

CONCLUSIONES

Resultados principales: Activismo católico en tiempos revolucionarios

Este trabajo muestra que sectores de la Iglesia Católica, inspirados en las reformas eclesiales anunciadas a partir del Concilio Vaticano II, y, en parte, en la corriente activista y política de la teología de la liberación a partir de los años setenta, participaron significativamente de la movilización social en Ecuador. A pesar de que toda la Iglesia Católica, también a nivel institucional, entró en una época de reformas y autorreflexión, se ha evidenciado que fue sobre todo una minoritaria vanguardia de cristianos comprometidos la que se dispuso a elaborar planes para poner en práctica la declarada opción por los pobres. Con la visión de despedir a la iglesia doctrinaria y alejada de las preocupaciones reales y contemporáneas de sus creyentes, estos actores abrieron un espacio para la reflexión y la acción. Al dedicarse al asunto primordial de la propiedad de tierras, a la educación, a condenar las injusticias y dar impulso a la reflexión y discusión sobre las coyunturas políticas contemporáneas, los católicos activistas crearon un nuevo entorno institucional que potenció la elaboración de nuevas redes, con la convocatoria a asambleas y más adelante, la formación de nuevas organizaciones sociales y políticas a nivel local, regional y nacional.

Sin reiterar los diferentes proyectos presentados a lo largo de este estudio, se quiere subrayar que el activismo católico, como fenómeno transnacional y de arraigo local, al mismo tiempo, unió una amplia gama de iniciativas que iban desde propósitos principalmente evangelizadores y de cooperación internacional para el desarrollo, hasta movimientos de liberación de carácter político. Cada una de estas propuestas introdujo al espacio andino su visión particular orientada a ‘mejorar’ la situación socioeconómica, cultural y, en muchos casos, religiosa, de la población rural del Ecuador. La percepción del activismo católico en este trabajo, como fenómeno que reúne ideas inter-

conectadas y circulantes, pero que se manifiesta en múltiples dinámicas en la práctica local, ha implicado un análisis de la colaboración entre los actores, que incluye procesos disputados, puntos de vista contradictorios y relaciones de poder. En otras palabras, se ha intentado poner atención a las tonalidades de estas formas de intercambio, desanudando también el asumido carácter revolucionario o radical del activismo católico —etiquetas atribuidas sobre todo a iniciativas inspiradas por la teología de la liberación—.

Para realizar esta tarea, se ha contextualizado la posición de la Iglesia Católica del Ecuador en un primer momento revolucionario, más concretamente, desde su posicionamiento frente a los sucesos concretos en Cuba y las confusiones de cambio que se anunciaron a nivel latinoamericano a partir de mediados de los años cincuenta y durante los años sesenta en general. La (temida) presencia de movimientos socialistas, la ‘persecución’ por parte del protestantismo y la creciente falta de personal religioso significaron una señal de alarma que fomentó una percepción de crisis en una institución arraigada tradicionalmente a las estructuras del poder. En línea con las políticas indigenistas de la época, la Iglesia Católica ‘redescubrió’ al indígena y se aventuró a incrementar su presencia en el espacio andino, donde el ‘problema del indio’ —y con eso, el peligro de levantamientos— fue considerado el desafío más acuciante. El indigenismo eclesiástico de los años cincuenta y sesenta, en el caso ecuatoriano, consistió en una concentración de la labor pastoral en el páramo y representó una estrategia de misión y evangelización en una zona considerada religiosamente abandonada. Al mismo tiempo, y en línea con las políticas gubernamentales y los planteamientos de la iglesia latinoamericana (CELAM), este fue un intento de frenar procesos revolucionarios a través de la inclusión del indígena a la sociedad nacional y ‘moderna’. El obispo de Riobamba, Leonidas Proaño, a través de la colaboración en programas indigenistas como la Misión Andina, ya en esta época se posicionó como un líder religioso para los ‘asuntos indígenas’ dentro de la jerarquía eclesial.

Bajo el reto de la “revolución inevitable” —percibida en el contexto ecuatoriano, por ejemplo en los crecientes conflictos agrarios de los años sesenta y setenta— el anuncio de reformas eclesiásticas a nivel mundial —con el Concilio Vaticano II (1962-1965)—, y a nivel latinoamericano —con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968)—, incentivaron la elaboración de nuevas soluciones para transformar el destino de la población empobrecida y marginada. En este contexto de búsqueda de una nueva orientación para la iglesia, el aliento de la corriente de la teología de la liberación como expresión más íntegra de la identificación de la iglesia con los

pobres, inició una época de experimentación con nuevos modelos pastorales; pero al mismo tiempo, esto multiplicó la división dentro del clero católico. Las disputas entre fuerzas impulsoras y reaccionarias a un cambio, resultó en el aislamiento de los sectores liberacionistas y de grupos de cristianos políticamente comprometidos de las estructuras de la Iglesia Católica nacional. Pero a pesar de haber señalado esta división en diferentes ocasiones, se ha demostrado también que en la época posconciliar permaneció vigente un denominador común a la orientación pastoral de la Iglesia Católica del Ecuador: el énfasis en 'el indígena'.

