

3. Luchas en el espacio andino: movimiento indígena, derechos humanos y resistencias a la representación (1972-1988)

Este apartado analiza y discute —brindando mayor detenimiento a los movimientos y organizaciones sociales— los entrelazamientos entre religiosos y laicos ligados a la Iglesia Católica y la formación del movimiento indígena del Ecuador. Parte de este objetivo principal contempla la discusión de las representaciones específicas de los indígenas en la constitución y transformación de la agenda política del movimiento indígena. Para acercarse a este tema, se parte de la idea de que los procesos de movilización e identificación, como también las estrategias de misión de la Iglesia Católica comprometida con la renovación, se desarrollaron dentro del espacio andino altamente disputado por varios grupos de interés.

Este espacio andino disputado, de acuerdo con el planteamiento hecho en la introducción de este trabajo, constituye, en primer lugar, una zona geográfica y climática concreta. En segundo lugar, se trata de un espacio social, caracterizado durante la época en consideración por una serie de disputas sobre tenencia de la tierra y marginación social, económica y cultural hacia sectores de la población identificados como campesinos o indígenas. Finalmente, es un espacio marcado por entrelazamientos transnacionales que se manifiestan tanto a nivel del sector eclesiástico como de los movimientos sociales. Este apartado argumenta que la conflictividad en el espacio andino determinó considerablemente los procesos de movilización de los sectores campesinos e indígenas y la construcción de sus demandas o agendas de lucha. En este proceso, el papel de los actores ligados a la Iglesia Católica fue decisivo. A través de su posicionamiento como aliados de los pobres y el consecuente involucramiento en conflictos concretos, los religiosos y laicos contribuyeron a la construcción y negociación de nuevas agendas de lucha. En este contexto,

sin lugar a dudas, es necesario tener en cuenta las coyunturas políticas, tanto nacionales como internacionales, y preguntarse ¿qué forma de lucha política fue posible bajo esas condiciones? Esta cuestión de la libertad de acción es válida no solo para las organizaciones sociales, sino también para los sectores eclesiásticos, cuyas acciones representaron un constante sondeo de los límites del marco cristiano y de la fe.

Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, el compromiso social de la Iglesia Católica estuvo caracterizado por relaciones de poder. Para el análisis de los entrelazamientos entre el movimiento indígena y la Iglesia Católica, esto implica tener en cuenta la pregunta de ¿cómo la iglesia, en un ambiente de convulsión política y reforma eclesial, intentó defender y fortalecer su poder de representación sobre los indígenas? Obviamente, esta pregunta se plantea también con respecto a otros actores, como partidos políticos, instituciones estatales, o —como se mostrará más adelante— grupos protestantes, que también participaron en la lucha por la representación sobre la supuesta ‘masa’ indígena o campesina.

El primer capítulo (3.1) ofrece, de manera esbozada y condensada, una panorámica del ambiente político y de las luchas sociales en las décadas de los setenta y los ochenta. Para este propósito, se consideran dos acontecimientos claves para entender la trascendencia de los conflictos de tierra y las luchas obreras —con sus mártires— para la movilización social. Estos acontecimientos son: el asesinato de Lázaro Condo en Chimborazo (1974) y la masacre de zafreiros en el ingenio de Aztra (1977). Otro aspecto que en este panorama no debe quedar fuera, es la presentación de los diferentes grupos de cristianos comprometidos que estuvieron involucrados en la movilización campesina o indígena durante la época considerada.

El segundo capítulo (3.2) comienza con un análisis del proceso de formación del movimiento indígena Ecuatorunari en los años setenta, con un enfoque en el papel de los sectores católicos. Se empieza por mostrar que una serie de ideologías y posiciones divergentes complicaron el proceso de fundación de Ecuatorunari y que, sobre todo, la dicotomía entre etnia y clase fueron los puntos claves de discusión. Este capítulo enfatiza, además, a través de dos testimonios orales, la importancia de las historias locales de movilización. Finalmente, el capítulo se dedica al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) que en los años ochenta, como proyecto eclesiástico de la diócesis de Riobamba, buscó construir la “Nación Nueva” con una nueva generación de líderes.

Por último (3.3), se analiza la cuestión de los derechos humanos como plataforma de lucha tanto para la iglesia liberadora como para el movimiento indígena. Desde finales de los años setenta y durante la década del ochenta, el ámbito de lo posible cambió considerablemente. Con el fin de las políticas agrarias, y el impulso a las nuevas agendas de desarrollo, sumadas a la represión bajo los regímenes de Seguridad Nacional a nivel latinoamericano, los discursos y el activismo por los derechos humanos, derechos del pobre y derechos del indígena adquirieron importancia. Se argumenta que, junto al activismo por los derechos humanos, analizado desde un punto de vista transnacional, la lucha antiimperialista —contra las ‘sectas protestantes’, por ejemplo— y el acercamiento de los 500 años del ‘descubrimiento’ de América, conformaron elementos decisivos para la movilización indígena a nivel nacional. En este contexto, se muestra que el movimiento indígena del Ecuador, en una lucha de clasificación, resistió a las representaciones dominantes; elaboró demandas que iban más allá de la dicotomía entre clase y etnicidad y definió una agenda política en la cual amplios sectores campesinos, indígenas y obreros podían reconocerse. En otras palabras, se argumenta que el proceso de determinar temas de lucha comunes constituyó un acto de resistencia a la representación.

Se considera importante acentuar que este apartado no busca presentar una historia general de la formación del movimiento indígena del Ecuador. No es tampoco una discusión sobre la pregunta sobre cuándo una identidad indígena se superponía a una identidad clasista. Es mucho más un intento de quebrar el dualismo clasista-etnicista que no solo ha dominado la literatura sobre el movimiento indígena, sino también las representaciones de lo indígena por parte de la Iglesia Católica y los otros actores considerados.

3.1 El ámbito de lo posible: lucha social y Cristianos por la Liberación

Se ha expuesto ampliamente en la literatura que es a partir del problema agrario y las luchas por la recuperación de las tierras, que debe entenderse el surgimiento de un movimiento indígena en la segunda mitad del siglo XX. Como ha manifestado José Sánchez-Parga, “la dinámica organizacional, que se extiende por todas las provincias de la Sierra ecuatoriana con dimensiones regionales o provinciales, comienza a mediados de los años setenta y se

prolongará durante las dos décadas siguientes”.¹ A grandes rasgos, se han identificado tres fases en la historia del movimiento indígena. En primer lugar, el período del sindicalismo, la lucha obrera y campesina con una afiliación clara a las organizaciones clasistas. Luego, se habla de una época de la constitución del movimiento indígena, un período marcado por la negociación y el poder de representación basado principalmente en una dicotomía entre las demandas de reivindicación étnica y la lucha de clases. Característico para esta época es la organización Ecuarrunari, fundada a inicios de la década de los setenta (véase 3.2). Finalmente, la fase de consolidación del movimiento indígena, iniciada con la fundación de la CONAIE en 1986.²

Es preciso añadir que ya en épocas anteriores a la reestructuración del sistema de tenencia de tierra con la primera ley de Reforma Agraria (1964), las bases obreras y campesinas se hallaban en proceso de movilización. En la década de los años veinte, cuando la exportación cacaotera entró en crisis, los más desfavorecidos de la sociedad y los sectores en desacuerdo con la política agroexportadora, se organizaron en Guayaquil para la Huelga General en noviembre de 1922. El estallido social concluyó en una cruel masacre que dejó centenares de muertos. Pero al mismo tiempo, esta huelga marcó el inicio de la presencia de un nuevo actor político: el movimiento obrero.³ En la misma década se fundó el Partido Socialista (1926), y más adelante, a partir de un fraccionamiento, se constituyó el Partido Comunista Ecuatoriano en 1931.

En la Sierra ecuatoriana se expandieron las formas de organización campesina y sindical durante la década de los años veinte y treinta. En estas movilizaciones surgieron líderes históricos como Dolores Cacuango y Jesús Gualavasi (Cayambe) o Ambrosio Lasso (Chimborazo), que dirigieron la toma de haciendas y exigieron, entre otras demandas, que la iglesia renunciara a cobrar diezmos y primicias. Como indica Marc Becker en su análisis del nacimiento del movimiento indígena, en toda América Latina, en los años 30, aparecieron movimientos nuevos que demandaron cambios fundamentales en las sociedades agrarias. Con un enfoque en la organización FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), fundada en 1944, este autor enfatiza la necesidad de

1 Sánchez-Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano*, 85.

2 Por ejemplo: Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*.

3 Miguel Angel González Leal, “Insurgencia popular, oligarquía regional y estado en el Ecuador liberal (1895-1925): la huelga general de Guayaquil, 1922”, *Anuario de Estudios Americanos* 54, no. 1 (1997). Según el autor, el número de víctimas varía enormemente en los diferentes estudios, entre “un centenar hasta varios miles”.

tener en cuenta la larga historia de levantamientos para comprender el desarrollo del movimiento indígena ecuatoriano en su totalidad.⁴ Sin poner énfasis en los levantamientos previos a la época considerada en esta investigación, es necesario tener en mente que los campesinos, obreros o indígenas no permanecieron inactivos ante los abusos diarios y violentos por parte del poder gamonal. Al contrario, las movilizaciones a partir de los años veinte anunciaron y catalizaron los cambios dentro de la sociedad agraria ecuatoriana que tendrían lugar en las décadas posteriores.

3.1.1 Los mártires de la lucha popular y el fin de las políticas agrarias

Lázaro Condo no murió en vano, y en su nombre reclamamos la unidad de los explotados, de todos los campesinos, y exigimos que su crimen no quede en silencio. Llegará el día en que el pueblo juzgue a sus criminales y opresores de toda índole.⁵

Durante el gobierno “nacionalista y revolucionario” del general Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976), continuó el proyecto de modernización del campo ecuatoriano —también con la segunda Ley de Reforma Agraria (1973)— aprovechando ciertos recursos del boom petrolero para realizar programas de desarrollo rural. Fue en esta coyuntura que el movimiento campesino y obrero en la Sierra ecuatoriana “cobró auge”,⁶ también porque el gobierno de Lara dejó cierto espacio para una mayor participación popular. En el contexto de estas luchas es preciso recalcar el papel desempeñado por la organización clasista Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC). Esta organiza-

4 Becker, *Indians and Leftists*; véase también Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*, 12-15.

5 “Lázaro Condo no murió en vano”, la cita proviene de la carta de la Comuna de Toctezinín a los campesinos del país, firmada por el presidente de Ecuarrunari, Nueva, 1978, No. 52: 28-39 (CEDHU, N7.1).

6 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 7; Deborah J. Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 106; Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*, 154.

ción nació en 1968⁷ dentro de las estructuras de la CEDOC,⁸ para conformar el brazo agrario y apoyar a las organizaciones locales e intercomunales en sus luchas por la tenencia de tierra. En estos conflictos, sin embargo, las diferencias ideológicas entre la FENOC y su partido matriz, la CEDOC, crecieron y a mediados de los años setenta los demócratas cristianos fueron reemplazados por militantes socialistas en la dirigencia.⁹ La FENOC, según las críticas de los representantes conservadores de la organización, “se estaba apartando de los principios católicos que fueron la base para su creación”.¹⁰

Uno de los acontecimientos que intensificó el involucramiento de los sectores católicos en la lucha por la tierra y que constituyó un hito para la movilización campesina e indígena en los años siguientes, fue el asesinato del líder campesino y catequista Lázaro Condo en 1974, en el contexto de la adquisición de tierras en la comuna Toctezinín (cantón Chunchi) en la provincia de Chimborazo. En este conflicto, la dueña de la hacienda (Magna), Amalia Merchán, no cumplió con las órdenes del IERAC de entregar parte de su predio a los campesinos que habían trabajado ahí como peones, por lo que los campesinos se organizaron para reivindicar sus derechos. La dueña, apoyada de las autoridades locales —ella era prima del jefe político de la comuna— respondió a las protestas con un llamado a la policía y al ejército. El enfrentamiento dejó como resultado varios heridos y el campesino Lázaro Condo, que arribó desde otra comuna para apoyar la lucha de los campesinos en Toctezinín, fue asesinado.¹¹

7 Más concretamente, nació como FETAP en 1965 (Federación Ecuatoriana de Trabajadores Ecuatorianos) y a partir de 1986 se llamó FENOC. La FEI criticó que la FETAP era un intento de “dividir al movimiento campesino y de frenar tendencias revolucionarias”. Becker, *Indians and Leftists*, 157, 59.

8 La Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos, nació en 1938 como respuesta de la Iglesia Católica al avance de la izquierda. La CEDOC cambió en 1972 su nombre por Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas. Departamento de Prensa de la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas, ed. *CEDOC. Desde la dirección de los conservadores hasta la dirección de los trabajadores (1938-1976)* (Quito: 1976).

9 Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 46, 47.

10 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 22.

11 Para un análisis detallado de los sucesos en Toctezinín: Alonso Vallejo, “La lucha campesina de Toctezinín” (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978). En el mismo año de la muerte de Lázaro Condo, ocurrió un conflicto similar en la provincia de Tungurahua. En este enfrentamiento murió el campesino Cristóbal Pajuña.

Ilustración 11: Manifestación en Toctezinín (sin fecha)



FDD, Imágenes, B.3. FOT9.2.11, F48.

El equipo pastoral de Chunchi apoyó a los campesinos y varios sacerdotes fueron arrestados, entre ellos, el vicario general de la diócesis de Riobamba, el padre Agustín Bravo.¹² Debido a que el equipo pastoral y el obispo Proaño se solidarizaron con los campesinos y denunciaron la muerte de Lázaro Condo, el obispo tuvo que defenderse en una entrevista con el presidente Rodríguez Lara. Proaño y sus colaboradores fueron acusados de comunistas e instigadores de un levantamiento violento.¹³ Para Proaño, en retrospectiva, el conflicto de Toctezinín fue una de las experiencias que le marcaron más profundamente, también porque, en sus palabras, “los terratenientes del país hicieron declaraciones muy amenazantes” con la “intención de sacarme de la diócesis” y porque recibió amenazas de muerte.¹⁴ Según narra Proaño: “los

12 Instituto Diocesano de Pastoral Riobamba, *Leonidas Proaño, 25 años obispo de Riobamba*, 114-17.

13 “Dice obispo Proaño: ‘No soy comunista; los que piden mi salida son mis adversarios’, *El Comercio*, 4.10.1974 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5.PP22).

14 “Estoy entre quienes buscan la revolución, un cambio radical pacífico”, afirma Leonidas Proaño”, entrevista con Proaño, *El País*, por Francesc Valls, 9.9.1983 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5. PP25).

acontecimientos en Toctezinín, pequeños dentro del inmenso cuadro de injusticias en que viven los pueblos latinoamericanos, me han hecho pensar que el brazo del Señor ha iniciado la historia de la nueva liberación de América Latina”.¹⁵

Como indica la cita del año 1978 en la entrada de este apartado, al manifestar que “Lázaro Condo no murió en vano”, se infiere que este asesinato dio un impulso fuerte a la movilización campesina y luego, a la formación del movimiento indígena. El estudio de Fernando Botero muestra convincentemente que “el proceso de simbolización obrado en Lázaro Condo es un ingrediente fundamental en la negociación y construcción de identidad para la conformación del movimiento étnico en Ecuador”.¹⁶ Una serie de marchas y protestas fueron realizadas en nombre de Lázaro Condo, y los consiguientes actos por el aniversario de su muerte lo convirtieron en un mártir de las luchas agrarias.¹⁷ Es preciso añadir que una “conmemoración del fatal asesinato” de este “héroe popular” en el año 1981, concluyó en la catedral de Riobamba con una celebración eucarística presidida por el obispo Proaño.¹⁸ Incluso años más tarde, en el gran movimiento indígena de 1990, en pancartas, el nombre de Lázaro Condo apareció al de héroes panamericanos como Túpac Amaru.¹⁹

El fin de las políticas agrarias

En 1976, Rodríguez Lara fue depuesto por un Triunvirato Militar —encabezado por Alfredo Poveda Burbano— que anunció un proceso de retorno a la democracia. Como señaló Germán Rodas Chávez, este proceso significó “generar las condiciones estructurales y supra-estructurales para constituir el nuevo modelo de democracia que hiciese posible la ‘viabilidad’ de los intereses del capitalismo”.²⁰ Mientras en el contexto económico, “una burguesía monopolista con asiento en las finanzas, la industria y la producción agraria fue cobrando hegemonía”,²¹ crecieron los latifundios y el problema de la te-

15 Proaño, *Creo en el hombre*, 232.

16 Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 20.

17 Por ejemplo, “Acto de masas por Lázaro Condo”, organizado por Ecuarunari Pichincha, 1976, *Lucha Obrera*, No. 22, octubre-noviembre 1976: 5. (UASB, B.1.1.6.2)

18 “Invitación: VI aniversario de conmemoración del fatal asesinato de nuestro compañero Lázaro Condo, héroe popular, y defensor de la comunidad de Toctezinín”, por el Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuarunari, 26.9.1981 (CESOA, sin signatura).

19 Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 18.

20 Rodas Chaves, *La Izquierda Ecuatoriana en el siglo XX*, 107.

21 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 7.

nencia de la tierra seguía sin solución. En otras palabras, bajo este gobierno, el proceso de reforma agraria fue paralizado, y la economía y el poder fueron dominados por una alianza entre la burguesía industrial con sectores agro-exportadores.

Para los movimientos sociales, el gobierno y el poder de los militares —legalizados luego con la doctrina de Seguridad Nacional en 1979— y sus decretos antiobreros, restringían la participación de “sectores contestatarios” y significó un ejercicio de “acciones represivas en contra de la izquierda y del movimiento de masas”.²² La expresión culminante de esta política de represión fue la masacre de los zafreros en el ingenio de Aztra (provincia de Cañar) el 18 de octubre de 1977. Este conflicto —y el recuerdo a sus víctimas— como se mostrará más adelante (3.3.2), llegó a ser un emblema de las luchas sociales y consolidó la movilización y unión de organizaciones a nivel nacional. En este enfrentamiento, la policía nacional atacó a los trabajadores que estaban protestando en torno al cumplimiento de sus derechos laborales. Después de la masacre, surgieron relatos contradictorios respecto a los sucesos y el número de víctimas. En la prensa ecuatoriana se habló inicialmente de 24 o 27 muertos.²³ Los órganos de prensa de los partidos y organizaciones de izquierda, un mes después de lo ocurrido, contaron alrededor de 120 personas asesinadas.²⁴ Hasta hoy, el conflicto no ha sido abordado detalladamente desde la investigación histórica, sin embargo, se puede manifestar sin duda que la masacre de Aztra constituyó uno de los episodios más violentos en la historia contemporánea del Ecuador.²⁵

Mientras la jerarquía católica del Ecuador permaneció silenciosa ante los acontecimientos en el ingenio, el obispo Proaño y varios miembros de su equipo pastoral —como Agustín Bravo y Modesto Arrieta— condenaron la violencia y expresaron su solidaridad con los familiares de las víctimas. Para ellos,

22 Rodas Chaves, *La Izquierda Ecuatoriana en el siglo XX*, 107.

23 *El Comercio*, 21.10.1977: 16 (CULTPA, NAF-2016-8391); *El Espectador de Riobamba*, 21.10.1977, Año VI, No.1711: 1, 8 (BIRIO).

24 *Lucha socialista*, 15.11.1977: 5 (UASB, B.1.1.5.1); Dalton Burgos habla de “más de cien” asesinados *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 28.

25 Las controversias alrededor de la masacre en Aztra y la constatación de la cuasi inexistencia del conflicto en la historiografía, son mencionados por María José Garrido, “Memorias y representaciones de la matanza de trabajadores de Aztra 1977”, *Pacarina del Sur. Revista de pensamiento crítico latinoamericano* 12, no. 45, URL: <http://www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/241-memorias-y-representaciones-de-la-matanza-de-trabajadores-de-aztra-1977>, 26.09.2019.

la “represión brutal” en Aztra era una “prueba de que el gobierno actual del Ecuador obedece a consignas del extranjero con el objetivo de mantener al pueblo en una opresión permanente, favoreciendo la explotación inexorable y una miseria creciente”.²⁶

Cuando en 1979 se reinstaló la democracia, el país atravesó una profunda crisis económica, referida en el contexto latinoamericano como la década perdida. Bajo la corta presidencia de Jaime Roldós (1979-1981) —quien en 1981 murió en un accidente de avión— y de su sucesor Osvaldo Hurtado (1981-1984), se iniciaron los primeros programas de reajuste estructural. El gobierno reformuló la estrategia de desarrollo rural —el llamado desarrollo rural integral (DRI)— dictada por el Banco Mundial que desde el punto de vista de la población rural tuvo poco éxito porque no transformó el sector agrícola.²⁷ Los mayores cambios para los campesinos e indígenas con la apertura democrática, fueron el reconocimiento del derecho al voto para los analfabetos en la nueva constitución en 1979 y las políticas de educación bilingüe.²⁸

Con el inicio del gobierno de Febres Cordero (1984-1988), sin embargo, la época de apertura política y social concluyó y su gobierno derechista y autoritario reprimió a los movimientos sociales sin precedentes. Como fue afirmado por el arzobispo de Cuenca (1981-2000), Luis Alberto Luna Tobar, defensor de una iglesia de los pobres:

En los cuatro años de régimen de éste, calificado ‘cristiano’, se dio muerte como nunca en nuestra historia, a innumerables jóvenes, llamados ‘extremistas’, se enriqueció de modo abominable a personas que rondaban el poder con sus adulos y se quebró todo procedimiento legal con las más paladinas arbitrariedades.²⁹

La época de finales de los setenta y principios de los ochenta coincidió, además, con las dictaduras y guerras civiles en Centroamérica y Chile, lo que, para el movimiento indígena, pero también dentro de los sectores eclesiásticos inspirados en la renovación, profundizó una orientación hacia lo exterior

26 “Equateur: Reactions après le massacre de la sucrerie ‘Aztra’”, en DIAL, Diffusion de l’information sur l’Amérique latine, No. 408, 8.12.1977, URL: alterinfos.org, 9.5.2018.

27 Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 47.

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

29 Luis Alberto Luna Tobar, *Estudios y discursos académicos* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2000), 137.

y el tema de la solidaridad y los derechos humanos (véase 3.3). Junto con el inicio de las políticas neoliberales, los programas de ajuste estructural del FMI, los “actores sociales” fueron “forzados de perseguir sus acciones dentro de un contexto de esta internacionalización”.³⁰

3.1.2 Cristianos ‘radicales’: Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación

La postura nueva que plantea el MNCL parece ser una alternativa prometedor dentro del clima de indefinición y silencio de la Iglesia oficial y de la mayoría cristiana que coexiste con la situación de injusticia que impera en la patria ecuatoriana y en toda Latinoamérica.³¹

Para entender el papel de los sectores católicos en el proceso organizativo del movimiento indígena, es necesario considerar una serie de actores, como grupos juveniles, grupos de reflexión y también sacerdotes individuales.³² En primer lugar, hay que subrayar el papel de los presbíteros ecuatorianos que a partir de 1970 se reunieron en la Convención Nacional de Presbíteros (véase 2.2.3). Esta asociación de sacerdotes comprometidos con el cambio buscó “una liberación de la dominación clerical”³³ y ciertas maneras de aplicar las resoluciones del Concilio Vaticano II y de Medellín. Esto originó el “grupo de reflexión” que surgió como respuesta a Medellín en 1969 y que estuvo vinculado con una serie de movimientos sacerdotales que surgieron en otros países latinoamericanos, como el grupo Golconda en Colombia, ONIS en Perú, Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, o Cristianos por el Socialismo en Chile.³⁴

30 Escobar y Alvarez, *The Making of Social Movements*, 30.

31 “Fe cristiana: Opción Política por los Pobres”, por Jaime Peña Novoa, *El Mensajero*, mayo de 1975: 32-35 (PUCE, 056.109866/M528).

32 Pallares, *From Peasant Struggle to Indian Resistance*, 150.

33 Regalado Loaiza, “Año 72: ECUARUNARI”, 152.

34 “La modernidad en cuestión: confluencias y divergencias entre América Latina y Europa, Siglos XIX y XX”, artículo de Mario Mullo, 11.11.2016, blog: Evangelizadoras de los Apóstoles, URL: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2016/11/11/>

Los sacerdotes de la Convención Nacional de Presbíteros criticaron la “pasividad” de la Conferencia Episcopal, y dedicaron su Segunda Convención Nacional, en 1971, a la discusión del papel del sacerdote en la liberación del pueblo ecuatoriano. La prensa identificó una creciente politización del grupo y comunicó que de la reunión con “más de un centenar de curas” resultó “un ataque frontal al capitalismo” y la proclamación a favor de “la implantación de un nuevo orden socio-económico, basado en un socialismo auténtico, que de ninguna manera es incompatible con el cristianismo”.³⁵ Desde el punto de vista de estos sacerdotes no “hay actividad que no tenga incidencias políticas” y a su vez manifestaron que “el sacerdote de hoy no tiene cara para azuzar los perros y luego quedarse tras la barrera gozando del espectáculo. Su papel de animador le impulsa también a ser solidario, en lo posible, de aquel a quien ha concientizado”.³⁶

Es en este contexto que debe comprenderse el surgimiento del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (MNCL), que nació en vinculación con el Movimiento Cristianos por el Socialismo, fundado en Chile en 1971 (mencionado en 2.1.1). En 1972 tuvo lugar el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo y un año después, en agosto de 1973 se fundó en Cuenca con 128 delegados, el Movimiento Cristianos por la Liberación. Como se manifestó dos años más tarde, en su proceso de fundación y para la determinación de sus lineamientos fueron determinantes: el envío de un Visitador Apostólico a la diócesis de Riobamba, las reuniones de la Convención Nacional de Presbíteros, la solidaridad con el pueblo chileno y la represión violenta en Toctezinín.³⁷ En su segundo Congreso Nacional (1975), el MNCL afirmó que “es sobre todo la insurgencia del movimiento obrero, campesino y popular en Latinoamérica, especialmente en el Cono Sur, la que repercute en los cristianos, causándoles profundas crisis de fe y haciendo posible la toma

a-modernidad-en-cuestion-confluencias-y-divergencias-entre-america-latina-y-europa-siglos-xix-y-xx/, 6.8.2019.

