁰⁹ un hogar para jóvenes, un centro social, un albergue para cargadores y se construyeron capillas en la ciudadela Vicentina (Ambato) y en Salasaca.²¹⁰

Desde el Centro Indigenista de Atocha, el sacerdote de la parroquia Quisapincha, Jesús Tamayo, coordinó las actividades diocesanas. Si bien fueron las hermanas Lauritas quienes en la diócesis de Ambato “se dedicaron a misionar entre los indígenas” ya desde los años 50,²¹¹ este presbítero aparece en las fuentes como la personificación de un “auténtico compromiso con la suerte del campesinado empobrecido”, o “el hombre que ha consagrado su vida a la promoción indígena”.²¹² Tamayo, quien tras un conflicto violento entre protestantes y católicos que tuvo lugar en su parroquia en 1973,²¹³ se ganó el respaldo de gran parte de los habitantes de esta zona rural —y del obispo— desempeñó el papel de coordinador del movimiento indígena provincial de Tungurahua. Este surgió como resultado del plan de pastoral rural en 1972, mismo año en que se fundó Ecuarrunari a nivel de toda la Sierra (véase 3.2). El sacerdote expresó también posiciones críticas, por ejemplo, con respecto

208 “El Centro Indígena ‘Alemania’ de Atocha y su labor promocional”, *El Heraldo de Ambato*, 20.6.1973: 5 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: enero a marzo 1973).

209 “Centro indígena de Atocha entrega escuela Condezán Quisapincha”, *El Heraldo de Ambato*, 17.12.1973 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: octubre a diciembre 1973).

210 “‘Brot fuer die Welt’ construirá 4 escuelas en Tungurahua”, *El Heraldo de Ambato*, 19.3.1973: 3 (BIAMB, El Heraldo Ambato, libro: enero a marzo 1973).

211 “Nuestros indígenas y sus problemas”, op.cit.

212 “Sangre en el páramo”, artículo en *Vistazo* sobre el asesinato de Cristóbal Pajuña en Llangahua, provincia de Tungurahua, 1974: 82, 1974, véase 3.1 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

213 El “levantamiento indígena en Quisapincha” fue documentado en *El Heraldo de Ambato* a partir del día 11.4.1973 (BIAMB, Heraldo de Ambato, libro abril-junio 1973).

a la reforma agraria en los predios de la iglesia y sobre la ayuda alemana en general. En 1970 señaló:

La Diócesis no tiene nada todavía en favor de los indios. Y eso que se ha recibido una gran ayuda extranjera...[sic]. Todo lo que se ha conseguido especialmente de fundaciones alemanas, ha sido esgrimiéndose el problema del indio, pero paradójicamente, con el dinero se ha logrado a costa de exhibir su dolor, se han hecho otras obras. Como el Centro Social, por ejemplo, que no es para él. Solo podríamos citar la casa de las Madres Lauritas en Salasaca.²¹⁴

Cinco años más tarde, la Directiva Indígena Provincial presentó un panorama diferente, haciendo referencia a “una cantidad de iniciativas” dispuestas a atender las necesidades y que ya no parten por asumir que “el dolor y la pena” son “males irremediables que hay que soportar como virtud cristiana”. Entre los impactos producidos se mencionaron, además, el aumento de la reflexión, la multiplicación de grupos de trabajo que se reúnen para buscar la “sana aplicación de la Reforma Agraria” y para emprender obras de infraestructura como casas comunales o la construcción de bodegas y almacenes. En conclusión, se comprendió “que solo en la capacitación y en la solución de los más elementales requerimientos de dignidad humana, se conseguirán las condiciones necesarias, para conseguir la igualdad con los blancos”.²¹⁵

El mismo año, durante una “jornada sinodal sobre indigenismo”, varios representantes de las comunidades ubicadas en la provincia de Tungurahua discutieron la “necesidad indígena” y la actividad de la iglesia. Cuatro expositores iniciaron la reunión —donde participaron las hermanas Lauritas, el padre Tamayo y miembros de la Directiva Indígena Provincial— con un resumen de las resoluciones tomadas por la iglesia ecuatoriana en favor de los pobres a partir del Concilio Vaticano II. A pesar de acoger favorablemente la nueva orientación propagada por la iglesia, los expositores observaron con desazón que “parece estar de moda hablar del indio” y señalaron que su paciencia se estaba acabando:

Nosotros entendemos que han pasado ya 25 años de que nuestra Provincia es diócesis, con Obispo propio; más de cinco años, de la reunión de Medellín, casi cinco años de la reunión de Baños. Hoy más de 80.000 personas en

214 “Iglesia, poder, reforma agraria”, *El Mensajero*, marzo de 1970 (PUCE, 056.109866/M528).