Con respecto a la propuesta central de este trabajo, de entender los vínculos entre el activismo católico y la movilización indígena en el espacio andino, es decir, las peculiaridades de esta "revolución cultural" anunciada por la iglesia, se ha presentado un enfoque principal. A diferencia del planteamiento general presente en la literatura, de que el giro cultural se anunció a partir de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en sesiones posteriores a lo largo de los años ochenta, este trabajo ha propuesto una perspectiva dinámica, que en lugar de señalar un antes y un después, identifica la revitalización de un enfoque indigenista. A partir de finales de los años sesenta, cuando la opción por los pobres fue traducida a una opción por los indígenas, la tendencia indigenista integracionista, como fue descrita en la primera parte del trabajo, cedió su lugar a favor de un discurso neoindigenista, caracterizado por una creciente romantización de 'la' cultura indígena y al mismo tiempo una idealización de la pobreza. En otras palabras, la constitución del pobre-indígena como destinatario central de la atención religiosa a partir de las reformas eclesiales, inició una nueva tradición indigenista de la Iglesia Católica del Ecuador.

La elaboración de una definición de 'la' cultura indígena como base para la evangelización en el espacio andino, por tanto, constituyó una de las idiosincrasias de las actividades pastorales posconciliares de la Iglesia Católica en Ecuador. Nuevamente, el obispo de Riobamba adquirió un papel protagónico en cuanto conceptualizó y propulsó significativamente este neoindigenismo eclesiástico. En teoría, esta nueva tradición se manifestó a nivel de la Iglesia Católica nacional en el Plan de Pastoral Indígena aprobado a mediados de los años ochenta, y en la práctica, en iniciativas como el Equipo Misionero Itinerante, la formación de misioneros quichuas o las actividades del Centro Indigenista de Atocha en la diócesis de Ambato. Se ha subrayado que esta orientación neoindigenista no fue propia de los sectores denominados 'progresistas' únicamente o, como ha sugerido el mito de la Revolución del Pon-

cho, del obispo Proaño y su equipo pastoral. Al contrario, a pesar de haber encontrado expresiones muy heterogéneas en las diferentes diócesis, e incluso entre los católicos comprometidos con un cambio, la propagación de una cultura indígena en la evangelización constituyó una base común para una iglesia fragmentada. Sin embargo, cuando la jerarquía eclesial se apropió del discurso etnicista hacia finales de los años ochenta, o sea, después del obispado de Proaño, se desprendió del aliento liberador que el clérigo de Riobamba había tratado de promover como parte integral de la pastoral indígena y de su visión de crear una iglesia inculturada. En otras palabras, la oficialización de la alteridad en los años 80 —fenómeno que no se limitaba al contexto eclesial ni al caso ecuatoriano— significó un debilitamiento del proyecto de liberación que en muchos aspectos entraba en conflicto con la iglesia institucional. Finalmente, como en el caso del indigenismo eclesiástico de los años 50 y 60, la tendencia etnicista fue también un intento de ofrecer una alternativa a las propuestas ‘revolucionarias’ de la izquierda y de fortalecer la influencia de la institución religiosa en el disputado espacio andino.

Con respecto al vínculo del activismo católico con los movimientos sociales, esta tesis ha mostrado que la ofensiva cultural de sectores eclesiásticos iba acompañada de una tendencia de etnicización de las luchas sociales en la zona rural. En otras palabras, las luchas de ‘los’ campesinos debían convertirse en luchas de ‘los’ indígenas, lo cual reflejaba como parte de esta narrativa, la idea de la existencia de un dualismo estricto entre clase y etnia. Esta tendencia se evidenció de forma más notoria en el caso del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH). Esta iniciativa de la diócesis de Riobamba de principios de los años ochenta, fue la respuesta a la débil presencia del movimiento indígena Ecuarrunari que, tras una época de disputas internas sobre su posición ideológica, optó por aglutinar reivindicaciones campesinas e indígenas. En el MICH, que en la época del multiculturalismo encontró eco en una nueva generación de líderes formados en la diócesis de Riobamba, el indígena fue estilizado como un ser humilde y comunitario, cuyas tradiciones ancestrales podrían salvar a la nación náufraga. De todos modos, tanto en el capítulo sobre el papel de la iglesia en la formación del movimiento indígena Ecuarrunari, como en la parte final sobre la “pastoral en tiempos de revolución” —cuando el discurso de los derechos humanos y de los derechos indígenas, adquirió mayor importancia—, se ha evidenciado que la propuesta etnicista por parte de los sectores católicos no debería ser entendida como un proceso de transferencia directa de este discurso hacia los sectores indígenas movilizados. Al contrario, el proceso de establecer una agenda política por las nuevas orga-

