

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
CONVOCATORIA 2009-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN
CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**LA TRANSICIÓN HACIA LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO ÉTNICO.
ESTRUCTURA HACENDATARIA, IGLESIA LIBERADORA Y LAS
ESCUELAS RADIOFÓNICAS POPULARES DEL ECUADOR EN LA
PROVINCIA DE CHIMBORAZO EN LA DÉCADA DEL SESENTA DEL
SIGLO XX**

WERNER RAFAEL VÁSQUEZ VON SCHOETTLER

MARZO 2016

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
CONVOCATORIA 2009-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN
CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**LA TRANSICIÓN HACIA LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO ÉTNICO.
ESTRUCTURA HACENDATARIA, IGLESIA LIBERADORA Y LAS
ESCUELAS RADIOFÓNICAS POPULARES DEL ECUADOR EN LA
PROVINCIA DE CHIMBORAZO EN LA DÉCADA DEL SESENTA DEL
SIGLO XX**

WERNER RAFAEL VÁSQUEZ VON SCHOETTLER

**ASESOR DE TESIS: LIISA NORTH, PHD.
LECTORES/AS: CRISTINA CIELO, PHD. MICHEL BAUD, PHD.
VÍCTOR BRETÓN, DR. PABLO ANDRADE, PHD.**

MARZO 2016

DEDICATORIA

A Rocío y Emiliano.
A Leonidas Proaño, ejemplo de coherencia política.
A las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE): a su pasado inédito
que aún guarda grandes misterios.

AGRADECIMIENTOS

A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador, por haberme otorgado la beca doctoral.

A mi esposa Rocío por la paciencia y comprensión, pero sobre todo la inmensa solidaridad entregada para que mis estudios lleguen a buen término. Le agradezco su infinito apoyo para los innumerables viajes y estadías en Riobamba que ha permitido que crezca el reconocimiento mutuo que nos tenemos.

Durante la estancia de estudios presenciales doy la gracias a Eduardo Kingman, quien siempre estuvo presto a darnos las guías, apoyos e incluso consejos con la finalidad de poder avanzar con cada curso doctoral. Debo manifestarle mi admiración y profundo respeto por estimular la reflexión y el análisis desde una perspectiva heterodoxa comprometida con una ética profunda de respecto a la investigación de campo.

De los cursos doctorales el dictado por Liisa North fue el que me abrió a una perspectiva de recuperación de lineamientos de la economía política que poco a poco me permitieron comprender mejor los modos del reconocimiento social. En lo personal debo agradecerle infinitamente su paciencia y ejemplar dedicación como docente, como maestra. Y, por supuesto, el agradecimiento mayor por haber aceptado de manera entusiasta el dirigir la presente investigación. El saber poner en perspectiva pedagógica las demandas, necesidades y realidades que como tesista se tiene a lo largo de los estudios presenciales como en el tiempo de la investigación de campo. Su capacidad de compartir las emociones, las alegrías como las tristezas investigativas que hacen de la misma investigación algo más que un simple objeto, sino parte de la historia social de uno como sujeto político que se ha puesto en escena en este trabajo. Su preocupación constante sirvió de marco general anímico para avanzar en cada cruce, cada pliego de este trabajo. Mil gracias, siempre.

Sin duda, debo agradecer a Andrés Guerrero, quien supo estupendamente tener las cercanías reflexivas y las distancias analíticas que yo requería para pensar la ventriloquia, la administración de poblaciones desde una perspectiva del reconocimiento social. A él le agradezco su generosidad intelectual al aceptar dirigir mi primer examen doctoral. Siempre quedaré en deuda por su pasión para pensar-se. A la distancia mil gracias.

A Juan Manguashca, maestro de la historia, quién confiando en la palabra de Liisa North, aceptó gustoso dirigir mi segundo examen doctoral. Toda una aventura rigurosa de aprendizajes sobre la Teología de la Liberación en América Latina. Le agradezco la confianza, la amistad y la preocupación constante y el estar siempre presto a solventar cualquier duda mucho más allá de las responsabilidades de ese segundo examen; sobre todo por la apertura conjunta a ver las anticipaciones de una teoría del reconocimiento en la teología liberadora. Siempre agradeceré su amistad siempre presente.

A Riobamba, ciudad que me ha acogido un sinnúmero de veces mucho antes de empezar el doctorado, por su extrañeza y lugar de la memoria y las disputas históricas, quizás más significativas de las luchas indígenas por el reconocimiento. Desde esos lugares, memorias y la acción política fue surgiendo la necesidad de avanzar en el conocimiento de herramientas teóricas y metodológicas para una investigación siempre comprometida con los más pobres entre los más pobres.

Desde esa ciudad y sus entornos difusos, fueron surgiendo amistades, relaciones complejas, duraderas y grandes confrontaciones por ese hacer pensar en liberación. Mencionar a todos sería imposible pero empiezo agradeciendo a mi gran amigo y compañero de caminos Freddy Cabrera y su compañera Lorena Valle; quien desde la fe liberadora, la templanza, la solidaridad fue abriendo caminos y entre esos nos encontramos haciendo educación y formación política desde los propios actores etno-políticos.

De esos procesos debo agradecer a Estuardo Gallegos por la voluntad infinita, la fe puesta para que este trabajo siempre sea un inicio con muchos fines. Agradezco su confianza en permitirme ingresar a los archivos de Monseñor Proaño y así descubrir todo un universo complejo de redes por las luchas por el reconocimiento que rebasan incesantemente lo escrito en este documento. Ahí están las tareas futuras para comprender ese pasado social que siempre corre el riesgo de quedar en el anonimato, cuando debe ser el sustrato basal de la memoria social y colectiva de las luchas étnicas de la segunda parte del siglo XX, sin las cuales solo se comprende parcialmente la emergencia del movimiento indígena y se desconoce el rol clave jugado por la denominada Iglesia Liberadora de Riobamba. Junto a Estuardo Gallegos, agradezco a Homero García, Anita Moyota, Modesto Arrieta, Taita Gregorio Paca, Juanita

Ajitimbay, Cesar Altamirano, Taita Antonio Quinde, Guillermo Burbano, Ruperto García, Carlos Meza, entre otros cientos que viven en la memoria y el recuerdo colectivo.

Mención especial en esta travesía debo hacer a la profesora Mercedes Prieto por generosidad investigativa, su curiosidad y ánimo dado para que culmine este documento.

A especiales amigos que me han acompañado en esta travesía: Alessandro, siempre generoso, María Augusta, grata con sus palabras, María Carmen su inmensa humanidad, Doña Lucía, Don Cristóbal, Claudita.

ÍNDICE

CONTENIDO	PÁGINAS
RESUMEN	11
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I	41
MARCO ANALÍTICO SOBRE LAS TRIPARTICIONES DE LA LUCHA SOCIAL POR EL RECONOCIMIENTO.....	41
El reconocimiento y algunas actualizaciones epistemológicas.....	42
La formulación honnethiana sobre el reconocimiento.....	46
Los patrones de reconocimiento, según Honneth	50
La tripartición del reconocimiento positivo.....	50
La tripartición del reconocimiento negativo:.....	52
Reconocimiento y Menosprecio: Habitus, Ventriloquía y Desacuerdo.....	54
Otros fundamentos teóricos para la interpretación	63
CAPÍTULO II.....	71
RELIGIOSIDAD Y LIBERACIÓN ÉTNICA. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA. APORTES A UNA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO ÉTNICO.....	71
América Latina, un lugar para una Teología Liberadora: 1959-1972	73
Breve marco histórico de la opresión	73
Tiempos de búsqueda e incubación, 1959-1968	75
Formulación y originalidad de la Teología de la Liberación, 1968-1972.....	83
Análisis de la Teología de la Liberación Latinoamericana	87
Teología de la Liberación Latinoamericana y las Ciencias Sociales: un giro epistemológico liberador.....	87
La praxis liberadora de la Teología de la Liberación: política desde los oprimidos .	94
Filosofía de la liberación: la construcción de un cuerpo filosófico propio para América Latina	101
Articulaciones de la Teología de la Liberación y la Teoría del Reconocimiento en la pastoral liberadora de Leonidas Proaño: el caso ecuatoriano. Un primer acercamiento analítico.....	104
CAPÍTULO III	112

EL SISTEMA HACENDATARIO Y SU REFORMA: UN UNIVERSO DE SENTIDOS DICOTÓMICOS	112
Hacienda serrana: terratenientes modernizantes y conservadoras vs. Indígenas movilizadas	116
Lucha por el reconocimiento como crisis orgánica de la hacienda	120
La organización espacial social de la hacienda	131
La Reforma Agraria de 1964: un acto fallido	134
La Iglesia Católica: patrón terrateniente hacendatario.....	137
CAPÍTULO IV	156
DE CÓMO LAS VOCES INSTITUCIONALES CONSTRUYERON UN DISCURSO UNIFICADOR ACERCA DE LAS CONDICIONES DE VIDA DEL INDIO Y LA NECESIDAD DE SU INSERCIÓN EN LA VIDA NACIONAL.....	156
Caracterización de la Provincia de Chimborazo	156
La década de los cincuenta entre lo nacional y regional.....	159
Las lógicas del Censo Nacional de 1950	168
Misión Andina	174
Compartiendo un mundo de vida.....	178
La vida material: imágenes de la dominación y estado de la situación	185
El indígena y sus problemas principales.....	194
La Junta Nacional de Planificación y Coordinación (JUNAPLA)	196
CAPÍTULO V.....	207
EL INDIO COMO PROBLEMA EN LAS VOCES DE LA IGLESIA CATÓLICA ...	207
Una Iglesia en conflicto	208
La Iglesia ecuatoriana: el camino hacia un Iglesia Liberadora y sus imágenes del indio	209
“Algo más sobre el indio”	210
“Yo quisiera dar al indio. Carta al Profesor Morales”	212
Los diagnósticos: ¿por qué son un problema los indios?.....	213
“Esquema de un plan para la labor de la Iglesia a favor de los indios”	214
“Proyecto de una labor de incorporación del indio a la vida civilizada”	214
Plan de Acción Social del Obispado de Riobamba para la rehabilitación y formación integral del campesino y del obrero en la hacienda “Zula”, del Seminario Diocesano”	217