- 35 El jesuita Estuardo Arellano, por ejemplo, habló de una iglesia que duerme y “calla ante la usurpación extranjera, la explotación exterior, el abuso del poder”, “La Iglesia ecuatoriana y la posición de dos preladados: Dos iglesias?”, de Hugo Mas, *Vistazo*, 1971: 88-90, (FDD, Publicaciones Periódicas, B.1.PP56). Participaron también el sacerdote Agustín Bravo, o los ya mencionados Homero García, Estuardo Gallegos y Mario Mullo.
- 36 “El sacerdote en política”, de Jorge Ambert, *El Mensajero*, marzo de 1972: 33-36 (PUCE, 056.109866/M528).
- 37 “Fe cristiana: Opción Política por los Pobres”, op.cit.

de una posición revolucionaria". Al mismo tiempo, el MNCL se presentó como una respuesta a "la izquierda incapaz de dar expresión política orgánica a los sectores populares en emergencia".³⁸ Según afirmó Juan Fernando Regalado, el movimiento representó también una alternativa a organizaciones de inspiración cristiana como la CEDOC, la FENOC y la Democracia Cristiana.³⁹

En lo político, el MNCL sugirió "una opción por el socialismo", lo que equivalía para sus miembros a tomar en serio la "opción por los pobres, por los desposeídos como meta única de su acción en su lucha por la justicia". Con respecto a su posición frente a la Iglesia Católica, el MNCL declaró explícitamente que la teología de la liberación conformaba el eje de su movimiento y criticó a la iglesia institucional, cuyos "documentos se han quedado en el plano de las declaraciones demagógicas ya que no se ha implementado ninguna acción real que lleve a cambiar la suerte inmisericorde de tantos desposeídos".⁴⁰ Además, se rechazó la metodología de trabajo de los cristianos que han "seguido insistiendo en las formas rituales religiosas y pastorales" para "mantener el velo ideológico sobre las masas explotadas, favoreciendo con esto a los intereses de la clase dominante". De manera resumida, la siguiente cita reproduce la posición política-teológica del MNCL:

Los cristianos que forman parte del Movimiento son aquellos que, motivados por su fe han hecho suyo el compromiso revolucionario, y por tanto creen que el camino de la liberación pasa por la destrucción del actual sistema de explotación capitalista y por la construcción de una sociedad auténticamente socialista.⁴¹

A más de expresar públicamente su respaldo a las luchas de los campesinos en Toctezinín o Tungurahua y al pueblo de Chile, el MNCL organizó "cursos locales para formar a sus miembros en una perspectiva teológica-política". El liderazgo del movimiento, tanto en la organización como en lo ideológico, fue presidido por sacerdotes que representaron "posturas más avanzadas dentro de la Iglesia".⁴²

38 "Documento final del II Congreso Nacional del MNCL", Año 2, No.18, mayo 1975 (UASB, B.1.3.14.1), en el segundo congreso participaron un centenar de personas de las provincias Pichincha, Guayas, Azuay, Chimborazo, Loja, El Oro y Manabí.

39 Regalado Loaiza, "Año 72: ECUARUNARI", 153.

40 "Fe cristiana: Opción Política por los Pobres", op.cit.

41 "Documento final del II Congreso Nacional del MNCL", op.cit.

42 "Fe cristiana: Opción Política por los Pobres", op.cit. El presidente del MNCL, por ejemplo, fue un sacerdote de Azuay, Pedro Soto.

Lo que con respecto al MNCL es preciso añadir, es su relación con el obispo de Riobamba. Los sacerdotes y laicos ‘rebeldes’ vieron al obispo como su líder y en sus boletines informativos o congresos lo promovieron como tal. Sin embargo, el clérigo rehusó una posición de militancia política y se vio obligado a aclarar rumores sobre su supuesta afiliación al movimiento ante la Conferencia Episcopal. En 1976, en el contexto de una discusión sobre un proyecto de “educación popular para el desarrollo” propuesto por el equipo diocesano de Riobamba, varios obispos ecuatorianos —Larrea Holguín y Bernardino Echeverría— y el cardenal Muñoz Vega, sospecharon de una posible vinculación de Proaño al “fenómeno” Cristianos por la Liberación. Echeverría, en un enfrentamiento verbal con Proaño, dijo que nunca había creído que el obispo de Riobamba estuviera implicado con el MNCL, pero que no se le quitaba la impresión de que este grupo había actuado para presentar el proyecto de educación popular a favor de la diócesis de Riobamba. En este contexto, Echeverría también criticó que Proaño, en vez de asistir al congreso eucarístico, prefería celebrar una misa a favor de Salvador Allende. A esta ofensa, Proaño respondió que no venía al congreso porque no se “sentía en comunión con los obispos, sabiendo que fueron algunos de ellos en conseguir un visitador apostólico” para su diócesis. Con respecto a su vinculación con el MNCL, el clérigo esclareció los “malos entendimientos”, diciendo que “ni yo ni la Diócesis de Riobamba teníamos nada que ver con el Movimiento Cristianos por la Liberación”. Explicó que ciertos grupos o personas querían acusarle de pertenecer a partidos políticos de izquierda y declaró, “con la voz en alto, fruto de mi clara conciencia en este punto, que me encuentro enteramente libre de cualquier atadura partidista”. Por el otro lado, dio a conocer que personas y grupos cristianos querían “contar con su nombre y sus actuaciones para la realización de sus objetivos”. Dirigiéndose a estos grupos, declaró que “todo lo que sea trabajar por la liberación auténtica del hombre encontrará en mí ecos profundos. Pero les ruego que no se hagan la ilusión de poder atarme a su propio carro”. Proaño admitió que había tenido conversaciones “con muchos miembros del MNCL”, pero que esto no era un pecado.⁴³ En discusiones con estos miembros, el obispo señaló la ambigüedad con la cual el MNCL se movía respecto a la “necesaria tensión entre lo cristiano y lo político” en la que se situaba el movimiento. Es preciso subrayar que, a partir de las fuentes disponibles, es difícil averiguar con certeza la relación entre el

43 “Exposición de Mons. Proaño sobre cristianos por la liberación”, en la asamblea de la CEE, 26.1.1976 (FDD, Conferencias, A.2.CF55).

obispo y el MNCL. Por ejemplo, al contrario de lo que el clérigo declaró en la CEE, en el documento final del II Congreso Nacional del MNCL aparece un mensaje de adhesión de Proaño, transmitiendo sus “esperanzas solidarias” a los “compañeros Cristianos Liberación reunidos”.⁴⁴

Los sacerdotes y laicos del MNCL, buscando vincularse a un trabajo más político, se distanciaron cada vez más de los movimientos oficiales de la Iglesia Católica —por ejemplo, los diferentes brazos de la Acción Católica como la JOC—; esto ya fue mencionado en el caso del (ex)sacerdote Homero García (2.2.3). Entre los movimientos que el MNCL identificó como demasiado controlados por la iglesia oficial, estaba el Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas, MIJARC. Esta organización —fundada en 1954 en Bélgica e inspirada en el método de ver-juzgar-actuar— trabajó como movimiento apostólico rural, con comunidades campesinas e indígenas en las provincias de Riobamba, Tungurahua y Cañar predominantemente, a partir de mediados de los años sesenta. Según Philipp Altmann y otros, este movimiento buscó, en primer lugar, ofrecer una organización paralela a la FEI, pero también a la FENOC que se estaba desplazando hacia el sector de la izquierda en aquella época.⁴⁵ La MIJARC, conjuntamente con la organización Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL),⁴⁶ organizó el primer encuentro nacional de comunidades campesinas que conformó la fundación de la orga-

44 Aparte de Proaño, el obispo de Cuernavaca, Mendez Arceo —considerado “el padre de Cristianos por el Socialismo”— a través de un telegrama, expresó su adhesión al movimiento cuando este celebró su segundo Congreso Nacional. “Documento final del II Congreso Nacional del MNCL”, op.cit.; “Sergio Mendez Arceo: El obispo del silencio”, *Nueva*, No. 56, marzo de 1979: 51 (CEDHU, N7.1).

45 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 155; Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 117. Para una discusión sobre el origen y carácter clasista/comunista y/o indigenista de la FEI, véase Marc Becker, “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 27 (2007).

46 El movimiento ecuménico Iglesia y Sociedad para América Latina (ISAL) buscó la colaboración de cristianos de diferentes denominaciones dentro de una opción por la liberación. Surgió a comienzos de la década de los 60, y en 1975 cambió a ASEL (Acción Social Ecuménica Latinoamericana). ISAL fue una institución de investigación y realizó proyectos sociales. Véase: Annegreth Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 91-112.

nización Ecuarunari (véase 3.2).⁴⁷ El MNCL, como se mostrará más adelante, tenía cierta rivalidad con el MIJARC.

Discusión

A partir de lo expuesto en este capítulo se quiere recalcar, en primer lugar, que los cambios en la política a nivel nacional determinaron considerablemente el ámbito de posibilidades de las luchas sociales y el involucramiento de los sectores católicos en ellas. Mientras que, a inicios de los setenta con la política de reforma agraria, los movimientos campesinos con sus aliados en los partidos de izquierda y organizaciones como la FENOC ganaron fuerza, la literatura disponible ha descrito una creciente crisis de esta izquierda ‘clásica’ hacia finales de los años setenta y sobre todo en los años ochenta. En este contexto, empezaron a surgir nuevas demandas, y, como veremos más adelante, nuevas organizaciones. Además, como ha afirmado Marc Becker, la Iglesia Católica catalizó la actividad organizativa. Ya para el caso de Toctezinín, el autor menciona que sobre todo, los “sectores progresistas de la Iglesia Católica” y en menor medida el partido comunista, vinieron en solidaridad y apoyo en el conflicto de tierra.⁴⁸ Como ha argumentado también Agustín Cueva, la iglesia, hasta cierto punto, reemplazó “la labor que venían realizando los partidos de izquierda”.⁴⁹ Este fortalecimiento de la posición de sectores eclesiásticos en las luchas por la tierra se explica con su continuado enfoque en la organización comunal como su orientación y presencia local.⁵⁰

De hecho, entre los representantes de la Iglesia Católica —en nuestro caso el obispo Proaño—, la presencia de partidos políticos había causado miedo a perder cierta influencia en la Sierra ecuatoriana. Por ejemplo, en su presentación para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, Proaño lo expresó explícitamente, constatando que

47 Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 117; Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 47; Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 62.

48 Becker, *Indians and Leftists*, 145.

49 Agustín Cueva, “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena”, *Revista de Ciencias Humanas* 9, no. 13 (1993): 35; además, afirmado por: Zamosc, “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”, 46, 47.

50 Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas*, 165; Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America*, 102.

en la Provincia del Chimborazo, el estado actual de las organizaciones campesinas es revelador de un trabajo múltiple e interesado de Centrales Clasistas que están sembrando la confusión y la división entre los campesinos. Los intereses ideológicos, apoyados por la ayuda financiera de los países en donde se originan esas ideologías, están realizando una labor de despedazamiento de la unidad campesina, particularmente de los indígenas.⁵¹

La fundación de la organización Ecuarrunari (véase 3.2), impulsada predominantemente por sectores católicos, puede considerarse una reacción a este “trabajo múltiple e interesado” de los partidos clasistas.⁵²

El otro punto que se busca subrayar es que acontecimientos como la muerte de Lázaro Condo o la masacre de los obreros de Aztra constituyeron importantes puntos de orientación para un movimiento que, por su heterogeneidad, buscaba denominadores comunes en su lucha. Como ha afirmado la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE),

el recrudescimiento de la represión estatal sobre los sectores populares, que tuvo su expresión mas palpable en la masacre de los obreros de AZTRA a finales de 1977, generó la inmediata respuesta del Movimiento mediante constantes movilizaciones y denuncias públicas. Esta actitud que demostró la unidad de las luchas indígena campesina y obrera.⁵³

Las historias de martirio construidas alrededor de los enfrentamientos violentos entre policía/ejército y los campesinos e indígenas, además, permitieron durante los años ochenta, en plena época de la doctrina de la Seguridad Nacional, denunciar la represión estatal y el problema de la impunidad. Como observa María José Garrido, la matanza de Aztra, “en distintos períodos y para distintos grupos, representó una arena de lucha por apropiarse de sus sentidos y significados”.⁵⁴ Las “luchas políticas por la memoria”, para retomar el argumento de Elizabeth Jelin, sobre todo en el contexto del activismo de los derechos humanos que se mostrará más adelante, desempeñó un papel decisivo. En el campo de

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

52 Como ha argumentado Becker, la Ecuarrunari nació en “el contexto de un combate por el control de la CEDOC y su brazo campesino, la FENOC, entre conservadores y demócratas cristianos”. *Indians and Leftists*, 159.

53 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 252.

54 Garrido, “Memorias y representaciones de la matanza de trabajadores de Aztra 1977”.

las memorias de un pasado político reciente en un escenario conflictivo, hay una lucha entre ‘emprendedores de la memoria’, que pretenden el reconocimiento social y de legitimidad política de una (su) versión o narrativa del pasado. Y que también se ocupan y preocupan por mantener visible y activa la atención social y política sobre su emprendimiento.⁵⁵

En nuestro contexto, el recuerdo de los conflictos en Toctezinín o Aztra resurgieron en las narrativas de una serie de “emprendedores de la memoria”, sobre todo del movimiento social y los actores eclesiales, con el fin de mantener vigente el argumento de historicidad de la opresión de los sectores populares por parte del poder político (véase 3.3).

Con respecto a los cristianos ‘radicales’ reunidos en el Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación, se buscan acentuar brevemente dos puntos. En primer lugar, como se ha argumentado en el contexto de las representaciones de los indígenas, es importante reconocer que no existe una masa homogénea de católicos comprometidos. El MNCL, que se posicionó como movimiento político, acentuando la liberación y su orientación socialista, se distanció de la institución religiosa. Otros grupos, como el MIJARC, se autoidentificaron como movimientos de la iglesia, sin embargo, compartieron objetivos principales con el MNCL. Estos grupos reflejan la heterogeneidad del activismo católico, como se ha indicado en la introducción del trabajo, y con eso también la problemática de una definición demasiado estrecha de ‘la’ teología de la liberación. Además, estos grupos evidencian que es poco convincente recurrir a etiquetas como ‘radicales’ para describirlos. Por último, se quiere añadir que sobre grupos como el MNCL o el MIJARC, se han encontrado muy pocas fuentes. El impacto y la duración de sus actividades, por lo tanto, es difícil de evaluar. De todos modos, los trabajos citados y también los testimonios orales son prueba de que la alegación formulada por Enrique Dussel, de que en Ecuador no ha existido nunca un Movimiento Cristianos por el Socialismo, puede ser refutada.⁵⁶

55 Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 49.

56 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 393.

3.2 Búsqueda de identidad: la iglesia en la formación del movimiento indígena

Este capítulo propone mostrar el papel de los actores católicos en los procesos de formación del movimiento indígena del Ecuador. Tomando como marco temporal la época entre 1972 —año de fundación de Ecuarrunari— y finales de los años ochenta, se identifica una variedad de colaboraciones, diálogos y quiebres entre las entidades eclesiales, grupos católicos laicos, como también organizaciones sociales y políticas independientes de la institución religiosa.

En primer lugar (3.2.1), el capítulo retrata el proceso constitutivo de Ecuarrunari (*Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* – el despertar del hombre ecuatoriano), considerada la primera organización indígena regional de toda la zona andina.⁵⁷ En 1986, después de “un proceso complejo de conformación”,⁵⁸ esta organización central de la Sierra se unió con las respectivas confederaciones de la Costa y la Amazonía, y se estableció la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Desde su fundación en 1972, Ecuarrunari se ha encontrado en una constante búsqueda de identidad, centrada en la cuestión de la representación, es decir, si el movimiento debe representar a los campesinos, a los indígenas, o a ambos. Indagar cuál fue el papel desempeñado por representantes de la Iglesia Católica en las negociaciones para consolidar una autoidentificación de Ecuarrunari constituye el interés central de este capítulo. Se argumenta, por un lado, que Ecuarrunari en sus inicios fue una aspiración de la Iglesia Católica, que propuso la creación de una organización indígena como alternativa a la ideología clasista de las organizaciones existentes.⁵⁹ A través de ejemplos como las filiales provinciales de Ecuarrunari (Pichincha, Tungurahua, Chimborazo) se trata de mostrar que este enfoque en la identidad indígena, al inicio, no logró captar al heterogéneo mundo rural del Ecuador. Al mismo tiempo, se evidencia la diversidad de posiciones e ideologías existentes dentro de los diferentes grupos de cristianos comprometidos. Se argumenta que las diversas alianzas y rupturas existentes en el

57 Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America*, 106. La primera organización indígena del Ecuador fue la Federación de Centros Shuar (1964) que se formó por iniciativa de misioneros Salesianos. Urban y Sherzer, *Nation-States and Indians in Latin America*, 54.

58 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 18.

59 Este argumento ya se ha planteado en la literatura: Becker, *Indians and Leftists*, 146; Minkner-Bünjer, “¿El pueblo unido?”, 140; Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, 46, 47.

proceso de constitución de Ecuarunari formaron parte de una batalla por el poder de la representación sobre los indígenas, pero al mismo tiempo, por la manera 'correcta' de ser un cristiano comprometido con los pobres.

El segundo apartado (3.2.2) se dedica a la cuestión movilizatoria a nivel local, retomando el caso de la Unión de Asociaciones de Trabajadores Agrícolas de Columbe (UNASAC) y la experiencia en una comunidad eclesial de base, ambos en Chimborazo. A través de dos testimonios se busca poner en relieve la importancia de las "historias locales"⁶⁰ en cuanto reflejan las diversas maneras de experimentar, interpretar y memorizar los vínculos de la lucha campesina-indígena con la Iglesia Católica. Las memorias de los activistas —en ambos casos vinculados a iniciativas creadas por la diócesis de Riobamba durante el obispado de Proaño— permiten identificar, además, una serie de fuentes de inspiración para su militancia, originadas tanto desde el sector cristiano como desde el político-partidista a nivel nacional e internacional. Por su riqueza de matices, estos testimonios constituyen fuentes valiosas para un análisis crítico y una comprensión más global del papel de la Iglesia Católica en el proceso de formación del movimiento indígena.

El tercer apartado (3.2.3) se dedica al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), formado a inicios de los años ochenta. Se argumenta que esta organización, impulsada y coordinada decisivamente por el obispo Proaño fue una respuesta a la falta de fuerza organizacional de Ecuarunari en la provincia de Chimborazo. Además, el MICH estaba estrechamente ligado a las estructuras de la CEE, más concretamente al Departamento de Pastoral Indígena. El MICH, se argumenta, debe ser abordado como un movimiento eclesial que, a través de propagar una identificación étnica, buscó consolidar un movimiento provincial. Se muestra, además, que en el MICH se evidencia la existencia de una nueva generación de líderes, formados en las instituciones creadas por la diócesis de Riobamba. Una de ellas, aunque su formación fue posterior a la época que contempla este trabajo, es Delia Caguana, cuyo testimonio oral ha sido incluido en esta sección.

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

3.2.1 Ecuarunari y los cristianos comprometidos: primer impulso con obstáculos

Los que iban adelante en la fundación de Ecuarunari eran religiosas, referentemente Lauritas que trabajaban con los indígenas, o sacerdotes que nos dedicamos a trabajar con los indígenas y campesinos.⁶¹

En junio de 1972, en el instituto Tepeyac de la provincia de Chimborazo, se celebró el Primer Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas, acontecimiento que marcó la fundación del movimiento indígena Ecuarunari. Al encuentro fueron invitados más de 200 delegados de organizaciones sindicales, cooperativas y representantes de comunidades de la Sierra ecuatoriana provenientes de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar.⁶² Estos delegados, en la mayoría de casos, fueron invitados personales de los curas que organizaron el evento.⁶³ Como indicó un participante del encuentro, citado en la investigación realizada por Francisco Ron en 1978, “parece que [el encuentro] fue creado por la Diócesis de Riobamba, después de Medellín; pero a nosotros, en especial a mí, me envió un cura, un padre de ahí y otros párrocos más, que empujaban a los campesinos, pienso que para trabajar en un movimiento campesino”. A pesar de que este testigo de la época vinculó el encuentro, ante todo, al trabajo pastoral de la diócesis de Riobamba, es preciso recalcar que la fundación de este movimiento fue el resultado de una serie de iniciativas y procesos de organización y politización dentro de los sectores cristiano-católico y campesino-indígena. Como acertadamente afirma Fernando Regalado sobre la participación de los sectores cristianos en la fundación de Ecuarunari, “es posible identificar la articulación política entre un acumulado de acciones de cristianos comprometidos en la transformación social desde la Fe [...]”.⁶⁴

61 Mario Mullo, entrevista de la autora, 1.8.2017, Quito.

62 También llamado “Primer Encuentro de Indígenas del Ecuador”, *Shucniqui Ecuador Runacunapac Tandanacui; Cabascango Chicaiza, Una Mirada a Nuestra Historia*, 104, 56-58.

63 Francisco Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador: 1968-1977. El caso del movimiento Ecuarunari” (Tesis de II postgrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978), 51 (PUCE, Tesis/980.466/R666m).

64 Regalado Loaiza, “Año 72: ECUARUNARI”, 145.

La idea de organizar el encuentro surgió en 1971, en la Segunda Convención Nacional de Presbíteros, mientras el equipo de la hospedería campesina El Tejar en Quito, asumió la responsabilidad de realizar la convocatoria.⁶⁵ Cabe recordar la participación de las hermanas Lauritas que, como indica el exsacerdote Mario Mullo en la cita introductoria, “iban adelante en la fundación de Ecuarunari”. Sin embargo, como ya se ha constatado para otros contextos en este trabajo de investigación, también en este caso, las fuentes guardan silencio sobre el papel concreto de las mujeres religiosas. Entre los sacerdotes que organizaron el evento se encontraban los miembros de varios grupos mencionados (3.1.2), como el MIJARC y aquellos que a partir de 1973 se vincularon al Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (MNCL). Según Roberto Santana, “Ecuarunari es en su origen la obra de curas y laicos y unos pocos dirigentes indígenas de base” que principalmente se identificaron con el MIJARC y “cuyas fuentes habría que buscarlas en los cambios producidos en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II y Medellín”.⁶⁶

Sin apuntar a detectar qué grupo tuvo la mayor influencia para la convocatoria y realización del encuentro campesino, se subraya que la variedad de actores presentes en el acto de fundación de Ecuarunari se vio reflejada en la heterogeneidad de sus ideologías y propósitos para el movimiento. La literatura constata por unanimidad que su proceso de fundación estuvo marcado por una confrontación fuerte entre las diferentes posiciones de los participantes: la primera posición proponía aunar a “los indios y no indios” en una organización campesina, inspirada en una concepción clasista. Una segunda posición promovió una organización indígena y “sostenía la tesis de que la organización debía ser sólo de indios”.⁶⁷ En tercer lugar, una disputa surgió con respecto a la orientación eclesial de la organización. A grandes rasgos,

65 Casa dirigida por las hermanas Lauritas en el barrio El Tejar. A partir de 1971 ofrecieron hospedaje a campesinos de la Sierra que migraron a Quito por trabajo. Como indica Ron, a través de esta casa, se logró una vinculación “con campesinos de muchas zonas andinas del Ecuador, especialmente de la provincia de Chimborazo”. “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 49. En 1973, en el barrio la Tola, los salesianos abrieron otra Hospedería Campesina con el mismo objetivo. Véase: Gabriela Bernal Carrera, “La Hospedería Campesina de La Tola. Notas para entender los aportes salesianos al mundo indígena urbano”, en *Misiones, pueblos indígenas e interculturalidad*, ed. Victor Hugo Torres Davila (Quito: Abya Yala, 2014).

66 “El caso de Ecuarunari”, Roberto Santana, *Nariz del Diablo*, Año 2, no. 7, 1981 (UASB, 2.13).

67 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 247. Véase también: “El caso de Ecuarunari”, op.cit.

estas tres líneas delimitaron el inventario ideológico de la lucha por la hegemonía discursiva en Ecuatorunari. Los participantes, en el primer encuentro en Tepeyac, discutieron una serie de problemas, como la tenencia de tierra, el acceso al agua, la represión de los movimientos sociales, la presencia de agencias de desarrollo, la educación liberadora, la coordinación de actividades en las provincias o “el indigenado como fuerza social en el cambio”.⁶⁸

En las discusiones, se observa que las posiciones ideológicas dependían también de la procedencia geográfica de los congresistas. Los participantes de la provincia de Pichincha, en su mayoría, buscaron una participación de todos “los campesinos”, “sin discriminación racial, incluyendo aquellos que no son indígenas”.⁶⁹ El grupo de sacerdotes de esta provincia aspiró la unión con otros sectores organizados, como los obreros, los campesinos en general y criticó las posiciones de los “indigenistas” como racistas. A esta línea se adhirió también la corriente del MNCL, con su mayor base en Pichincha. Estos sectores, además, buscaron una organización independiente de las estructuras eclesiales.⁷⁰

Por otro lado, por ejemplo, un sacerdote rural de Chimborazo —miembro de MIJARC— planteó “que sólo los indígenas deben participar” en Ecuatorunari.⁷¹ Esta línea etnicista fue propagada sobre todo por los delegados de las provincias de Cañar, Tungurahua, Chimborazo e Imbabura. Según Ron, la línea indigenista inicial fue apoyada prominentemente por un otavaleño, Antonio Lema, quien acababa de regresar de los Estados Unidos donde realizaba sus estudios de maestría en ciencias políticas —un hecho celebrado como “caso único” en la prensa nacional—. ⁷² Lema “había presionado al interior del Congreso en el sentido de que solamente se entienda la liberación a partir del sector más aplastado, únicamente del indígena puro, del que habla quichua”. Sin embargo, Lema, quien postuló la posibilidad de una colaboración con la OEA, no quería que la organización tenga un carácter eclesial. Por eso, cuando se trató de postular candidatos a la presidencia, se distinguió otro frente que promovió la iniciativa de conformar una organización de indígenas bajo dicho carácter eclesial. Para evitar que gane el candidato otavaleño,

68 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 108.

69 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 13.

70 “El caso de Ecuatorunari”, op.cit.

71 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 57.

72 “Antonio Lema, Primer Indio otavaleño que ha regresado con su título de Máster en Ciencias Políticas”, *El Comercio*, 2.7.1972, 3 (CULTPA, NAF-2016-8391).