nizaciones formaba parte de una lucha por la representación, en la cual, una serie de actores defendieron su visión como la correcta y adecuada. En este contexto se ha argumentado que fue justamente esta conflictividad en el espacio andino, la que determinó significativamente los procesos de movilización en la época de los ochenta, que resultaron en la apropiación de una agenda política por parte del movimiento indígena que se basó en una serie de reivindicaciones históricamente situadas. En este sentido, los últimos años anteriores al gran levantamiento de los indígenas en 1990, estuvieron caracterizados por actos de resistencia a la representación. Con respecto a la etnicidad, este trabajo muestra que constituyó un recurso político no solo para los actores subalternos, como generalmente se ha planteado en la literatura, sino que podía ser apropiado por una serie de actores, en nuestro caso, de sectores de la Iglesia Católica que se posicionaron como aliados de los indígenas. Finalmente, la presentación de los vínculos entre el activismo católico y la formación del movimiento indígena reveló que una contraposición entre reivindicaciones étnicas y de clase, más bien, complicó la consolidación de un movimiento unitario, en cuanto esto no reflejaba las dinámicas y la heterogeneidad de los actores subalternos. En otras palabras, concepciones dualistas como las detectadas por este trabajo evidencian una continuada percepción del espacio andino como un contenedor cerrado y habitado por una estática ‘masa indígena’.

Resulta evidente en esta presentación sinóptica de los resultados principales, que en el contexto analizado salieron a flote una serie de ‘revoluciones’. En algunos casos, se trató revoluciones tan auténticas como aquella en Cuba, y en otros, como el caso de la “revolución inevitable” y la “revolución cultural”, de narrativas con el propósito de advertir de un peligro o de anunciar un cambio discursivo radical. La omnipresencia de ‘la revolución’, como narrativa o hecho político, acuñó no solo los discursos de una serie de actores en la época considerada, sino también sus prácticas y acciones concretas. Habiendo tenido en cuenta este ámbito revolucionario y los principales hallazgos de esta investigación, es tiempo de brindar espacio a la tarea de desmitificación de la Revolución del Poncho.

Desmitificar la Revolución del Poncho

Como discurso de la memoria, la Revolución del Poncho ha creado un mito que sugiere que la movilización indígena fue, en primer lugar, el resultado

de la labor concientizadora de la Iglesia Católica, y más concretamente, del obispo de Riobamba. Este mito, creado por colaboradores y simpatizantes del clérigo, fue reproducido posteriormente en la historiografía y encontró eco sobre todo en la literatura sobre la corriente de la teología de la liberación. Expresiones como “el obispo de los indios”, “el taita subversivo” o “el obispo rojo”, son productos de este mito, que refleja no solo un acercamiento exaltador al personaje de Proaño, sino al mismo tiempo, una representación específica de la teología de la liberación como movimiento revolucionario. Además, la creación de este discurso revolucionario por parte de ciertos cristianos católicos, evidencia una apropiación del proceso de movilización social en los Andes ecuatorianos por estos mismos actores. El presente trabajo de investigación se ha propuesto evidenciar que una serie de componentes de este mito necesitan ser revisados y abordados desde una perspectiva más diversificada.

En primer lugar, y quizá el elemento más importante de la narrativa en consideración, ha sido la personificación —y junto con ella, la idealización— de procesos muy diversos y heterogéneos. Con el enfoque únicamente puesto en el obispo de Riobamba, una multitud de actores que incentivaron proyectos en línea con una iglesia liberadora, tanto a nivel de la diócesis de Riobamba, como a nivel nacional y transnacional, han quedado ausentes. En reiteradas ocasiones se ha mencionado la ausencia de mujeres, pero también de sacerdotes, laicos, colaboradores de los países europeos y otros países latinoamericanos, cuyas voces han permanecido en silencio en la narrativa sobre la Revolución del Poncho. A este respecto, este trabajo ha tratado de recuperar algunas de estas voces, sobre todo con la inclusión de testimonios orales. En relación con la personificación de la iglesia liberadora en Proaño, la Revolución del Poncho ha ignorado los procesos dentro de la Iglesia Católica institucional y sobre todo, la contextualización del actuar del clérigo de Riobamba como miembro de la jerarquía eclesial de este país. Aunque las diócesis individuales disfrutaron de una relativa autonomía en la aplicación de las reformas eclesiales, y en la manera de interpretarlas para la práctica pastoral, el canon literario sobre Proaño ha ignorado el hecho de que este clérigo no actuaba fuera de los ámbitos de la iglesia. Además, cuando la literatura presenta la labor pastoral de Proaño como ejemplo característico de la corriente de la teología de la liberación —con su presunto carácter popular, radical y anticlerical— se destacan los conflictos con la jerarquía y se tiende a ignorar los vínculos y las colaboraciones existentes con otros clérigos del país.