“El amor”	222
“Informe sobre la VI reunión del CELAM y Ponencia: La presencia activa de la Iglesia ante las apremiantes exigencias apostólicas de la vida familiar en América Latina”	223
La vida religiosa: un “confuso” entramado micropolítico	233
CAPÍTULO VI	242
LAS ESCUELAS RADIOFÓNICAS POPULARES DEL ECUADOR: MEDIACIONES EN LA EMERGENCIA DE UNA ESFERA ETNOLÓGICA EN CHIMBORAZO	242
Tierra y justicia	245
La emergencia de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE)	251
Enseñar letras: la salida del campo de lo privado.	251
La construcción del Proyecto de Radio Escuela	256
Educar es liberar: la conquista metodológica	256
Los comienzos y el alcance de la transmisión radial. El personal, los mediadores, articuladores entre las comunidades y la pastoral y las resistencias	263
Los operadores de sentido, en las palabras de dos auxiliares inmediatos.....	275
La voz de la Diócesis	281
El rol de los auxiliares	284
Las clases	285
Las cinco nociones de clases de Escuelas Radiofónicas Populares	294
Noción de salud	296
Noción de alfabeto	299
Noción de número.....	300
Noción de economía y trabajo	301
Los riesgos de la alfabetización: las derivas hacia una esfera etnopolítica	302
¿Superación o arribismo?.....	304
CAPITULO VII	319
LOS IMPACTOS DIRECTOS E INDIRECTOS DE LAS ESCUELAS RADIOFÓNICA POPULARES DEL ECUADOR.....	319
-ALFABETIZACIÓN TÉCNICA Y ETNOLÓGICA-	319
Los datos cuantitativos.....	319
Las interpretaciones	321

Primer periodo: 1962-1968. La instrucción para la promoción y la integración	322
Segundo período: 1969-1972. La concientización para la liberación y el cambio ..	324
La estructura de los programas radiales.....	328
Las nociones-guía de la alfabetización	332
Auge y decaimiento de las ERPE alfabetizadoras	337
Los resultados de la alfabetización	337
CONCLUSIONES	343
Histórico-sociales sobre la identidad y el reconocimiento	343
Analíticas y de interpretación del rol de las ERPE	348
Estructura del trabajo de investigación	354
BIBLIOGRAFIA	362
ENTREVISTAS.....	379
ARCHIVOS DOCUMENTALES.....	379
ARCHIVOS FOTOGRÁFICOS.....	381

ÍNDICE DE TABLAS E ILUSTRACIONES

Tabla 1 Propiedades ubicadas en la Provincia de Chimborazo.....	141
Tabla 2 Población Ecuador/Chimborazo 1950-2010.....	157
Tabla 3 Equipo técnico.....	259
Tabla 4 Crecimiento cualitativo radiofónicas ERPE.....	321
Tabla 5 Alcance provincial ERPE.....	321
Tabla 6 Número de alfabetizados.....	340
Ilustración 1 Organización social de los indios al interior de la hacienda.....	230

RESUMEN

La presente investigación da cuenta de las complejas articulaciones vividas en la década del sesenta del siglo XX en la provincia de Chimborazo entre la estructura hacendataria en proceso de decadencia, el rol de la emergente Teología de la Liberación y la constitución de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE. Su relación dialéctica de disputas, de conflictos sociales, políticos, económicos y étnicos, trajo escenarios donde las representaciones sobre los indios, sobre los indígenas, desde distintos actores, como el Estado, organizaciones internacionales como la Misión Andina o la propia Iglesia Católica en el Ecuador, se tensionan a tal nivel que ese indio, ese indígena ya no solo es visto como un problema social sino que se plantean diferentes soluciones para sacarlos de lo que consideran una condición de atraso histórico. Desde los partidos de izquierda como el socialista o el comunista veían en ellos la oportunidad histórica de sumarlos a la lucha social contra el capitalismo. Del lado de las iglesias, los evangélicos, también, habían desarrollado estrategias de incorporación a sus filas pero sobre todo la Iglesia Católica, la iglesia llamada de base, al mando de Leonidas Proaño, desde la Diócesis de Riobamba, impulsaría un proceso de alfabetización como de reforma agraria, inédito en el Ecuador.

Es ese proceso de triangulaciones, de actores y sobre todo el quehacer de las ERPE el centro de esta tesis. Se analiza en detalle el contexto estructural de la provincia, las voces de los actores y el proceso constitutivo de las ERPE. Se examina la propuesta alfabetizadora, los cruces con las propuestas evangelizadoras y sus resultados. Para el análisis de este proceso se examinaron grabaciones originales de las ERPE pero sobre todo los archivos personales de Leonidas Proaño que reposan en los archivos generales de la Diócesis de Riobamba. Por fortuna se pudieron contar con entrevistas de algunos testigos de la época; sobrevivientes de un proceso por demás complejo que a lo largo de las décadas fueron construyendo un modo de tradición inventada que ha sido necesario examinar en sus fuentes. Los resultados de la investigación demuestran que la alfabetización formal tuvo límites estructurales pero los mayores logros y resultados, sin duda, estuvieron en la convergencia comunitaria para la emergencia de étnica del indigenado en Chimborazo que decantó finalmente en la constitución de la mayor organización etno política de la sierra ecuatoriana, la ECUARUNARI.

Por lo tanto esta investigación da cuenta de las luchas de lo que denominamos reconocimiento étnico. La transición durante la década del sesenta del siglo XX. Como eje articulador analítico se tomaron los aportes de la Teoría del Reconocimiento, la Teología de la Liberación, estudios interdisciplinarios de diversos autores latinoamericanos, referentes de la investigación cultural, socio-antropológica como de la economía política.

Finalmente esta investigación intenta aportar unos pasos en el esclarecimiento de una década muy compleja en la historia social andina del país, sobre todo de Chimborazo, que de muchas maneras es el escenario representativo de las luchas sociales por el reconocimiento étnico en el Ecuador.

INTRODUCCIÓN

Parte I: el trabajo de investigación y sus derivas metodológicas

Antes de comenzar los estudios doctorales, las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) ya estaban presentes en mi imaginario social acerca de las luchas sociales. Personalmente significaban un encuentro de procesos de participación, de formación política y la exigida militancia en favor de los más humildes, especialmente los indígenas representaban un modo diferente de comprender la comunicación social y lo popular, pero quizás representaban también un universo extraño donde lo indígena se asomaba como pasado histórico significativo que aparecía cada cierto tiempo y en especiales circunstancias en la provincia de Chimborazo, en Riobamba. Emergían con su historia particular de alfabetización, de rememorar los mejores tiempos de la Teología de la Liberación, de la presencia de Monseñor Leonidas Proaño, de una Iglesia Liberadora que había trastocado los viejos dogmas contemplativos de la Iglesia Católica.

Hablar de las ERPE era hablar de un pasado casi glorioso de transformaciones que ocurrieron en la década del sesenta del siglo XX en Chimborazo y en otras provincias, pero sobre todo en esta, porque era la máxima representación territorial de la presencia miserable del pueblo indígena en el Ecuador. Cuando decimos miserable no es en términos despectivos, sino en relación a cómo vivían los *indios* al interior de un sistema hacendatario tenaz que lo controlaba casi todo y que, junto a la Iglesia Católica, configuraban el universo mayor de la dominación en los Andes de la sierra centro sur.

Las ERPE, a la vez que significaban todo eso, también generaban profundas dudas del real alcance de su accionar. Dudas que se sostenían cuando dirigentes, líderes indígenas, sacerdotes y hermanas comprometidas se preguntaban a mediados de los noventa del siglo pasado, y a lo largo de la primera década de este siglo, ¿dónde están los árboles que sembraste? en invocación, en tono de plegaria, de reclamo o de resignación: invocando a la memoria de Proaño. Llamado que era más al recuerdo que a lo vivo de sus acciones, porque pocos recordaban qué mismo hizo él o qué es lo que él representaba. Entonces, pensar y conversar sobre las ERPE era hablar de su fundador; hablar de la alfabetización era hablar de su mentor y así en una variedad de temas. Quizás el que mayor revuelo me causó fue cuando descubrí que Proaño encabezó una peculiar “reforma agraria” en los sesenta, antes

de que el Estado ecuatoriano se lo propusiera hacerla por primera vez. Así, parecía que todo giraba a su alrededor, pero solamente era eso, un parecer porque la gente mestiza, las generaciones actuales de indígenas, solo recordaban que era una muy buena persona, un cura buena gente que ayudó a los indígenas a liberarse. Pero cuando se trataba de saber qué es lo que hizo, se repetía la narrativa: las ERPE, la alfabetización, ayudó a los indios y se concluía que fue “buena gente”.

La posibilidad de ir más allá de las repeticiones fue posible al conocer a viejos dirigentes, hermanas católicas *comprometidas*, que continuamente y con orgullo se declaraban formadas en la Teología de la Liberación. De pronto, las ideas que sobre Proaño tenía comenzaron a cambiar a medida que todos ellos y ellas compartían lo que significaba la Teología Liberadora en sus vidas. Comenzó a ser común escuchar sobre el Cristo liberador, el *Reino ahora*, entre otros referentes teológicos y políticos que sostenían espiritualmente a mucha gente. Fue aprender otro lenguaje con profundos significados éticos y políticos; una forma diferente de comprender la ideología, la organización comunitaria y los fines del quehacer militante.

Tomó algunos años comprender esos universos paralelos que coexistían en un mundo material y simbólico tan entrelazado que las fronteras conceptuales de las clases sociales se hacían muy difusas. La figura de Proaño se fue haciendo más clara, más aún, al poder leer sus documentos, sus cartas “personales”, escuchar anécdotas de sus amigos, ver fotografías, pero sobre todo, su figura se fue despersonalizando a medida que comprendía su rol social, que respondía a los lineamientos del Concilio Vaticano II en perspectiva de las demandas de los obispos de América Latina. Esa despersonalización hay que comprenderla como el desprendimiento individual de sí mismo en torno a un proyecto político de liberación. Solo así fue posible comprender que las ERPE no se centraban en su fundador, sino en los equipos que se formaron para que éstas funcionen. También se comprendía que cuando se hablaba de Proaño, se hacía referencia a todo un proceso que se desarrolló cerca de cuarenta años en el Ecuador. Surgían nombres de organizaciones comprometidas con este cambio como las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), que fueron el pilar primario del proceso de liberación. Hablar de la Iglesia en Chimborazo era hablar en otro código que no está presente cuando hablamos en general de la Iglesia Católica o en particular de la Iglesia Católica en otras ciudades.

Sin embargo, cuando se hablaba de las ERPE, a medida que se hacía más claro el rol que jugaron en el proceso de alfabetización, se evidenciaba ciertos *vacíos* en la narración; era como escuchar una historia pero que tendía a mezclar la cronología. En muchas ocasiones se mencionaba la alfabetización como un proceso que se había dado con fuerza casi cerrando la década de los sesenta y, mayormente, en los setenta. Los testimonios hablaban de la alfabetización como muy presente, aunque no recordaban cómo mismo había sucedido.

En este contexto de sucesos, de percepciones, de yuxtaposición de historias, de nombres, de actores, de procesos, la idea de la *liberación* indígena fue tomando fuerza a medida que arrancaba y pasaban los diferentes módulos doctorales. Pensar en un tema de tesis no fue tarea sencilla (nunca lo es) ya que tenía actores, hechos, interpretaciones, organizaciones, un tiempo definido, logros alcanzados, entre otros; pero no podía observar lo que les conectaba. En principio pensé que era un problema de enfoque teórico, de por dónde entrar a comprender todo ese entramado del mundo indígena; después pensé que era un problema más metodológico de cómo abordar, acotar un problema, pero me di cuenta de que no se trataba en mi caso de un problema, sino de una forma específica de relacionar elementos y saber cuál era el eje de articulación.