215 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

nuestra Provincia del Tungurahua, seguimos viviendo en choza, comemos un plato de comida y vestimos con la tela más barata; [...] nuestra suerte es ser peón, cargador o criada de la casa de los ricos; cuando hacemos juicio de trabajo siempre perdimos y cuando ganamos, casi todo se lleva el abogado. Y nosotros preguntamos Iglesia católica, diócesis de Ambato, ¿eres tú mismo, la persona que Dios nos ha mandado, para quitar la oscuridad del pensamiento, de la enfermedad del cuerpo, la lepra de las costumbres, la muerte y la imposibilidad de nuestra vida? ¿O seguimos esperando a otro o seguimos buscando y creyendo a otro? Son tantos los que nos visitan en este tiempo en los páramos; nos invitan a cursos, nos ofrecen autos para llevarnos a otros lugares, nos ofrecen servicio médico, de abogados, agrónomos, veterinarios y otras maravillas, y todos dicen que enseñan la verdad. Nosotros queremos saber, ¿dónde están los ciegos, que ven con sus propios ojos? [...] ¿dónde [...] los muertos que resucitan y los pobres que recobran esperanza?²¹⁶

A pesar de esta postura crítica, los mismos ponentes concluyeron que “sienten la presencia de la Iglesia de Ambato”, por ejemplo, materializada en la construcción del Centro Indigenista de Atocha, los cursillos o los “fondos financieros de algunas instituciones cristianas exteriores que son dedicados íntegramente [...] por nosotros mismos”.

El caso del Centro Indigenista Alemania de Atocha, como punto de referencia sobre la obra indigenista de la diócesis de Ambato a partir de 1968, es ilustrativo en cuanto a las iniciativas de una diócesis cuyo obispo no se identificó con la teología de la liberación, pero que, pese a ello, respondió a los cambios propagados a nivel de la iglesia católica latinoamericana y universal. Obviamente, el discurso de Cisneros, como el de su antecesor, Echeverría, estaba caracterizado por una concepción modernista de desarrollo que buscó llevar el progreso —y el evangelio— a los indígenas considerados culturalmente atrasados y espiritualmente ignorantes. De haber iniciado principalmente con obras de infraestructura, a través del Centro Indigenista de Atocha financiado por los católicos alemanes, se pasó luego a realizar cursos con el objetivo de formar y concientizar líderes y fomentar procesos organizativos.

216 “Jornada sinodal sobre indigenismo”, enero de 1975, los expositores fueron: Juan Lligallo, Vicente Toaza, Angel Paucar, Miguel Capúz (FDD, Pastoral Indígena, eventos Ecuador 2/3).

A través de la labor del sacerdote Jesús Tamayo que estuvo cerca de los fe-
ligreses viviendo en la zona rural, se puede constatar que el centro en Atocha
llegó a ser un espacio que perseguía un proyecto de liberación en un sentido
similar a aquellos del equipo pastoral en Riobamba. En este sentido, a pesar
de que el obispo de una diócesis no representara una corriente ‘revolucio-
naria’, en las bases podían desarrollarse proyectos de diferente índole. Esto
no significa, como ya muestra la propia designación del Centro *Indigenista* de
Atocha, que las prácticas propagadas ahí estuvieran exentas de paternalismo
o indigenismo. El estereotipo comunitario, por ejemplo, que hemos identifi-
cado como eje central para las representaciones de lo indígena en la diócesis
de Riobamba, se ve reflejado también en la filosofía que rigió las acciones del
Centro Indigenista en Atocha: “El sentido comunitario indígena que le salvó
en la miseria, también le salvará en la abundancia; nunca perderlo de vis-
ta, ni estropearlo con moldes de Capitalismo Occidental, ni de totalitarismos
importados”.²¹⁷