En segundo lugar, en el mito de la Revolución del Poncho resulta central el motivo del despertar de los indígenas. Es preciso reiterar que el mismo Pro-

año contribuyó a esta percepción, señalando en su autobiografía, por ejemplo, que “La Palabra de Dios” está “iluminando” y “despertando a los pobres”, que “está abriendo los ojos, está destapando los oídos, está haciendo soltar la lengua, está haciendo caminar”.¹ Esta descripción de la creciente movilización campesina e indígena en Ecuador dibuja la imagen de una actitud pasiva y fatalista de los pobres que solo con la llegada del obispo, y con eso, el “poder liberador del Evangelio”, empezaron a cambiar. A través de la presentación de una serie de iniciativas, caracterizadas también por los vínculos con movimientos y organizaciones fuera del propio contexto eclesial, se ha mostrado que este despertar fue un proceso mucho más complejo. El mito omite la presencia de otros aliados de la época y, sobre todo, la agencia de los indígenas con respecto a la creación de su propia agenda de lucha. La narrativa de la Revolución del Poncho supone, por lo tanto, que una transferencia de ideas solo podía funcionar desde los círculos religiosos hacia los indígenas y no en la dirección opuesta. La posibilidad de que los pobres también hubiesen influenciado el actuar y pensar de los activistas católicos ha quedado fuera en esta narrativa. Esto pese a que —sobre todo a través de la crisis de los sacerdotes— se ha mostrado cómo, gracias a un contacto más personal, estos empezaron a reflexionar profundamente sobre su estatus y tomaron caminos de compromiso político que no siempre se ajustaban a las directrices de la iglesia. Finalmente, la perspectiva diacrónica en este trabajo ha permitido evidenciar que los esfuerzos para superar, por ejemplo, el dominio de la hacienda, tienen una historia mucho más larga y continua.

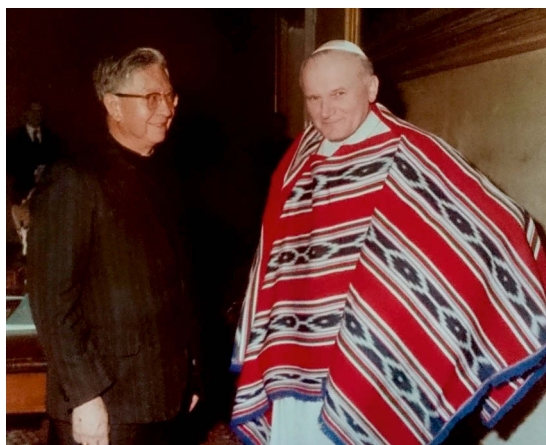
En tercer lugar, hay que considerar el peso simbólico que adquirió el poncho en la narrativa de la Revolución del Poncho. Esta prenda alude a una representación esencialista del indígena como el ‘hombre de poncho’. Es, por un lado, símbolo de ‘la’ cultura indígena, y por lo tanto, la Revolución del Poncho se refiere únicamente a quien lleva puesto este atuendo. Por otro lado, el poncho es indicador del estatus socioeconómico de los pobres, los humildes, pues ambos criterios representan al idealizado pobre-indígena como el centro de la acción pastoral de una iglesia liberadora. Cuando el obispo Proaño optó por ponerse poncho, convirtió a esta prenda despreciada y considerada “suciedad” en un vestido de honor para “devolverle al indio su condición humana”.² La iglesia de Riobamba, como afirmó el sacerdote Agustín Bravo, se convirtió

1 Proaño, *Creo en el hombre*, 219, 20.

2 Rosner, *Revolution des Poncho*, 16.

en “la iglesia en el poncho para los hombres del poncho”.³ Esta apropiación cultural evidencia, sin embargo, las relaciones de poder que atravesaron esta dinámica porque el poncho solo pudo convertirse en traje de honor a través de un obispo, es decir, un representante poderoso de la sociedad ecuatoriana. El ascenso social de este traje, acaudillado por un portavoz de la Iglesia Católica, culminó cuando el obispo le regaló un poncho al papa Juan Pablo II durante su último viaje a Roma.

Ilustración 16: Leonidas Proaño le regala un poncho de Cacha al papa Juan Pablo II en Roma (sin fecha)



FDD, Imágenes, B3. FOT13.3.3.

Para el obispo, el acto simbólico de usar poncho equivalía a ubicarse al mismo nivel que los pobres. Según Proaño, los pobres lo evangelizaron a él o, en otras palabras, la Iglesia Católica se encontró a sí misma a través de un retorno a los pobres.⁴

Como último punto se quiere llamar la atención sobre el hecho de que la Revolución del Poncho, al emplear “la revolución” como parte integral de su narrativa, alude a un cambio radical, es decir, una transformación que marca