Antonio Lema, algunos miembros del MIJARC propusieron otro candidato, ligado a los sectores eclesiales. Este tercer candidato era Antonio Quinde de la provincia de Cañar, quien fue elegido presidente del naciente movimiento Ecuarrunari. “Quinde, de alguna forma, representaba la línea indigenista y estaba también muy ligado, a diferencia de Lema, a los sectores eclesiales, principalmente de Cañar y también de Chimborazo, y podía responder mejor al proyecto MIJARC”.⁷³

De esta manera, al final del primer encuentro, los participantes optaron por la posición de dar pie a una organización indígena, que tuviese como objetivos la “concientización de los indígenas del Ecuador para que se levanten en una sola masa”, “la lucha pacífica” y el fortalecimiento de las organizaciones provinciales con directivas propias.⁷⁴ Conforme a esta línea, se eligió el nombre del movimiento en quichua, con la noción del despertar (*Rikcharimuy*) de los hombres (indígenas) ecuatorianos (*Runakunapak*), o “el volver a ser lo que antes fue y con los mismos derechos y obligaciones de los demás ecuatorianos”.⁷⁵ Además, se fijaron como elementos de su plan de acción, la realización de reuniones periódicas convocadas por la Directiva Nacional y la formación de “Guaguas Richarimui”, o sea, filiales provinciales en toda la Sierra. Este aspecto, como veremos más adelante, habría representado un obstáculo con respecto a la movilización de las bases. Por último, el congreso constitutivo —a pesar de las resistencias— concluyó que la organización tendría un carácter eclesial, y que “cada provincia tendrá como asesor a un sacerdote”.⁷⁶ Como indica Ron, las reuniones de Ecuarrunari se iniciaron con lectura y discusión de la Biblia y fueron dirigidas por los sacerdotes asesores.

Una organización provincial que representó esta pauta inicial de Ecuarrunari fue el Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT) que tuvo su origen en el año 1962 “en el contexto de la dinámica de formación con catequistas indígenas y la casa de Atocha” en Ambato.⁷⁷ En 1972, año de constitución de Ecuarrunari, según la diócesis de Ambato, “se encuentra una forma más eficaz de organizarse [...]” y fue a través de encuentros a nivel nacional que se

73 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 56, 57.

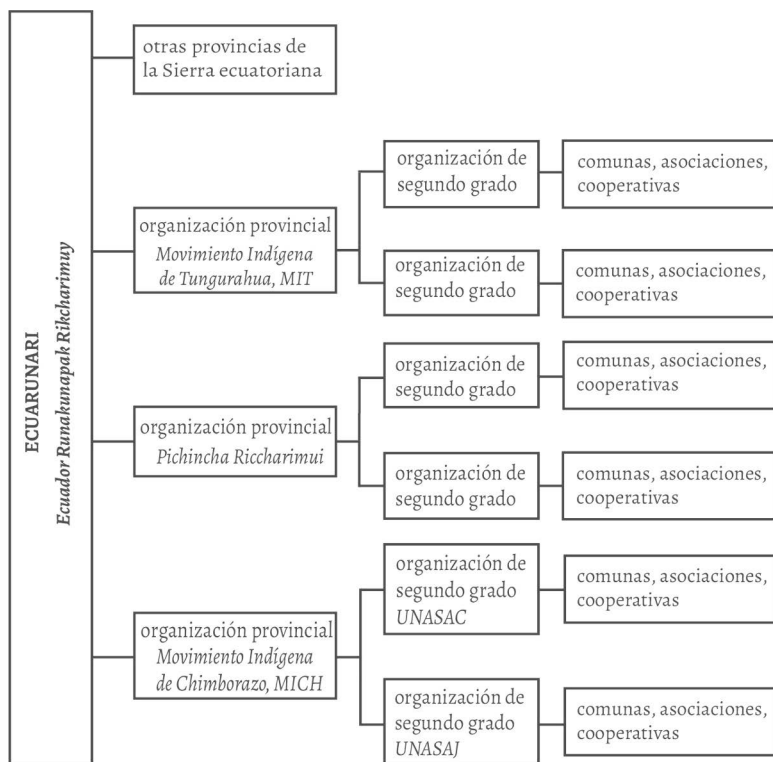
74 *Ibíd.*, 57; CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 247.

75 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 56.. Citando al Boletín mensual de Ecuarrunari Tungurahua, Año I, No. 1, febrero de 1974.

76 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 248.

77 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 36. (Véase 2.3.2)

Ilustración 12: Organigrama del movimiento indígena Ecuatorunari



Elaboración propia sobre la base de Sylva, La organización rural en el Ecuador, 51-58.

buscó “el respaldo de las distintas provincias, en casos especiales de defensa de derechos”.⁷⁸ En el año 1975, el obispo de Ambato, Vicente Cisneros Durán, caracterizó al movimiento indígena del Tungurahua como

la convergencia de inquietudes, habilidades, realizaciones de los indígenas de la Provincia del Tungurahua que animados de un mismo espíritu, el cristiano renovado, busca la manera de dar respuesta efectiva y original a sus acuciantes necesidades, identificadas a través de intensa y prolongada

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

reflexión a la luz de la Palabra de Dios sobre sus realidades individuales [...].⁷⁹

El movimiento, cuyo lugar físico de encuentro era el Centro de Atocha, agrupó a 48 comunas y tenía como objetivo “el adelanto de la población indígena” y “la promoción cultural”. La filosofía del movimiento se describió a través de “algunos principios fundamentales”, por ejemplo, que “el respeto al indígena exige aporte de todo el mundo circundante”, o que este tiene “derecho a su propia lógica adquirida en siglos de experiencias”. Se estimó que “el movimiento tiene influjo directo” en “más de mil animadores indígenas que han recibido preparación en los Cursillos” de la iglesia, e “influjo indirecto” en alrededor de “80.000 indígenas, de los 90.000 que tiene la provincia”. A pesar de atribuirle este gran impacto al movimiento, se afirmó también que el crecimiento estaba produciendo “dificultades con Movimientos Sindicalistas, Políticos y aún oficiales, que se sienten desplazados, pues los indígenas prefieren la independencia y se entusiasman con los descubrimientos de su propia iniciativa [...]”.⁸⁰

En síntesis, el MIT fue una iniciativa de la Iglesia de Ambato y estuvo muy vinculado a proyectos de desarrollo —en 1976, trabajaron dos agrónomos de Alemania “en el Movimiento”—.⁸¹ Además, operaron bajo un discurso (neo)indigenista⁸² y se distanciaron de interpretaciones y actos políticos. Por una parte, el MIT fue considerado un “frente organizativo” decisivo para la organización Ecuarrunari porque, en el año 1974, cuando el activista Cristóbal Pajuña fue asesinado, en un acto de solidaridad se logró organizar “una de las primeras manifestaciones públicas” del movimiento nacional.⁸³ Por otra parte, los mismos miembros del movimiento han dicho sobre este suceso concreto que “se llegó al punto de prohibir, a los indígenas vinculados con el Centro de Atocha, solidarizarse con las luchas de las comunidades tanto a nivel provincial como nacional”. En general, el MIT, en la descripción de su proceso constitutivo, advierte que los objetivos de los miembros de la Iglesia Católica

79 *Ibíd.*

80 *Ibíd.*

81 “Comisión Sinodal de Indigenismo”, Boletín de la Diócesis de Ambato, No. 398, diciembre de 1976, 543 (DIOAMB, sin signatura).

82 Dependiendo de las fuentes, es visible para el caso del MIT un discurso indigenista integracionista, y para otros casos, un discurso neoindigenista que exige la pluralidad o diversidad cultural.

83 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 36, 44.

“no han sido siempre los nuestros” y que “el móvil principal para las reuniones era la actividad religiosa” mientras “los problemas vitales de las comunidades pasaban inadvertidos”.⁸⁴ A pesar de estas diferencias internas, el movimiento no decidió independizarse de la iglesia hasta 1984.

La lucha ideológica y el ascenso de Ecuarrunari Pichincha

A pesar de la determinación de un carácter eclesial y etnicista de Ecuarrunari en 1972, hasta la realización del segundo congreso en 1975, la organización vivió “una profunda crisis ideológica, política y organizativa, debido al agudizamiento de las contradicciones internas” que por poco causaron la desintegración del movimiento.⁸⁵ Como indica Mario Mullo, de Pichincha, que participó en el acto de fundación y optó por unirse con las luchas obreras:

Algunos líderes resistieron porque vislumbraban que este movimiento tenía visos de unión con los trabajadores, con las organizaciones sindicales. Entonces, decían no, nosotros tenemos que ser sólo indígenas. Pero nosotros de acá, desde el apoyo que dábamos de las organizaciones tanto de los trabajadores que eran del partido comunista del Ecuador, y como también otros del socialismo y de izquierdas cristianas, queríamos una unión más estrecha de obreros, pobres e indígenas.⁸⁶

En este contexto, también las fricciones entre los diferentes grupos de católicos comprometidos crecieron, por ejemplo, por las actividades de los sacerdotes y seglares en el MNCL. Dentro del movimiento Ecuarrunari se lanzó una campaña en contra de la corriente del MNCL, que junto con Ecuarrunari de Pichincha, se hizo cada vez más fuerte. Mientras este sector de la provincia donde se encuentra la capital trataba de reforzar la identificación clasista, la preocupación principal de los demás era “cómo impedir la influencia de MNCL dentro de Ecuarrunari”. Según Ron —un autor que aparentemente simpatizaba con la lucha clasista—⁸⁷ “todo aquello que no estaba identificado con el mantenimiento de la pureza de la raza indígena y de la cultura, era dejado

84 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 186.

85 *Ibíd.*, 248.

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

87 Roberto Santana criticó a Francisco Ron, y otros autores contemporáneos, por retomar los argumentos de José Carlos Mariátegui y reducir el “problema indígena a la cuestión agraria”. “El caso de Ecuarrunari”, *op.cit.*, 35.

a un lado y, más aun, rechazado”.⁸⁸ El Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, en su revista que adoptó el sugerente título “El Campesino”, tomó posición explícita frente al problema de la división interna de Ecuarunari:

Es necesario que nuestro movimiento se fortalezca para constituir el ECUARUNARI provincial y nacional. Todas las luchas reivindicativas, son medios que elevan nuestro nivel de conciencia, fortalecen nuestras organizaciones y a sus vanguardias, para la lucha final y definitiva, por conquistar el poder para los trabajadores y campesinos y construir la sociedad socialista.⁸⁹

En la misma publicación se juzgó también a la Iglesia Católica —señalando a los obispos de las diócesis de Ibarra, Guayaquil y Azogues— porque se “mete directamente contra los campesinos”.

En el Segundo Congreso Nacional de Ecuarunari, en 1975, se notó el debilitamiento de la organización, y se declaró un congreso abierto, pero enfatizando en la “necesidad de concientizar a las bases sobre la unidad de los indígenas y campesinos para avanzar hacia el cambio social”.⁹⁰ Además, concurrieron muy pocos delegados de provincias como Cañar o Chimborazo —representantes de la línea etnicista— lo que permitió que los sectores de Pichincha, con el apoyo del MNCL, lograran fortalecer la línea clasista que en el III Congreso Nacional —que tuvo lugar en Chimborazo en 1977— salió triunfante.⁹¹ En septiembre de 1977 la revista “El Campesino” de Ecuarunari de Pichincha informó que “en este Congreso se dieron pasos muy positivos dentro de la concepción clasista del Movimiento Campesino”.⁹²

Factores externos de división

Adicional a estas luchas internas, no hay que olvidar que Ecuarunari nació en época de la dictadura militar y en un escenario de disputas también dentro de la Iglesia Católica a nivel latinoamericano. El giro de la iglesia hacia la derecha, cuando el nuevo presidente del CELAM, Alfonso López Trujillo, reemplazó a la mayoría de miembros directivos por representantes opuestos

88 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 76.

89 Revista “El Campesino. Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, Ecuarunari”, enero de 1977 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

90 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 120.

91 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 251.

92 Revista “El Campesino. Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, Ecuarunari”, septiembre de 1977 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

a la recién bautizada teología de la liberación, golpeó la colaboración entre el sector de cristianos comprometidos con los campesinos de la Sierra ecuatoriana. Algunas órdenes desde Roma impactaron directamente al trabajo de las congregaciones; así por ejemplo, se les prohibió a las hermanas Lauritas trabajar activamente al interior del movimiento.⁹³ Dentro de este ambiente tenso, una de las primeras acciones del presidente de Ecuarrunari, Antonio Quinde —y que muestra también su cercanía a la diócesis de Riobamba—, fue expresar su solidaridad y respaldo al obispo Proaño en el contexto del envío de un visitador apostólico a su diócesis.⁹⁴

Otro elemento que dificultó la unión fueron los intentos de ciertos actores gubernamentales y no gubernamentales de captar el movimiento e influir en su orientación ideológica y política. La denuncia de una “penetración imperialista” que “trata de dividir aún más las organizaciones campesinas que luchan por la liberación” surgió en el contexto de la realización de un (“falso”) congreso nacional indigenista, a finales de 1977 en la provincia de Morona Santiago (Sucúa).⁹⁵ Según el planteamiento de Ecuarrunari, este congreso —“encabezado por conocidos indígenas”— aglutinó a varios organismos como la OEA, la Fundación Hallo,⁹⁶ el Movimiento de Liberación e Integración del Indígena Ecuatoriano (MODELINDE)⁹⁷ —cuyo presidente era Antonio Lema— y fue financiado por el gobierno, como también por Alianza para el Progreso y otras organizaciones de desarrollo. Según los dirigentes de Ecuarrunari, uno de los principales objetivos de este congreso fue

desarrollar en el Movimiento Campesino del Ecuador una ideología racista separatista. Esta peligrosa posición plantea dejar en un plano secundario la

93 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 74.

94 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 112.

95 “Denuncian: penetración de la CIA en el movimiento indígena”, Fausto Ramírez, *Nueva*, marzo de 1978, No. 45: 45-53 (CEDHU, N7.1.); “El Movimiento Nacional de campesinos indígenas Ecuarrunari denuncia sobre el falso congreso indigenista realizado en Sucúa”, 27.-30.12.1977 (AFS, J2.211#2005/114#300*, Bildungs- und Ausbildungskurse der Indianerorganisation ECUARRUNARI in 9 Provinzen des Hochlands (EC 1/78/02), 1983).

96 Fundada por el ecuatoriano Wilson Hallo, descrito en las fuentes como “traficante de piezas arqueológicas y arte indígena”, y además acusado de agente de la CIA. “Denuncian: penetración de la CIA en el movimiento indígena”, op.cit., 52. Véase URL: <http://tacuara.org>, 15.8.19, para información sobre la fundación.

97 Conformado en 1970 por abogados, ingenieros y estudiantes universitarios. En 1976 Lema asumió la presidencia y su cuñado, Marco Barahona, la vicepresidencia. Barahona era también presidente de Ecuarrunari en Imbabura. *Ibid.*, 50, 51.

lucha de clases para dar prioridad a postulados puramente racistas disfrazados de programas para defender la cultura. Somos conscientes de que la defensa de nuestra cultura (costumbres colectivistas, comunitarias, idioma, relación de integración con la naturaleza, música, vestimenta, arte, visión solidaria del mundo, etc.) es importante y es una lucha que debe hacerse junto a la lucha de clases.⁹⁸

Como consecuencia, fue expulsado el otavaleño Antonio Lema (y otro dirigente, Marco Barahona) de Ecuarunari por “realizar tareas divisionistas”.⁹⁹ En esta misma época, el movimiento provincial de Pichincha acusó a un grupo de exseminaristas organizados en ECAMOS (Educación Campesina y Movilización Social), con lazos con la curia metropolitana de Quito, de dividir al movimiento indígena y se expulsaron de Ecuarunari algunos miembros de este grupo.¹⁰⁰

Mientras tanto en Chimborazo: el escenario de la disputa

Se podría pensar que, en la provincia de Chimborazo, con el obispo Proaño, desde el inicio Ecuarunari acuñó la movilización en el sector rural. Sin embargo, en esta provincia la puesta en marcha de la organización filial —una “Guagua Richarimui”— se complicó.¹⁰¹ En 1975, equipos pastorales de varias comunidades de la provincia, a través de “un examen de conciencia” analizaron las causas de “la división interna en la diócesis de Riobamba”. Aunque se planteó que se debería impulsar la organización del “Movimiento Riccharimuy”, al mismo tiempo se criticó que en ciertas comunidades “el sacerdocio esté siendo utilizado para hacer política”.¹⁰² En la documentación de la experiencia de Beatrice Hug, la voluntaria suiza que trabajó en la provincia de Chimborazo en un programa de formación de líderes (2.3.1), se puede leer que el movimiento “Rigcharimui”, en los años 76 y 77, estuvo atravesado por fuertes conflictos internos. Hug, quien por la disputa con el párroco de Sicalpa

98 “El movimiento nacional de campesinos indígenas Ecuarunari denuncia ...”, op.cit.

99 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 163.

100 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 86; Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 47.

101 Un factor que confirma la débil organización de Ecuarunari en Chimborazo, es al contrario de la organización de Pichincha, por ejemplo— la ausencia de fuentes escritas para los años 70.

102 “Trabajo de grupos realizados en Santa Cruz”, 17.10.1975 (FDD, Hogar Santa Cruz).

—Delfín Tenesaca— quiso cambiar de lugar y devolver una cantidad de dinero al movimiento, escribió: “Cuando vi que los diferentes grupos se estaban comiendo entre ellos por causa del dinero, renuncié a este plan”.¹⁰³

Pero, ¿cómo se puede explicar esta división? Para averiguar las razones de la débil organización de Ecuarunari Chimborazo, se recurrió a entrevistas con testigos de la época. Como indica el sacerdote Pedro Torres, quien desde 1981 trabajaba en la diócesis de Riobamba, “el Rikcharimuy no logró formarse porque había una presencia muy fuerte de la organización FEI” (la Federación Ecuatoriana de Indios), que desde los años cuarenta “con Ambrosio Lasso como líder”, hasta los años setenta, desempeñó un papel “protagónico en la lucha de las tierras”. Según Torres, el principal “eje de acción” de la FEI fue Chimborazo y se mantuvo hasta los años 80. El sacerdote añade que, en la época de los 70, “era tal la disputa a nivel de la provincia, tantas banderas que estaban en la ventana, que la del Rikcharimuy no se podía ver”.¹⁰⁴ A pesar del nacimiento de Ecuarunari en la provincia de Chimborazo, Torres afirma que la organización “se trasladó a Quito. Entonces, la provincia de Chimborazo quedó desprotegida, desamparada de esta propuesta del Ecuarunari” y “más bien sirvió como un campo de disputa entre los diferentes frentes comunistas y socialistas”. Según él, el Rikcharimuy, a mediados de los setenta “cogió su rumbo propio y perdió su conexión con Chimborazo”.¹⁰⁵

Para Homero García, exsacerdote que asumió varias funciones en la diócesis de Riobamba, y quien después de dejar el sacerdocio se unió a la izquierda cristiana y al MNCL, fue la organización UNASAC (Unión de Asociaciones de Trabajadores Agrícolas de Columbe) (véase 3.2.2), la que en los años 1973 y 1974 “fue el motor de movilización de la gente en la reivindicación de tierra”.¹⁰⁶ Con esto se refiere sobre todo a los sucesos en Toctezinín, donde la policía asesinó al activista Lázaro Condo. A través de la literatura se puede deducir que a más de la UNASAC y la organización en Pichincha, las provincias del sur del país, Cañar, Azuay —con la organización UNASAY y el grupo de reflexión de sacerdotes de Cuenca— y Loja, pero también la provincia de

103 Carta de Béatrice Hug a HEKS, 15.4.1977 (AFS, J2.233-01#1997/161#738*).

104 Entrevista de la autora, 10.7.2017, Riobamba. Inspirado por la orientación pastoral de Proaño, el sacerdote colombiano llegó a la diócesis de Riobamba en 1981 como seminarista. Se ordenó en Ecuador, iniciando su trabajo en el EMI. Entre 1985 y 1993 fue párroco en Tixán, cantón Alausí.

105 Sobre el divisionismo en Chimborazo, véase también: Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, 47.

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

Tungurahua —más que Chimborazo— son consideradas “fuentes importantes de movilización”.¹⁰⁷

Pese a todas las dificultades iniciales de Ecuarrunari, hacia finales de los años setenta, se consolidó el movimiento indígena en toda la Sierra, bajo la concepción de que el “problema indígena” tiene una doble dimensión: de clase y de etnia. En una carta al presidente Roldós, en 1979, Ecuarrunari manifestó su “absoluta independencia de todo sector político tradicional” y adicionalmente se comunicaron los planteamientos principales de la organización que, en primer lugar, estuvieron ligados al problema de tenencia de la tierra, a la lucha contra la discriminación del “indio, del campesino, del hombre pobre” y el respeto a las comunidades indígenas y su lengua.¹⁰⁸ En 1982, Ecuarrunari, y también su filial de Pichincha, afirmaron su posición, declarando que “Ecuarrunari es un Movimiento que aglutina las reivindicaciones del conjunto de los campesinos con las reivindicaciones específicas de los indígenas”. Al mismo tiempo, se posicionó frente al “problema de las nacionalidades indígenas”, criticando los planes de “integración nacional” realizados por el estado, en tanto significarían una integración al sistema capitalista.¹⁰⁹

Resumen: la falta de una base en Ecuarrunari

Respecto al proceso de formación de Ecuarrunari se quiere subrayar, en primer lugar, que la idea de formar un movimiento indígena a nivel de toda la Sierra ecuatoriana fue una aspiración de ciertos sectores de la Iglesia Católica que se identificaron con las luchas de los campesinos e indígenas. Para el exsacerdote quiteño Mario Mullo, Ecuarrunari fue una respuesta concreta a las resoluciones que hubo en la Conferencia Episcopal de Medellín a la opción por los pobres. Y los pobres, como añade Mullo, “en el Ecuador eran los indígenas. Explotados, esclavos y maltratados”.¹¹⁰ Como indica Pedro Torres, los años setenta y la fundación de Ecuarrunari fueron muy decisivos para las luchas en los años 80, a pesar de que al inicio “era más por iniciativa o compromiso de los agentes de pastoral”.

107 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 113.

108 “Ecuador Runacunapac Riccharimui, al doctor Jaime Roldós Aguilera, presidente electo y a los representantes a la Cámara Nacional, en un nuevo régimen político del Ecuador”, 18.6.1979 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

109 “Movimiento Campesino Ecuarrunari Pichincha, VI Congreso de unidad y lucha campesino-indígena por pan, tierra y una patria libre”, Cayambe, 10.-12.9.1982 (CESOA, sin signatura).

110 Entrevista de la autora, 1.8.2017, Quito.

Como se ha mostrado, los primeros años de existencia del movimiento estuvieron caracterizados por confrontaciones ideológicas y un débil nivel de movilización. Fue sobre todo la ausencia de una base, y la falta de conciencia para formar parte de un movimiento amplio, lo que complicó la consolidación de un movimiento a nivel de toda la Sierra. Como señaló un dirigente campesino de la época: “las gentes bajaban porque el cura les llamaba a concentrarse para pedir tierras”.¹¹¹ Para comprender mejor las causas de aquella falta de una base, se añadirán a continuación cuatro puntos centrales.

Una explicación posible es que los conflictos y las luchas se plantearon a un nivel muy local. En palabras de Torres: “muchos de los conflictos de la tierra eran a nivel doméstico, o sea, [los campesinos] no salían de su comunidad. Eran comunidades que llevaban algunos años luchando desde su localidad”. Según el sacerdote, esta articulación vino posteriormente (en los años ochenta) y sobre todo a partir de la fundación de la CONAIE, en 1986. Desde este punto de vista, también parece obvio que el propósito de formar un movimiento indígena primero a nivel nacional y luego en las provincias, fuese una intención a contracorriente.

Además, se manifestó una importante dificultad para establecer lazos fuertes entre los iniciadores —por ejemplo, los sacerdotes del MIJARC o los miembros del MNCL— y las bases, por la distancia existente entre ellos, en términos de educación, recursos y el trasfondo sociocultural. En otras palabras, un elemento clave para esta distancia fue que los cristianos comprometidos, a pesar de posicionarse como intelectuales orgánicos en la formación de las Comunidades Eclesiales de Base o los movimientos sociales, no necesariamente llegaron a la base. Y no faltó la autocrítica a este respecto. Por ejemplo, dentro del MIJARC, en 1972, se reconoció que a pesar de acudir a metodologías teológico-pastorales y educativas de carácter participativo y liberador —en concreto, ver-juzgar-actuar y la inspiración en los escritos de Paulo Freire— la concientización fue impuesta a las bases. “Vamos con espíritu salvador, paternalista y eso impide el logro del objetivo que queremos”. Se señaló, además, la distancia entre los líderes del MIJARC y las bases en cuanto al trasfondo educativo: “la literatura como Paulo Freire no es accesible para las masas”. Los participantes concluyeron que era necesaria más “colaboración, organización y unión” para un “encuentro a través de la praxis”.¹¹²

111 Ron Proaño, “Las movilizaciones campesinas en Ecuador”, 65.

112 “Una experiencia de concientización con MIJARC”, marzo de 1972 (FDD, Campaña de Alfabetización).

En tercer lugar, hay que reconocer que Ecuarunari fue una propuesta nueva.¹¹³ Este movimiento, como reacción a las reformas eclesiales y la crisis de los partidos de la izquierda, constituyó una iniciativa que se diferenciaba de todo aquello que había existido en la Sierra ecuatoriana. Sobre todo, porque no era un partido político. Como una formación híbrida, el movimiento buscó anuar una orientación cristiana de liberación con las reivindicaciones de los campesinos, indígenas, y —según algunos— no distanciarse al mismo tiempo de las exigencias de la lucha obrera. Como ha señalado la Ecuarunari en su trayectoria histórica, “en el plano organizativo, su constitución como *movimiento* imprimió al accionar político una especificidad hasta entonces desconocida y a la vez un grado de dificultad”. Un párroco de Cañar, Ángel Iglesias, en 1975 explicó en una entrevista que es “fundamental la organización que no necesariamente puede ser un partido”, un movimiento “de cristianos y con todos los grupos que trabajen por la liberación, aunque no sean cristianos”. Al mismo tiempo, el sacerdote reconoció que este intento de conformar un movimiento amplio de liberación dificultó definir una estrategia propia. Por eso, el nuevo movimiento indígena, en los primeros años de su existencia, tampoco logró tener “participación orgánica en todos los litigios de tierra que se presentaban”.¹¹⁴

Como punto final, se destaca que una oposición binaria entre etnia y clase no podría retratar el “universo social colectivo heterogéneo” que “las condiciones sociales y económicas en el mundo social rural” habían generado.¹¹⁵ Tanto el discurso etnicista, promovido por sectores cristianos —como se vio en el caso del otavaleño Antonio Lema—, o también por organizaciones (neo)indigenistas enlazadas a organismos transnacionales de desarrollo, como el discurso clasista representado por el MNCL o la Ecuarunari Pichincha, no lograron anuar los intereses y problemas de las luchas existentes. A pesar de que Ecuarunari se formó, en palabras de Mullo, “para hacer una sola fuerza”, las intenciones diferentes de sus fundadores catalizaron el establecimiento de dos frentes opuestos. Además, y como ya se ha señalado en otro lugar respecto al contexto eclesiástico, el empeño por esta dualidad etnia/clase de algunos

113 Y también contraria a las otras organizaciones indígenas o campesinas, véase Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, 46, 47.