Profundizar en la Teoría del Reconocimiento crítico ayudó en un principio; sin embargo, comprender las luchas por el reconocimiento desde una perspectiva de caso, empírica si así es más idóneo decirlo, me permitió plantear un caso de articulación histórica donde lo indígena movilizaba una serie de actores institucionales, políticos, religiosos, en un tiempo de análisis que resultaba de esos *vacíos* en la narrativas de los actores en Chimborazo.

Ese tiempo se definió casi mecánicamente a medida que no identificaba trabajos puntuales, académicos, investigativos sobre la década de los sesenta en Chimborazo. Encontraba algunos informes sociodemográficos con inclusiones interpretativas de corte político, cultural, ideológico, hasta con matices religiosos; pero en cualquier caso son escasos los estudios socio-históricos de esa década en esa provincia. Más difícil fue encontrar trabajos sobre las ERPE que se enfocaran en sus primeros años, precisamente, la década de los sesenta. Casi el total de documentos se refieren a la década de los setenta y son de carácter general; hacen un recorrido sobre sus planteamientos y rápidamente se

centran en valoraciones morales, por lo cual, todos concluyen que fue significativo su trabajo y que aún lo sigue siendo. No se ha podido encontrar un solo documento que evalúe las ERPE desde sus objetivos constitutivos y fases de desarrollo.

Finalmente, por esas características decidí poner el énfasis en las ERPE; planteé que las mismas sean el eje articulador de la investigación; planteé que ellas se convirtieron en el eje articulador etno-político del proceso de liberación desarrollado por la Diócesis de Riobamba en el marco de la Teología de la Liberación en la década de los sesenta en Chimborazo. Sin duda que decirlo, y hacer la primera argumentación, fue fácil en comparación con todo lo que vendría después.

Una vez aprobado el Plan de Tesis, teniendo el apoyo y confianza de mi directora de investigación, Liisa North, apoyo y confianza de muchos de mis profesores como de otros académicos, me enfrenté a los primeros retos del trabajo de campo. Tomó meses poder lograr conocer y acceder a los archivos sonoros de las ERPE. Los vínculos previos que tenía con algunos compañeros indígenas permitieron que obtenga la confianza de plantear el tema de investigación en el marco de poder aportar a la comprensión del pasado de las luchas indígenas en la provincia. Ese fue el camino para que los compañeros, quienes dirigen actualmente las ERPE, decidieran que entre a los archivos.

La primera sorpresa -casi susto- sucedió en la primera y segunda reunión en las instalaciones de las ERPE en Riobamba, cuando me preguntaron una vez más qué es lo que buscaba y en qué me podían ayudar (me di cuenta de que ahora sí me escuchaban y tomaban en serio lo que quería hacer, producto de la insistencia). Una vez explicado, me dijeron, para tremenda sorpresa mía, que solo “debían haber unas cuatro o cinco cintas”; que había un cuarto donde “debían estar”, pero que no sabían dónde estaba las llaves. Esa tremenda sorpresa me dejó pasmado en tanto pensaba rápidamente qué haría con la tesis si no contaba con esos archivos; después pensé: ¿cómo era posible que no supieran cuántas cintas magnetofónicas tenían y, peor aún, cómo era posible que no supieran dónde estaban las llaves? A este momento se sumó el que me dijeran por primera vez que no estaban seguros de en qué cuarto, de los muchos que tiene la casa donde funciona la radio, podrían estar las cintas.

Tuvieron que pasar cerca de quince días hasta poder reunirme con las compañeras. Una vez identificadas las llaves, me di cuenta que ya habían averiguado cuál era el cuarto

donde estaban las cintas. Después, me contaron que hace mucho tiempo nadie entraba, que poca gente había entrado y que por la confianza que me tenían me llevaban a ver “qué mismo había” (estas palabras las recuerdo con fuerza) y me felicitaron por el esfuerzo de querer digitalizar las cintas de ERPE. Sí, ese fue el acuerdo que resultó en ese mismo momento. Me ofrecí a digitalizar las cintas magnetofónicas y entregarles una copia para preservar todo lo que había (hasta ese momento sin haber visto nada).

Al entrar al cuarto vino otra sorpresa, esta vez mayúscula, pero no sería el único sorprendido. Cuando entramos al cuarto compuesto en su interior de tres espacios: dos de tres por cinco metros, aproximadamente, y otro de cuatro por seis metros, aproximadamente; llenos de discos de acetato, casetes, libros. A primera vista no se veían las cintas magnetofónicas. Fue en uno de los espacios que tenía su propia puerta donde, para gran sorpresa de todos, encontramos muchas cintas. Fue un alivio saber que no eran cuatro o cinco, sino muchas. La sorpresa fue de alegría para todos. Me surgió la inquietud de cómo iba a hacer para escuchar todo eso: seleccionar, clasificar, digitalizar, etc.

El panorama empeoró porque el aparente orden en que estaban no lo era para nada. Primero, el estado físico de las mismas era calamitoso (sobre todo por la cantidad de polvo asentado en ellas); segundo, a medida que revisaba algunas cintas en sus cajas me daba cuenta de que tenían un registro de datos de lo que contenían; eso me animó a que, a pesar del polvo, solo tenía que ordenar el espacio en general, retirar el polvo y poder leer los registros en lápiz o esfero y “escoger” los archivos que me convenían, es decir, los de los años sesenta, específicamente lo que tenían que ver con la alfabetización.

Esa primera entrada fue el comienzo de un sinnúmero de entradas que haría a lo largo de muchos meses. Después de los primeros contactos con las cintas, que fueron más de tipo exploratorio, propuse que requería un sitio para trabajar (podría sonar básico pero no lo era ya que a nadie se le ocurrió planteárselo). Paralelamente, al conocer a los compañeros que manejaban las consolas de la radio, me fueron ayudando a conseguir un equipo de reproducción para las cintas. Fue posible conseguir dos. Uno no funcionaba y otro aún servía. Una vez quitado el polvo hasta donde fue posible hacerlo solo, logre sacar cajas de cintas. Una nueva sorpresa vendría cuando encontraba que en las cajas de las cintas, en su interior, había otras etiquetas informativas y peor aún, cuando en las propias cintas tenían pegadas pequeñas hojas informativas que no coincidían con las anteriores.

Intenté, junto a los compañeros que más trabajaban en la radio, tratar de saber cuál etiquetado era el correcto; después de varias interpretaciones y consejos de ellos, me di cuenta que no sería posible saberlo si no escuchaba las cintas. Y eso es lo que sucedió.

Ordenado el primer espacio de trabajo, asumí la tarea de cuantificar las cintas. Se llegó a contar más de cuatrocientas cintas (siempre aparecían cintas por otros lados). Una primera forma de clasificar en todo ese desorden de cintas fue averiguar cómo eran las cintas de los años cincuenta-sesenta, setenta-ochenta y noventa (hasta cuando se usaron las cintas magnetofónicas en la radio). Lo general es que todas eran de plástico, venían en cajas de cartón y variaban las marcas. Aprendí que las de los sesenta no usaban un adaptador para poner en los reproductores. Ese criterio ayudó en un principio, pero después me di cuenta de que otras cintas de otras décadas también tenían esa característica y que más dependía de la marca.

Paralelamente, comencé a escuchar las primeras grabaciones; pero antes de oírlas tuve que aprender a colocar las cintas en el reproductor, es decir, aprender a pasar la cinta tal cual por una serie de mecanismos del aparato reproductor; con todos los cuidados para no romperlas. Al cuarto intento ya sabía colocarlas, además de arreglar un equipo de amplificación de sonido, ya que el reproductor lo necesitaba.

Increíble fue la sorpresa y alegría, al escoger a la suerte las primeras cintas, el toparme con las primeras grabaciones de las clases de alfabetización de los años sesenta, clases que se dictaban generalmente en español. Clases de matemática, del alfabeto, de agronomía, evangelización, entre otros. Esto, pensé, me auguraba un gran material de trabajo. Sin embargo, el desconocer la condición química de las cintas me llevó a que en dos ocasiones éstas se rompieran; a buena hora no había nada grabado en ellas. Ahí fue cuando todos aprendimos que las cintas necesitaban limpiarse previamente para sacar el óxido que se generaban en las mismas, producto de la humedad. Al final, este proceso de limpieza, de escuchar, grabar y digitalizar, fue posible hacerlo simultáneamente, adaptando elementos al reproductor. Así se convirtieron y digitalizaron las primeras cintas.

Paralelamente a este trabajo de archivos sonoros, comencé a buscar otras fuentes. Gracias a algunos contactos de compañeros indígenas, llegué a conocer a párrocos, principalmente a uno, quien tenía a su vez la responsabilidad de dirigir el Archivo y Biblioteca de la Diócesis de Riobamba. Por ahora digamos que, gracias a ese vínculo, pude

acceder a ciertos documentos iniciales que indicaban las características técnicas de los equipos instalados a inicios de los sesenta para que funcione la radio; por supuesto, indicaban la empresa proveedora holandesa Philips. Este dato me permitió seleccionar todas las cintas con esta marca. Además, en esos documentos se adjuntaban fotos de los equipos, por lo que fue más fácil identificar el modelo de cinta, por lo menos de esta marca; después, pude identificar el de otras marcas, sobre todo alemanas.

La emoción de las primeras cintas encontradas y sus contenidos de los años sesenta, duró poco; vinieron días y semanas en que no se encontraba nada relevante. Pasaron cajas y cajas que contenían entre 25 y 30 cintas, las cuales no tenían ninguna utilidad para la investigación. Lo más duro y difícil fue que tenía que escucharlas en tiempo real; no se podían acelerar el tiempo, la velocidad de reproducción, ya que se corría el riesgo de destruir la cintas; más aún, cuando su estado en muchas de ellas ya era calamitoso por los largos años que pasaron en el abandono.

Esta etapa de escuchar muchas horas de cintas con contenidos irrelevantes para la investigación me llevó a la conclusión dolorosa de que sería difícil contar con las grabaciones de la fase de alfabetización. Resultaba intrigante pensar en cómo fue posible que de tantas cintas, apenas una mínima parte fuera útil. La respuesta era simple e incómoda: irresponsabilidad. ¿De quién? nunca se sabrá. Solo restaba entender que las cintas, a pesar de que muchas de ellas tenían escrito “prohibido grabar encima”, fueron sacadas de sus cajas y tenían grabada sobre ellas música de todo tipo. Muchas otras estaban cortadas (mutiladas), haciendo imposible comprender la grabación a pesar de que se lograron juntar las parte cortadas.