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

4 Proaño, *Creo en el hombre*, 241

un antes y un después en la historia. Este elemento retoma uno de los ejes centrales de la corriente de la teología de la liberación que ya se ha discutido en la introducción de este trabajo. Dicho de otra manera, la Revolución del Poncho se basa en un entendimiento específico de esta corriente teológica como movimiento revolucionario, contrahegemónico, popular y arraigado en 'las bases'. De todos modos, el trabajo ha revelado que es problemático atribuir a la teología de la liberación, como teoría, un catálogo de prácticas coherentes entre sí. Incluso para los seguidores de la teología de la liberación, la tensión entre orientación religiosa y compromiso político no se pudo resolver. Los proyectos de desarrollo, las Comunidades Eclesiales de Base, el Equipo Misionero Itinerante o la politización de sacerdotes en el MNCL, representan opciones diferentes de interpretar la tarea liberadora. El impulso de las reformas eclesiales —tanto a escala universal, como de la teología de la liberación a nivel latinoamericano— desencadenó una serie de procesos sin que estos pudieran ser controlados u orquestados por una instancia o por un obispo en particular. Cada uno de los actores perseguía su propia utopía de cambiar la manera de vivir la iglesia y la situación de la población marginada. Por eso, la presentación de los diferentes actores ha permitido mostrar las posibilidades y límites del poder transformador que le han sido atribuidos a la teología de la liberación. Además, el planteamiento de la liberación o de una iglesia para los pobres, no se limitaba al repertorio discursivo de aquellos sectores católicos que se identificaban con esta corriente; sino que, formaron parte integral de la orientación de la Iglesia Católica latinoamericana posconciliar, aunque no hayan sido siempre reconocibles en la práctica.

Por fin, si ubicamos el caso ecuatoriano en la literatura sobre la teología de la liberación, se puede percibir que este país ha permanecido al margen, y que esto pueda guardar relación, nuevamente, con el hecho de que las descripciones sobre el activismo católico en este país se han limitado a un solo personaje. En la narrativa de la Revolución del Poncho, el obispo Proaño parece ser el único defensor de una teología de la liberación. Sin embargo, se espera que este trabajo logre mostrar que el Ecuador tiene una historia de activismo católico mucho más rica y que su estatus como un caso sin mayor relevancia necesita ser repensado.

La Revolución del Poncho hoy: luchas políticas por la memoria

Durante el trabajo de investigación y especialmente a través de los diversos contactos que han contribuido a la realización de este proyecto, se hizo evidente que el mito de la Revolución del Poncho persiste hasta el día de hoy. En el mundo digital, por ejemplo, una serie de grupos de Facebook, con nombres como “el taita subversivo” o “el hombre del poncho”, se han dedicado a mantener viva la memoria del obispo de los indios. Además, no hay que olvidar que sobre todo en los años posteriores a la muerte de Proaño, se han producido películas para documentar la labor pastoral de este clérigo, que han sido asumidas como proyectos de recuperación de la memoria.⁵

Pero también en el mundo análogo la Revolución del Poncho continúa vigente. En este contexto, se considera clave mencionar que en la actualidad el legado de Proaño ha sido apropiado por distintos actores. Se ha observado que entre ellos existe cierta competencia por la construcción de una memoria y la representación ‘correcta’ del legado del obispo. Adicional al archivo diocesano en Riobamba, que conserva un importante repositorio con manuscritos y obras del clérigo, hay que mencionar en este contexto el Centro de Solidaridad Andina de Estuardo Gallegos y Homero García en Riobamba, o la Fundación Pueblo Indio en Quito, dirigida por Nidia Arrobo, que se dedican a preservar y difundir el conocimiento sobre el obispo. La Fundación Pueblo Indio, construida por Proaño en los últimos días de su vida con el propósito de dar continuidad a su trabajo pastoral, se compromete a promover la constitución de una iglesia indígena y de apoyar a las organizaciones indígenas del Ecuador. En la comunidad de Pucahuaico (Imbabura), donde está ubicada la tumba de Proaño, la fundación lleva el nombre de Centro de Formación de Misioneras Indígenas del Ecuador y en el mismo lugar, se celebra cada año la “Muerte y Resurrección” del obispo. En el año 2018, por ejemplo, se celebraron los “50 años de Medellín y el 30 aniversario de la Resurrección” en homenaje a Proaño.⁶ A más de estas instituciones no gubernamentales, es preciso subrayar que también el estado está participando en la apropiación del legado de Proaño. En 2008, el gobierno de Rafael Correa declaró que la obra y el pensa-

5 Por ejemplo, la película “Samata Kamarik. El que ofrenda el espíritu” producido por el Instituto de Estudios Avanzados, el Fondo Documental Monseñor Leonidas Proaño (FDD) y el Sol Latino en 2009.