114 Entrevista en *La Chispa*, año II, No. 28, 1975, 1-4, citado en: Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 122, 23.

115 *Ibíd.*, 131.

sectores cristianos, podría integrarse en el continuo afán de la Iglesia Católica por buscar un distanciamiento de los movimientos obreros clasistas.

De todos modos, Ecuarunari, al identificarse a partir de finales de los setenta como un movimiento que reunía interpretaciones clasistas con cuestiones étnicas, se resistió a la implantación de esta interpretación binaria del mundo social rural. En este sentido, Ecuarunari, hacia finales de la década iba tomando su propio rumbo que no necesariamente representaba las intenciones de los actores externos que lucharon por una hegemonía discursiva. Frente a este argumento se puede objetar, de manera legítima, que esta fue justamente la intención del amplio proyecto de liberación perseguido, por ejemplo, por la diócesis de Riobamba: que los campesinos e indígenas tomaran su propia iniciativa. Sin embargo, y esto se argumentará más adelante con respecto a la formación del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), los sectores comprometidos de la Iglesia Católica de Riobamba, y más notablemente el obispo Proaño, seguían aferrándose a una posición etnicista.

3.2.2 Movilización local: asociaciones nuevas y Comunidades Eclesiales de Base

En el apartado anterior se ha indicado que las luchas por la tierra u otros asuntos como el acceso al agua, obras de infraestructura, etc., fueron disputados a nivel local. En la época en que, a nivel de toda la Sierra ecuatoriana, se promovió la fundación de Ecuarunari, se formaron también una serie de organizaciones a nivel doméstico. En este contexto de movilización local, la Iglesia Católica también participó en mayor o menor grado. Además, las Comunidades Eclesiales de Base, un elemento clave de práctica pastoral de la iglesia renovada, funcionaron como catalizadores para la movilización a nivel local y, como veremos más adelante, como punto de partida para la participación y vinculación a las luchas existentes.

Esta sección se dedica, en primer lugar, a la trayectoria de la organización de segundo grado UNASAC, que se fundó a inicios de los años setenta en la parroquia de Columbe (canton Colta). A través del testimonio de su fundador, Francisco Coro, será posible mostrar los vínculos y los desacuerdos existentes con la Iglesia Católica de Riobamba. En segundo lugar, se retrata la experiencia del activista Fausto Sanagua, quien a través de la participación en una Comunidad Eclesial de Base en la ciudad de Riobamba encontró su “militancia” y se vinculó a las luchas en la Sierra ecuatoriana. Se resaltarán, para ambos casos, la diversidad de fuentes de inspiración de los activistas, argumentando

que a más de complejo, tampoco deseable determinar desde qué lugar estas personas adquirieron su ‘conciencia’.

Francisco Coro: “La pobreza no es solamente de los indígenas”

El agricultor y activista Francisco Coro nació en 1945, en una hacienda en la parroquia de Columbe como hijo de un *huasipunguero*. Su padre, un hombre analfabeto que aprendió a leer y escribir gracias a un “viejito” de la parroquia, mandó a su hijo a la escuela cuando este tenía diez años.¹¹⁶ Francisco Coro, que hablaba solo quichua hasta aquel entonces, recuerda que “los mestizos bravos del pueblo maltrataban a la gente, los indígenas, más que todo”. Camino a la escuela, el alumno Coro vio y experimentó cómo el mayordomo pegaba a los niños y lo recuerda como uno de los primeros momentos en que se dio cuenta de la situación de injusticia que vivían. El padre de Coro murió temprano y por eso, después del tercer grado, Francisco se retiró de la escuela para ocuparse de los ingresos familiares. En 1965, se casó y junto con su esposa, fue a buscar trabajo en Quito. Durante una breve época se dedicó a la construcción y pensó hacerse albañil, pero en algún momento se dijo a sí mismo que quería volver a “ver a estos mayordomos, ahora, que ya estoy grande”.

Regresó a Columbe y empezó a trabajar como alfabetizador en las Escuelas Radiofónicas de la diócesis de Riobamba. “Me pasé alfabetizando dos años, tuvimos diecisiete alumnos que alfabetizamos”, recuerda Coro. A partir de finales de los años sesenta, estuvo presente en la región también la CEDOC y, junto a ella, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA, véase 1.3.2), “trabajando para el desarrollo de los campesinos”. A través de la CEDOC, Coro recibió “un poco de capacitación” y recuerda que le “mandaron a Venezuela como líder”. Sobre esta experiencia, Coro dice: “Francamente, yo me sentí mal” porque “han sido demócratas cristianos y discutieron a nivel intelectual, a nivel alto pues. Y yo indígena, no capté bien”. Un encuentro con un “negrito” en un mercado en Venezuela fue más iluminador que las reuniones de la central sindical: “Él me orientó. Llevaba folletos del partido comunista, de Mao Zedong y yo leí estos informes. Así más o menos me di cuenta”. Y añade aclarando: “¡Y no soy marxista-leninista!, pero de algo sirve”.

Según Coro, en ese momento se dio cuenta “de que deberíamos trabajar con más fuerza, porque hay que darse el cambio”. Por las disputas internas en la

116 Entrevista de la autora con Francisco Coro, 23.6.2017, Balda Lupaxi, Columbe.

Ilustración 13: Visita pastoral a Columbe (sin fecha)

FDD, Imágenes, B3FOT11.2.7.

CEDOC en cuanto a la orientación ideológica, Coro se distanció de esta organización, lo que causó también su rompimiento con CESA (que seguía una línea demócrata cristiana). Coro, quien decidió “seguir por el camino socialista”, se unió a la FENOC en la cual, a partir de 1974, asumió cargos en la directiva nacional, como secretario de tierras o secretario de finanzas. Recuerda que con la FENOC “se ha luchado bastante” y que él se ha ido “a tomar también algunas tierras en Cotopaxi”. Sin embargo, a través de la FENOC, y las organizaciones nacionales en general, “no se dieron cambios a nivel local”. Es por esta razón que a inicios de la década del 70 —como indica Dalton Burgos— se constituyó una serie de uniones o federaciones regionales de segundo grado que sí se afiliaron a la FENOC, pero que buscaron “mejores condiciones para dirigir sus conflictos” y “contar con más fuerza y respaldo para sus luchas”.¹¹⁷ En este contexto, en 1973 Coro y algunos compañeros suyos formaron y dirigieron la UNASAC, la Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe. En su fundación, esta organización de segundo grado unió a 12 organizaciones filiales y definió tres objetivos para su lucha: 1. El impulso a la lucha por la tierra; 2. Mejoramiento de la producción en las parcelas; 3. La comercialización de los productos de la zona. De este modo, la organización, en su publicación *El Arriero*, escribió en retrospectiva sobre los años setenta:

117 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 33.

Para las organizaciones que conformamos la UNASAC ha sido muy duro conseguir un pedazo de tierra, hemos tenido que luchar muchos años incansablemente hasta conseguir este pedazo de tierra, muchos dirigentes hemos sido perseguidos, encarcelados, enjuiciados, desalojados de nuestras propias comunidades.¹¹⁸

La organización participó de los conflictos de tierras en una serie de haciendas de la provincia y “todos estos [siete] conflictos han sido resueltos a favor de las comunidades, luego de varios años de lucha ante las autoridades”. Según Burgos, “en esta zona, caracterizada por una cruel explotación contra el campesinado”, la UNASAC, como “ejemplo de los campesinos organizados”, hasta finales de los setenta se convirtió “en la organización de segundo grado más fuerte de la provincia de Chimborazo”.¹¹⁹

El activismo de Coro, según su propia explicación, siempre estuvo enmarcado en una lucha de clases, de campesinos, y con tendencias socialistas. Su organización, cuando se fundó la Ecuarunari a inicios de los años setenta, no se vinculó inmediatamente a esta nueva propuesta, “porque aquí nosotros estuvimos con la FENOC”. Sin embargo, a partir de los años ochenta, “cuando ya no había la FENOC, la UNASAC formó parte del movimiento indígena”, aclara Coro. De todos modos, Coro nunca se ha identificado plenamente con el discurso etnicista —“esto era un poco la idea de monseñor Proaño”— y se refiere a la división ideológica de la época entre las dos tendencias, describiendo de una forma sinóptica las fricciones que causó la promoción del indígena, impulsada decisivamente por el obispo de Riobamba:

A veces, yo no estaba muy de acuerdo, porque decíamos como plantearle como indigenista nomás, un poco racista, todo eso así. Entonces, eso también discutimos bastante con el monseñor. Y cuando yo le dije, por ejemplo: la pobreza no es solamente de los indígenas. Claro, yo también [lo he vivido], los terratenientes, los mestizos los han tratado demasiado mal. Pero es un hecho que la pobreza ya nos une a todos, y no como lo pensaba el mismo monseñor. Entonces, es la pobreza. Ahí tenemos que tratar de conversar y ponernos de acuerdo, ¿no es cierto?

118 *El Arriero*, Revista informativa de la UNASAC, abril 1993, No.1: 6, 7 (Archivo privado de Francisco Coro).

119 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 34.

Coro también critica que, “cuando había decisiones de las centrales sindicales de movilizar a la gente, la Ecuarunari no estuvo de acuerdo”. Según Coro, había poca participación en huelgas y protestas “porque los curitas no estaban de acuerdo” con este tipo de activismo:

Ellos decían que esto es ir a la represión, y que no es conveniente. Inclusive el monseñor Proaño decía: ‘nosotros no estamos en eso’. Bueno, sí pues, a nadie le gusta ir a pelear a que haiga heridos, muertos ¿no? A nadie. Pero lo que sí nosotros decíamos es que con mucha cautela hay que salir, hay que salir a protestar. Porque decía al monseñor que en vez de que estén orando nomás, ‘enséñenos a conocer el problema, en dónde está el problema y hay que caminar. Ayúdenos, vamos juntos, caminamos juntos.’ Esa es la idea que planteamos. Pero ellos tenían un poco así de, de separarse, de que los indios, por un lado, y bueno así.

Coro, quien es reconocido a nivel provincial y nacional como un líder importante de las movilizaciones en la Sierra ecuatoriana, no se considera “alumno de monseñor Proaño” como “lo hacen ahora algunos políticos”. A pesar de afirmar que han tenido una buena relación con el obispo y que la iglesia, durante el obispado de Proaño, logró que “algunos [hayan] tomado conciencia en reuniones, discusiones, capacitaciones”, Coro afirma: “yo no digo que soy alumno de monseñor Proaño. Yo he aprendido algo por este lado, pero no he estado desde el principio con monseñor Proaño”. Según Coro, la gente —refiriéndose sobre todo a los políticos de hoy en día en su provincia— dice que son alumnos de Proaño cuando consideran que “están haciendo bien. Es la creencia de ellos”.

Fausto Sanagua: militancia en Comunidades Eclesiales de Base

Un informe de la diócesis de Riobamba del año 1972 menciona 57 Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) “en funcionamiento” en toda la diócesis.¹²⁰ Como ha definido Christian Smith, las CEBs son “esencialmente Iglesias vecinales”, caracterizadas por encuentros en las casas de los miembros o centros comunales. En cuanto al tamaño, las CEBs varían entre diez a setenta miembros y al contrario de las “Iglesias parroquiales tradicionales”, las CEBs ponen

120 “Situación actual de la Diócesis de Riobamba”, 2.5.1972 (FDD, Informes Pastorales, A.2. IP18).

mucho énfasis en la “participación, equidad, estudio de Biblia, liderazgo laico, concientización y activismo sociopolítico”.¹²¹

Las CEBs tuvieron su origen en Brasil y Panamá ya en 1950, pero se divulgaron considerablemente en varios países latinoamericanos —incluso en Ecuador— a partir de mediados de los 60.¹²² Asimismo, la conferencia de Medellín, a través de la “pastoral de conjunto”, identificó a la “comunidad cristiana de base” como elemento central dentro del proceso de renovación de estructuras pastorales de la Iglesia Católica. En la década del setenta, las CEBs experimentaron un auge y se estima que a finales de los setenta el número de CEBs en América Latina alcanzó entre 150.000 y 200.000, con 90.000 solamente en Brasil.¹²³ El liderazgo de Brasil no se desataca solamente por el número de CEBs, sino también por el hecho de que expertos brasileños fueron invitados a otros países latinoamericanos para compartir su experiencia. En la diócesis de Ambato, por ejemplo, el sacerdote y “experto en Comunidades de Base”, José Marins, fue invitado en 1972 para dar cursos de CEBs, y la lectura de su libro fue recomendada a todos los participantes.¹²⁴ En el caso de Chimborazo, las CEBs cobraron fuerza a partir de reuniones realizados en Santa Cruz, en la casa (construida en 1968, véase 2.2.4) “cuya finalidad era precisamente de fomentar la pastoral comunitaria”.¹²⁵

121 Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 106.

122 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 344.

123 Medellín, Conclusiones 15, 10: “La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su ‘comunidad de base’: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros [...]. La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo”. “Documento Conclusivo de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968”, URL: www.inculturacion.net, 3.2.2018; Véase también: Scatena, *In Populo Pauperum*, 494-97.

124 “Circular a los sacerdotes, religiosos, religiosas, dirigentes de asambleas cristianas y de hermanos seglares”, por Vicente Cisneros Durán, 25.9.1972, Ambato (DIAMB, Boletín Diocesano No. XX); José Marins, *La comunidad eclesial de base* (Buenos Aires: Bonum, 1971).

125 “Curso-taller CEBs”, Historia de las CEBs, Santa Cruz, Riobamba, 27-31.5.1985 (FDD, CEBs, VII-8).

Las CEBs, como es bien conocido, son un ejemplo de la práctica concreta —y considerada clave— de los sectores de la Iglesia Católica en línea con la teología de la liberación a inicios de los años setenta. Según Smith, a través de las CEBs se podían ganar seguidores de esta corriente y aquella gente “concientizada” no solo defendió y divulgó el pensamiento liberador, sino que al mismo tiempo empujó la “fuerza organizativa” en los barrios donde ejerció su actividad. Para la iglesia, las CEBs representaron incluso una medida para enfrentar el problema de la falta de clérigos. Los agentes pastorales, muchas veces laicos, guiaron el estudio de la Biblia y enseñaron a los miembros de las CEBs —a través del método de concientización de Paulo Freire— a analizar su realidad de manera crítica.¹²⁶

A pesar de este enraizamiento de la iglesia a nivel local a través de las CEBs, estas representaron al mismo tiempo un desafío para la institución religiosa. La formación de los participantes y su colaboración con organizaciones laicas podía llevar a la formulación de metas contradictorias a la doctrina cristiana y por lo tanto a una emancipación de estos grupos de la estructura de la iglesia.¹²⁷ Sobre todo en los años ochenta, y con el impacto de la revolución sandinista en Nicaragua o el comienzo de la guerra civil en El Salvador, los obispos latinoamericanos, ante la “tremenda expansión de organizaciones de base”, empezaron a preocuparse por el “control” de las CEBs. Como indica Daniel Levine:

Por ‘control’, se referían a asegurar una postura ideológica de acuerdo con las enseñanzas ‘oficiales’ de la iglesia (que ellos definían) y también a formar programas y estrategias sujetos a un continuo asesoramiento y control clerical. En este sentido, la alabanza a las CEBs está vinculada al énfasis en su integración con la vida parroquial normal.¹²⁸

Estos y otros desafíos fueron identificados también por los miembros de las CEBs en la provincia de Chimborazo. En el campo político, los autores de un informe advirtieron que “algunas tendencias ideológicas extremistas han querido canalizar el esfuerzo de las CEBs en provecho propio”. En este contexto, surgió también la discusión sobre el uso de la expresión “Iglesia popular” y

126 Smith, *The Emergence of Liberation Theology*, 107, 08.

127 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 381 y siguientes.

128 Levine, *Religion and Political Conflict in Latin America*, 13.

se hizo el llamado a evitarlo porque “tiene un significado político e ideológico muy marcado”.¹²⁹

Sin ahondar en la historia de las CEBs y sus características generales, se busca presentar la experiencia de una Comunidad Eclesial de Base en Riobamba que se formó en el barrio de Santa Rosa. Uno de los participantes fue Fausto Sanagua, quien hoy menciona sobre esta experiencia: “Yo me formé, me hice un criterio social justamente por el trabajo de la diócesis de Riobamba, por el año 1972, 1973”.¹³⁰ Sanagua recuerda que en aquella época “en algunos barrios de la ciudad” se conformaron CEBs. “Entonces yo me incorporé en un grupo de jóvenes de mi barrio que ya existía. El párroco de Santa Rosa [Modesto Arrieta], de alguna manera llevaba el grupo, pero después, el grupo se autogobernaba, se autoformaba”.¹³¹ Según Sanagua, inicialmente “siempre había el párroco, o alguna persona que era como catequista, alguien que más conocía, que promovía, motivaba, pero después ya no”. Para el riobambeño, la acción pastoral de Proaño, que “planteaba una iglesia liberadora”, que buscó el “despertar de la conciencia de la gente en las comunidades”, contribuyó a la formación de estos grupos y organizaciones que dependían de la iglesia. La idea de las CEBs, en palabras de Sanagua, fue “la reflexión sobre la realidad con la palabra de la Biblia. Reflexionaban la realidad sobre cualquier tema y a veces tomaban acciones de solidaridad con un barrio, con alguna familia, con una comunidad”. En su barrio participaron unos 20 o 30 jóvenes. El grupo de Sanagua estableció contacto con una cooperativa campesina, “cerca del Hogar de Santa Cruz”, formada y asistida por la organización CEAS (Centro de Estudios y Acción Social). “Fuimos allá para acompañarlos en los trabajos, en la minga, en reuniones”, recuerda. A través de esta CEB, Sanagua participó también en reuniones del equipo pastoral de Riobamba en Santa Cruz, donde “igualmente trataban temas sociales”.

A más de esta colaboración estrecha con el equipo pastoral de la diócesis de Riobamba, el grupo de jóvenes que se reunió cada semana empezó a “discutir temas de realidad nacional e internacional. Algunos compañeros que

129 Según Daniel Levine, en la Conferencia de Puebla en 1979 la discusión sobre “lo popular” fue central —junto con los debates sobre la noción de pobreza y la cuestión de la participación de la iglesia en el cambio social— y reflejaba de manera ejemplar la diversidad de opiniones entre los clérigos, *ibíd.*, 12.

130 Entrevista de la autora con Fausto Sanagua, 22.6.2017, Riobamba.

131 Modesto Arrieta fue párroco en Santa Rosa hasta 1972, cuando fue trasladado a Cacha (véase 2.2.1).

eran de aquí fueron a estudiar en la Universidad en Quito, algunos en sociología, entonces estaban muy vinculados a los temas sociales”, relata Sanagua. “Entonces fueron ellos que traían las inquietudes y que nos ponían en discusión. Por ejemplo, coincidió con lo que estaba pasando en Chile con Salvador Allende”. En concreto, en el contexto del golpe de estado en 1973 que derrocó al presidente socialista, el grupo de Sanagua leyó cuadernos y folletos escritos por Marta Harnecker en sus reuniones.¹³² Estos folletos servían para “la formación” del grupo, según aclara Sanagua. “En este tiempo yo también estaba estudiando, aquí en Riobamba, y en estos grupos hacíamos la reflexión”. El grupo se percató también de que los campesinos de Chimborazo estaban luchando por la tierra y la noticia del asesinato de Lázaro Condo, en 1974, sacudió a los jóvenes. Algunos de ellos se movilizaron hacia allá, pero Sanagua afirma que no se involucraron completamente en el conflicto: “no estábamos metidos, sino que se escuchaba de estas situaciones”. Recuerda que trataron de “hacer una vinculación con algún sector popular para hacer un trabajo de incidencia, pero no logramos, solo manteníamos esta relación con la cooperativa, y nada más”. Esto se debía, según Sanagua, a falta de tiempo y también a la falta de voluntad “de meterse más”.

Esto cambió en el año 1976, cuando conoció a un grupo de estudiantes quiteños que estaban vinculados al MIJARC, y que se trasladaron a la provincia de Chimborazo para hacer un trabajo de investigación. “Se incorporaron a una parroquia, nos hicimos amigos y ahí empezó la relación. Desde ahí empecé mi militancia”. Con el grupo de estudiantes y “un dirigente de San Juan, que era compañero de Lázaro Condo, empezamos un trabajo para levantar una organización de segundo grado en San Juan”. A finales de los setenta (1978) nació la Unión de Cabildos de San Juan (UCASAJ) en el cantón Riobamba.¹³³ Refiriéndose a ello como una “fiebre”, Sanagua recuerda de que “empezaron a aparecer otras organizaciones de segundo grado” y que él y sus compañeros participaron también en la formación de otras organizaciones en la provincia. Aclara que, en el caso de San Juan, no se trataba de una lucha por la tierra, como por ejemplo en Columbe con la UNASAC. “Los cabildos requerían ciertos servicios, luz, agua, camino, apoyo para la producción agropecuaria. Además,

132 Socióloga, periodista y activista chilena (1937-2019). Miembro del partido socialista de Chile y autora de varios análisis sobre el movimiento obrero. Por ejemplo: Marta Harnecker, *Explotados y explotadores*, Cuadernos de educación popular 1 (Madrid: Akal, 1979).

133 El cabildo es el órgano representativo de las comunas y tiene cinco miembros.

siempre tenían una bronca con los transportistas”.¹³⁴ Para Sanagua, la Unión era “un espacio para conversar, para reunirse, para movilizarse, para exigir ciertas cosas y tratar también problemas nacionales”.

Comparando el caso de la UCASAJ con la UNASAC es interesante advertir una línea paralela en cuanto a la orientación ideológica de las organizaciones en sus primeros años de existencia. Como la UNASAC, también los dirigentes de la organización de San Juan militaron “en una plataforma nacional —la FENOC— con un marcado carácter clasista”. Sin embargo, tras una crisis en los años ochenta (1984-87) “salió marcado [...] un giro etnicista de ciento ochenta grados en sus planteamientos. Ese giro, al final, condujo a la organización a afiliarse a la recién fundada CONAIE [1986], dejando de lado a la vieja FENOC”.¹³⁵ Esto corresponde directamente con lo que Francisco Coro señaló acerca de la afiliación de su organización al movimiento indígena, cuando la FENOC perdió fuerza en la provincia.

En cuanto a la existencia de las CEBs, Sanagua supone que estas existían hasta los años 80-85, “cuando disminuyeron en número y perdieron su notoriedad”. Este debilitamiento de las reuniones barriales, la explica con “todo el acoso que hubo para la teología de la liberación. Toda la gente que estuvo trabajando por Proaño, los sacaron o poco a poco se fueron”. Sobre su propio papel, Sanagua concluye: “Bueno, yo no he sido dirigente de organización campesina, ni nada. Yo he sido una especie de militante, digamos que ese sería mi rol”.

Los testimonios orales de los activistas Francisco Coro y Fausto Sanagua aportan interesantes perspectivas sobre el proceso de formación del movimiento indígena ecuatoriano y su vinculación a sectores de la Iglesia Católica de Riobamba. Mientras Coro, a pesar de haber participado como facilitador en las Escuelas Radiofónicas de la diócesis y de haber mantenido “buenas relaciones” con el obispo Proaño, ha mantenido hasta la actualidad una posición que enfatiza la independencia de su organización —la UNASAC— respecto a las estructuras de la Iglesia Católica. Por otro lado, Fausto Sanagua, se considera explícitamente un alumno del obispo Proaño y del trabajo pastoral del equipo de Riobamba. Obviamente, la influencia de sectores no afiliados a la Iglesia Católica en su formación personal es recordada y enfatizada más por

134 La exigencia de un seguro social campesino y la protesta contra el alza de pasajes y los abusos de los transportistas determinaron la lucha inicial de la UCASAJ. Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 38.

135 Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas*, 206.

Coro que por Sanagua. Sin duda, la narración de Coro que tiende a glorificar la lucha campesina y socialista —mientras retrata la opción por los indígenas como una traición a la opción por los pobres— refleja también su posición actual frente al movimiento indígena nacional. Coro, en su narración, criticó repetidas veces la actual “división del movimiento indígena” y la conexión de algunos de sus líderes con sectores políticos que considera corruptos.

En ambos casos, los intercambios a nivel transnacional —en el caso de Coro, en Venezuela, y en el caso de Sanagua a través de los acontecimientos en Chile— sirvieron como fuentes de inspiración o concientización para su incorporación a las luchas contemporáneas que el subcontinente latinoamericano experimentaba. El interés y el involucramiento en estas luchas a nivel del continente también significaron una independencia respecto a la manera prevista por la Iglesia Católica de cómo los activistas debían concientizarse.

Tanto la UNASAC como la UCASAJ se afiliaron al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH),¹³⁶ con una tendencia etnicista. Esto se explica también por el hecho de que a partir de los años ochenta hubo un cambio de líderes, y llegaron a la dirigencia personas formadas en proyectos de la Iglesia Católica de Riobamba. Estas personas ya no estaban involucradas en las luchas por la tierra propiamente y representaron un cambio de enfoque hacia nuevas exigencias. Según Anthony Bebbington:

La lucha por el acceso a la tierra que terminó transformando notablemente la estructura agraria de Chimborazo, es asumida fundamentalmente por las organizaciones de base; las uniones más antiguas, como la UNASAC y la UCASAJ (1978) aparecen recién en los setenta, apoyando solamente la última etapa de afectación de grandes predios, precisamente en la segunda mitad de la década. Luego, las políticas estatales empiezan a cambiar de orientación desde la Reforma Agraria hacia el Fomento Agropecuario y el Desarrollo Rural, disminuyendo drásticamente las expectativas legales del movimiento campesino para obtener más tierra.¹³⁷

Las CEBs y las organizaciones de segundo grado, más que las asociaciones a nivel provincial o nacional catalizaron el fortalecimiento del proceso organizativo del movimiento indígena. En cuanto al papel desempeñado por Ecuarunari, se confirma en los testimonios lo que se ha constatado anteriormente:

136 Botero, *El caso del líder indígena Lázaro Condo*, 67.

137 Bebbington y Ramon, *Actores de una década ganada*, 153.

no tuvo un impacto decisivo en los años setenta, sobre todo porque no estuvo al alcance de los problemas que se presentaron a nivel local.