Al final, y después de largos meses de trabajo, fue poco el material servible para esta tesis. Quizás la pieza de grabación original en su cinta más importante que se encontró fue la sesión inaugural de la radio, donde todos los gestores y participantes en el proceso de levantar las ERPE dieron sus discursos, menos Proaño; el cual no quiso tener protagonismo alguno, prefiriendo quedarse en silencio.

Esta primera fase de la investigación removió muchas de las creencias que tenía acerca de la radio, de su gente, del pasado que tanto invocaban e incluso reclamaban. Fueron tiempos de cuestionamiento y tensiones con muchos compañeros de la radio. Para beneficio de la investigación pude entender que la radio pasó por serios problemas a

mediados de los ochenta. Problemas entre quienes se disputaron su conducción, quienes apoyaban a que Proaño siga siendo el referente y conductor de la radio, y entre quienes se oponían y querían una radio sin presencia de la Iglesia Católica, además de aquellos que buscaban que la radio tenga una visión más comercial y enfocada a los mestizos.

Este panorama volvió incierta a la investigación ya que su fuente de archivos primarios de pronto no existía o era mínima. Lo más difícil fue asumir que miles de horas de grabaciones del proceso de alfabetización ya no estaban. Vale decir que en medio de toda esta situación crítica y de disputa en la radio era común el que se mencionara que años atrás, miembros de los grupos en disputa en la radio se “llevaron” o “prestaron” las cintas; unos copiaron, otros no devolvieron y otros devolvieron las cintas prestadas pero dañadas o grabadas con otros contenidos.

Durante un tiempo fue necesario reflexionar todo lo sucedido y replantearse las fuentes para la investigación. Tarea dura y complicada que finalmente se decantó en las fuentes encontradas en el archivo de la Diócesis de Riobamba. Como lo mencioné antes, fue gracias a quien dirige ese archivo que se pudo entrar y conocer la basta documentación existente, sobre todo el archivo “personal” de Proaño como Obispo de la Diócesis. Por un lado, este archivo permitía que la investigación continúe, pero las ERPE ya no podían ser el eje articulador, pues las fuentes primarias estaban perdidas; segundo, muchos de los testigos de la época ya no estaban con vida; algunos murieron en el anonimato por la falta de reconocimiento por parte de las mismas organizaciones a las que pertenecieron.

Eso hizo que la investigación girara hacia dar cuenta del proceso de articulaciones de la década de los sesenta: la estructura hacendataria, el rol de la Teología de la Liberación y las ERPE. El objeto de estudio no se ampliaba, sino que se reformulaba en medida de poder dar cuenta de la estructura social de la década, es decir, el dar cuenta de cómo esos tres componentes se interrelacionaban y definieron ese tiempo que lo considero de transición profunda en la lucha por el reconocimiento étnico. El acceso a los archivos de la Diócesis abrió otra puerta a las experiencias de archivo. En este caso, las ventajas fueron relativas. Se tenía el acceso a la documentación pero, como ha sido costumbre en el país, los archivos han carecido de ordenamiento, personal calificado, recursos económicos y tecnológicos. El archivo de la Diócesis, principalmente la documentación de Leonidas Proaño, ha dependido de quienes valoran y reivindican su obra y que han podido hacer

enormes esfuerzos por clasificar los documentos e incluso publicar bajo el formato de libro, documentos claves sobre distintas temáticas.

Este archivo tiene un resguardo físico adecuado, una primera ubicación de los documentos en cajas especiales y un registro general de la documentación. Este trabajo ha dependido de las pocas horas que le puede destinar la bibliotecaria que, con ánimo y esfuerzo, ha logrado hacer un primer registro de la existencia de los documentos, registro numérico. Los temas, asuntos, tipos de documentos, entre otros, es una amplia tarea que aun aguarda.

Durante el tiempo de esa investigación, en las estadías en Riobamba, se hizo una revisión general de toda la documentación que se encuentra en las cajas en una sección bien cuidada de los archivos de Proaño. Como decíamos, los documentos están puestos en cajas que tienen clasificación muy general. El ordenamiento específico por tipo de documento, tema, años, etc., al ritmo actual tomará algunos años y siempre bajo el riesgo de que las autoridades eclesiales de la Diócesis bien puedan cerrarlo cuando consideren que hay que hacerlo.

La documentación revisada es de lo más amplia y versa sobre todos los temas acerca de los que la Diócesis tenía competencia, y de otros en los cuales el Obispo de los Indios consideraba que debía participar. Respecto a la década de estudios, los documentos encontrados son los que se citan en esta tesis y muchos de ellos fueron publicados en los años de esta investigación. Por eso, se cita el año de publicación de los libros y se indica el archivo correspondiente en pie de página, ya que fue necesario contrastar en más de una ocasión, por encontrar diferencias entre el original y el documento tipado. Recordemos que los documentos publicados como libros no fueron escaneados, sino pasados a “limpio” en formato *word*; por consiguiente, en documentos identificados como claves se buscó comparar con el original cuando se encontraba ciertas palabras o sentidos que no concordaban.

En cualquier caso se ha valorado mucho el esfuerzo por hacer esas publicaciones de las obras de Proaño, ya que como dijimos antes, no se centra en la persona sino en lo que representaba fundamentalmente como articulador de diferentes procesos en lo que se denominaba la liberación del oprimido.

La experiencia de revisión y selección de documentos del archivo en la Diócesis se vio atravesada por largas conversaciones con su director, con amigos vinculados a la Teología de la Liberación y con personas vinculadas indirectamente a las ERPE. Esos diálogos fueron evidenciando algo que se ha mencionado al principio, el *vacío* en las narraciones; vacíos que la saturación de las historias revelaban formas y estrategias de construir, de inventar una tradición. Se puede incluso decir que bastaba diez o quince minutos de conversación individual o grupal para que la narrativa llegue a un punto en común; como si se tratara de un acuerdo pre establecido entre todos los que conforman una red o redes de actores pasivos o activos, directa o indirectamente involucrados y que giran alrededor de la figura de Proaño, de contar la misma historia.

Las entradas pueden ser diferentes: la pobreza, las élites, el sistema hacendatario, el Estado, las ONG, los indígenas, los campesinos, los mestizos, la ciudad, el campo, Dios, etc., sin embargo, todos llegan a un punto en común de la narrativa. La obra fue producto de Proaño, su bondad, el sustento teológico, la pasividad de los indígenas, sus condiciones materiales y espirituales miserables y la necesidad de cambiar un sistema de injusticias, pero también de cómo todo eso llegó a un punto de olvido e ingratitud.

La saturación encontrada, más que complacer, causó incertidumbre, porque se presentaba como un pacto tácito de no remover o alterar el modo de cómo ha sido contada esta historia. Historia que pasa por su forma social, grupal, de realizarse sostenida en la memoria individual pero sobre todo colectiva de sostener los hitos claves de esa construcción. Y fue precisamente ese acuerdo tácito el que fue demostrando que la fortaleza de la narración se centraba en consolidar una unidad de criterios a partir de la década del setenta. Al interrogar, permítaseme decirlo así, a la memoria de los acontecimientos previos a la idea consolidada de las ERPE, lo que se encontró fue una dispersión, un silencio, ciertos cortes sobre los acontecimientos. Episodios que ilustran esos cortes los encontramos hasta en los casos de dos actores de la primera fase constitutiva de las ERPE.

Dos compañeros que fueron enviados a Colombia, a Radio Sutatenza, a capacitarse para ser *auxiliares inmediatos*. Solo quisieron hablar juntos; de tal manera que si alguno no recordaba algo el otro seguía hilando la historia. Cuando comparé lo dicho con lo que está situado en la historia local, es prácticamente lo mismo. Entonces, pudiese ocurrir que simplemente así fueron los acontecimientos y nada más. Que al final la alfabetización se

implementó y que miles aprendieron a leer y escribir; que miles despertaron su conciencia con saber *dibujar* las letras y los números; que miles aprendieron a reclamar sus derechos y que finalmente esos miles se juntaron para organizarse por su condición étnica.

Lo que siempre quedó en suspenso fue saber si todo fue producto de la alfabetización más allá de la parte formal del uso del abecedario. Los archivos no dicen nada al respecto; solo hay menciones indirectas, pero sobre todo se puede encontrar *entre líneas*, cuando se hacen advertencias o se habla en general de los fines de la educación.

Vale mencionar que durante estos años nunca escuché de alguna evaluación del proceso de alfabetización en la primera fase de las ERPE entre 1962 y 1968 o hasta que arranca la segunda fase de las ERPE en 1972, centrada en los telecentros de capacitación. Una vez más, fue por coincidencias en reuniones, conversando con compañeros ya conocidos o nuevos, el que algunos comentaban algo nuevo o daban pequeñas pistas sobre episodios o personajes. En el caso de los personajes se puede hacer una lista larga, pero lamentablemente todos estaban muertos. El episodio más difícil en la búsqueda de personas claves fue cuando se pudo concretar una conversación-entrevista con quien fuera el teólogo de Proaño, Agustín Bravo, voz autorizada y presente en todas las conversaciones con los compañeros, amigos y conocidos. Cuando se logró acordar una cita a través de una intermediaria, ya que fue reacio a conversar sobre este tema, faltando cuatro días para la reunión, murió. Lamentable pérdida de un testigo no solamente clave sino crítico ante todo lo que se hizo o dejara de hacer en el tiempo de la llamada época liberadora. Su biblioteca, sus archivos, estuvieron a punto de desaparecer, pero gracias a que dejó testamentado su destino, ésta se encuentra en las mejores manos. Se menciona esto ya que, pudiendo conocer lo amplio de este archivo, bien a futuro servirá a quienes quieran profundizar en el tema de la emergencia indígenas en Chimborazo. Todo esto ya escapa a los tiempos de esta tesis.

Debo mencionar a dos compañeros, Gregorio Paca y Juanita Ajitimbay; ellos fueron enviados a Colombia por Proaño, como lo mencioné líneas arriba. Aludo a sus nombres bajo su autorización; porque otros han querido que no se los mencione, ya que consideran que esto desviaría el sentido de la historia contada, pero sobre todo porque sería ser infiel al proceso que para ellos aún está en marcha.

Sorprendentemente, ellos, a quienes ya conocía un poco a distancia, resultaron siendo los personajes de los que muchos comentaban por ser relevantes y que muchos, así mismo, creían que habían muerto. Resultó en que, siendo muy jóvenes, se enfrentaron a la tarea de asumir semejante responsabilidad de ir a capacitar para regresar y ser capacitadores de muchos más. Por supuesto que no fueron los únicos que fueron a Sutatenza, pero sí los únicos que sabemos que están con vida. La mención a ellos es de relevancia porque de algunas maneras supieron decirme por fuera de las grabaciones, eso que fue pasando de sospecha a seguridad: las limitaciones del efecto positivo de las ERPE, del proceso de alfabetización.