6 Invitación de la Fundación Pueblo Indio, 2018, correspondencia por correo electrónico.

miento del obispo pertenecen al patrimonio cultural inmaterial del Ecuador, y que es un deber de todos los ecuatorianos conservar y preservar su obra.⁷

Por otro lado, ha existido también un afán por borrar esta memoria social. Como afirmaron varios testigos de la época, la Iglesia Católica en la actualidad está ansiosa de que este capítulo de la historia de la iglesia del país, y de América Latina en general, no reciba demasiada atención en el discurso público. Se mencionarán brevemente dos casos ejemplares. Desde 1986, en la catedral de Riobamba, se encuentra el Mural de los Mártires de América, donado por el artista y premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel. El mural retrata el compromiso del exobispo Leonidas Proaño con la población indígena. En su centro está la imagen de Jesucristo llevando un poncho rojo. Además, como indica el título de la obra, el mural representa a “los mártires” de la iglesia liberadora, como Oscar Romero y Enrique Angelelli, pero también a movimientos sociales como las Madres de la Plaza de Mayo. En mayo del 2016, el artista recibió la noticia que el actual obispo de Riobamba, Julio Parrilla, había retirado el mural de la catedral. En una carta abierta —con copias a la Conferencia Episcopal del Ecuador y al papa Francisco— el artista criticó este acto, alegando que

sería bueno, hermano Julio, que conozcas la obra desarrollada por Mons. Leonidas Proaño, tu predecesor en la diócesis de Riobamba, que ha dado frutos que perduran en la mente y el corazón de la Iglesia del Ecuador, de los hermanos y hermanas indígenas, de los más pobres y marginados de la sociedad que se formaron en la libertad; [...] sería largo enumerar y no alcanzaría el tiempo para explicarte el mural y su significado, tanto para la Iglesia latinoamericana en general como la Iglesia Ecuatoriana en particular [...].⁸

Tras una serie de protestas en Riobamba y un encuentro del obispo con Esquivel, el clérigo decidió devolver el mural a la catedral. Desde entonces, los

7 “La obra y pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño fueron declarados Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado ecuatoriano”, UNESCO, Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe. URL: <http://www.lacult.unesco.org/noticias/showitem.php?lg=3&id=1895>, 02.12.2019.

8 “Adolfo Pérez Esquivel, al obispo de Riobamba: ‘¿Dónde está el mural de los mártires de América?’”, carta abierta de Adolfo Pérez Esquivel, Periodista Digital, 15.7.2016, URL: <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20160715/adolfo-perez-esquivel-obispo-riobamba-mural-martires-america-noticia-689400622308/>, 29.11.2016.

grupos sociales que protestaron, según un artículo de prensa, “siguen atentos para que el legado de Proaño no se pierda”.⁹

Ilustración 17: Mural de los Mártires de América en la catedral de Riobamba



Foto tomada por Andrea Echeverría, 13.06.21, Riobamba.

Otro ejemplo cercano es lo ocurrido con el monumento a Leonidas Proaño en el Parque Ecológico de Riobamba. En 1997, la alcaldía de Riobamba encomendó al artista ecuatoriano Miguel Yaulema la creación del monumento en el parque recreativo de la ciudad. La obra “Levántate Pueblo Amado” estuvo concebida como nueve esculturas que representen a Proaño como líder de la movilización indígena y campesina en la provincia de Chimborazo. Hasta la fecha, sin embargo, la obra está inconclusa y cuenta solo cinco estatuas.¹⁰ El monumento de bultos de cemento y bronce, además, ha quedado en un estado de abandono. Durante una vista al parque con un sacerdote diocesano, este se mostró muy preocupado por esta forma de menosprecio al legado del obispo Proaño. Según el historiador Franklin Cepeda, la condición del memorial es el resultado “de un deliberado y ya añoso proceso de relegamiento de memoria”.

9 “El mural de los mártires de América retorna a la catedral de Riobamba”, Agencia Ecuémica de Comunicación, Claudia Florentín, 30.8.2016. URL: <http://alc-noticias.net/es/2016/08/30/el-mural-de-los-martires-de-america-retorna-a-la-catedral-de-riobamba/>, 29.11.2016.

10 Página web del artista Miguel Yaulema, URL: http://www.miguelyaulema.com/ESPA%C3%91OL/Monum_Leo.html, 30.11.2019.

Advierte que no solo la “quema de archivos o materiales impresos” representa una destrucción de la memoria social, sino también la “destrucción o el abandono de monumentos asociados a la historia de una sociedad”. Para Cepeda, el caso del Parque Ecológico representa un “memoricidio”, una “destrucción intencionada de la memoria”, sostenida por autoridades políticas y eclesiales que prefieren ver estatuas de otros ‘héroes’ ecuatorianos.¹¹

Ilustración 18: Monumento Leonidas Proaño, Parque Ecológico de Riobamba

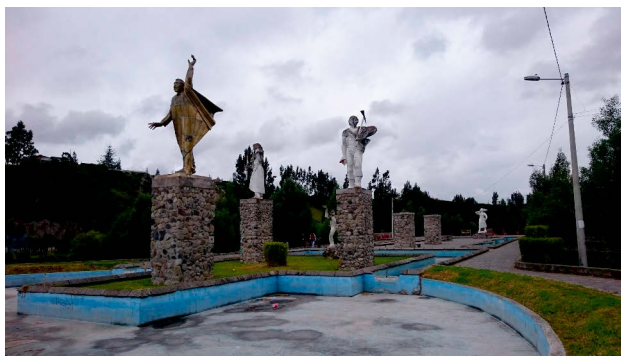


Foto tomada por la autora, 7-7. 2017, Riobamba.