3.2.3 Movimiento Indígena de Chimborazo: construir la Nación Nueva

Como se ha constatado en el apartado sobre Ecuarrunari (3.2.1), esta organización serrana no logró consolidarse en la provincia de Chimborazo durante la década del setenta. En palabras del sacerdote Pedro Torres: “En los años 80 resulta que, a nivel de la provincia de Chimborazo, que era un lugar de gran batalla donde nadie consolidaba su poder ni su presencia en el mundo indígena, no se había podido hacer el Rikcharimuy Chimborazo”. Según el sacerdote, Proaño, quien impulsó y defendió la idea de Ecuarrunari, “ya no insistía” y contribuyó, a inicios de los ochenta, a la formación de una nueva iniciativa, el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH).¹³⁸

En el año 1982, “un grupo de campesinos, reunidos en la Curia Diocesana” tomó la iniciativa de reunirse con dirigentes de cabildos y organizaciones campesinas con el objetivo de crear una “organización que unifique a todos los campesinos de la Provincia de Chimborazo”. Junto con el obispo Proaño, quien estuvo en la reunión como coordinador, se discutieron las “experiencias de las organizaciones campesinas, las causas de las divisiones o la reflexión sobre la palabra de Dios acerca de la necesidad de mantener[se] unidos”. Entre los participantes que discutieron los temas mencionados, se encontraban Ana María Guacho y Valeria Anahuarqui, dos mujeres que impulsaron significativamente al movimiento indígena del Chimborazo.¹³⁹ La idea de formar una nueva organización surgió no solo a causa de la existente división entre las organizaciones existentes —como el caso de Ecuarrunari—, sino también tras una visita a “nuestros hermanos de Tungurahua y Cotopaxi” que tenían

138 Junto al MICH existieron tres organizaciones de tercer grado en la provincia: La Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo (FOICH), la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH) y la Federación de Trabajadores Agrícolas de Chimborazo (FETACH).

139 “Invitación”, 16.7.1982, por un grupo de campesinos (CESOA, sin signatura); Anahuarqui fundó la organización de mujeres “Lorenza Avemanay” (nombre de una mujer indígena de la provincia del Chimborazo (1753-1803) que se levantó contra el dominio español) y trabajó en el área de la medicina alternativa. Ana María Guacho es activista para los derechos humanos, indígenas y de la mujer. Pese a los esfuerzos de la autora, por diferentes razones, no se ha podido entrevistar a las dos mujeres y cofundadoras del MICH.

“sus propias organizaciones indígenas” —el MIT y el MICC—¹⁴⁰ y “nos dimos cuenta de la importancia de ser organizados”. En agosto de 1982, del primer encuentro del MICH emergió un grupo “de 15 coordinadores y una secretaria”: Ana María Guacho. El obispo Proaño fue nombrado coordinador general.

El objetivo general del MICH fue construir una “Nación Nueva” (*Mushuk Llakta*) y para llegar a esto, el movimiento se propuso iniciar un trabajo en tres niveles: “buscar la liberación económica, rescatar los valores culturales indígenas” y “buscar una política propia”. En el plano económico, la idea principal fue establecer una caja campesina y “luchar contra el alza exagerada de los pasajes interprovinciales e interparroquiales”. En el contexto del rescate de la cultura indígena, se mencionó, a más del aprecio de los vestidos, la música y la alimentación “tradicionales”, la exigencia de oficializar “a idioma nacional el idioma quichua y otros idiomas propios de los indígenas”. Los ejes centrales de la política propia fueron la “no vinculación con ningún movimiento político” y el objetivo de “crear un movimiento fuerte y unificador”.¹⁴¹ Para una mayor comprensión del trasfondo ideológico del MICH y su proceso de fundación, a continuación, se ponen de relieve tres elementos que caracterizaron los primeros años de existencia de esta organización: su carácter eclesial; en relación con eso, su énfasis en la etnicidad y, finalmente, la presencia de un nuevo concepto: la Nación Nueva.

El MICH nació como una organización eclesial en el seno de la diócesis de Riobamba y con la orientación principal del obispo Leonidas Proaño.¹⁴² Su fundación corresponde con los últimos años del obispado de Proaño cuando se estaba consolidando un discurso etnicista (véase 2.1.3). En los documentos elaborados por los coordinadores del MICH se observa, efectivamente, que la idealización de un pasado glorioso del mundo indígena en términos culturales —con “lengua propia, vestidos propios, medicina propia”— era combinada con la denuncia de los “abusos de las autoridades mestizas” y la situación de

140 Para el MIT, véase 3.2.1. El MICC (Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi) se formó en 1980. Desde 1978 lo apoyó la diócesis de Latacunga y la comuna Cachi Alto (cantón Pujilí) con un grupo de salesianos (grupo Mato Grosso) y voluntarios italianos. El sacerdote Javier Herrán desempeñó un papel fundamental en la formación y la radio Latacunga para distribuir informaciones de la recién nacida organización. Lourdes Tibán, Raúl Ilaquiche, y Eloy Alfaro Reyes, eds., *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi MICC: Historia y proceso organizativo* (Latacunga: MICC, 2003), 19, 42.

141 “Movimiento indígena de Chimborazo, su historia y su caminar”, agosto 1982 (FDD, Pastoral Indígena, XI Chimborazo 3/3).

142 Véase: CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 197.

injusticia en general. Bajo el anhelo de recuperar las cosas buenas del pasado, la invención de la tradición estuvo muy presente en el discurso de los coordinadores e iba acompañado de la separación de los indígenas de otros sectores de la sociedad. Por ejemplo, los coordinadores declararon que el MICH —a pesar de tener al obispo Proaño como coordinador general— rechaza una dirigencia “por gente blanca que muchas veces impone su manera de pensar”, enfatizando que “quiere ser un movimiento de indígenas, con dirigentes indígenas”.¹⁴³

La presencia clerical del MICH se manifestó en la inclusión de temas en la agenda como el rechazo del “control de natalidad” que fue vista como una forma de “impedir que crezca nuestra raza” y en el constante énfasis en la división causada por las iglesias protestantes. Se constató que antes “había una sola religión” —el cristianismo católico— mientras que ahora, “existe división por las religiones”. Además, como muestra claramente la siguiente ilustración, el MICH fue integrado al Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal, cuyo presidente era el obispo Proaño. En este sentido, los objetivos del MICH correspondieron principalmente con aquellos del Plan de Pastoral Indígena aprobado en 1986.

Ilustración 14: Organización del Departamento de Pastoral Indígena (1985)



Elaboración sobre la base del documento “Encuentro nacional de dirigentes indígenas”, 16.-19.9.1985 (FDD, Conferencias, A.2.CF113).

Es interesante detenerse a analizar los objetivos finales del MICH, sobre todo en el uso de conceptos como “Sociedad Nueva” y “Nación Nueva”. Mientras en

143 “Encuentro provincial del movimiento indígena del Chimborazo”, 55 delegados, 10.-12.4.1984, (FDD, Pastoral Indígena, XI Chimborazo 3/3).

el contexto de la pastoral indígena se hizo referencia a la construcción de la Sociedad Nueva, para el MICH se destacó que “con el un pie hacemos la Iglesia viva y con el otro hacemos la Nación Nueva”.¹⁴⁴ La idea de la Sociedad Nueva corresponde con los lineamientos de la teología de la liberación, y más generalmente, se basa en las narraciones comunes de la revolución: una ruptura completa con lo viejo para crear algo nuevo. Por ejemplo, en la obra programática de Gustavo Gutiérrez encontramos las dos secciones: “fe y hombre nuevo”, y “comunidad cristiana y nueva sociedad”. A través de la creación del hombre nuevo¹⁴⁵ —el “paso de la esclavitud a la libertad”— se llega también a la sociedad nueva: “una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino”. En sus conclusiones, el teólogo peruano puso énfasis en la construcción de una sociedad nueva como uno de los objetivos principales de la teología de la liberación.¹⁴⁶

De todos modos, el concepto de la “Nación Nueva”, como objetivo central del MICH, pareció seguir otra lógica. En las fuentes se evidencia que los indígenas estaban “llamados a hacer una política con su manera de pensar y su manera de ser, y aportar sus valores y experiencias para hacer del Ecuador una nación, un pueblo distinto del actual”. Este discurso implicaba que (ya) no existía la nación ecuatoriana y que su pueblo se encontraba en una situación deplorable. Los indígenas, según este planteamiento, eran vistos como los portadores de los valores necesarios para salvar a esta nación naufraga, cuyo pueblo se había olvidado del sentido comunitario, la humildad, la fraternidad y de sus tradiciones ancianas. Al mismo tiempo, estaba enraizado en este entendimiento de salvación de la nación, la identificación cristiano-católica, siendo el indígena un hombre profundamente creyente. Como se ha visto en otro lugar: “La acogida, la fraternidad y la ayuda mutua” son “valores que pueden salvar a todo el pueblo ecuatoriano. La esperanza está allí y la Palabra de Dios nos ilumina”. Al posicionar a los indígenas como los salvadores de la nación, el MICH planteaba la cuestión nacional —como se vio en el caso del indigenismo (1.1)— nuevamente en el centro del debate. A diferencia de

144 “Encuentro provincial del movimiento indígena del Chimborazo”, op.cit.

145 Gutiérrez hizo referencia a Ernesto Che Guevara, en “El Socialismo y el hombre” (1967) quien, apoyándose en el humanismo marxista, acuñó significativamente el término “hombre nuevo” y el objetivo de buscarlo. En: *Teología de la liberación. Perspectivas*, 132.

146 *Ibid.*, 66, 31, 387.

lo ocurrido en décadas anteriores, este discurso no buscaba la integración del indígena a la sociedad mestiza, sino que lo responsabilizó de la tarea de vivir como modelo a seguir y construir los valores de la nueva nación. En otras palabras, se trató de una elevación social del indígena al protector de los valores nacionales ‘correctos’ y cristiano-católicos. Este discurso promovido por el MICH, y su coordinador general, Leonidas Proaño, fomentó además, la diferenciación entre los “gringos, los mestizos y los indígenas”,¹⁴⁷ fomentando un nacionalismo a través de la creación y definición de claras fronteras culturales y políticas.

Es de suponer que esta tendencia nacionalista observada en el caso del MICH se debió también a otra coyuntura de la época: a partir de los años ochenta, el movimiento indígena aplicó el concepto de nacionalidades indígenas con más énfasis. Expresión clave para esta tendencia fue la formación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en 1986. El papel y la historia de la nacionalidad en el movimiento indígena han sido abordados ampliamente en la literatura,¹⁴⁸ y mientras unos identifican esta tendencia como nacionalista,¹⁴⁹ otros autores se esfuerzan por argumentar que el carácter multiétnico del movimiento indígena exige una examinación más diferenciada. Para Ileana Almeida y Nidia Arrobo, por ejemplo, el concepto de nacionalidad empleado por el movimiento indígena ha sido una forma de “reconstruir la nación ecuatoriana basada en esa pluralidad de nacionalidades” y pone en cuestión el “imaginario nacionalista tradicional de un Ecuador como un grupo homogéneo de mestizos” mientras que no “niega la posibilidad de que un Ecuador esencial sea posible”. Para ellas, estas propuestas conforman un nacionalismo alternativo, y el “plurinacionalismo” un “nacionalismo anticolonial”.¹⁵⁰

147 “Encuentro nacional de dirigentes indígenas”, op.cit.

148 Guerrero y Ospina argumentan que el concepto de las nacionalidades, a inicios de los años ochenta, se difundía desde la Amazonía a la Sierra, *El poder de la comunidad*. Para las diferentes interpretaciones del surgimiento del concepto de la nación—incluso sus raíces en el concepto soviético de las nacionalidades— dentro del movimiento indígena véase Büschges, “Politicizing ethnicity – ethnicizing politics”, 114.

149 José Almeida, “El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional”, en *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, ed. José Almeida, et al. (Quito: Cedime & Abya Yala, 1993).

150 Ileana Almeida y Nidia Arrobo Rodas, *En Defensa del Pluralismo y la Igualdad. Los Derechos de los Pueblos Indios y el Estado* (Quito: Abya Yala, 1998), 63.

Sin entrar en este debate, es preciso señalar que la propuesta del MICH encontró eco, y que la identificación étnica del movimiento, junto con el cargo nacionalista, conformaron dos elementos de un esencialismo estratégico utilizado para el reconocimiento de los indígenas como sujetos y constructores de un nuevo proyecto nacional.

A pesar de que a finales de los años ochenta, los miembros del MICH lamentaron que la “organización está decaída” y que los responsables estaban trabajando “para dar vida y no dejar que muera la organización indígena”,¹⁵¹ al contrario de la Ecuarunari en Chimborazo, el MICH sí logró fijar el discurso basado en la identidad indígena, propagado en este entonces por otras organizaciones de la Amazonía y la CONAIE a nivel nacional. Esto se logró también a través de una nueva generación de líderes, quienes, formados en las instituciones creadas por la diócesis de Riobamba y su personal pastoral, como las hermanas Lauritas, tomaron parte en la constitución étnica del movimiento indígena. Como afirma Marc Becker, una “nueva generación de líderes construyó identidades indígenas de una manera que favorecía la formación de federaciones étnicas”.¹⁵² A continuación, una de estas líderes tomará la palabra.

Delia Caguana: de catequista a lideresa indígena

En el seno del MICH y la Vicaría de Pastoral Indígena, apareció una serie de líderes que en los años posteriores formaron parte constitutiva y clave en el movimiento indígena del Ecuador. Delfín Tenesaca (presidente de Ecuarunari, véase 2.2.2), fue estudiante del Centro de Formación Indígena, al igual que Ana María Guacho, cofundadora del MICH —mencionada antes—. Guacho, por ejemplo, aprendió a leer y escribir en el CEAS, creado a inicios de los años sesenta por Proaño, y bajo la enseñanza de las religiosas Lauritas.¹⁵³ Los estudiantes en la época de formación del MICH afirmaron: “los jóvenes que nos hemos formado con otras ideas ya somos dirigentes” y “hablamos sin miedo con cualquiera”.¹⁵⁴

151 “Coordinación diocesana de pastoral indígena”, boletín de la Vicaría de Pastoral Indígena, junio-julio 1987, No. 11: 5 (FDD, Pastoral Indígena, eventos Ecuador 2/3), informe por Carlos Amboya, presidente MICH en 1987 y misionero quichua (véase 2.2.2).

152 Becker, *Indians and Leftists*, 146.

153 Aspectos de su trayectoria en una entrevista periodística: “Feminismo de altura”, *Vistazo*, 24.6.2019, URL: <https://www.vistazo.com/seccion/pais/actualidad-nacional/feminismo-de-altura>, 27.8.2019.

154 “Encuentro provincial del movimiento indígena del Chimborazo”, op.cit.

Para la formación de líderes, se consideró necesario determinar también las cualidades que debería tener un dirigente indígena. En 1985 se realizó un curso en el Hogar de Santa Cruz con participantes de varias provincias del Ecuador —incluida la Amazonía—. Proaño inició el curso afirmando el deseo de unir “las nacionalidades indígenas del país” para que formen un solo pueblo indígena. En el curso fueron distinguidos cuatro tipos de dirigentes: autoritarios, paternalistas, liberales y comunitarios, resaltando que el dirigente indígena tenía que ser un dirigente comunitario. Este tenía que ser solidario, animador, luchador, activo, humilde, consciente y poseer, además, “experiencia en el trato con la comunidad, sabiduría y contacto permanente con las bases para no traicionarlas”. Haciendo una reflexión a través de la lectura de la Biblia, los participantes concluyeron que el dirigente debe “entregar —a ejemplo vivo de Jesucristo— hasta la propia vida para propender a la paz, al amor, a la igualdad”. Obviamente, el dirigente indígena debía ser un hombre¹⁵⁵ con muchas cualidades y representar una figura heroica, si no sobrehumana, que se dejara guiar por los dones del Espíritu Santo.¹⁵⁶ En ello se observa nuevamente la estilización del indígena ideal, al formular una serie de requisitos que una sola persona difícilmente podría reunir. Pero, para que el dirigente indígena ideal pudiera nacer, primero las personas formadas en las instituciones pastorales de Riobamba tenían que sentirse como indígenas. Este proceso, como veremos a través del testimonio de Delia Caguana, no resultó fácil.¹⁵⁷

La catequista y dirigente indígena Delia Caguana —también presidenta de la pastoral indígena en la parroquia de Químiag y tesorera de coordinación diocesana de pastoral indígena— no perteneció a la generación de los iniciadores del MICH, sino que se formó en los años 90. Este ejemplo —aunque exceda el arco temporal de esta investigación— fue incluido porque ilustra muy claramente cómo en Chimborazo la dirigencia indígena estaba vinculada a la labor de la Iglesia Católica, incluso después del obispado de Proaño.

155 De hecho, es preciso mencionar que las mujeres en la época de los ochenta, como afirmó Delia Caguana, “llegaban máximo hasta secretaria”. Este sería el caso de Ana María Guacho.

156 Los siete dones del Espíritu Santo son: Sabiduría, Entendimiento, Consejo, Ciencia, Piedad, Fortaleza, Temor de Dios.

157 Entrevista de la autora con Delia Caguana, 28.6.2017, Riobamba. Lamentablemente, la lideresa indígena y viceprefecta de Chimborazo, falleció a los 43 años, el 26 de julio de 2020.

Además, la trayectoria de Caguana muestra claramente el impacto que el enfoque etnicista de la iglesia de los ochenta, pudo haber generado a nivel muy personal e individual.

Para Delia Caguana, una persona importante de referencia fue Carlos Vera, el sacerdote coordinador del Equipo Misionero Itinerante (véase 2.2.2). Caguana recuerda que una “monjita” vino “a dar misiones” en su comuna y que ella se sintió entusiasmada por el trabajo que la religiosa hacía: “me gustó bastante cuando hablaba del compartir, de la unión de la comunidad, compartir el pan, y me decía: ¡quisiera ser así como ellos!”. También le gustó la preparación de su primera comunión, y cuando fue más grande, de su confirmación: “Después de esto, el compañero catequista mayor me nombró a mí como catequista y dice: ‘Mama Delia’ —desde chiquita me decía Mama Delia— ‘ahora usted ya cumplió primera comunión, confirmación, ahora quisiéramos que usted sea catequista’”. Ella, sorprendida por esta oferta, primero dudó porque “a mi papá y mi mamá no le gusta. Yo escondida sabía andar a la Iglesia”. De todos modos, Caguana aceptó e inició su formación de catequista como ayudante en las preparaciones de la primera comunión. “Cada sábado o domingo íbamos a hacer esto. Me gustó bastante y después el compañero catequista me dice: ‘Mama Delia vamos a misiones. ¡Vamos a ir a una comunidad muy lejana!’, y me fui, verás”. Más adelante conoció al obispo Víctor Corral quien la envió al “Centro de Formación de monseñor Leonidas Proaño para aprender a ser líder”. Recuerda que Corral le dijo: “Vas a aprender a predicar la palabra de Dios, vas a aprender a hablar, a ponerte de frente”. A pesar de sentirse “*huambra*”, Caguana se dejaba convencer porque, en sus palabras, “allí toditos me apoyaron, toditos los mayores”. Una de sus preocupaciones era que sus padres no le permitían iniciar la formación porque era la única hija en la casa: “¿Quién va a ver los animales? ¿quién va a hacer el trabajo?”.

Entró al Centro de Formación Indígena en 1996. Una monja que trabajó en esta institución le pagaba los pasajes de su parroquia al centro, pero al mismo tiempo, exigió de Caguana botar su “ropa mestiza”. Caguana recuerda: “[La monja] había traído anaco, sombrero, bayeta, todo. Y me hizo cambiar de ropa”. A la mujer joven le dijo: “Mama Delia, usted es una mujer indígena, tiene que ser líder, y por lo tanto usted tiene que volver a recuperar su vestimenta propia”. En este entonces, Caguana escondía dicha ropa cuando regresaba a casa y “solo ponía anaco en el centro de formación” o cuando iba a dar misiones, por ejemplo, en la provincia de Bolívar. Caguana recuerda el cambio de la ropa como una experiencia de cambio de personalidad:

Al principio para mí fue duro. Primero porque yo ya acostumbré, como mis padres no me enseñaron con anaco ni con sombrero. Yo ponía pantalón, falda. Para mí era una vergüenza al principio. También fue duro porque mi propia familia no me quería, mis primos me hablaban: ‘saque esta huevada de ropa, haces quedar mal! ¿no te da vergüenza estar con estos indios, con longos, sólo andando en casa indígena, en casa campesina? Han de estar con muchas pulgas, estos indios, estos longos’ decían. Decían también: ‘jesos *urcos*! Usted parece a estos *urcos*’, decían. Te juro que un día puse a llorar. Una vez, puesto el anaco, porque ya no quería estar cambiando ropas, así cargada de esto siempre, yo me fui con mi propia ropa. Todos, le juro que mis primos, mis compañeros de las comunas, ni me saludaban, verás. Yo puse a llorar, amargamente. Puse a llorar y llorar y llorar. ¡Dios mío!, digo, y mis propios primos me insultaban, mis primos no me saludaban, mis tíos me decían ‘ve, saque esta tontera, ¿cómo va a estar así? nos haces quedar mal a la familia’.

Después del rechazo y los insultos, otra vez Caguana sacó a relucir la ropa ‘indígena’. De todos modos, en algún momento se dijo: “ya no!” y recordó haberle prometido a la misionera de Francia que iba a cambiar su ropa y que iba a valorarla.

Volví otra vez a poner y dije: si me saludan o no, no me importa, pero voy a poner mi ropa. Pero todos que me hablaban, después, me valoraron. Cuando yo fui a otros países, decían: ‘Mama Delia, nosotros somos licenciados, ingenieros, pero ni siquiera Quito conocemos. Y usted está recorriendo otras provincias, otros países, nos das en la nariz’. Y un primo decía: ‘Delia, yo no te deseo maldad, te deseo suerte, siga adelante’. El otro primo que me insultó, que me hizo llorar demasiado porque era una terrible discriminación, el vino a pedir perdón. Decía que ha ido al cuartel de policía, para ser policía y que ahí le trataron peor, diciéndole que era negro, indio, longo. Mi primo, llorando decía: ‘yo quiero pedirte perdón porque yo te humillé’.

La narración de Caguana, y el respeto que ganó después de su decisión de usar definitivamente la ropa ‘tradicional’, tiene un carácter casi sobrenatural. No sabemos, a partir de su testimonio, por qué de repente su familia y la gente de la comunidad aceptaba este cambio. Es de suponer que en la coyuntura contemporánea de revitalizar ‘la’ cultura indígena, con la presencia política del movimiento indígena del Ecuador a partir de los años 90, hizo que su familia reconsiderara la ofensiva étnica de Caguana.

Lo que sí se puede afirmar con certeza es que los misioneros, párrocos y religiosas, eran promotores de los ‘símbolos indígenas’ y los ‘valores tradicionales’. Como señaló el antropólogo Barry Lyons, las “discusiones de activistas católicos, en un contexto de luchas ambivalentes sobre identidad y respeto, generaron una retórica que buscó convencer a la gente de seguir mostrando marcas de identidad indígena” como la ropa o el idioma que los jóvenes habían dejado por adquirir una “identidad mestiza”, considerada moderna o urbana.¹⁵⁸ Más allá de promover las marcas de identidad, los activistas católicos “difundieron una narrativa que afirma la continuidad de esta identidad [indígena] por un largo tiempo y la ubica en el período precolombino”. En su análisis sobre el concepto de respeto en el contexto de la renovación eclesial y la promoción de una identidad indígena por parte de los religiosos y laicos católicos, Lyons explica que el respeto ante los abuelos y antepasados requería de los jóvenes mantener los vestidos ‘tradicionales’, hablar quichua y valorar una identidad indígena.¹⁵⁹ Un papel similar les atribuye Emma Cervone a los párrocos en la provincia de Chimborazo. En su investigación sobre la movilización indígena en la parroquia de Tixán (Alausí), afirma que Pedro Torres, un párroco entre 1985 y 1993, que fue citado anteriormente, estaba involucrado en los procesos de movilización indígena en la sierra chimboracense y, sobre todo, en la práctica de “rescatar” la cultura indígena. Por ejemplo, el párroco promovió la celebración de la cosecha como un festival de los quichuas. Según Cervone, Torres siempre impulsaba “una autenticidad indígena basada en una separación clara entre lo que era indígena y lo que no lo era”. Sin embargo, la autora recalca la complejidad del proceso de politización de la etnicidad y advierte que esta promoción no debía entenderse como una transferencia unidireccional sino como un “proceso de redefinición constante de identidad” dentro de un “complejo proceso de movilización política”.¹⁶⁰

Delia Caguana, a los 34 años terminó la educación secundaria, en 2008 creó la Federación de Mujeres Indígenas de Químiag y llegó a ser presiden-

158 Lyons, *Remembering the Hacienda*, 284. Para el papel de la migración en la identificación étnica, véase el estudio de Carola Lentz, “De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo”, *Ecuador Debate* 12 (1986).

159 La noción de respeto tiene un peso significativo en el estudio de Barry Lyons como aspecto del poder de la hacienda, pero al mismo tiempo como parte de la “cultura y las relaciones sociales de los trabajadores indígenas”. *Remembering the Hacienda*, 253.

160 Emma Cervone, *Long Live Atahualpa. Indigenous Politics, Justice, and Democracy in the Northern Andes* (Durham and London: Duke University Press, 2012), 230, 8.

ta de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) entre 2012 y 2015. Caguana fue la primera mujer en dirigir esta organización.

Discusión

En la parte dos (2.1) de este trabajo se planteó la siguiente pregunta: ¿Qué forma adquiere y qué resultados puede obtener un proyecto eclesial liberador —en búsqueda de justicia social— que adopta un creciente carácter etnicista? En este capítulo sobre el papel de la Iglesia Católica en la formación del movimiento indígena, se ha tratado de ofrecer una serie de respuestas a esta pregunta.