En los diálogos con Juanita bien se puede decir que guardaba una doble condición histórica de ser tanto una sobreviviente de ese proceso de auge y caída como de ser testigo en su condición de mujer indígena. Siempre supo recalcar que su experiencia como auxiliar fue única en una época en la que a nadie se le hubiese ocurrido que una mujer indígena “viaje” para educarse en otro país; quizás si era viable pensar en otras ciudades del Ecuador pero en una provincia como Chimborazo fue casi imposible.

Los testimonios de ambos sintetizan las vivencias, los temores, ciertas formas de silencio frente a temor de cuestionar una parte fundamental de las reivindicaciones históricas del indigenado; dicho de mejor manera, todo eso que se ha significado como el pasado clave en la construcción de un movimiento indígena de base étnica. Valga decir como recordatorio que en las mismas tierras de Chimborazo donde se llevó a cabo la reforma agraria de la Iglesia, se fundaría en 1972 la organización indígena más fuerte en todo el país: la ECUARUNARI.

Esta ha sido la historia y la memoria del proceso del trabajo de campo; lleno de muchas dificultades y pocas ventajas; quizás por el mismo objetivo de estudio pero sobre todo por las falta de fuentes de información. Como he tratado de describir el proceso metodológico siempre estuvo marcado por relaciones previas a la investigación, por relaciones sobre la marcha pero sobre todo por la disposición de los actores a apoyar este trabajo, sabiendo de las grandes dificultades a que estaba expuesto. Esas colaboraciones han marcado al mismo trabajo. La metodología, por lo tanto, no ha quedado en su pureza, por el contrario, ha sido fruto del contacto más humano posible: la solidaridad.

A finales del año 2014 en una conversación especial con mi directora, Liisa North, le comentaba mis primeras seguridades respecto a las sospechas que se sembraron a los pocos meses de iniciada esta tesis (que las mencionaré adelante). Después de escuchar mis argumentos, bien supo sintetizar lo que implicaba para mí como tesista pero sobre todo lo que me implicaba humanamente: “esta es la tesis que jamás pensé escribir”

Esa frase da cuenta del pasar de unas sospechas a unos argumentos fuertes los cuales se ratificaron, una vez más por ese campo insospechado de las relaciones y los contactos, cuando me hicieron saber que “aún vivía” aquella persona que había hecho la única evaluación conocida sobre las ERPE, Alain Dubly. Enorme la sorpresa de su existencia, más aún cuando en círculos académicos se me había comentado que ya no vivía en el Ecuador, sino que había regresado a su país natal, Francia, o que ya había muerto; pero sobre todo de que estaba “dispuesto a hablar”. No sé aún por qué o cuándo dejó de estar dispuesto a hacerlo. Solo sabía que aceptaba a recibirme gracias a que algunos de los compañeros en esta investigación, por cierto, de edad avanzada que habían intercedido ante él para que me reciba y me “de alguna información”.

Una semana después de ese anunció me reuní con él. Fue una conversación relativamente corta; sus dificultades para hablar o para hacerse comprender en un español con fuerte acento francés, sumado a su edad avanzada, hicieron que haya dificultades para profundizar algunos temas: Proaño, las ERPE, los indígenas desde su perspectiva como investigador y testigo de la época. Siendo consciente de las limitaciones, la mejor contribución que pudo hacer fue entregarme como regalo “sus ejemplares” de las evaluaciones que hiciera a principios de los setenta, entre esas la de las ERPE. Ese documento (que lo conocía por ser mencionado un par de veces en unos documentos secundarios) me daba ya no solo certezas sino datos sobre mis seguridades acerca de la real dimensión de las ERPE. En lo factible del diálogo con Dubly fue mutua la sorpresa de las seguridades tenidas sobre las ERPE. Dubly en esos trató de demostrar cualitativa y cuantitativamente que el proceso de las ERPE no fue el esperado; que el modelo desarrollado era común y nada excepcional para la época; y que los resultados que se pudieron medir demostraban que era ineficiente.

Hasta donde se conoce, él ha sido el único que pudo levantar algunos datos cuantitativos en ese tiempo; y mejor que nadie ha sabido que a medida que han pasado las

décadas es tarea casi imposible hacerlo ahora. Sin embargo, la coincidencia mayor en el diálogo fue un punto: que de manera relativa no importaba cómo se implementó o desarrollo la alfabetización; que incluso el contenido formal no fue lo relevante, sino los contenidos paralelos, periféricos que se adjuntaron.

En cualquier camino que se haya dado, se coincidía en que el proceso de alfabetización que se dio en los sesenta, definitivamente, apuntaló las bases para el surgimiento de la organización indígena de segundo grado de carácter estrictamente étnica, la mencionada ECUARUNARI. Esta ha quedado como hipótesis al final de la investigación.

Todo este conjunto de sucesos llevaron a que sea necesario un ajuste en el título de la tesis; buscando que sea fiel a lo logrado en el documento, sobre todo que el dar cuenta de esta etapa compleja de transición de la década de los sesenta. Lo que un inicio llevaba por título: “Política, Evangelización y Concientización en los Andes- Las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE)” cambió por el actual: *“La transición hacia la lucha por el reconocimiento étnico. Estructura hacendaria, Iglesia Liberadora y las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador en la provincia de Chimborazo en la década del sesenta del siglo XX”*.

Se sabrá excusar una introducción larga en esta primera parte, más de carácter metodológico cualitativo, y expuesto desde las vivencias del trabajo de campo, pero todo lo que ha estado involucrado en el mismo ha exigido que se cuente de esta manera.

Parte II: la presentación y la organización de la tesis

La tesis como tal se ha estructurado en siete capítulos. Un primero en el cual se ha desarrollado un marco conceptual centrado en la denominada Teoría Crítica del Reconocimiento, desarrollada en la Escuela de Frankfurt, principalmente por Axel Honneth y otros autores como Taylor, Ricoeur, entre otros, que desde diferentes perspectivas han reflexionado la construcción de lo social en clave del reconocimiento. En este capítulo se discute los principales argumentos que sostienen esta teoría que busca comprender la lógica subyacente de la lucha social instituida desde el reconocimiento intersubjetivo.

Esos argumentos desarrollados parten de hacer un recorrido histórico del concepto a partir de unos primeros pero vitales fundamentos desarrollados en la filosofía clásica

alemana, por Hegel, quien elabora un primer programa de una teoría social sustentada en el reconocimiento que después abandona por una filosofía más de tipo especulativa. Sin embargo, Honneth ve preciso recuperar aquellos fundamentos primeros porque permite tener una entrada diferente a comprender la organización social desde la recuperación y rol crítico que debe tener una teoría crítica renovada y actualizada, sobre todo como un intento de una teoría social postmarxista.

Los argumentos desarrollados por Honneth se sostienen en una articulación de diversos sistemas de pensamiento social, sobre todo buscando argumentaciones con sostén empírico, con el objetivo de lograr una actualización materialista del concepto y avanzar hacia una mejorada teoría social de las relaciones intersubjetivas. Esa búsqueda de renovación crítica ha servido para comprender desde otras dimensiones la construcción de las identidades, las diferencias como las diversidades sociales, sin dejar de lado las luchas por las formas de redistribución material y la justicia distributiva.

Ese recorrido histórico que propone Honneth ha sido de utilidad para comprender ciertos lugares comunes sobre la sociedad y el Estado moderno. Lugares consolidados que hacen que pensemos y nos articulemos de determinada manera en las relaciones intersubjetivas y con las instituciones del Estado. De esta manera principios como el de que por naturaleza tendemos hacia la aniquilación, a lo disociativo, no encuentran fundamento alguno y, por el contrario, prácticas de acompañamiento, de solidaridad, de compartir, son las evidencias que sí se encuentran en el comportamiento subjetivo de nuestra especie. Por tanto, el principio de autoconservación no se centra en el yo como centro natural, sino que el mismo es producto de las interacciones que articulan la construcción simultánea de la estructura de la personalidad hacia adentro como hacia fuera del individuo.

Ese tipo de comportamiento con base empírica bien sirve para comprender de manera el cómo las acciones de opresión, miseria, delito, agravio, violencia, no son naturales en el ser humano sino que los sistemas pueden y desarrollan modos patológicos de funcionamiento que sirven efectivamente para la inequidad, no solo material sino ética en el mundo. A esto cabe visualizar el que sociedades históricamente agraviadas encuentran en esa condición de violentamiento social el material para la reivindicación intersubjetiva: persona, colectiva, grupal, comunitaria. Por tanto, el agravio no solo es un efecto de las formas de opresión sino que se convierte en causa común para que las formas primeras del

reconocimiento como es el amor, como dispositivo de articulación básica para la reproducción de la familia, pueda desplegarse en otros niveles de mayor complejidad social, como son las formas de organización jurídica y posteriormente de adhesión solidaria o eticidad.

Es así que Honneth plantea unas triparticiones contrarias a esas previas del amor, el derecho y la eticidad. Esas serían: la violación, la desposesión o exclusión social y la deshonra o injuria. Junto a esta propuesta se articula en el capítulo una discusión con otras formulaciones sobre el reconocimiento y sus límites interpretativos, como es el caso del multiculturalismo de Taylor. También quedan planteados los debates y críticas que ha tenido la Teoría del Reconocimiento por parte de Fraser y las respuestas dadas por Honneth a la misma.

Es esclarecedor dicho debate y polémica porque sirvió para fortalecer que el concepto y las acciones históricas del reconocimiento se deben articular para superar una visión metafísica del mismo. Puntualmente el debate esclareció que cuando se habla de reconocimiento no se está dejando de lado la reivindicaciones ni luchas materiales de redistribución; por el contrario, el reconocimiento plantea que como acciones materiales e históricas, bien toma diferentes modos de realización con sus respectivos discursos pero en cualquiera de los casos, la acción corresponde a modos de ser de la lucha social.

Finalmente el capítulo hace un acercamiento entre reconocimiento y menosprecio desde una perspectiva del habitus, la ventriloquia y el desacuerdo. Esto con el ánimo de no sucumbir a una discusión centrada en un autor, sino amplificar la estructura reflexiva a otros universos conceptuales, como son el de Bourdieu, Bajtin, Ranciere, Guerrero, entre otros.

No se ha pretendido con este capítulo cerrar filas en torno a un autor o teoría, por el contrario, la intención ha sido buscar, no solo categorías y conceptos, sino ponerlos en funcionamiento con otros cuerpos teóricos, sobre todo especiales como la Teología de la Liberación y que a su vez permita comprender los intersticios, los pliegues complejos del reconocimiento siempre desde la examinación de la lucha social; como se desarrollaron en el caso de la estructura hacendaria, la visión liberadora y las ERPE en Chimborazo.