Discusión

Respecto a los casos presentados en este capítulo, se quiere acentuar que la
vinculación entre la labor pastoral posconciliar y la ayuda al desarrollo, finan-
ciada por países europeos —en ambos casos— es ilustrativa sobre la tensión
indisoluble entre las acciones caritativas y el compromiso liberador de la Igle-
sia Católica. A pesar de que las fuentes ofrecen muy pocas oportunidades
para averiguar cómo la ayuda fue recibida, se torna visible en una serie de
testimonios que los proyectos de desarrollo fueron considerados como una
imposición que más bien causó dependencia que liberación. Esta fue la opi-
nión, por ejemplo, de “animadores campesinos” —también peruanos y bo-
livianos— reunidos en Riobamba en 1970, cuando caracterizaron las ayudas
como “pequeños mejoramientos que solo sirven para contentar a los pobres en
su estado de miseria, neutralizando todo esfuerzo personal para reclamar la
justicia”. En este caso, la crítica se dirigió también directamente hacia la igle-
sia que a través de acciones de Caritas enseña “que el campesino debe estar
pidiendo y dependiente del rico que da. Y el rico a su vez descarga la consci-
encia de la injusticia que comete. Campañas de ayuda, sirven para sacralizar
la sociedad dividida, que unos tienen más y deben dar a otros infelices que no
tienen”. El grupo de animadores llegó a la conclusión de que el objetivo debe

217 “Solicitud a las instituciones cristianas de ayuda al desarrollo”, op.cit.

ser “el cambio o la liberación del hombre” a través de la “organización de los campesinos”.²¹⁸

Las opiniones sobre los proyectos de desarrollo diferían enormemente entre los distintos animadores. Algunos estaban convencidos de que se necesitaba “el apoyo para crecer como todos los ecuatorianos”.²¹⁹ Sin embargo, la resistencia a la presencia de agencias de desarrollo engendra la pregunta de si fue *gracias* a los programas de desarrollo en colaboración con la iglesia que la movilización social incrementó, o, si la conflictividad del espacio en consideración incentivó la construcción de nuevos conceptos comunes de enemigo, y, en consecuencia, objetivos de lucha para las organizaciones sociales que se fueron consolidando en las décadas de los setenta y ochenta. Esta pregunta formará parte del análisis que aborda la siguiente parte del trabajo.

2.4 Conclusión

Sin lugar a duda, hay cierto tono revolucionario en la palabra activismo: las ideas de un gran despertar, de la acción para un cambio, de la promesa de un futuro mejor. De forma correspondiente, en la narrativa de la Revolución del Poncho resuena una idea concreta de activismo católico. Se trata de un activismo inspirado en la teología de la liberación que habría implicado una ruptura con la Iglesia Católica tradicional, preconiliar, considerada conservadora; un activismo que, como se expuso en la introducción de este trabajo, se entiende como movimiento religioso popular, de carácter ‘radical’ y ‘progresista’, que llevaría finalmente al “despertar de los indígenas”. En esta segunda parte de la tesis se ha mostrado que las relaciones en realidad son más complejas: que la diferenciación estricta entre iglesia institucional e iglesia popular representa una simplificación y que las ideas básicas de la teología de la liberación, así como las interpretaciones de la opción por los pobres podían llevar a prácticas pastorales y formas de activismo muy heterogéneas.

Como punto de partida, el primer capítulo (2.1) retrató, a través del posicionamiento de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana frente a la teología de la liberación y el desarrollo del debate cultural, las dinámicas desencadenadas

218 Primer encuentro sede regional de campesinos de Perú, Bolivia, Ecuador, 19-30.5.1970 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

219 “Iglesia de Riobamba, Boletín informativo de animadores campesinos”, octubre 1974 (FDD, Pastoral Indígena, eventos Ecuador 2/3).

por las reformas eclesiales a nivel de la jerarquía eclesiástica. Las negociaciones entre los representantes más altos de la Iglesia Católica del Ecuador, han evidenciado el ambiente conflictivo y las divergentes recepciones e interpretaciones de los “signos de los tiempos” por parte del clero.²²⁰ A pesar de las ardientes diferencias y conflictos entre los clérigos que tenían distintos puntos de vista, se ha evidenciado —sobre todo con respecto a las políticas de representación relacionadas a la cuestión indígena— que las perspectivas no necesariamente variaron tanto.

Las narraciones de los y las activistas en el caso de la diócesis de Riobamba, han servido de entrada para abordar las prácticas de una iglesia en línea con la corriente de la teología de la liberación (2.2). Al abordar temas como la descentralización de la iglesia, la crisis de los sacerdotes, la presencia de misioneros y activistas europeos, los testimonios han contribuido a comprender el carácter multifacético, transnacional, experimental y también muy disputado del proyecto liberador en un lugar concreto, la provincia de Chimborazo. Con respecto a la narrativa de la Revolución del Poncho, es importante tener en cuenta la imagen de la mítica Riobamba, que, por la divulgación que le permitió la fama internacional del obispo, inspiró y atrajo a activistas que se consideraron parte de un movimiento transnacional de liberación. Se quiere añadir en este lugar que los testimonios de los (ex)curas —Modesto Arrieta, Homero García, Julio Gortaire y Alonso Vallejo— que trabajaron en la diócesis durante mucho tiempo, y por lo tanto, han sido observadores de largo plazo, relativizan la percepción predominante en la literatura de la era posconciliar como el estallido de un activismo católico latinoamericano.²²¹ Las cosas no cambiaron de un día para el otro, y el supuesto inicio de la “era de la nueva cristiandad”²²² estaba condicionado y delimitado por los contextos locales, el actuar de los sacerdotes individuales, como también caracterizado por una constante interacción entre nuevos comienzos y reveses.