En primer lugar, se ha sugerido para la formación de Ecuarunari, que, durante las políticas de reforma agraria y la presencia de partidos políticos de izquierda, el anhelo étnico, defendido por una serie de activistas católicos, no encontró eco en las bases de esta organización. Por un lado, esto se podría interpretar como una actitud vanguardista o una identificación indígena *avant la lettre*, propagada principalmente por el obispo Proaño. Por otro lado, el afán de promover una organización indígena con rasgos etnicistas puede verse como un intento de asegurar el poder sobre la representación de los indígenas en un espacio en disputa. Esta última, constituye la perspectiva adoptada en este capítulo. El proceso de formación de Ecuarunari, resulta ilustrativo sobre la disputa por las representaciones y la legitimidad discursiva en el contexto campesino-indígena de la Sierra ecuatoriana. Una multitud de actores como los cristianos comprometidos, la FEL, la FENOC, o las iniciativas de integración del indígena por parte del gobierno o agencias de desarrollo, tomaron parte en la lucha por el control político sobre los campesinos, o —dependiendo de la orientación de cada grupo— sobre los indígenas.

A través de los testimonios de dos activistas, cuyos trasfondos y relaciones con la diócesis de Riobamba han sido rememorados e interpretados de maneras muy diferentes, este capítulo refleja que adquirir control sobre las movilizaciones campesino-indígenas por parte de la iglesia era imposible, dada la heterogeneidad de fuentes de inspiración, redes y contactos existentes en la época. Sin embargo, las experiencias de las historias locales y las maneras de incorporarse en procesos militantes mostraron también que las estructuras elaboradas por la iglesia ofrecieron un espacio decisivo para desarrollar ideas, discusiones y determinar acciones.

El MICH, como se ha mostrado, representó, en primer lugar, un proyecto ambicioso del obispo Proaño y miembros de su equipo pastoral. Dentro

de las estructuras del Departamento de Pastoral Indígena, el MICH propuso construir el hombre nuevo, la nación nueva, y junto a eso, la iglesia viva. En una época en que la reforma agraria pasó a segundo plano y en que nuevas demandas como el reconocimiento de las nacionalidades indígenas se volvían populares, el MICH ofreció una alternativa que sí tuvo eco en sectores de la población rural de la provincia. La insistencia de Proaño, y otros sectores católicos, en definir la identidad indígena y salvar la 'cultura tradicional', fue valorada sobre todo por una nueva generación de líderes formados en las instituciones de la diócesis. Esta esencialización de la identidad indígena, como también lo han afirmado Guerrero y Ospina, no se limitaba a los religiosos o religiosas que representaban a los indígenas, sino que era también "muy frecuente entre los propios actores que buscaban afirmar su diferencia ante el resto de la sociedad".¹⁶¹

De todos modos, esta reivindicación étnica, representada por el MICH en Chimborazo, no debe entenderse como un proceso finalizado que a partir de aquel momento determinó la agenda política del movimiento indígena a nivel provincial o incluso nacional. Como se mostrará en la siguiente parte, hay que incluir una serie de otros discursos, actores y acontecimientos que determinaron la movilización indígena en los años ochenta.

3.3 Pastoral en "tiempos de revolución": derechos humanos y antiimperialismo

En 1980, el obispo Leonidas Proaño se preguntó qué tipo de trabajo pastoral exigían los "tiempos de revolución".¹⁶² En un "análisis de la realidad", el clérigo constató que "toda América Latina está viviendo dentro de un proceso revolucionario" y con referencia a la revolución sandinista que triunfó en Nicaragua en 1979, reconoció "la activa participación de la iglesia, de los cristianos".¹⁶³ El desafío más grande, según Proaño, lo encarnaría la época post-revolucionaria cuando se trataba de "construir una nueva sociedad". Por

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

162 "Pastoral en tiempos de revolución", por Leonidas Proaño, 1980 (FDD, Cuadernos, A.1.CU63).

163 Véase por ejemplo: Sawchuk, "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution", 268; o Jeffrey Klaiber, *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America* (Maryknoll: Orbis Books, 1998), 193-215.

lo tanto, en su cuaderno de reflexión, el obispo intentó determinar el papel de “los pastores” en las diferentes etapas “del proceso revolucionario que vive América Latina”. En teoría, era evidente: “proclamar la Buena Nueva a los pobres, [...] y participar en la construcción de un hombre nuevo, de una sociedad nueva, en la que se hagan presentes los valores del Reino”.¹⁶⁴ En la práctica, sin embargo, la participación en el cambio revolucionario causó una profunda tensión, porque la iglesia tenía que estar, según su interpretación, “en el mundo sin ser del mundo”.¹⁶⁵

En concreto, la pastoral en tiempos de revolución exigía de los religiosos y laicos comprometidos, una condena a la violencia institucionalizada que dominaba las políticas en varios países latinoamericanos, el rechazo a la represión de los regímenes de la Seguridad Nacional y el apoyo a los sectores sociales en su lucha por la liberación. Al mismo tiempo, por haber experimentado la fuerte represión en carne propia, los religiosos tenían que ejercer sus acciones con mucha precaución. La revolución en Nicaragua, el inicio de la guerra civil en El Salvador (1980), y relacionado a eso, el asesinato del arzobispo Oscar Romero (1980), como también el genocidio en Guatemala bajo el régimen de Ríos Montt (1982, 1983), impulsaron a numerosos católicos, seglares y laicos, a expresar su solidaridad con las víctimas. En este contexto, ganó importancia en la práctica y en el discurso pastoral de los sectores cristianos un nuevo elemento: los derechos humanos.

Según Jan Eckel, ya en la década del setenta, a nivel mundial, inició una época de cambio respecto a los derechos humanos. A pesar de que la historiografía se ha referido predominantemente a los setenta como una década “de catástrofes”, según este autor, marcó “un nuevo momento en la historia de los derechos humanos”. Como “promesa multifacética de renovación moral” en un contexto de cambios políticos a niveles nacionales e internacionales, los derechos humanos ofrecieron una plataforma atractiva. Según este autor, los derechos humanos constituían una respuesta a la crisis de las políticas de izquierda, transcendían la “lógica de la Guerra Fría” y estaban posicionados, con su “fundamento moral” y universal, por encima de lo propiamente político.¹⁶⁶

164 “Pastoral en tiempos de revolución”, op.cit.

165 Expresión que Proaño reiteró varias veces y que también encontramos en la obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas*, 181.

166 Jan Eckel, “The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality: Explaining the Human Rights Revolution of the 1970s”, en *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, ed. Jan Eckel y Samuel Moyn (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), 227, 28.

La Iglesia Católica, como agente social potente, ha tenido un papel determinante y una presencia activa en este tipo de activismo.¹⁶⁷ El autor mexicano Jorge Castañeda menciona en su libro *Utopia Unarmed*, que el trasfondo católico entre los activistas y miembros de organizaciones no gubernamentales en el ámbito de los derechos humanos era “desproporcionadamente alto”.¹⁶⁸ Edward Cleary añade para el caso de México, que las actividades se realizaron sobre todo en círculos seculares, mucho más que desde la iglesia institucional —señalando a Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz García como excepciones—.¹⁶⁹ La lucha contra las torturas, desapariciones forzadas, asesinatos y personas obligadas al exilio se realizaba a través de comunicados pastorales, declaraciones de sacerdotes, religiosas y Comunidades Eclesiales de Base, o a través de la creación de vicariatos de solidaridad. Más aún, la participación en el activismo por los derechos humanos significaba, al mismo tiempo, un compromiso contra los regímenes de Seguridad Nacional o el intervencionismo norteamericano y a favor de los procesos revolucionarios en Centroamérica.¹⁷⁰

Dentro de la teología de la liberación, sin embargo, la identificación con un discurso de derechos humanos no existió desde el principio. Como han mostrado Ethna Regan y Mark Engler, los teólogos de esta corriente se movieron, desde un inicial rechazo, hacia un examen crítico y finalmente, una adaptación práctica y teológica de los derechos humanos.¹⁷¹ En un inicio, y bajo la concepción marxista de interpretación de la realidad latinoamericana, los teólogos criticaron que el compromiso con los derechos humanos universales haya nacido desde una perspectiva liberal, individualista, o, en palabras de Regan, haya representado “una ética burguesa de las clases medias interesadas”. Al compromiso con los derechos humanos no se le atribuyó el potencial transformador que se esperaba de la teología de la liberación. Además, se criticó que el lenguaje de los derechos humanos fuese asumido por los poderosos,

167 En general, no solo América Latina, véase: Frederick Shepherd, ed. *Christianity and Human Rights: Christians and the Struggle for Global Justice* (Lanham: Lexington, 2009).

168 Jorge Castañeda, *Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War* (New York: Knopf, 1993), 234.

169 Cleary, *The struggle for human rights*, 1-24; 28-29.

170 Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 382.

171 Ethna Regan, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights* (Washington DC: Georgetown University Press, 2010), 146; Mark Engler, “Toward the ‘Rights of the Poor’: Human Rights in Liberation Theology”, *The Journal of Religious Ethics* 28, no. 3 (2000): 340.

como ocurrió en el caso de la política exterior de los Estados Unidos durante la presidencia de Carter (1977-1981). Finalmente, este discurso fue rechazado porque su principio moral se basaba en una idea de derechos civiles y políticos, reivindicables en un contexto judicial al cual los más pobres —aquellos que sufrían hambre y violencia institucionalizada— no tenían acceso. Engler y Regan subrayan que los teólogos cambiaron su actitud de repudio no solo a partir de un debate teológico —sobre todo desde la opción preferencial por los pobres en Puebla— sino también por el contexto político en América Latina como la crisis de la izquierda, la represión bajo los regímenes de Seguridad Nacional y en relación con eso, el neoliberalismo económico. Dicho de otra manera, los derechos humanos como parte de la teología de la liberación resultaron un “pragmatismo de desesperanza” en un ambiente político que convirtió la visión de cambiar la sociedad en mera utopía.¹⁷² Por otro lado, y sobre todo desde la conferencia en Puebla, el discurso de los derechos humanos fue admitido a partir de la opción preferencial por los pobres. A pesar del carácter universal de los derechos humanos —y el amor universal de Dios por todos los hombres— los teólogos de liberación, manteniendo su crítica a un falso universalismo, opinaban que la defensa preferencial de los derechos del pobre, dentro de un sistema capitalista neoliberal, representaba una “obligación ética”.¹⁷³

Con respecto a la actitud de la iglesia institucional y el discurso de derechos humanos, no hay que olvidar que en varios lugares de América Latina, esta prefería permanecer silenciosa y ser cómplice de las violaciones para no entrar en conflicto con las autoridades estatales. En el caso del Ecuador, pese a que la CEE había apelado a los derechos humanos en su documento de aplicación de Puebla, se denunciaba que la jerarquía “ha mantenido un silencio desconcertante”. Esto no solo en el contexto de las “medidas económicas impulsadas por el FMI” o la “represión desatada contra el pueblo en las últimas huelgas nacionales”, sino también con respecto al fracaso de la Iglesia Católica en Argentina y Chile durante las dictaduras militares.¹⁷⁴

El objetivo de este capítulo es mostrar, para el caso ecuatoriano, la presencia del activismo por los derechos humanos dentro de los sectores eclesi-

172 Regan, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights*, 146, 48-50.

173 Engler, “Toward the ‘Rights of the Poor’”, 354.

174 “Iglesia y derechos humanos”, de Esteban Ortiz Gonzales, miembro de la Comisión Diocesana de Derechos Humanos de Machala (El Oro), *Punto de Vista*, 22.11.1985: 14-16, (PUCE, 330.986605-P969v).

ásticos comprometidos con un cambio social y político, y analizar cómo esta nueva perspectiva de lucha estaba vinculada a la del movimiento indígena entre finales de los años setenta y finales de los ochenta. Con este enfoque se quiere evidenciar, al mismo tiempo, que ciertos sectores de la Iglesia Católica en Ecuador, al contrario de lo que manifestó por ejemplo el historiador Jeffrey Klaiber, sí desempeñaron un papel importante en el activismo de derechos humanos y, con eso, en los procesos de democratización en América Latina.¹⁷⁵

En primer lugar (3.3.1), se presentará una selección de iniciativas sobre derechos humanos y su conexión con los sectores eclesiásticos. Para este propósito, se menciona al Frente de Solidaridad de Chimborazo y la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU). Esta sección pone énfasis en la dimensión transnacional del activismo de derechos humanos que, como discurso de resistencia, operó en numerosos niveles, catalizando la formación de nuevas organizaciones e iniciativas a nivel local, regional y transnacional.

El segundo apartado (3.3.2) se dedica a uno de los aspectos que, en el contexto de los derechos humanos y la creciente noción de lucha antiimperialista entre los pueblos indígenas, desempeñó una función clave: la demanda de expulsión de las “sectas protestantes”, como el Instituto Lingüístico de Verano o Visión Mundial. La presencia de actores considerados externos, foráneos y divisionistas fue rechazada como política neoliberal no solo por el movimiento indígena sino también por la Iglesia Católica. En consecuencia, ambos actores hicieron del combate al ‘imperialismo de las sectas protestantes’ su bandera de lucha.

Finalmente (3.3.3), a través de la campaña “500 años de resistencia indígena” se muestra que el activismo y el discurso de derechos humanos —y derechos indígenas—, junto con la lucha antiimperialista y en contra de la colonialidad, desataron un proceso de movilización a nivel continental, lo cual representó un componente decisivo para la consolidación de un movimiento indígena a nivel nacional.

175 En su libro, *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America*, Klaiber no incluye Ecuador, “en parte porque la iglesia aparentemente no jugó un papel importante en el proceso de redemocratización”, 2.

3.3.1 La hora de la solidaridad transnacional: unirse a la lucha de liberación latinoamericana

El Frente de Solidaridad de Chimborazo era como una especie de comisión de derechos humanos, y estaba encabezado por monseñor Proaño. Se constituyó justo antes de la revolución de Nicaragua y desde ahí empieza a tomar fuerza y a meterse en temas de los derechos humanos.¹⁷⁶

En 1978 se formó el Frente de Solidaridad de Chimborazo por iniciativa de Leonidas Proaño, quien a su vez, fue electo presidente de la organización. El obispo describió la razón decisiva para haber propuesto esta iniciativa de la siguiente manera: “Fue un viernes. Un viernes, como cualquier otro viernes [...]. Este viernes de octubre de 1978, entre las micro noticias que transmití, hubo una referente a la lucha emprendida por el pueblo de Nicaragua para liberarse de la tiranía de Somoza”.¹⁷⁷ Estas micro noticias fueron transmitidas por el programa radial “Hoy y Mañana”, a través del cual, el obispo comunicó y orientó a las CEBs sobre los sucesos en Nicaragua y sobre el tema de la solidaridad con las sociedades centroamericanas. Como manifestó Homero García, los conflictos en Centroamérica, ya desde 1976, eran “de los más serios y más graves en el contexto latinoamericano”.¹⁷⁸ De modo que, los principios del Frente liderado por Proaño fueron “la solidaridad en la lucha por la justicia y la liberación de los pueblos, el apoyo a las acciones encaminadas a instaurar una nueva sociedad” y “la construcción del hombre nuevo sujeto de su propio destino”. Entre los objetivos se nombraron la defensa de los derechos de los pueblos, los derechos humanos, la solidaridad con las organizaciones populares del país y con los “pueblos hermanos” que luchan por su liberación.¹⁷⁹

176 Entrevista de la autora con Fausto Sanagua, 22.6.2017, Riobamba.

177 Proaño, *Creo en el hombre*, 209.

178 “Testimonios de un compromiso, la solidaridad y la alfabetización”, por Homero García, enero 1989, en revista en homenaje a Leonidas Proaño, Centro de estudios y difusión social (CEDIS) y FEPP (AFS, J2.211#2005/114#338*, Produktion von Radioprogrammen und Begleitmaterial zum Thema Menschenrechte in Ecuador (EC 3/85/01), 1984-1990).

179 “Frente de Solidaridad de Chimborazo, principios y normas de su funcionamiento”, por la comisión, 17.1.1982 (FDD, Frente de Solidaridad de Chimborazo, XIII).

Los miembros del Frente, personas individuales y organizaciones —se estimó que ascendieron a 30 en un principio— se reunieron una vez por semana para conocer y discutir múltiples problemas. Las actividades de este grupo se encaminaron a la formación y participación en actos de resistencia en la ciudad y el campo, como la Marcha Nacional Campesina Indígena “Mártires de Aztra” que tuvo lugar en Quito, en octubre de 1980 (véase 3.3.1). Entre los problemas discutidos, se situaron casos muy locales como los derechos laborales en las fábricas de Riobamba y los problemas de posesión de tierra de los campesinos en varias comunidades de Chimborazo. Un ejemplo concreto fue el conflicto en Pallatanga, donde el Viernes Santo de 1981, un grupo de personas armadas atacó al párroco Gonzalo Galeas y a miembros del Equipo Misionero Itinerante, “haciendo disparos y amenazando con hacer explotar bombas”, acusando al sacerdote de formar “comunidades campesinas con fines políticos”. En este contexto, el Frente de Solidaridad de Chimborazo expresó públicamente su respaldo al EMI, al sacerdote y a las CEBs, y llamó “a las organizaciones del pueblo y a quienes trabajan por la defensa de los derechos humanos a solidarizarse con todas las víctimas de este atropello”.¹⁸⁰ A nivel nacional existía una serie de conflictos entre representantes de la iglesia renovada y las fuerzas estatales —por ejemplo, los salesianos en Esmeraldas y Machala—. Esta represión fue denunciada, además, por el presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Pablo Muñoz Vega.¹⁸¹ A nivel nacional, el Frente también apuntó a denunciar problemas ambientales, como la destrucción de bosques por empresas transnacionales en el nororiente o la construcción de un gasoducto en Esmeraldas.

De todos modos, la mayor presencia del Frente de Solidaridad se hizo notar con relación a cuestiones políticas y conflictos a nivel latinoamericano. A más de los sucesos en Nicaragua, el Frente de Solidaridad de Chimborazo se “mostró muy sensible” a

la situación de Bolivia y Chile; al pedido de compañeros de Colombia de realizar jornadas de solidaridad con el hermano pueblo colombiano, a la terrible situación de El Salvador en cuyo favor ha realizado una campaña

180 “Solidaridad con el pueblo y los campesinos de Pallatanga”, 23.4.1981, por Vicente Piñas (vicepresidente) y Nelly Arrobo Rodas (secretaria encargada) (FDD, Frente de Solidaridad de Chimborazo, XIII).

181 “Relaciones Iglesia-Estado en el Ecuador. Informe para la Reunión Regional de los Países Bolivarianos”, asamblea CELAM, por Leonidas Proaño, 10.9.1982 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P21).

permanente, una maratón y una colecta a nivel diocesano, con resultados significativos; a la huelga de los obreros metalúrgicos de Sao Paulo, Brasil; a la denuncia de una madre argentina, miembro de la Asociación Argentina de los Derechos del Hombre, acusada falsamente y apresada.¹⁸²

En el caso de Argentina, el Frente de Solidaridad, a través del programa radial “Hoy y Mañana” expresó su solidaridad con las Madres de Plaza de Mayo que reclamaron justicia para sus hijos desaparecidos en la dictadura militar. Las madres dirigieron cartas a varios obispos latinoamericanos con el objetivo de difundir la carta abierta y ponerla “en manos de algunos obispos reunidos en Puebla, como también de difundirla entre centenares y miles de periodistas que concurrieron a Puebla”. Según Proaño, sin embargo, no se logró una “declaración explícita y circunscrita de parte de la Conferencia”, ni para Nicaragua ni para Argentina, pero “hemos hecho presente nuestra voz de protesta y reclamo ante los obispos y la prensa mundial”.¹⁸³ En síntesis, aparte de realizar acciones de solidaridad con “los pueblos que sufren y que luchan por causa de la justicia”, la organización se entendía como un “lugar de convergencia de fuerzas populares” donde se podía realizar un trabajo de “concientización del pueblo” con respecto al tema de los derechos humanos y la solidaridad internacional.¹⁸⁴

El obispo de Riobamba, a más de ser presidente del Frente de Solidaridad de Chimborazo, fue vicepresidente de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU), un organismo internacional no gubernamental que fue fundado en agosto de 1980 en Quito. Otros miembros del consejo directivo de la ALDHU eran, por ejemplo, Hélder Câmara y Ernesto Cardenal. Esta institución, por su parte, nació “cuando la lucha del pueblo salvadoreño por obtener su libertad alcanzaba sus expresiones más elevadas”. Durante los primeros años de su existencia, los acontecimientos en El Salvador —como el asesinato del arzobispo Oscar Romero y la guerra civil— ocuparon un lugar primordial en el accionar de la organización.¹⁸⁵ En este contexto, es preciso mencionar que el premio Nobel de la Paz de 1980, Adolfo Pérez Esquivel, era

182 “Informe del Frente de Solidaridad de Chimborazo”, período de noviembre 1979 y diciembre 1980, por Leonidas Proaño, 4.1.1981 (FDD, Informes Pastorales, A.2.1P25).

183 “La reunión del CELAM en Puebla”, entrevista con Leonidas Proaño, *Pueblo Unido*, abril 1979: 4-5 y 8 (FDD, Artículos en Publicaciones Periódicas, A.5. PP66).

184 “Informe del Frente de Solidaridad de Chimborazo”, op.cit.

185 “Presentación”, boletín informativo ALDHU, Año 1, Nr. 4, marzo de 1982 (CEDHU, sin signatura).

el secretario ejecutivo de ALDHU y, al mismo tiempo, presidente de la organización Servicio Paz y Justicia (SERPAJ). Gracias al contacto de Proaño con Esquivel, nació la SERPAJ-Ecuador, cuyas prioridades fueron “la educación para la paz y la justicia” y cuyo programa se caracterizaba principalmente por la búsqueda de la acción no-violenta como método de lucha.¹⁸⁶

Con respecto a la defensa de los derechos humanos se quiere subrayar que el tema de la solidaridad, al mismo tiempo, adquirió mayor relevancia, al constituir una respuesta al apogeo de la economía neoliberal en los países latinoamericanos. El teólogo chileno Pablo Richard definió a la solidaridad como “la racionalidad, la lógica, la cultura, la ética, la espiritualidad antagónica al sistema de libre mercado y a su ideología neoliberal. La solidaridad únicamente puede ser vivida en resistencia a este sistema”. Con respecto a la práctica de la solidaridad, Richard afirmó que la sociedad civil y los movimientos sociales representaban los espacios donde se “puede luchar por reconstruir [...] un Estado democrático al servicio del Bien Común, al servicio de la vida de todos, especialmente de los excluidos y de la naturaleza”.¹⁸⁷ El tema de la solidaridad como nueva orientación pastoral también se presenta en las fuentes de mediados de los años ochenta con el término “teología de la solidaridad”. Se puede constatar, entonces, en el caso de la pastoral propagada por el obispo Proaño, una evolución de la teología de la liberación hacia la teología de la solidaridad.¹⁸⁸ Este cambio terminológico, sin lugar a dudas, refleja el debilitamiento de una teología política cuyo propósito de liberación fue inconcebible en el contexto político de represión en América Latina.

La CEDHU: un signo de ecumenismo

Adicional al Frente de Solidaridad de Chimborazo y ALDHU, no se puede pasar por alto a otras instituciones y organizaciones de derechos humanos que fueron fundadas a partir de finales de los años setenta por iniciativa o respaldo de sectores cristianos. Este es el caso de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos que nació en 1978 “a raíz de la masacre de un centenar

186 SERPAJ nació en 1974 en Argentina. Para más información, también sobre la relación entre Adolfo Pérez Esquivel y Leonidas Proaño véase: Pérez Esquivel, *Christ in a Poncho*.

187 Pablo Richard, “Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado”, *Pasos* 83 (1999): 4, 7.

188 Por ejemplo, en los boletines de la Coordinadora Nacional de Comités Cristianos de Solidaridad, donde se hace referencia a Proaño como profeta de la solidaridad (CEDHU, 4).

de trabajadores del ingenio AZTRA, por iniciativa de grupos comprometidos de iglesias y un sector de los movimientos sociales”.¹⁸⁹ En concreto, fueron el pastor evangélico ecuatoriano, Washington Padilla, y el entonces obispo auxiliar de Quito, Alberto Luna Tobar —posteriormente arzobispo de Cuenca— quienes fundaron la ONG que hasta la actualidad es la institución central con respecto al tema de los derechos humanos en Ecuador. Washington Padilla fundó en el país la Sociedad Bíblica en 1964 y también la Confraternidad Evangélica con el objetivo de replicar la influencia de misioneros norteamericanos y sus respectivos patrocinadores.¹⁹⁰

Como ha señalado Elsie Monge, directora ejecutiva de CEDHU, la organización, desde sus inicios vivió bajo un principio de ecumenismo, pero resalta que “ecumenismo” no se entendía tanto en términos religiosos sino como organización abierta para todos, en la cual no importa si alguien tiene religión o qué religión tiene.¹⁹¹ Esta guayaquileña, por su parte, fue misionera de la congregación Maryknoll e inició su trabajo en comunidades campesinas de Guatemala y Panamá, país del tuvo que salir tras la represión de estado.¹⁹² De Panamá viajó al Ecuador donde continuó su trabajo con comunidades campesinas —en Quinchuquí, provincia de Imbabura— y donde estuvo involucrada, desde el inicio, en el trabajo por los derechos humanos.¹⁹³ Monge, en un artículo de 1982 manifestó que “aunque el Ecuador no se encuentra bajo el reino del terror en que viven los pueblos de El Salvador, Guatemala, Haití, Chile

189 [http://www.cedhu.org/cedhu\(5.9.2019\)](http://www.cedhu.org/cedhu(5.9.2019)).

190 Los dos hermanos, René y Washington Padilla, de Quito, eran activistas evangélicos quienes, inspirados por el despertar teológico a partir de mediados del siglo XX y los cambios políticos en América Latina, buscaron distanciarse de la influencia norteamericana y propagaron un evangelismo social, activista, basado en la noción de “misión integral”. Más sobre la izquierda evangélica en América Latina y los hermanos Padilla, en: David C. Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor: Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019); Samuel Escobar, *In Search of Christ in Latin America: From Colonial Image to Liberating Savior* (Illinois: IVP Academic, 2019). Para Luna Tobar y la CEDHU, véase: Thomas Bamat, “The Rights of the Poor: Christian Theology and Human Rights Practices in Latin America’s Andean Region”, en *Christianity and Human Rights: Christians in the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick Shepherd (Lanham: Lexington, 2009), 187.

191 Conversación con Elsie Monge, 10.6.2018, Quito.

192 En Panamá vivió de cerca la desaparición forzada del sacerdote Héctor Gallego, capturado en 1971 por la Guardia Nacional durante la dictadura militar (1968-1989).