Un segundo capítulo, se ha centrado en discutir lo que fueron los fundamentos de la Teología de la Liberación como aporte original de América Latina a los procesos de

liberación nacional. Comprender la Teología de la Liberación, sus orígenes y cómo se desplegó en Latinoamérica ha permitido en la investigación identificar otro cuerpo conceptual, categorial con base material específica en las condiciones de opresión y resistencia de los pueblos oprimidos de la región. Bien podemos decir que esta teología es una forma ejemplar de la lucha por el reconocimiento social. Más allá de las coincidencia o no con la Teoría del Reconocimiento, lo que se evidencia es la originalidad de pensar un saber teológico en conexión con la política en el contexto de buscar caminos de liberación frente al agravio histórico y la humillación, sobre todo de los más pobres entre los pobres: los indígenas.

El desarrollo de esta Teología vino a revolucionar la comprensión que tenía la Iglesia Católica acerca de la pobreza estructural, de las injusticias sociales históricas como del rol que la misma tenía que asumir éticamente. La comprensión de su cuerpo taxonómico ha sido fundamental para comprender el lenguaje, los discursos, el saber, el *locus de enunciación* de quienes participaron de este proceso en la década del sesenta. Esos actores no solo estaban en las filas diocesanas o de congregaciones, sino que estaban ya presentes en su modo general en la población indígena. Por eso, el posterior postulado y acciones por una Iglesia de los Pobres cobra fuerza en los sectores más despreciados históricamente.

Pero para comprender la dimensión de la Teología de la Liberación fue necesario hacer una búsqueda y revisión de textos que han quedado en el olvido y fueron claves en la formulación de una praxis liberadora. Y para lograrlo fue necesario desarrollar un sistema de pensamiento ético y normativo. Identificar los mecanismos de opresión que el capitalismo fue desarrollando a lo largo de los siglos y las formas particulares de actuación de los Estado nacionales. Por eso la Teología de la Liberación se inscribe en hitos claves de la historia social de la región, como es el caso de la Revolución Cubana, la Alianza para el Progreso lanzada desde los Estados Unidos como respuesta a la primera, y sucesos en distintos países se hacían avizorar tiempos de transformación profunda, de *revolución social*.

La Teología de la Liberación significó de muchas maneras una nueva confianza, una nueva fe en el rol de la Iglesia Católica frente a los males terrenales. A partir de un análisis en profundidad de las condiciones estructurales de los países, se concuerda que lo que

sucedía no eran fenómenos aislados y, por el contrario, eran producto de las condiciones de reproducción del capital. Por eso el Concilio Vaticano II significaba un reconocimiento de esas condiciones de explotación en que vivían los menos favorecidos pero que implicaba *hacer* mucho por cambiar esas condiciones, de tal suerte que la Iglesia Católica se veía abocada a salir de su sedentarismo contemplativo.

El propio Concilio fue una expresión de las luchas por reconocer la necesidad de que era el tiempo de sumarse a las revoluciones anti oligárquicas y anti imperiales. Sin embargo, esa tarea no fue sencilla; así como se tenía que luchar internacionalmente con los grupos y movimientos conservadores al interior y fuera de la Iglesia; en lo nacional ocurría algo parecido: existían grupos de sacerdotes que se oponían a los cambios hacia una Iglesia comprometida, una Iglesia de la praxis. Estos grupos nunca dejaron de existir, sino que se replegaron estratégicamente, acomodándose a las circunstancias y esperando el tiempo en que la Teología de la Liberación llegaría a su fin.

Mientras tanto, los obispos más progresistas de la región se organizaban para planificar los cambios institucionales y colaborar con otras organizaciones para llevar a cabo acciones con el fin de combatir a lo que denominaban como pecado social, es decir, las estructuras capitalistas de opresión y todos sus valores morales, religiosos enquistados en los pueblos que han llevado a los mismos a naturalizar las condiciones de la opresión.

Para el soporte teórico más fuerte de la Teología de la Liberación, autores como Gutiérrez, Dussel son piezas claves; además documentos del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) permitieron comprender la lógica institucional emergente al interior de la Iglesia Católica. Además autores como Paulo Freire, Codina, Leonardo Boff o John Sobrino, entre otros, aportaron una amplia visión acerca de tener nuevas metodologías de liberación. *Ver, juzgar, actuar*, se convertiría en el camino para alcanzar la concientización de los problemas histórico actuales y cuáles eran los senderos a construir para alcanzar un momento de liberación consciente por parte de los propios oprimidos; eso denominado: ortopraxis.

Finalmente en este capítulo se hace una aproximación a la experiencia vital de la Iglesia Liberadora en Chimborazo. Es clave esa relación porque fue esa provincia el trabajo adelantado del Obispo de los Indios, donde de manera práctica se dieron las primeras experiencias de liberación en perspectiva teológica, estas aparecieron, incluso antes de que

aparezca la obra inaugural de la Teología de la Liberación por parte de Gustavo Gutiérrez en 1971, donde ya identifica que en el pobre hay una carencia de *reconocimiento* de su dignidad humana y espiritual que lo ha llevado a una forma de condena inaceptable y contra la cual hay que luchar, incluso contra esa Iglesia clerical que se opone a salir de sí misma y entregarse al servicio de los oprimidos.

Esa articulación entre Teología de la Liberación y Teoría del Reconocimiento ha permitido hacer unas aproximaciones hacia las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en un ejercicio reflexivo y analítico.

El tercer capítulo se adentra en la problemática del sistema hacendatario, su configuración, pero sobre toda la dialéctica de contradicciones inherentes en un período de crisis del mismo desde la década del cincuenta hasta el sesenta. Este análisis permite comprender las estructuras de opresión en las que vivía el indígena y porque se habla de redimirlo, de elevarlo e integrarlo a la dimensión de lo nacional.

La dimensión de la crisis hacendataria fue de tal magnitud que podría considerarse de entrada que su disolución era apoyada por todos o por la mayoría de los indígenas; sin embargo, lo que ocurre es que las reacciones fueron de todo tipo ya que el sistema hacendatario constituía por sí mismo un universo simbólico y material de mucha complejidad que sus intentos de disolución generaban más temores que seguridades. Para esa comprensión del sistema hacendatario se usaron los planteamientos de autores como Guerrero, Korovkin y Barahona, este último autor del Informe del Comité Interamericano de Desarrollo (CIDA). Dicho informe es un documento de alta relevancia ya que da testimonio en la misma época de cómo estaba configurado la tenencia de la tierra, sus condiciones en el Ecuador; y para el caso de Chimborazo, provee de información cuantitativa de mucha relevancia.

La década del sesenta es un escenario de transformaciones de diferentes fracciones terratenientes que buscaban las vías para la modernización de las estructuras agrarias y sociales en la sierra ecuatoriana. La idea de fracciones modernizantes rompe la idea generalizada de que los terratenientes-hacendados estaban fusionados y articulados de manera orgánica; por el contrario, las tensiones y contradicciones se hacían patentes en el plano ideológico y político ya que buscaban incrementar su incidencia en la política

nacional y comprendían que para lograrlo requerían transformarse en una burguesía agraria terrateniente.

Este argumento fue desarrollado principalmente por Barsky y criticado por Guerrero, el cual considera que hay un determinismo económico en el argumento del primero y reclama una comprensión más global del sistema hacendatario en el cual observa relaciones entrecruzadas entre los diferentes estratos que los conforman. No solo eran los terratenientes modernizantes los que presionaban por el cambio sino que los indígenas ejercían fuerte presión en las estructuras al manifestarse de distintas formas contra todas las formas de agravio moral, humillación y explotación. Entonces, la comprensión necesariamente debe venir de una interpretación global del sistema hacendatario. Por eso se habla de una crisis orgánica como da cuenta de una lucha por el reconocimiento. Por un lado la fracción modernizante terratenientes y, por el otro lado, las continuas movilizaciones masivas de indígenas en las principales ciudades del país.

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) como organización del Partido Comunista, tuvo una incidencia en impulsar las movilizaciones y, por supuesto, la incidencia que ya tenía la Diócesis de Riobamba en las comunidades donde actuaban. No debe extrañarnos que los vínculos que tuvieron organizaciones comunistas con organizaciones cristianas de base ya que al final sus integrantes, sean de un grupo o de otro, vivieran las mismas condiciones de explotación y de hartazgo social por lo que estratégicamente se aliaban sin llegar a fundirse.

Finalmente, se da cuenta de los resultados que tuvo la primera Reforma Agraria en 1964, la cual es calificada por todos los actores como de un intento fallido ya que en las prácticas las relaciones de dominación cambiaron poco. En este marco se puede comprender mejor el por qué la Iglesia Católica en Riobamba llevaba ya un proyecto de repartición de tierras de la Iglesia. Entendía que la magnitud del conflicto era tan grande que podía en cualquier momento haber un estallido social de grandes dimensiones; más aún temía el estado en que podía quedar la credibilidad de la Iglesia ya que ella vivía en contradicción y que formaba parte del sistema hacendatario tradicional y a la vez denunciaba a ese mismo sistema como opresivo. Por eso es que Proaño se adelanta a entregar miles de hectáreas pero bajo el marco de la Teología de la Liberación; es decir, que no eran entregas reactivas, sino con el propósito de alfabetizar, concientizar y politizar

desde lo étnico a la condición indígena. Y esto se evidencia en una serie de trabajos de investigación y documentos donde se critica y delinea un accionar a seguir para terminar con ese sistema de opresión.

Vale mencionar que la Diócesis de Riobamba participó activamente en los procesos de la Misión Andina y otras organizaciones internacionales que buscaban comprender las condiciones del indio y diseñar proyectos para una integración nacional. Sin embargo, tenía claro los límites de confianza con esas instituciones como con el propio Estado.

El cuarto capítulo presenta una serie de visiones que sobre el indígena fueron desarrollando algunos actores institucionales como fueron la Misión Andina, la Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA), el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y la denominada Iglesia Liberadora en Riobamba. Las descripciones que hacen los distintos actores tienen más de un punto de coincidencia. A veces parecen ser la misma voz. Esto se explica porque algunos de los funcionarios, técnicos se debían a más de una institución; pero no hay que ver en ello un reduccionismo, sino que el modelo mismo de interpretación se centraba en ver al indígena como un *problema* y en esa condición había que darle una pronta solución.

En cualquier caso lo relevante de esas voces radica en que dan cuenta de cómo y desde dónde observaban al indígena. Cuán cercanos estaban de los mestizos, sin embargo, había como un manto de misterio sobre quiénes mismos eran. El indio, después llamado indígena para superar las connotaciones de desprecio, se convierte en objeto de estudio detallado. Bien sabemos que no era la primera vez pero lo que sí es relevante es observar lo que se dice del indio de Chimborazo que por definición se convertía en la representación fiel de las condiciones de servidumbre, maltrato, insalubridad, pobreza, miseria física y espiritual.