Finalmente, tanto los intentos de preservar la memoria, como aquellos de borrarla, muestran, por un lado, las huellas que el obispo ha dejado en la historia contemporánea del Ecuador. Asimismo, son indicadores también sobre la eficacia del mito de la Revolución del Poncho como discurso hegemónico en la representación del activismo católico ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XX.

11 “Parque ecológico Monseñor Leonidas Proaño”, Franklin Cepeda, Diario los Andes, 15.1.2020, URL: <https://diariolosandes.com.ec/parque-ecologico-monsenor-leonidas-proaño/>, 30.11.2019.

Límites del trabajo y perspectivas

Para futuras investigaciones sobre el activismo católico en el Ecuador sería interesante un mayor enfoque en otras regiones fuera de la provincia de Chimborazo y un acercamiento a procesos y actores localizados en Pichincha, Cotopaxi, Cañar, Azuay o Tungurahua, por ejemplo. Pese a la incorporación de estas provincias en varias secciones de este trabajo, los estudios adicionales en estas regiones podrían contribuir a una imagen más completa y diversificada del activismo católico. Esta ampliación de la región de investigación, sin lugar a dudas, depende de la disponibilidad y accesibilidad de fuentes. Con base en la propia experiencia de investigación se puede afirmar que encontrar archivos no fue tarea fácil.

Si bien este trabajo ha puesto énfasis en la necesidad de abandonar el marco nacional e incluir entrelazamientos transnacionales tan centrales para cualquier estudio sobre activismo católico, este aspecto podría ser tratado también como cuestión central en otra investigación. Las redes transnacionales de clérigos ecuatorianos y activistas católicos de otros países, los intercambios de grupos de trabajo internacionales, las relaciones entre el proyecto liberador de la iglesia y la cooperación internacional para el desarrollo o el activismo de derechos humanos por sectores católicos representarían campos fructíferos para investigaciones futuras. En cualquier caso, esto exigiría que el proceso de investigación se llevara a cabo en diferentes regiones del mundo simultáneamente. De todos modos, se espera que el presente trabajo haya logrado expandir los límites del caso ecuatoriano y al mismo tiempo, posicionarlo dentro de un panorama más amplio de activismo católico latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX.

La autora es consciente de que la desmitificación de la Revolución del Poncho no refleja necesariamente la opinión de una serie de actores y testigos cuyas contribuciones han sido fundamentales para este trabajo. Se puede objetar que esta investigación tienda a negar que el obispo de Riobamba haya ocupado una posición central en procesos de democratización, de defensa de la equidad, de los valores de una sociedad incluyente o de activismo católico. La respuesta a estas críticas, es que el objetivo de la presente investigación no ha sido invisibilizar a un actor clave en la historia social contemporánea del Ecuador, sino, visibilizar a todos aquellos actores que en la historiografía han permanecido en la oscuridad: los sacerdotes, las laicas, los activistas en las Comunidades Eclesiales de Base o los misioneros de otros países inspirados por la “mítica Riobamba”. Escribir una historia del activismo católico en

el espacio andino del Ecuador sin involucrar al obispo Proaño hubiera sido un proyecto poco convincente y por eso, el clérigo está muy presente en este trabajo. Sin embargo, se ha tratado de ofrecer un acercamiento crítico, con aportes que no se han hecho, también respecto al obrar y el discurso de este clérigo. Con relación al estudio del activismo católico latinoamericano en general, y la historiografía de la teología de la liberación en específico, se espera que este trabajo aliente a otras y otros investigadores a abordar este campo de estudio, cuestionando narrativas dominantes y dedicándose a aspectos temáticos que hasta ahora no han recibido mayor atención.

Un siguiente punto que se busca subrayar se refiere al movimiento indígena. Sin duda, a través de la historia oral se podrían incluir más voces de líderes o miembros de organizaciones indígenas y analizar con más detalle las relaciones que estos tenían con clérigos católicos, o en el caso de las mujeres, con las hermanas Lauritas durante la época considerada en esta investigación. De todos modos, se debe precisar también que la indagación histórica de las relaciones entre el movimiento indígena y la Iglesia Católica a través de entrevistas tiene sus limitaciones. Esto se debe sobre todo al hecho de que la mayoría de los testigos entrevistados de la época, a pesar de haberles preguntado por la década del 80, por ejemplo, sentían la necesidad de expresar su opinión sobre el estado actual del movimiento indígena ecuatoriano. Los entrevistados recordaron los últimos años de la década del ochenta y los años noventa como la edad de oro del movimiento indígena e inmediatamente contrastaron dicha época con sus desafíos actuales. Sus narraciones no solo revelaron cierta nostalgia e idealización del pasado, sino también un sentimiento de cansancio o incluso de decepción, cuando, por ejemplo, percibían el movimiento indígena actual como dividido. Temas que estuvieron muy presentes en las conversaciones fueron: el distanciamiento de los líderes respecto a las bases, la politiquería o el abuso del poder para el provecho propio.