193 “Misioneras Maryknoll y Quinchuquí”, *Punto de Vista*, 1981, No. 5: 4-5 (PUCE, 330.986605-P969v).

o Bolivia, sin embargo, se cometen los mismos atropellos que condujeron a tal situación". Para el año 1981, hizo un resumen "desalentador y dramático" con respecto a la violación de los derechos humanos en el país. Mencionó la muerte de manifestantes estudiantiles, trabajadores y dirigentes campesinos, sumados a encarcelamientos "arbitrarios, heridos de bala, destrucción de viviendas, desalojos, agresión física por parte de fuerzas policiales".¹⁹⁴ Monge recuerda la fuerte represión del gobierno que la gente al inicio no se atrevía a denunciar públicamente. Según ella, además, "el término derechos humanos no era conocido" a finales de los años setenta, por lo que la formación y promoción de este discurso constituía la tarea principal de los organismos formados con este propósito.¹⁹⁵ En el contexto de un foro nacional del Frente Ecuatoriano de Defensa de Derechos Humanos, en 1986, Monge expresó la necesidad de que los derechos humanos formen parte de la lucha de "la organización popular" y que puedan constituir un factor unificador:

[...] los derechos humanos no es la lucha aislada de cada sector por intereses particulares. Tenemos que luchar por la globalidad de los derechos humanos, por su dirección integral. Esto todavía no lo hemos logrado [...]. El respeto se hará realidad en la medida que las propias organizaciones populares luchen por la vigencia de la globalidad de los derechos. Por eso estamos empeñados en la capacitación de promotores de los derechos humanos en las organizaciones de base. De esa manera iremos creando un verdadero movimiento por los derechos humanos que, a su vez, constituirá la base para una paz verdadera.¹⁹⁶

Debido a su activismo, Monge fue atacada por un reportero de la revista estadounidense *Time*. Lo que para ella era un trabajo de concientización —"así se decía en esta época"—, para el periodista era la incitación a un levantamiento revolucionario. En el reportaje, recuerda Monge, fue tildada como "monja comunista", lo que generó diversas reacciones en la jerarquía católica, y la advertencia de "tener cuidado" en su trabajo.¹⁹⁷

194 "En el Ecuador también se violan los Derechos Humanos", por Elsie Monge, *Punto de Vista*, 1982, No. 29/30: 4-5 (PUCE, 330.986605-P969v).

195 Belén Vásquez Rodríguez, "Elsie Monge: No podemos salvarnos solos, creo que esta es una lucha colectiva", in *Publicación conmemorativa, 40 años CEDHU*, ed. Elsie Monge (Quito: Centro de Artes Gráficas, 2018), 10.

196 "Organización popular y derechos humanos", por Elsie Monge, *Punto de Vista*, julio-agosto 1986, Año 5: 18 (PUCE, 330.986605-P969v).

197 Conversación con Elsie Monge, 10.6.2018, Quito.

Ecuadorunari en solidaridad con Centroamérica

El movimiento Ecuadorunari también adoptó el discurso de los derechos humanos y se mostró solidario con los sucesos políticos en Centroamérica. Expresión de esto fue la toma de la Embajada de la República de El Salvador en diciembre de 1980, “como demostración de que el Movimiento Indígena no mira únicamente los problemas indígenas y campesino a nivel local”. En este contexto se exigió “la ruptura de relaciones diplomáticas con la Junta Militar en solidaridad con el pueblo salvadoreño”.¹⁹⁸ En otros casos, Ecuadorunari lanzó campañas de apoyo, para respaldar las “luchas por la liberación” en Nicaragua o Guatemala. A finales de los años setenta, en un pronunciamiento de solidaridad con “el pueblo de Nicaragua”, antes de la revolución sandinista, Ecuadorunari condenó la violencia y represión del gobierno de Somoza y mostró su apoyo con Nicaragua y “con cualquier otro país hermano donde haya atropello y violación de los derechos fundamentales”. Además, se rechazó la intervención norteamericana que “elimina sangrientamente todo asomo de oposición y reclamo justo del Pueblo”.¹⁹⁹

Para el caso de Guatemala, es interesante la emisión de una carta del movimiento Ecuadorunari Chimborazo “al pueblo Guatemalteco”. La organización denunció la represión y violencia de la dictadura de Ríos Montt, declaró su solidaridad con “los pueblos indígenas” de este país y manifestó que “la vida, la lucha, la sangre de nuestros hermanos indígenas masacrados ha abonado y fortalecido la esperanza de liberación de todos los indígenas de América Latina, que como parte del pueblo luchamos por todos nuestros derechos”.²⁰⁰ Esta carta fue dirigida a Domingo Hernández Ixcoy, una persona central en el movimiento indígena de Guatemala. Como indica Betsy Konefal en su análisis sobre la cuestión étnica en el conflicto armado de Guatemala, Ixcoy era un catequista indígena —inspirado por la teología de la liberación— que, junto con líderes de la Acción Católica, atendió problemas de explotación social, derechos de los obreros y tenencia de tierra en el departamento El Quiché. Esto condujo a fundar “la organización campesina más importante de Guatemala”: el Comité de Unidad Campesina (CUC), a inicios de los años setenta.²⁰¹

198 Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 169.

199 “Al frente de solidaridad con Nicaragua”, por Ecuadorunari Chimborazo, octubre de 1978, (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

200 Carta del “movimiento Riccharimui de Chimborazo” a Domingo Hernandez Ixcoy, “representante del pueblo de Guatemala”, sin fecha (CESOA, sin signature).

201 Betsy Konefal, “The Ethnic Question in Guatemala’s Armed Conflict: Insights from the Detention and ‘Rescue’ of Emeterio Toj Medrano”, en *Making the Revolution: Histories of*

Ecuadorunari, en su V Congreso Nacional en 1979, además se pronunció con respecto a los sucesos en Centroamérica. El movimiento definió el rechazo a “todas las organizaciones, sectas, instituciones y agentes imperialistas” como política general, y en relación con Nicaragua, El Salvador y Guatemala declaró su “actitud de solidaridad con los Movimientos revolucionarios de América Latina y de todos los pueblos oprimidos del mundo”. También en este caso resulta evidente la cercanía con los sectores de cristianos comprometidos, sobre todo después del triunfo de la revolución en Nicaragua, que contó con la participación de los católicos. La organización expresó “la convicción de que el Evangelio es una fuerza liberadora” y que la “fe popular” puede ser fuente de “la verdad y la liberación de los pobres”.²⁰² En Quito, la secretaria general de Ecuadorunari, Blanca Chancoso, organizó una feria artesanal “en solidaridad con los pueblos en lucha por su liberación”, rechazando la “política intervencionista” de Estados Unidos y proclamando su respaldo al “derecho de los pueblos a su autodeterminación”.²⁰³

Cabe resaltar que los derechos humanos y la solidaridad con las luchas de liberación, y en contra del imperialismo, en diversos países latinoamericanos caracterizaron decisivamente la formación y consolidación del movimiento indígena. En 1980, se fundó en Sucúa —sede de la Federación Shuar— el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE). Según Blanca Chancoso, esta organización buscó una mayor unión y coordinación de actividades entre las organizaciones indígenas que estaban dispersas y nació porque, debido al “avance de la lucha en América Latina [...] el imperialismo trata de utilizar en la mayoría de los países a los indígenas”, tratando de “desviar nuestra lucha”. Inspirados por la coyuntura de movilizaciones en otras partes de América Latina, según Chancoso, creció la necesidad de unir, también a nivel nacional, a las organizaciones del Oriente, la Costa y la Sierra.²⁰⁴ En 1984, la CONACNIE, en su segundo congreso manifestó, en primer lugar, que la paralización de la reforma agraria determinó la “búsqueda de alternativas políticas propias” y subrayó que, debido a la participación de

the Latin American Left, ed. Kevin Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 246.

202 “Acción de lucha, Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuadorunari”, V Congreso Nacional Ecuadorunari, septiembre de 1979 (CESOA, sin signatura).

203 “Boletín de Prensa”, por Blanca Chancoso, secretaria general Ecuadorunari (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

204 “El despertar indígena se da en la lucha por la tierra”, entrevista con Blanca Chancoso, *Nueva*, junio 1983, No. 137: 43 (CESOA, sin signatura).

indígenas de otros países en este congreso se fue “constituyendo un momento de trascendencia en el proceso de vinculación y solidaridad entre pueblos indígenas de todo el continente americano”.²⁰⁵

Los intentos de unificación del movimiento indígena, tanto a nivel nacional, como a través de redes transnacionales, dieron frutos y en 1986 se fundó la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), que emprendió una lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas a la cultura, la tierra y la autodeterminación.²⁰⁶ Por la cantidad de organizaciones que se adhirieron a la CONAIE, esta unión nacional fue considerada la “etapa superior de un proceso de más de 450 años de resistencia, lucha permanente y experiencias organizativas de las nacionalidades indígenas del Ecuador”. Parte de esta lucha, a mediados de los años ochenta, fue la resistencia a los “ataques” de las “sectas religiosas”,²⁰⁷ aspecto que será tratado a continuación.

3.3.2 Expulsión de las ‘sectas protestantes’: católicos contra la encarnación del imperialismo

En el mismo año de fundación de la CONACNIE (1980), tuvo lugar en Quito la “Marcha Nacional Indígena Campesina Mártires de Aztra”. Las demandas principales de esta manifestación “de todos los hombres democráticos y revolucionarios” fueron:²⁰⁸ “sancionar a los asesinos de Aztra”, derogar la “inicua” Ley de Seguridad Nacional, derogar la “anticampesina Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario”, expulsar el “imperialista Instituto Lingüístico de Verano” y solucionar los conflictos de tierras con el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Más de 10.000 personas participaron en la marcha de protesta organizada por Ecuarunari y FENOC.²⁰⁹

205 “II Encuentro de Nacionalidades Indígenas”, *Punto de Vista*, 1984, No. 3: 4 (PUCE, 330.986605-P969v).

206 CONAIE, *Nuestro proceso organizativo*, 294.

207 “1º Congreso Indio: Rompiendo el silencio centenario”, *Punto de Vista* sobre el congreso del 13.-16.11.1986, No. 246: 6 (PUCE, 330.986605-P969v).

208 “Viva la lucha por pan, tierra y una patria libre”, sin autor, *Lucha Obrera*, octubre de 1980, No. 43: 10-12 (UASB, B.1.1.6.2); véase también: Cabascango Chicaiza, *Una Mirada a Nuestra Historia*, 168.

209 Según los informes de Ecuarunari, en Altmann, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*, 123.

Ilustración 15: Convocatoria Marcha Nacional Campesina Indígena Mártires de Aztra (1980)



Contrapunto, No. 12, octubre de 1980 (UASB, 2.5).

Se mencionó anteriormente (3.1.1) que los conflictos de tierra entre campesinos y hacendados y la masacre de Aztra, fueron acontecimientos que impactaron profundamente sobre los procesos movilizatorios en la Sierra ecuatoriana. En los años posteriores a estos incidentes, las víctimas de la lucha por la tierra, como Lázaro Condo, y los trabajadores asesinados en el ingenio de Aztra, fueron recordados como mártires de la lucha popular contra la represión estatal y el poder de los terratenientes o la agroindustria. Con la marcha por los “Mártires de Aztra”, las organizaciones Ecuarunari y FENOC reclamaron no olvidar a las víctimas, y junto con otras demandas, presentaron un panorama de lucha que es representativo sobre la política adoptada por las organizaciones campesinas e indígenas en esta década. El conflicto de Aztra, según los organizadores de la marcha, fue representativo, no solo respecto a la presencia de una “política de amedrentamiento de los sectores populares” o una “muestra brutal” de la maquinaria del Estado represivo, sino al mismo tiempo, sobre una “valiosa experiencia de combatividad, organización popular y de solidaridad con nuestro pueblo”. Recordar la masacre en el ingenio significó, además, denunciar la impunidad que los “asesinos de Aztra siguen disfrutando”. Evocando el ‘nunca más’ como discurso, la referencia a Aztra les permitió asimismo advertir lo que podía implicar la Ley de Segu-

ridad Nacional, decretada en Ecuador en 1979. La exigencia de derogar esta ley, como también el cumplimiento de otras demandas —expulsión del ILV y derogatoria de la Ley de Fomento Agropecuario— buscaron frenar la “intensa campaña del imperialismo” que según los organizadores había marcado la historia de la sociedad campesina e indígena desde los programas de la Misión Andina, la Alianza para el Progreso y en ese contexto, la presencia de “las sectas religiosas” y el ILV.²¹⁰

Esta lucha con enfoque antiimperialista, evidentemente, surgió en un contexto concreto, marcado por una serie de coyunturas y procesos políticos que tuvieron lugar desde finales de los años setenta. Cuando la reforma agraria perdió dinamismo, fue reemplazada por nuevas políticas agrarias. En concreto, fue la Ley de Fomento Agropecuario que en 1979 —con el apoyo de las cámaras de empresarios agrícolas— puso fin al proyecto de reforma agraria, buscando ya no la reestructuración del sector agrario sino la implantación de programas de desarrollo rural para aumentar la productividad agropecuaria. Estos proyectos de desarrollo rural fueron delegados principalmente al sector privado por lo que, desde inicios de los años ochenta, se observó una “entrada en escena masiva” de organizaciones internacionales no gubernamentales. A raíz de ello, “el estado fue perdiendo protagonismo como agente potenciador del desarrollo rural”.²¹¹ Estas dinámicas y la subsecuente migración hacia las ciudades, impactaron fuertemente las condiciones de vida en la región rural. La lucha por la tierra de los años sesenta y setenta, caracterizada por la protesta contra la explotación directa en las haciendas por parte de los terratenientes, se convirtió en una lucha en contra de la marginación económica, social y cultural dentro del apogeo de un nuevo sistema económico.²¹²

Al analizar el papel de los sectores católicos en la definición de esta nueva agenda antiimperialista, se quiere mostrar a continuación que el ILV y otras instituciones de origen norteamericano y con trasfondo protestante, se convirtieron en los principales enemigos, tanto de la Iglesia Católica como del movimiento indígena. Para ellos, como se muestra a través del ILV y Visión Mundial, estos organismos representaron la encarnación del sistema capitalista neoliberal y de la dominación política y económica de los Estados Unidos.

210 “Viva la lucha por pan, tierra y una patria libre”, op.cit.

211 Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas*, 47, 48; véase también: Barsky, *La reforma agraria ecuatoriana*, 246.

212 Korovkin, “Indigenous Peasant Struggles”, 36.

Por otro lado, estas “sectas protestantes”, por su supuesto carácter divisionista y su ideología del individualismo debilitaron al movimiento indígena y contribuyeron, según los críticos, a la pérdida de ‘la’ cultura indígena. Como se indicó en otro apartado (1.1.2), el protestantismo tuvo su mayor crecimiento en los años 70 y 80. Según Blanca Muratorio, la mayor expansión del protestantismo en la Sierra ecuatoriana se dio con la ruptura del sistema de la hacienda y con los cambios dentro de la Iglesia Católica a partir de los años setenta.²¹³ En cuanto a Chimborazo, David Stoll argumenta que el *boom* protestante ahí fue posible, entre otras razones, por el hecho de haberse instituido como la provincia de la renovación eclesial. La identificación del obispo Proaño con la teología de la liberación dividió a la Iglesia Católica en esta provincia y por eso, la región era más ‘vulnerable’ al ingreso de los protestantes.²¹⁴ Sin profundizar en las razones para la expansión protestante en Chimborazo, es preciso mostrar que los números hablan por sí mismos: en 1965, las iglesias protestantes contaron 250 miembros; en 1975 fueron 7000; y a finales de los años 90, unos 28.000.²¹⁵

El ILV y Visión Mundial como agencias “transnacionales de la caridad”

La expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una sociedad misionera protestante proveniente de los Estados Unidos, fue una demanda de las organizaciones campesinas e indígenas desde finales de los años setenta. Las actividades principales del ILV eran los estudios lingüísticos sobre lenguas indígenas, la traducción de la Biblia a dichas lenguas, la evangelización, programas de alfabetización y estudios antropológicos. El ILV, que se originó en 1934 del grupo de misioneros *Wycliffe Bible Translators* (1930), inició su trabajo en Ecuador durante el gobierno de Velasco Ibarra, en 1956. Regionalmente, el ILV se concentró en la región noroccidente de la Amazonía, en el territorio de varios grupos y nacionalidades indígenas. En menor medida, el ILV realizó programas en la Sierra, por ejemplo, con escuelas bilingües en las provincias de Chimborazo (cantón de Colta), Loja, Cotopaxi e Imbabura.²¹⁶

213 Muratorio, “Protestantism, Ethnicity, and Class”, 515.

214 David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley: University of California Press, 1990), 39, 272.

215 Andrade, *Protestantismo indígena*, 155.

216 En 1974, la Oficina para la Coordinación de la Educación Bilingüe institucionalizó la colaboración entre el gobierno ecuatoriano y el ILV, bajo la administración del Ministerio de Educación. Ginette Cano et al., *Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina* (Quito: CEDIS y FENOC, 1981), 289.

Los colaboradores del ILV, según los críticos de esta organización, eran “nuevos conquistadores”²¹⁷ que destruían las culturas indígenas y que a más de causar división entre las organizaciones sociales implantaban una doctrina de “competencia individual” y una ideología “etnocentrista”. La política de aculturación que se atribuyó a las actividades del ILV fue rechazada como etnocidio, y esta noción representó un elemento discursivo clave para las organizaciones indígenas y los representantes de la Iglesia Católica.²¹⁸ Según varios autores, la exigencia de expulsión del ILV retomó las objeciones y acusaciones hechas ya en la Declaración de Barbados en 1971 (véase 2.1.2).²¹⁹ Además, los funcionarios del ILV fueron acusados de cooperar con empresas transnacionales —Texaco-Gulf— que venían a explotar petróleo en la Amazonía.²²⁰

Las organizaciones indígenas y campesinas del Ecuador, entre 1979 y 1980, realizaron una serie de acciones con el objetivo de expulsar al ILV del país.²²¹ En 1980, Ecuarunari, en un comunicado de prensa, pidió que esta “agencia imperialista de penetración ideológica y política que ha actuado en contra de la comunidad indígena” se vaya del Ecuador.²²² Y la petición tuvo éxito. En 1981, el presidente Jaime Roldós, poco antes de su muerte en un accidente de avión, respondió a una serie de críticas contra el ILV y decretó la expulsión de la organización cuyas actividades describió como “incompatibles con el desarrollo de los grupos aborígenes, que debe basarse en sus propias iniciativas”.²²³ Según Alison Brysk, a pesar de su expulsión formal en 1981, el ILV seguía teniendo presencia en varios lugares y aún tiempo después, sus

217 *Ibíd.*

218 Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 224, 25.

219 *Ibíd.*; y también en “El ILV expulsado del Ecuador”, Boletín informativo de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU), enero 1982, No. 1: 45-50 (CEDHU, sin signatura).

220 Cano et al., *Los nuevos conquistadores*, 263, 84. Scott Robinson, “Fulfilling The Mission: North American Evangelism in Ecuador”, en *Is God An American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, ed. Søren Hvalkof y Peter Aaby (Copenhague: IWGIA & Survival International, 1981), 46, 48. También en: „El ILV expulsado del Ecuador”, *op.cit.*

221 Burgos, *Las luchas campesinas, 1950-1983*, 44.

222 “Fuera el Instituto Lingüístico de Verano del Ecuador!!!”, Movimiento Nacional Campesino Indígena Ecuarunari, 1980 (FDD, Pastoral Indígena, documentos 1/3).

223 “Instituto Lingüístico de Verano deberá abandonar el Ecuador”, *El Comercio*, 23.5.1981: portada (CULTPA, NAF-2016-8391).

actividades continuaron siendo un tema central en las manifestaciones de las organizaciones indígenas.²²⁴

Para los activistas católicos, el ILV representó uno de los organismos protestantes que funcionaban como instrumentos de “penetración cultural y política” norteamericana en América Latina. Susana Andrade confirma en su estudio sobre el protestantismo en Ecuador que, en los años sesenta, el gobierno norteamericano “certificó y patrocinó la intervención de las iglesias y misiones protestantes en América Latina, como aliados en la lucha anticomunista [...]”. Para la autora, esta política se sumó a la serie de programas de ayuda económica y desarrollo que se realizaron en el subcontinente. Sin embargo, Andrade subraya también que “mucho se ha escrito sobre la evangelización protestante como estrategia de intervención política norteamericana” y se refiere a una “teoría de la conspiración” que “ha sido recogida, principalmente, por la Iglesia Católica y los partidos políticos de izquierda”.²²⁵ La Iglesia Católica, bajo el concepto de ‘sectas protestantes’, realizó un trabajo de homogenización discursiva de los múltiples movimientos o congregaciones protestantes con el fin de establecer la idea de un enemigo común. Este discurso no solo produjo teorías de la conspiración, sino que al mismo tiempo, invisibilizó a aquellos actores protestantes que se identificaban con el proyecto de renovación y la opción por los pobres en un sentido ecuménico.²²⁶

La Iglesia Católica, a pesar de su compromiso con el ecumenismo desde el Concilio Vaticano II y de haber admitido que los protestantes “son cristianos también”, en las décadas del setenta y ochenta prácticamente siempre se refería a dichas “sectas”, o a los “evangélicos”, como responsables del “deshmembramiento doloroso frente a la sólida y monolítica unidad que, a través de las naciones y continentes ostenta la iglesia católica, bajo el cayado del único pastor”. Ya en 1970, la misma CEE lamentó que “en contraste con lo que pasa en Europa, y en otras naciones donde el movimiento ecuménico se ha abierto paso, aquí en el Ecuador y en general en América Latina, a la mano que les tiende la Iglesia Católica para una cooperación leal y sincera [...] ellos oponen rechazo y la negativa”.²²⁷ Responsabilizando a los protestantes por la falta de ecumenismo, la Iglesia Católica nunca abandonó su postura de iglesia

224 Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 224, 25.

225 Andrade, *Protestantismo indígena*, 40, 159.

226 Véase: Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor*; y también Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung*.

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

perseguida, y aún en los años ochenta, no se cansó de señalar su alarmismo por la “invasión protestante”: se asumió que había 80 o 90 “sectas” en la tierra católica para implantar su ‘falso’ cristianismo.²²⁸ En 1984, el obispo Mario Ruiz de Latacunga criticó que “recién se da importancia al problema” y que sobre todo en la provincia de Chimborazo el número de “indígenas evangélicos” era muy elevado.²²⁹ También el obispo de Riobamba, Leonidas Proaño, criticó a los misioneros evangélicos en varias ocasiones, y elevó la labor de las “sectas” a un “problema nacional” que calificó como “una verdadera agresión”. Su labor evangelizadora, según Proaño, era “sectaria y divisionista, desencarnada y alienante, desculturizadora y dominante”. Admitía, además, que los protestantes operaban con recursos económicos y materiales “con los cuales la Iglesia Católica no puede entrar en competencia”.²³⁰

Visión Mundial o el “ILV disfrazado”

A más del ILV —y sobre todo después de su expulsión— los católicos, en su lucha contra los grupos protestantes, dirigieron su atención a otra organización llamada Visión Mundial, que inició su trabajo en varias regiones del Ecuador a finales de los años setenta. La agencia de desarrollo protestante de origen norteamericano fue creada en 1950, bajo la convicción de su fundador, Bob Pierce, de que el cristianismo evangélico podía frenar el avance comunista en el mundo. Las primeras misiones en el extranjero se realizaron en China y en

-
- 228 En *Punto de Vista* se hace referencia al estudio de Thomas Bamat, miembro de SERPAJ: *Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador* (Quito: Editorial El Conejo, 1986). Bamat, en 1986, contó 250.000 protestantes en Ecuador, la mitad perteneciendo a las dos denominaciones Unión Misionera Evangélica y la Alianza Cristiana Misionera. Los demás eran miembros de grupos pentecostales como Asamblea de Dios, Cuadrangulares, Pentecostal Unida e Independientes y, en menor cantidad, Testigos de Jehová y Mormones. 1986, No. 246: 11 (PUCE, 330.986605-P969v).
- 229 “El protestantismo en el Ecuador. Análisis y Conclusiones”, Asamblea plenaria del episcopado en el Ecuador, febrero de 1984, por Mario Ruiz Navas (FDD, Conferencia Episcopal, caja XI); sobre el alarmismo frente al crecimiento del protestantismo —también en El Vaticano— y la falta de ecumenismo véase: Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 31-33.
- 230 “Informe al CELAM”, por Leonidas Proaño, delegado CELAM, para la CEE, 7.3.1983 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP22), véase también: Andrade, *Protestantismo indígena*, 160; Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 224; Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 277.

el contexto de la guerra de Corea. En Ecuador, la organización invirtió más de 4.7 millones de dólares entre 1979 y 1985.²³¹

Los denunciantes estaban convencidos de que los colaboradores de Visión Mundial eran sucesores del ILV. Los agentes de pastoral de la diócesis de Riobamba, por ejemplo, manifestaron en una reunión que “Visión Mundial es el ILV disfrazado” y que la tarea principal de su dinero “que viene de los Estados Unidos” era dividir las comunidades. Sin embargo, las acciones de las dos organizaciones eran diferentes: Visión Mundial se concentraba principalmente en un plan padrinos y realizaba programas de desarrollo de la comunidad como talleres artesanales o tiendas comunales. En esta línea, los agentes de pastoral observaron, además, que la presencia de Visión Mundial “frena la concientización” y “dificulta la evangelización”.²³² El obispo Proaño calificó su trabajo como “proselitista” y “desastroso”.²³³ También las misioneras Lauritas en Imbabura criticaron las actividades de este “lobo con piel de oveja”. Para las religiosas, la organización representó un “nuevo imperio” con “estos ‘gringos’ que ofrecen solucionar todo con plata”.²³⁴ Esta crítica estaba vinculada directamente con un enfrentamiento violento entre representantes de Visión Mundial y ciertos católicos en el contexto de un conflicto de tierra en la comunidad La Compañía, en 1983. Admitiendo la responsabilidad por este conflicto, la organización retiró a sus cuatro colaboradores de la zona.²³⁵

Visión Mundial fue rechazada también por el movimiento indígena Ecuarunari porque “rompe las estructuras arraigadas” de las comunidades, solo trabaja “con evangelistas”, “fomenta el egoísmo” y reemplaza “nuestras fiestas” por otras “que no tienen valor para nuestro pueblo como el *‘Thanksgiving Day’*”.²³⁶ Según representantes del Movimiento Indígena de Tungurahua,

231 Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, 226; Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 282.

232 “Plenario del trabajo en grupos”, reunión de agentes pastorales, 1983 (FDD, Notas en Reuniones, A.1.NR70).