Como problema, todos buscan identificar las causas y llama la atención el cuidado que se pone en centrar en el indígena mismo las condiciones de su miseria y opresión; fuera de esas voces institucionales ya era común denunciar a las estructuras del sistema hacendatario asociado al capitalismo nacional e internacional; sin embargo, fue la Iglesia la que mejor supo no solo denunciar, sino hacer que su discurso sirva de articulador y movilizador étnico. Como señalamos para el capítulo anterior, la Iglesia Católica era socia del sistema hacendatario pero a diferencia del resto del país, en Riobamba la Diócesis

buscaba dar ejemplo de entrega real, objetiva no solo de ponerse al servicio de los más pobres sino entregar sus tierras.

Entonces, las voces institucionales nos permiten comprender el universo unificador de un objeto de estudio y del mismo como sujeto a ser reformado. Las descripciones que hacen sobre las condiciones de vida llegan a tener una doble faz de crudeza y bondad, se puede decir que a mayor esfuerzo por dar realismo a lo que observan se busca sensibilizar a quienes toman decisiones de que la intervención debe ser pronta y a nivel estructural. Pero esa intervención no necesariamente se centra en aportar a los indígenas a su autodeterminación, a excepción del trabajo de la Diócesis, sino a que el indio se modernice, se eduque, que cambie de modo de vida y de ser.

Los datos que se mencionan son de gran utilidad para poder conocer cuantitativamente lo que era Chimborazo en la década del sesenta. La información ecológica no es un simple dato informativo secundario, sino que ayuda a contextualizar las condiciones socio-geográficas en las que vivían las comunidades indígenas. Ayudan a comprender a lo que tenían que enfrentarse cotidianamente y como esto condicionaba su lugar dentro del sistema hacendatario, el cual, por cierto, ejercía una permanente presión sobre las comunidades.

Este capítulo permite comprender desde esas voces cómo era la relación entre lo local y lo nacional, fronteras muy difusas que se entremezclaban entre intereses de las élites que configuraban el poder local y su articulación con el poder nacional. Esa articulación ya se puede observar en los esfuerzos por hacer un Censo Nacional que lo ubicamos como un *dispositivo* de actualización para el control de las poblaciones.

Voces como las de las estudiantes, Villavicencio y Granados de la Escuela Nacional de Servicio Social son de gran valía porque de manera directa pudieron constatar las condiciones de vida de los indígenas en las comunidades; el interés investigativo y la perspectiva relevante que en su condición de mujeres dan a observar ciertos detalles que otros actores no lo hacen o que lo hacen con un enfoque de querer contar fríamente la realidad tal cual como es el caso de Mencías Chávez que hace un esfuerzo investigativo relevante como investigador formado en las ciencias sociales pero que a su vez debe responder al encuadre ideológico de la Iglesia Católica. Finalmente, tenemos la voz de la JUNAPLA que desde una perspectiva más tecnocrática da cuenta de las condiciones

estructurales en las que vive la provincia y donde el indígena es actor pero no el centro mismo de las decisiones a tomarse desde el quehacer de las políticas públicas.

Muchas de estas voces pueden legítimamente ser criticadas porque vistas desde las perspectivas que da el paso de las décadas, las podemos juzgar como discriminadoras e incluso racistas pero su importancia está poder oír las y comprender el complejo entramado de una década por definición de una profunda transición no solo para Chimborazo sino para todo el Ecuador.

El quinto capítulo da cuenta de un conjunto de narraciones que la Iglesia Católica fue desarrollando sobre el indio como problema. En esas voces el hablar de indio, indígena o campesino es signo de las transiciones estructurales, materiales, simbólicas y sociales que se estaban viviendo en el país y con especial fuerza en la provincia de Chimborazo, donde se ubicaba la mayor población de indígenas del Ecuador. Ese juego de palabras no siempre quedaba claro; no hay referencias directas a la semántica que las subyace; solo se pueden hacer deducciones a partir de los contextos en que se habla. Es común sentir el paso del término indio al de indígena como una salida al mundo de connotaciones despectivas que al primero le vienen del largo proceso colonial como de los tiempos de la república.

El giro al hablar de indígenas se centrar en una cierta forma de esperanza de redención de ellos. Indio podía concentrarse en lo despectivo como en la reivindicación de un pasado pre-colonial glorioso pero que se derrumbó frente a lo español. Lo indígena tiende a inscribirse como ese nuevo estado al que deberían llegar. Por decirlo, así hablar de indígenas ya tiene connotaciones de reconocimiento, de elevación cultural y redención espiritual para el mundo interpretativo de la Iglesia de Riobamba. Se podría decir que no hay una clara línea en la identificación de lo que es el indígena y sus causas pero hay que comprender que no era estratégico ni oportuno denunciar abiertamente a los opresores ya que eso solo podía traer la oposición radical de los mismo y le temor de los indígenas a exigir sus derechos.

La voz que tiene mayor presencia es la del Obispo Proaño ya que siendo la cabeza de la Diócesis es quien da las pautas interpretativas: teológicas, políticas como pedagógicas de cómo tratar con el indígena con el fin de aportar a su liberación. Esas voces provienen de una serie de documento de archivos de la Diócesis y que de a poco han sido publicados como libros.

De cualquier manera comprender las voces de la Iglesia es clave para comprender la lógicas de los actores en esa década de transición en Chimborazo. Escuchar esas voces permite dimensionar el grado de preocupación por actuar frente al problema, sin violentar al sujeto indígena. Es la primera vez que se puede observar ciertos pronunciamientos de que la liberación indígena debe provenir de ellos mismos; de que la alfabetización es clave para lograrlo; de que la educación es el motor de la liberación pero que la misma no puede ser completa si se abandona lo material como lo espiritual.

De muchas maneras lo que se encuentra son mecanismos de transmisión en lo metodológico, es decir, a medida de conocer las condiciones de vida de los oprimidos interpretarlas a la luz del Evangelio, lo que daba cierta cobertura de incuestionabilidad a las tareas que del diagnóstico se desprendían. Por eso lo que se evidenciaba con claridad era que todos los involucrados debían cambiar; empezando por la misma Diócesis de Riobamba, la cual debía ser reformada en su misión y modelo de trabajo para acercarse como acompañante a las comunidades y ser facilitadora de procesos liberadores de concientización, evangelización y política.

El sexto capítulo se enfoca en las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), su constitución y desarrollo a lo largo de la década del sesenta. Este capítulo se articula con base a los capítulos precedentes sobre todo desde las caracterizaciones del cambio en la estructura hacendaria y la propuesta de una educación liberadora.

Se explica en qué contexto nacen las ERPE y con qué objetivos a alcanzar en esta primera fase fundamental que fue el de la alfabetización de los indígenas. Cómo fue que se articuló las experiencias del trabajo en comunidad que la Diócesis de Riobamba ya venía desarrollando en el último tercio de la década del cincuenta; y por qué la educación surgía como el horizonte a seguir. La educación tradicional fue cuestionada por ser excluyente para las mayorías ya que se centaban en reproducir el llamado *pecado social*; ante eso la alfabetización del indígena era vital para que el mismo pueda desarrollar sus herramientas de conocimiento y metodológicas que le permitiesen salir de su condición de atraso y a la vez para la Iglesia Católica no caer en las redes militantes de las organizaciones y partidos de izquierda o peor aún de las denominadas sectas evangélicas.

La potencia de las ERPE como sistema de educación rebasaron las fronteras de la provincia de Chimborazo, llegando a 16 de las 18 provincias existentes en ese tiempo. Sin

embargo en el capítulo tiene como contexto las condiciones materiales de Chimborazo. Este sistema de alfabetización tuvo tres grandes ejes como guías: la concientización, la evangelización y la política.

Alfabetizar fue un gran reto para las comunidades y la Diócesis porque era superar la primera gran tara social de la exclusión: la ignorancia. El problema del analfabetismo era grave ya que era de más del sesenta por ciento en la población. Alfabetizar era una propuesta integral.

Con esas ideas primeras se levanta la primera fase del proyecto de radio escuela. Se toma como referente las experiencias de Radio Sutatenza en Colombia desde fines de la década del cuarenta. Se define que la finalidad de las ERPE es sacar de la postración total a los indígenas y de esa manera permitirles vivir como verdaderos cristianos. Ese es el pensamiento motor para que el proyecto contase con muchas colaboraciones; sobre todo de la Iglesia Católica en otros países como Alemania, porque este proyecto requería de fuerte inversiones de capital para la adquisición de los equipos de transmisión, desarrollo de materiales, capacitación de personal, salarios del personal administrativo, instalaciones físicas, entre otros.

La parte técnica la implementó la empresa holandesa Phillips quien respondía positivamente a un llamado de colaboración hecho por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Fue así que el 1961 se firman los acuerdos de provisión tecnológica y capacitación del personal técnico. Un año después comenzaron las transmisiones ya con la colaboración del Instituto Nacional de Colonización (INC) que veían una gran oportunidad de incidir en las formas de producción tradicionales de las comunidades indígenas. La urgencia de iniciar las transmisiones se debía a que en 1961 ya había comenzado sus transmisiones la radio “La Voz de la Laguna de Colta”, la cual respondía a ciertas iglesias evangélicas; las cuales a ojos de Proaño no traerían nada positivo, aunque siempre estuvo abierto a colaborar en lo que era posible.

Con estas presiones y cumplida la primera fase de constitución de la radio, arranca una segunda fase centrada en los lineamientos evangelizadores, es decir, que no bastaba con enseñar a hacer los números o las letras, sino que había que darles substancia espiritual para alcanzar la redención. La terminología utilizada por la educación liberadora hay que recalcar venía de la Teología de la Liberación, la cual rompía con cualquier forma de

invocación a la pasividad o contemplación ya que reclamaba la urgencia de actuar en el mundo real sin postergaciones ni justificaciones espiritualistas sin contenido histórico.

También en este capítulo se evidencia el rol significativo que tuvieron los *auxiliares inmediatos*, indígenas seleccionados por su vocación para convertirse en los intermediarios en el proceso de la enseñanza-aprendizaje. Fueron ellos lo que hacían la mediación pedagógica con los grupos que se reunían en las comunidades para escuchar las transmisiones desde la estación central en Riobamba. Su rol permitía darle vida al proceso y hacer un seguimiento de cada uno de los estudiantes.

Finalmente, todo este proceso radiofónico culminaría a fines de la década del sesenta sin saberse a ciencia cierta cuáles fueron sus resultados.