La fuerza de atracción de la diócesis de Riobamba se ha observado también alrededor de la cooperación internacional para el desarrollo en el tercer

220 Expresión de la época posconciliar que exige la presencia y acción de la Iglesia en la historia y su ubicación en el contexto concreto latinoamericano. “Gaudium et spes”, 4. URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, 26.7.2017.

221 Argumento planteado también por Stephen Andes y Julia Young en la conclusión de: *Local church, global church*, 306-08.

222 Locución de Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 200.

capítulo (2.3) con el caso de la cooperante suiza. El ideal de autoayuda, la inspiración en una iglesia liberadora y la teoría de la dependencia, sin embargo, no lograron contener el peligro de la crítica al paternalismo, principalmente por la proveniencia de los recursos económicos del extranjero. En la década de 1970, a pesar de la pretensión de orientarse a sustituir los paradigmas modernistas de desarrollo por parte de los movimientos emancipadores, el activismo católico y la orientación de la Iglesia Católica hacia una opción por los pobres, en general, favorecieron la creciente presencia de agencias internacionales de desarrollo en la región. En otras palabras, los proyectos de desarrollo no desaparecieron cuando la teología de la liberación ofreció nuevas propuestas para cambiar el destino de los marginados. En la práctica, desarrollo y liberación muchas veces coexistieron. En ambos estudios de caso, la incrementada presencia de proyectos de desarrollo, junto con la creciente movilización y conflictividad en la zona rural, provocó resistencias a la recepción de ayuda por parte de la población local. Se ha evidenciado, en general, que el proyecto liberador de la Iglesia Católica no puede ser analizado sin incluir el contexto de profesionalización e internacionalización de la cooperación para el desarrollo.

En definitiva, con respecto a las políticas de representación, hay que acen-
tuar el punto de la revitalización de un enfoque cultural por parte de la Iglesia Católica que fue oficializado en el Plan de Pastoral Indígena en 1986—. La elaboración de este Plan fue un proyecto esencial del recién nombrado obispo de indios, y un hecho clave también para la recepción de este personaje como redentor de los indígenas. A pesar de distanciarse, con el Plan de Pastoral Indígena, del indigenismo eclesiástico descrito en la primera parte de la tesis, una representación esencialista del pobre-indígena, entendido luego como un ser humilde, comunitario y con una cultura que debe ser rescatada, no desapareció. Impulsado desde varios discursos y acontecimientos —como la narrativa de los 500 años de evangelización o la visita del papa en 1985— el enfoque etnicista se ha identificado como un intento de definir ‘la’ cultura indígena por parte de los clérigos, pero también como acto de reparación de la Iglesia Católica. Como ha ilustrado el Equipo Misionero Itinerante en tanto ejemplo concreto de esta evolución hacia una evangelización inculturada, la tendencia iba a la par de un debilitamiento del carácter político y activista del proyecto liberador. En otras palabras, y como han indicado los testigos de la época, la evangelización inculturada —como representación de la tendencia del multiculturalismo en boga a partir de los años ochenta— se fortaleció a expensas de la teología de la liberación que tuvo su auge en los años setenta.

Sin embargo, aunque podemos identificar estos macro-discursos, a partir de las experiencias diversas y posiciones a veces contradictorias presentadas en este apartado, no es conveniente categorizar estas tendencias de forma simplista ni marcar una diferencia estricta entre un proyecto de liberación y otro de evangelización inculturada. Lo mismo vale para los intentos de peri-odización que implican una ruptura abrupta entre una y otra corriente. Como se argumentará en la última parte de este trabajo, que se dedica a las relaciones entre la Iglesia Católica liberacionista y el movimiento indígena, los procesos analizados fueron determinados tanto por estos macro-discursos como por contextos locales y acontecimientos concretos, integrados en interacciones con trasferencias de ideas multidireccionales.

