

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 Orta, *Catechizing Culture*, 79.

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

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

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

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

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

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

1.1 El poder eclesiástico ante el ‘problema del indio’

1.1.1 La iglesia terrateniente: colonialidad del poder

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 *Ibíd.*, 19, 14.

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

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

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

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

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

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

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

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

25 *Ibíd.*

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

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

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

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

El régimen de hacienda y los servicios religiosos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

38 *Ibíd.*, 56.

39 *Ibíd.*, 66.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El comunismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

51 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El protestantismo

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

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

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

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

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

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

64 Andrade, *Protestantismo indígena*, 155.

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

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

La falta de sacerdotes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

72 Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, 57.

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

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

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

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

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

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

Ilustración 2: Jurisdicciones eclesiásticas del Ecuador



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

83 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Discusión

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

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

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

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

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

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

1.2 La Misión Andina y las prácticas del indigenismo eclesiástico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

103 “Informe de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y los organismos especializados para el estudio de los problemas de las poblaciones indígenas andinas”, Tomo I: Texto del Informe, para los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Perú, 1953 (LABORDOC, URL: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1953/53Bo9_1_span.pdf, 25.5.2019).

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

105 *Ibíd.*, 12

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

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

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

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

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

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

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

110 *Ibíd.*, 26.

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

Misión Andina en Ecuador

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



FDD, Imágenes, B.3.FOT5.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

153 Ibid., 35, 36.

154 Ibid., 37, 41.

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

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

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

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

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

157 *Ibíd.*, 4.1.1962, No. 100: 23.

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

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

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

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

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

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

160 *Ibíd.*, 120, 23.

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

Discusión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

164 Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana*.

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

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

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

166 Korovkin, “Indigenous Peasant Struggles”, 28.

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

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

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

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

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

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

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

171 Scatena, *In Populo Pauperum*.

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

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

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

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

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

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

174 "Concilio Ecuménico: Arma Política", *Mañana*, autor desconocido, No. 143, 1.11.1962: 14, 15, 24; para luchas de emancipación: "La Iglesia frente a la emancipación Americana", *Mañana*, No. 152, 3.1.1963: 25, (CULTPA, SO464).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

181 Scatena, *In Populo Pauperum*, 94.

182 Cleary, *Crisis and Change*, 20.

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

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

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

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



FDD, Imágenes, B.3.FOTA117.

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

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

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

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

La aplicación del Concilio en Ecuador: la Declaración Programática

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.2 La reforma agraria de la Iglesia Católica del Ecuador

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

202 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La acción concreta de la CESA: Riobamba como diócesis precursora

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

218 *Ibíd.*

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

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

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

219 Ibíd.

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

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

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

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

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

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

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

224 Entrevista de la autora, 23.7.2017, Columbe.

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

226 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 265.

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

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

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

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

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

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

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

229 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Discusión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4 Conclusión

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

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

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

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

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