Esta tesis se ha dedicado al período de entre mediados de los años cincuenta y el año 1988. La periodización se corresponde, por lo tanto, con aquella establecida en la narrativa de la Revolución del Poncho: Proaño llegó a Riobamba en 1954 y murió en 1988. Este marco temporal, obviamente, no puede escapar al constatado problema de personificación de la iglesia liberadora con Proaño. Sin embargo, es también un arco temporal que ha brindado la oportunidad de examinar de manera crítica y diferenciada los vínculos entre el indigenismo eclesiástico, el activismo católico o la formación y transformación del movimiento indígena en el Ecuador. De todos modos, el hecho de que el trabajo se detenga en 1988 no significa que este año deba ser percibido

como una ruptura. No lo es con respecto a los vínculos entre la Iglesia Católica ecuatoriana y el movimiento indígena, como tampoco en relación con la constitución del movimiento indígena en general. Como ya se ha mencionado en la introducción de este trabajo, en junio de 1990 tuvo lugar el Levantamiento Indígena del *Inti Raymi*, el primer levantamiento indígena a nivel nacional. Párrocos como Pedro Torres, de Tixán, o el obispo Víctor Corral apoyaron la toma de la Iglesia de Santo Domingo en Quito, como un acto que marcó el inicio de las manifestaciones. Después del levantamiento, cuando se trataba de negociar las demandas de reconocer las culturas indígenas y de participar en la política nacional, la Iglesia Católica, junto con una serie de organizaciones de derechos humanos asumió el papel de intermediaria entre el gobierno y el movimiento indígena.¹² En 1998, el debate de la plurinacionalidad de la década del noventa culminó con la declaración del estado plurinacional en la constitución. Ya en 1995 se fundó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, un partido político a través del cual el movimiento indígena obtuvo acceso directo a la política nacional. Con el inicio del gobierno de Rafael Correa (2007-2017), y la proclamación del socialismo del siglo XXI, el partido Pachakutik y las organizaciones indígenas se enfrentaron a un nuevo desafío: encontrar su posición en un gobierno que proclamó la llamada Revolución Ciudadana y que, con la inclusión del concepto del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) en la constitución, propagó una economía y cosmovisión ‘propia indígena’ y en oposición al capitalismo occidental.¹³ Más recientemente, en el año 2019, el movimiento indígena, que durante el gobierno de Correa perdió fuerza y fue considerado débil y dividido, recuperó su notoriedad a nivel nacional al posicionarse contra las medidas económicas del gobierno de Lenín Moreno. En el conflicto que estalló cuando el presidente dio el anuncio de terminar con

12 En la “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la situación indígena” del 22.6.1990, la CEE informó: “[...] para el diálogo entre las autoridades del Gobierno y los representantes indígenas se ha solicitado por parte de éstos la mediación de los representantes de la Iglesia. Este servicio asumido gustosamente ha sido considerado, gracias a Dios, positivo, y ha confirmado la confianza de los indígenas en la Iglesia.” Firmado por el arzobispo de Quito, Antonio González Zumárraga, y el obispo de Ambato, Vicente Cisneros Durán (FDD, CEE XI).

13 Para una discusión sobre la elaboración del concepto *Sumak Kawsay* y la apropiación por el gobierno de Correa, véase Christian Büschges, “Particularismo étnico en tiempos de globalización: del multiculturalismo al buen vivir”, en *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, ed. Barbara Potthast, et al. (Madrid: Iberoamericana, 2015), 62-64.

el subsidio a los combustibles, otra vez, la Iglesia Católica asumió el papel de mediadora.

Este fragmentario vistazo a los últimos años del movimiento indígena revela un punto que debe destacarse para concluir este trabajo de investigación: las cambiantes coyunturas políticas y económicas determinan las prioridades de la agenda política y las alianzas del movimiento indígena con diferentes sectores de la sociedad. Esto ocurrió en el pasado y sigue ocurriendo hoy en día. La tensión entre inclusión en las políticas públicas y un posicionamiento como fuerza contrahegemónica, por ejemplo, ha presentado uno de los desafíos más grandes para el movimiento indígena en los últimos años.¹⁴ Pero a pesar de este ambiente cambiante, lo que permanece constante es el impacto de las políticas de representación. El movimiento indígena, por su parte, se encuentra insertado en la continua búsqueda de un lenguaje de la diferencia, es decir, en un proceso incesante de construir identidades. Por otro lado, los actores sociales y políticos —el estado, las iglesias y las organizaciones no gubernamentales, por mencionar algunos— tanto en el pasado como hoy, desempeñan un papel importante no solo como promotores de redes y plataformas de acción, sino también como entidades que buscan imponer su visión ‘correcta’ del mundo social. En otras palabras, la lucha por la representación continúa.

14 Los desafíos del movimiento indígena y una visión general de las cuestiones de investigación actuales son tema de la antología editada por Carmen Martínez Novo, *Repensando los Movimientos Indígenas* (Quito: FLACSO, 2009).