233 “Informe al CELAM”, por Leonidas Proaño en nombre de la CEE, 7.3.1983 (FDD, Informes Pastorales, A.2.IP22).

234 “Plata, libertad y salvación”, denuncia de “un grupo de campesinos y tres misioneras Lauritas” de La Compañía, *Nueva*, enero 1984, No. 102: 39-41 (UASB, 2.15).

235 Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 291.

236 “Notiz zum Ausbildungsprojekt Ecuarunari Nacional” nota de Tonino Zellweger de la ONG Swissaid sobre su reunión con Blanca Chancoso, Ecuarunari Nacional, 22.2.1983 (AFS, J.2.211#1992/236#416*, Bildungs- und Ausbildungskurse der Indianerorganisation Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) (Kredit Nr. EC/1/78/02), 1978-1983).

además, la organización estaba en competencia con programas de desarrollo rural del Estado y se planteó que una sola organización, preferentemente estatal, debería abarcar el desarrollo del sector rural.²³⁷

Las denuncias contra esta agencia “transnacional de la caridad”²³⁸ no se restringieron a los límites nacionales e incluían casos muy delicados y en contextos de violencia. El movimiento Ecuarrunari, en 1981, reprodujo una denuncia difundida por la Agencia Salvadoreña de Prensa (SALPRESS) en la cual Visión Mundial fue acusada de haber participado en una violenta acción policial en contra de refugiados salvadoreños en Guatemala y Honduras. La “secta protestante norteamericana ligada a la Agencia Central de Inteligencia” fue acusada de haber denunciado a varias familias de refugiados que fueron detenidos por las fuerzas policiales en las capitales de los dos países “de manera casi simultánea”. Los detenidos, como indica el comunicado, pertenecían, “en su mayoría” a “comunidades cristianas y a organismos eclesiales de El Salvador”. Se decía que Visión Mundial, desde su llegada a los países de Centroamérica, “previno a los refugiados contra los comunistas, religiosos y curas y trató de presionar para obtener delaciones”. Según el informe de un sacerdote católico que fue testigo de las detenciones, los refugiados eran “mujeres, niños y ancianos tradicionalmente católicos que de pronto se vieron enfrentados a una secta muy conservadora, muy reaccionaria con una concepción religiosa muy favorable al sistema de vida norteamericana”.²³⁹ Entre los detenidos estuvo Iride del Carmen Marasso Beltrán, una colaboradora del arzobispo Oscar Romero, que poco después de su asesinato en marzo de 1980 se refugió a Guatemala. Beltrán, su hijo y otros mencionados en la denuncia fueron desaparecidos por la dictadura guatemalteca.²⁴⁰ Cuando la colaboración de agentes

237 “Organizaciones Indígenas piden expulsión de Visión Mundial”, *Sucedo en la Iglesia*, junio 1984, No. 49: 4, 5 (CEDHU, S.4).

238 “Transnacionales de la Caridad – la acción de Visión Mundial en el Ecuador”, por Sabine Hargous, *Nueva*, febrero de 1983, No. 94: 40-42 (CEDHU, N7.1).

239 Agencia de prensa fundada por Salvador Cayetano Carpio, fundador del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN); “denuncia reproducida por el movimiento nacional Campesino Indígena Ecuarrunari. Secta religiosa norteamericana involucrada en actividad policial. Tegucigalpa, (junio), especial de Salpress por Javier Guerrero”, noviembre de 1981 (CESOA, sin signature).

240 “Resolución No. 18/82, Caso 7822, Guatemala, 1982” Comisión Interamericana de Derechos Humanos, URL: <https://www.cidh.oas.org/annualrep/81.82sp/Guatemala7822.htm>, 17.9.2019.

de Visión Mundial con las autoridades hondureñas y guatemaltecas fue probada, la organización trató de salvar su imagen pública y despidió a una serie de sus colaboradores. Después de una negación inicial de su responsabilidad de las detenciones y desapariciones, Visión Mundial afirmó más tarde en un reporte interno que la organización estaba “ciega ante la intensidad de las luchas de derechos humanos” y que no estaba consciente que sus colaboradores locales, durante meses, fueron víctimas de una campaña pro-gobierno y pro-militar.²⁴¹

Sin entrar más detalladamente en estos conflictos y acusaciones concretas, es preciso subrayar que tanto para el movimiento indígena, como para religiosas y religiosos católicos, la demanda de expulsar al ILV y otras ‘sectas protestantes’ como Visión Mundial, constituyó un discurso clave en los años ochenta. Al hacer de la presencia de estas organizaciones una de las mayores preocupaciones de la Iglesia Católica —“un problema nacional”— la lucha en su contra evidenció la continua competencia entre católicos y protestantes. A más de eso, el fenómeno ilustra que la Iglesia Católica se preocupó por posicionar este conflicto como elemento de la agenda política del movimiento indígena. Para los católicos comprometidos, después de la época de la reforma agraria, la imagen de la ‘invasión’ de grupos protestantes que llegaban a dividir la nación católica, nutrió un discurso de colonización y conquista en el cual las ‘sectas protestantes’ eran los nuevos españoles responsables de la pérdida de cultura de los indígenas. En el caso de Chimborazo, la ya referida idealización del pobre-indígena tiene que leerse, entonces, también en este contexto de defensa de un bastión católico en la provincia donde el protestantismo tenía mayor difusión. El papel desempeñado por Visión Mundial en el enfrentamiento entre organizaciones católicas y protestantes en el campo de refugiados fue, para los católicos, una prueba más de que esta organización era el “caballo de Troya” de la política exterior de los Estados Unidos.²⁴²

Mientras algunos católicos negaron por completo que los grupos protestantes hubiesen perseguido un objetivo religioso, los protestantes tampoco se mostraron muy dispuestos a colaborar con los católicos. Como indica David Stoll, unir las fuerzas para un objetivo común, era imposible en este juego ideológico. Lo que no se debe olvidar es que los oponentes de Visión Mundial no solo eran católicos: Gospel Missionary Union, el grupo de misioneros con

241 Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, 287, 88.

242 *Ibid.*, 268.

la presencia más larga en Chimborazo (Colta) y desde la cual surgió la Asociación de Indígenas Evangélicos de la Provincia de Chimborazo (AIECH), fue “uno de los oponentes más mordaces de Visión Mundial”.²⁴³

3.3.3 Hacia los “500 años de resistencia indígena”: ataque contra la colonialidad en América Latina

[Con] esta ‘conmemoración’ [...] se trata de presentar el pasado colonial, que se inaugura con la presencia de los españoles en nuestro continente; fue un ‘encuentro’ un ‘romántico encuentro’ de dos mundos, ocultándose la realidad de genocidio, exterminio, que instaura un sistema colonial que hasta nuestros días está vigente.²⁴⁴

A finales de los años setenta, el gobierno español inició la organización de la ‘celebración’ de los 500 años del descubrimiento de América. “En 1984 se creó la Comisión Nacional para la Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América que goza del ‘alto patronato’ y protección del rey Juan Carlos I [...]”. La llamada del gobierno español tuvo eco no solo a nivel nacional; también en América Latina los gobiernos tomaron medidas para preparar la ‘conmemoración’ de este evento “que cambió la percepción del mundo”.²⁴⁵ El gobierno del Ecuador, por ejemplo, en 1989, acordó con España celebrar el “Encuentro de dos Mundos”.²⁴⁶

No es de sorprender que este anuncio iniciara una serie de polémicas y resistencias tanto a nivel europeo como latinoamericano. En México, por ejemplo, entre intelectuales se debatía sobre si la llegada de los españoles al continente americano debería denominarse “encuentro de dos mundos” o “descubrimiento del Nuevo Mundo”. Mientras estas discusiones no cuestionaron

243 *Ibíd.*, 31-33, 293.

244 Martha Rodríguez, “Campaña Continental”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991): 81.

245 Walther Bernecker y Verónica Jaffé, “El aniversario del ‘descubrimiento’ de América en el conflicto de opiniones”, *Ibero-amerikanisches Archiv* 18, no. 3/4 (1992): 501.

246 A lo que el movimiento indígena reaccionó con una marcha de protesta el 12.10.1989, Macas, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, 29.

fundamentalmente las formas de participación en el acontecimiento, a partir de los años 80 se conformó una serie de iniciativas que rechazaron categóricamente los actos como un insulto a los pueblos indígenas. Los grupos de oposición, según Walther Bernecker y Verónica Jaffé, vieron “en las celebraciones la oportunidad histórica para atacar la visión oficial e incomodar a la ‘liturgia’ del Quinto Centenario”.²⁴⁷ Para Juan Braun, editor de la revista latinoamericana *Chasqui*, “los 500 años es uno de los temas más polémicos del siglo, de una gran carga emotiva, que reabre viejas heridas y hace reflexionar a todos, blancos y negros, mulatos y mestizos, indios y criollos, sobre las raíces, el pasado y el futuro”.²⁴⁸

Así, el anuncio de estos actos conmemorativos, con su fuerte carga ideológica y política sacudió a las organizaciones sociales en el subcontinente latinoamericano, e impulsó una dinámica de movilización transnacional. Expresión de estos esfuerzos de coordinación fue “La campaña continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, en la cual participaron países latinoamericanos y caribeños, pero también organizaciones de los Estados Unidos y Canadá. Como refirió la cita inicial de este apartado, el tema principal de la campaña fue la lucha contra la colonialidad y se puso énfasis en que la celebración de los 500 años negaba que la historia de América tenga “una trayectoria de miles de años”. La campaña continental impulsó una reflexión “sobre el real significado de los 500 Años de invasión española” y tuvo como objetivos “contribuir al impulso de una lucha indígena”, exigir el “derecho a la autodeterminación de los pueblos” y “luchar por la defensa de valores materiales y culturales de los Pueblos Indios de América”.²⁴⁹

En Ecuador, el movimiento indígena CONAIE, inició la campaña “500 años de resistencia indígena” en abril de 1988, manifestando que

en representación de los pueblos indígenas y en ejercicio de su derecho a rechazar y protestar frente a las anunciadas celebraciones oficiales de los gobiernos nacionales, convoca a los diversos sectores sociales del país para que, unidos en un solo frente, se genere una movilización masiva en el Ecuador y en todo el continente. Esta movilización tiene como objetivo fun-

247 Bernecker y Jaffé, “El aniversario del ‘descubrimiento’ de América”, 506, 08; ibíd.

248 Juan Braun, “Carta del Editor”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991): 1.

249 Rodríguez, “Campaña Continental”, 82.

damental la recuperación de la dignidad de nuestros pueblos y el repudio a toda forma de sometimiento y prácticas colonialistas y neocolonialistas.²⁵⁰

Para la CONAIE y otras organizaciones indígenas, las celebraciones representaron una ofensa sin precedentes: una negación de la historia de opresión, colonización y marginación, marcada por la tortura y el genocidio de los pueblos indígenas. La campaña buscó “la recuperación de la dignidad de nuestros pueblos” y contó con el apoyo de partidos de izquierda. En el Encuentro Latinoamericano y Caribe por la Solidaridad, la Soberanía, la Autodeterminación y la Vida de Nuestros Pueblos, en el cual participaron delegaciones de partidos socialistas, comunistas y movimientos guerrilleros, campesinos e indígenas de 16 países, se elaboró la “Declaración de Quito” que rechazó la “dominación neocolonial” contra “nuestros pueblos y naciones”.²⁵¹ Se dio por concluida la época de “servir al progreso de los antiguos y nuevos colonizadores” que América Latina estaba “llevando durante 500 años”.²⁵²

Lógicamente, la Iglesia Católica, como actor central en la historia de la colonización, no podía permanecer al margen de este acontecimiento de transcendencia internacional. Como se mencionó en otro apartado, el papa Juan Pablo II durante su visita al Ecuador en 1985, ya retomó la referencia al descubrimiento de América, glorificando la venida de la fe cristiana que “iluminaba” los caminos de los pueblos indígenas (véase 2.1.3). Los obispos de la Iglesia Católica del Ecuador, como en muchos otros temas abordados en este trabajo, no coincidieron en sus posicionamientos frente al acontecimiento. El obispo Leonidas Proaño hizo pública su opinión en un artículo titulado “500 años de marginación indígena”. En su texto, que constituye un rechazo al aniversario del Quinto Centenario, el clérigo criticó que la CEE y el Vaticano

se apresan también a celebrar el acontecimiento de la Primera Evangelización del Continente, colocándose en su propia plataforma, con gozo y optimismo que pueden estar mancillados de cierto triunfalismo, y miran-

250 “Nuevos rumbos para el movimiento popular”, *Punto de Vista*, sin autor, 21.12.1988, No. 349: 8-11 (PUCE, 330.986605-P969v).

251 Por ejemplo, participaron representantes del FMLN de El Salvador o de la Coordinación Guerrillera Simón Bolívar de Colombia (OGSB).

252 “¡Volveré, y seré millones!, gritó Tupac Amaru, ¡Hemos vuelto!” Primer Encuentro Latinoamericano y de El Caribe, 18-20 de noviembre 1988, *Punto de Vista*, No. 346: 3-8 (PUCE, 330.986605-P969v).

do con simpatía a la preparación a una celebración suntuosa de los altos gobernantes americanos y europeos.²⁵³

Con respecto a la Iglesia Católica, el clérigo constató además, que todavía no considera a los indígenas “aptos” para crear una iglesia indígena propia basada en “sus propios valores culturales”. En términos más generales, Proaño atacó a las “autoridades gubernamentales” que pese a haber aceptado que los indígenas estaban excluidos de la sociedad, no pusieron “atención alguna en sus necesidades”. Según Proaño, estas necesidades eran “tierra, trabajo, educación, organización, conocimiento de Dios y de su enviado Jesucristo”. En referencia al movimiento indígena, el líder religioso postuló que después de 500 años como “pueblo ciego, mendicante, sentado y marginado”, este ha “recuperado su palabra y se ha puesto a gritar lleno de angustia y esperanza”. Para Proaño quedaba claro que solo el pueblo indígena, “inspirado y fortalecido por la luz y la Fuerza del Evangelio” pueda “lograr una valiente rectificación histórica de la tremenda injusticia perpetrada en contra de los primeros dueños del territorio americano”.²⁵⁴

Este texto fue escrito por el obispo en mayo de 1988, tres meses antes de su muerte. En 1990, como ha documentado la literatura, la campaña “500 años de resistencia” alcanzó su punto álgido cuando en junio, el levantamiento indígena del *Inti Raymi*, paralizó al país y abrió una nueva etapa de lucha social en la cual el movimiento indígena ocupó un espacio en el escenario político nacional como actor potente.²⁵⁵

Discusión

Los “tiempos de revolución” exigieron de la Iglesia Católica un ajuste de su pastoral que contemplara las circunstancias políticas y eclesiales contemporáneas. El régimen ecuatoriano de Seguridad Nacional, los conflictos en Centroamérica, la represión y el asesinato de católicos comprometidos —como el caso del arzobispo Oscar Romero—, convirtieron el objetivo de la liberación y la lucha por la justicia, en una ilusión confusa, lejana en el horizonte.

253 “500 años de marginación indígena”, Leonidas Proaño, mayo de 1988 (FDD, Conferencias, A.2.CF148).

254 *Ibíd.*

255 Moreno Yáñez y Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*; Macas, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, 18, 19. Aparte de Macas, una serie de otros autores de esta antología afirman que la campaña de los “500 años de resistencia” fue una razón importante para el levantamiento: Cornejo Menacho, *Indios*.

Bajo estas circunstancias —y junto a los debates teológicos de la época— el activismo de derechos humanos surgió como un elemento clave del trabajo pastoral de la Iglesia Católica liberadora. Según Daniel Levine, la promoción de los derechos humanos no solo fue un elemento importante en la ideología de la teología de la liberación sino, por su implementación práctica, uno de los “impactos” más fuertes de esta corriente teológica en América Latina.²⁵⁶ Como se ha mostrado a lo largo de este capítulo para el caso ecuatoriano, cristianos —no solo católicos— comprometidos a cambiar la situación de injusticia y represión, incluyeron la defensa de los derechos humanos y de la solidaridad en su agenda política, denunciando violaciones, formando instituciones y tratando de promocionar el tema dentro de la sociedad a través de un trabajo de formación.

Asimismo, se ha argumentado que el activismo por los derechos humanos, entendido como un fenómeno globalizado, constituyó un elemento clave para la formación del movimiento indígena ecuatoriano. La formación de la CONAIE, como se ha mostrado en páginas anteriores, no podría pensarse sin la orientación que adoptaron las organizaciones más allá de las fronteras nacionales y al mismo tiempo, sin la inclusión del discurso de los derechos humanos en su agenda política.²⁵⁷ En este sentido, Alison Brysk ha constatado que la internacionalización de los derechos indígenas “ocurrió precisamente porque los movimientos sociales indígenas estaban débiles a nivel doméstico”. En otras palabras, ‘gracias’ a la debilidad doméstica, la “formación de alianzas transnacionales” y la presencia del movimiento indígena en el escenario político se vieron facilitadas.²⁵⁸

En este contexto, es interesante añadir una perspectiva comparativa. Explorando el activismo de derechos humanos a nivel local, en Chiapas (México), las autoras Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano han mostrado que el compromiso con este “discurso global” estaba vinculado al trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Con el obispo Samuel Ruiz García, quien reconoció que los indígenas de Chiapas eran “los más pobres entre los pobres”, la opción por los pobres evolucionó hacia una opción por los indígenas. Como se sabe hoy, Ruiz García fue uno de los precursores de la teología

256 Levine, “Assessing the Impacts of Liberation Theology”, 249.

257 Para América Latina en general: Stavenhagen, “Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate”.

258 Brysk, “Turning Weakness into Strength”, 39.

india: una inculturación de la teología de la liberación que buscaba la valoración de 'las' culturas indígenas.²⁵⁹ Christine Kovic argumenta para la misma diócesis mexicana, que los agentes pastorales fueron los primeros en llevar el concepto de derechos humanos a las comunidades indígenas y que, en diálogo con los habitantes, se “desarrollaron modelos de derechos que incorporaron perspectivas indígenas”. Para la iglesia de San Cristóbal de Las Casas y los activistas indígenas católicos, los derechos humanos fueron, en primer lugar, los derechos del pobre. En Chiapas, la violencia racializada y la defensa de los derechos humanos —entre ellos, los derechos indígenas— no fueron temas de los agentes pastorales únicamente, sino que encontraron eco en el movimiento indígena que en esta misma época se estaba organizando.²⁶⁰ Obviamente, las interpretaciones de estas autoras sobre México son muy similares al caso ecuatoriano, con la presencia del obispo Leonidas Proaño en Riobamba. Con el discurso de la iglesia inculturada y la visión de una iglesia indígena en el Plan Nacional de Pastoral Indígena, la defensa de los derechos de los indígenas ganó relevancia.

Junto al tema de los derechos humanos, la lucha antiimperialista —como puso en relieve el caso de las campañas contra las 'sectas protestantes' y la lucha contra la colonialidad— dominó el discurso de los movimientos indígenas y los sectores cristianos. La polémica sobre la celebración de los 500 años del 'descubrimiento' de América, catalizó un dinamismo organizativo desde mediados de los años ochenta. Asimismo, con la campaña “500 años de resistencia indígena”, las organizaciones indígenas abrieron una plataforma de lucha a nivel trasnacional.

3.4 Conclusión

Dentro de las luchas en el espacio andino y en un cambiante ambiente de lo posible, una serie de actores, acontecimientos y discursos determinaron el dinamismo de las organizaciones sociales. Entre los actores se hallaba la

259 Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano, “Global Discourses on the Local Terrain. Human Rights in Chiapas”, en *Human Rights in the Maya Region*, ed. Pedro Pitarch, Shannon Speed, y Xochitl Leyva Solano (Durham: Duke University Press, 2008). En 1989, Ruiz fundó la primera organización de derechos humanos en Chiapas, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, CDHBC.

260 Christine Kovic, *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas* (Austin: University of Texas Press, 2005), 207, 10, 11.

Iglesia Católica, con un sector comprometido, cuyas propuestas encontraron eco en el movimiento indígena. El proyecto liberador de la iglesia de Riobamba constituía una fuente de inspiración, como también un espacio de movi- lización, para las organizaciones indígenas y campesinas. De todos modos, es preciso aclarar que no se trataba de una transferencia ideológica unidi- reccional de las propuestas de los clérigos o laicos católicos —que tampoco pueden verse como un grupo homogéneo, como quedó expuesto en el caso del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación— hacia el movimien- to indígena, sino mucho más como un proceso de intercambio, diálogo, pero también de enfrentamiento ideológico, en el cual las relaciones de poder no pueden ser dejadas de lado. A este respecto, se considera importante subrayar que la Iglesia Católica, tanto desde los sectores conservadores como los lide- rados por Proaño, consideraban que únicamente los demás actores políticos y sociales —como, por ejemplo, los protestantes— formaban parte del juego de poder sobre la representación de los indígenas en el país. Obviamente, y como se ha tratado de mostrar, este no era el caso. El miedo de que “el movimiento indígena escape de la Iglesia” y la necesidad de “encarnarse en las estructuras” de las organizaciones existentes fue enunciado explícitamente por el obispo de Riobamba, por ejemplo.²⁶¹ En este caso, se considera adecuado reproducir una cita del clérigo que devela claramente esta posición, junto a su opinión sobre el papel de la iglesia en la formación del movimiento indígena:

El fenómeno organizativo indígena es el resultado, en parte, de la concien- cia adquirida por los mismos indígenas, gracias principalmente a la labor de promoción humana de la Iglesia, y, en parte, es el resultado de la la- bor activa de fuerzas políticas interesadas en llevar el agua a su molino. La conquista de conciencia de sí mismos lleva con más y más frecuencia a los indígenas a sacudirse de la influencia paternalista de la Iglesia y el afán manipulador de las fuerzas políticas particularmente de izquierda pone en crisis sacerdotes y obispos que se han desgastado trabajando por los indíge- nas. Estos mismos sacerdotes y obispos acaban por caer en la desconfianza y en el rechazo resentido de muchas de las organizaciones indígenas. Den- tro de este panorama oscuro, ¿no será necesario un trabajo decidido de recuperación de la organización que mejor responde a la cultura indígena,

261 “Encuentro de Obispos sobre pastoral indígena”, por Leonidas Proaño, 8.-10.2.1986 (FDD, Conferencias, A.2.CF127).

la comuna? ¿no será necesario caminar hacia la organización de un movimiento comunitario nacional? Para esto, ¿no será indispensable que la Iglesia acompañe este proceso con simpatía y respeto?²⁶²

Esta cita, por un lado, muestra la percepción de Proaño de encontrarse fuera de la lucha por la hegemonía de la representación de los indígenas. Pero pese a que el clérigo manifestó que las “políticas interesadas” no pueden corresponder con las actividades proclamadas por la iglesia, considera “indispensable” que dentro del “panorama obscuro”, la Iglesia “acompañe el proceso de formación de un movimiento cuyo objetivo principal sea la defensa de la cultura indígena”. En este sentido, esta cita no solo defiende una orientación etnicista del movimiento indígena, sino que repite el argumento ya formulado en el caso del indigenismo eclesiástico a finales de los años cincuenta: que la Iglesia Católica es considerada la (única) institución adecuada para hacer “algo de positivo a favor del indio” (véase 1.1.1). Con eso se evidencia que, a pesar del discurso de liberación y concientización, una completa independencia del movimiento indígena respecto a la iglesia no fue bien recibida.

Con relación al capítulo segundo (3.2), dedicado a la cuestión de la identificación étnica o clasista del movimiento Ecuarrunari; el último capítulo de esta parte (3.3) expuso que en el continuo proceso organizativo del movimiento indígena esta debatida cuestión perdía importancia. Al contrario, fueron una serie de coyunturas —como la defensa de los derechos humanos o el antiimperialismo—, y colaboraciones a nivel nacional y transnacional, las que posibilitaron la formulación de nuevas demandas con las cuales una serie de organizaciones, heterogéneas en sus objetivos y composición, podían identificarse. Se puede afirmar entonces, que el movimiento indígena se resistía a una representación esencialista de lo indígena, como fue propagada mediante la visión de una iglesia indígena por parte del obispo de los indios y los miembros de su equipo pastoral. La constatada idealización del indígena católico, pobre y comunitario, a fin de cuentas, no cuajaba con las demandas y necesidades de los sectores organizados. Una de estas necesidades era, obviamente, disponer de una agenda de lucha que lograra representar la heterogeneidad de realidades de los sectores de la población marginados en términos económicos, sociales y/o culturales y que respondiera a la coyuntura política del momento. Este argumento ha sido apoyado también por Emma Cervone,

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

quien afirma que las “demandas étnicas, raciales y económicas no pueden ser tratadas separadamente” y concluye que “los movimientos indígenas tienen que aceptar el reto de construir sobre la base de un discurso y una estrategia política que no aliene a sus seguidores y que, al mismo tiempo, llegue a otros actores sociales que no se identifican como indígenas”.²⁶³ O, citando la intervención de la dirigente indígena Blanca Chancoso: “La lucha indígena, en este caso, había logrado congeniar la perspectiva ‘de clase’ con la ‘étnica’ y ofrecía al conjunto de la sociedad una oportunidad para reactivar propósitos de cambio que, a raíz del ‘ocaso socialista’ europeo, se hallaban considerablemente aletargados”.²⁶⁴

El movimiento indígena, al crear su propia agenda política, se apoderó de los elementos de un discurso de alteridad que desde tiempos de la colonización ha sido reproducido y mantenido por sectores dominantes de la sociedad. En su intento de redefinir imágenes sobre ‘el indio’, ‘el campesino’ o ‘la cultura’, entre otras cosas, creó —en el sentido del *trans-coding* de Stuart Hall— una nueva representación del otro desde el otro mismo. Pese a haber desatado también un proceso de inventar tradiciones —por ejemplo, alrededor de la continua lucha indígena desde hace 500 años y la memoria de sus mártires—, y determinar características culturales esenciales —a diferencia del discurso propagado por ciertos sectores eclesiásticos— en el movimiento indígena los conceptos de etnicidad y clase fueron complementarios y se buscó una alternativa a la vinculación histórica de clase y raza que difundía la imagen del ‘indio’ pobre. En este sentido, se concluye que el proceso de formación y negociación de una agenda política por parte del movimiento indígena entre los años setenta y ochenta del siglo XX, fue un acto de resistencia a la representación.

263 Cervone, *Long Live Atahualpa*, 273.

264 Blanca Chancoso, “La campaña de los indios”, en *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ed. Diego Cornejo Menacho (Quito: Ildis & Abya Yala, 1992), 283.