En el séptimo capítulo, a partir del Informe elaborado por Dubly en 1973, por perdido de la Diócesis de Riobamba, fue posible profundizar el análisis de la configuración de las ERPE, su metodología, como ciertos resultados. El Informe de Dubly, como se lo mencionó en la primera parte de esta Introducción, fue posible acceder gracias a algunas coincidencias que permitieron que haya una reunión con Dubly y el mismo me regale sus ejemplares de varias evaluaciones, entre esas la que hizo sobre las ERPE; con este documento fue posible desarrollar unos análisis sobre la efectividad que tuvo las ERPE a lo largo de la década de los sesenta; conocer un número aproximado de los alumnos, los problemas con el Ministerio de Educación a la hora de evaluar a los estudiantes ya que muchos de ellos no aprobaban los exámenes requeridos para otorgarles un certificado de estudios. Sobre los datos cuantitativos los datos proporcionados por Dubly son únicos ya que no hay otra fuente confiable; él mismo manifiesta que esas dificultades son consecuencia de la falta de un sistema de registro contable, confiable en la administración de las ERPE. Los datos permiten comprender el auge y caída del proceso de alfabetización formal. Los primeros pasos de la instrucción para la promoción y la integración del indio en la sociedad. Procesos de apoyo con materias de estudio que podían rápidamente traer ciertos beneficios no solo personales sino que sirvieran de enganche a las familias; que permitieran que las familias den su apoyo y a su vez impacten en una buena imagen en las comunidades. Posteriormente analizamos lo que se considera como el segundo período, llamado de concientización para la liberación y el cambio. Este paso entre períodos es clave por se logra comprender que el primer período de la promoción llegaba a un fin prematuro

y que la alfabetización por sí misma no bastaba para mantener el funcionamiento de las ERPE, de sus alumnos como el apoyo de las comunidades. Por eso se imprime un nuevo esfuerzo por concentrarse en los temas que la Teología de la Liberación ya ponía énfasis: la liberación y el cambio. Estos temas ya no se centraban en el proceso de alfabetización formal; recordemos que el mismo para 1968 ya comenzaba a declinar por lo que se exigía un segundo período donde el mismo público se mantenga atento a los nuevos materiales de educación radiofónica. Esos materiales se concentran en la carga teológica liberadora. Se impulsa que la alfabetización formal cumple un rol clave pero que se requiere nuevos contenidos para alcanzar la liberación. La concientización es vital a la hora de enfocar el quehacer organizativo y político de las comunidades. La Teología de la Liberación exigía no solamente, ver, entender la realidad, sino que hay que juzgarle en su contexto para comprender la necesidad de actuar. Ese actuar implicaba más y mejor capacidad de organización de las comunidades. Tomando todos los aportes positivos anteriores vengan de donde vengan. En eso Proaño estimulaba a tomar los aportes como material valioso para actuar en el mundo; para hacer realidad esa premisa del *Reino ahora*. Consiga movilizadora para combatir las condiciones de vida miserables en que se encontraban los indígenas de la provincia de Chimborazo.

De esta manera el Informe de Dubly permite reforzar algunos de las hipótesis de esta investigación sobre todo el rol que tuvo la Iglesia Católica, la Diócesis de Riobamba en los procesos de organización étnica y política impulsando nuevos niveles de organización local y regional. Esos impulsos nuevos se verían reflejados en las estructuras de nuevos programas puestos al aire por las ERPE. Sin embargo, esos esfuerzos irían decayendo bajo el efecto de la pérdida de alumnos. Lo formal fue perdiendo fuerza y la reflexión dentro de los espacios radiales de alfabetización, también lo hicieron; por eso la radio escuela tuvo que modificar sus objetivos; preparar nuevos programas radiales ya no centrados en la alfabetización sino en motivar a los radio escuchas con programas de entretenimiento, de información, entre otros, con el objetivo de preservar su sintonía.

Es así que el análisis de los resultados de la alfabetización debe realizarse en el contexto de las condiciones estructurales de la provincia de Chimborazo. Caso contrario se corre el riesgo de interpretaciones reducidas que llevarían a minorizar el rol de las ERPE en

los procesos de organización de las comunidades indígenas, no solo de la provincia, sino de las sierra centro del Ecuador.

Los argumentos de Dubly han sido significativos en el desarrollo de los últimos capítulos de esta tesis. Sus argumentos, sus datos han permitido reforzar la tesis de que la educación alfabetizadora cumplió un rol formal que a primera vista podría decirse que produjo más problemas que soluciones pero sería incorrecto ese análisis. Si hubo limitaciones se deben comprender en el contexto socio histórico de las luchas por el reconocimiento. Se puede decir que fue lo necesario y lo correcto para la época y que su resultado más importante cualitativamente no estaba en el interior del proceso mismo de la alfabetización sino por fuerza de la formalidad de las clases y programas. Estaba en la lógica de abrir circuitos de comunicación étnica a largas distancias; circulación de información, de interpretaciones políticas bajo la cobertura de un lenguaje teológico novedoso que ampliaba las nociones de lucha social; que permitía que los indígenas pudiesen con más facilidad procesar el pasado histórico, el presente de las condiciones de opresión como las tareas urgentes de las organización para la lucha étnica en el contexto de las luchas nacionales en el país. Esa es sin duda la mayor riqueza del análisis de la investigación a distintos niveles. La valía del Informe de Dubly y lo que se desprende después de un análisis de sus resultados. Esto no quiere decir que sean apelables sus argumentos, sino que es una fuente confiable que da fuerza a la las conclusiones de esta tesis de investigación.

Por eso y como cierre a esta introducción, vale decir que entre el inicio de la investigación y la fase final se produjeron más de un cambio en el enfoque de la problemática ya que siempre estuvo anclada a los materiales, a las fuentes, a los archivos con el objetivo de que las por así decirlo, evidencias demostraran lo más fielmente posible la transición suscitada en las década del sesenta en Chimborazo: lugar mayor de las luchas por el reconocimiento étnico de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador.

CAPÍTULO I

MARCO ANALÍTICO SOBRE LAS TRIPARTICIONES DE LA LUCHA SOCIAL POR EL RECONOCIMIENTO

El presente capítulo tiene como objetivo presentar cómo emerge una teoría crítica del reconocimiento, precisamente a partir de hacer un recorrido histórico-conceptual del término, teniendo como eje los postulados elaborados por la Teoría Crítica, principalmente Honneth en la ambición de una teoría del reconocimiento atada a las luchas sociales e históricas.

En un segundo momento damos cuenta de los esfuerzos por una actualización del concepto de reconocimiento a partir de las actualizaciones que los estudios empíricos de distintas ciencias pueden aportar para dar una base material-empírica y, desde ésta, una formulación no especulativa, la que el autor frankfortiano denominará postmetafísica.

Posteriormente, abrimos la discusión del reconocimiento a autores como Bourdieu, Guerrero, Ranciere, Bajtin, Díaz-Polanco, Bonfil, entre otros, que de muchas maneras están conectados y se encuentran al ubicar al reconocimiento como producto de las luchas sociales, como una acción-concepto altamente relevante para ellas. Siempre entendidas en el marco de disputas en todo el ordenamiento social, es decir, en lo económico, cultural, identitario, político, ético, entre otros, y no en el reduccionismo de un reconocimiento meramente simbólico, falso o restringidamente de derechos.

Este capítulo resulta relevante para una siguiente discusión sobre la Teología de la Liberación, la cual nos aporta constructos propios pero ya en el campo de las interpretaciones y acciones políticas para la liberación del indigenado andino.

Queda por remarcar que este marco analítico siempre tiene el carácter de ser referencial y sujeto a constante prueba, no con el afán de verificarlo o negarlo, sino con la simple pero no menos compleja tarea de ser un acompañamiento teórico para un análisis y reflexión sostenida en el contexto de las particularidades de un mundo andino en disputa, dentro del cual, precisamente, en la década de los sesenta del siglo veinte, se hallan actores aparentemente disímiles que se encuentran en unas vorágines de acontecimientos de un mundo de dominación en desconstitución como es el del sistema hacendatario serrano en el Ecuador.

El reconocimiento y algunas actualizaciones epistemológicas

Las formulaciones del filósofo alemán Hegel (1770-1831) fueron necesarias, fundamentales, como el momento previo y original para la elaboración de una Teoría Social Crítica. Honneth, plenamente consciente de esto, busca dar cuenta de los intentos epistemológicos por actualizar el reconocimiento como concepto.

Sin duda, es la denominada Escuela de Frankfurt, que criticando a un marxismo ortodoxo-estalinista, va en búsqueda de las fuentes del pensamiento crítico moderno. Ahí se produce el re-descubrimiento de las obras de juventud de Hegel. Autores como Ludwig Siep¹, Habermas o Michael Theunissen² son claves, así como el propio Honneth, en coincidir que antes de Hegel ningún filósofo centró la interacción social a partir de las relaciones intersubjetivas.

Fue Habermas³ quien continuó la tradición material al afirmar que la tan discutida autoconciencia es producto material de la interacción entre unos y otros y que eso produce reconocimiento recíproco. Toda unidad es y está compuesta de opuestos generadores de sentido que buscan superar toda forma de desfiguración comunicativa en una comunidad o entre individuos, siempre con el interés de ser reconocidos. Habría un *acuerdo comunicativo*, implícito entre los disputantes, estructurado intersubjetivamente por el lenguaje, el trabajo y las interacciones.

Esta triada hace que el lenguaje someta los objetos a los símbolos generados por el sujeto. El trabajo relaciona objetos y sujetos, a través de las herramientas, ordenando el mundo. La relación trabajo-interacción es clave porque las reglamentaciones producto de la acción recíproca son de tipo jurídico, y diferentes a las específicas del uso técnico de las herramientas. Trabajo e interacción no se funden, por lo que es posible la emancipación⁴.

De la Maza observa que Theunissen valora la eticidad de Hegel centrada en la dimensión política y social de la vida. El derecho ya no es mera abstracción, sino una

¹ Ver: Siep, Ludwig, Actualidad de la filosofía práctica de Hegel. Hegel y el Holismo de la filosofía política, Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2007.

² Lamentablemente no se ha traducido al español su obra, excepto: Anteproyectos de Modernidad: Antigua melancolía y acedia en la edad media. Por las referencias de varios autores su libro central donde discute la problemática del reconocimiento en Hegel es: Hegels Lehre vom absoluten Geiste als theologisch politischer Traktat y en: Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis- Diskussion im Anschluß.

³ Ver: Habermas, Jürgen, Ciencia y técnica como ideología, Madrid: Editorial Tecnos. 1999. Principalmente, Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena.

⁴ Cf. Kojève, Alexander, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires: Leviatán. 2006.

realidad efectiva, que surge de las relaciones de lucha; pero observa Theunissen que Hegel termina sustancializando la subjetividad “en el marco de la realización de un sujeto supraindividual” (2010:72).

Siep plantea que en *El Sistema de Eticidad*, Hegel ya establece la interacción al interior de una teoría de la conciencia, que explica su formación en las formas de la interacción social y sus modos institucionales del reconocimiento. Pero es relevante que este reconocimiento es vital para una filosofía práctica. De la Maza, interpreta esta postura de Siep:

El concepto hegeliano del reconocimiento sería, por lo tanto, un concepto actual de la filosofía práctica en la medida que desarrolla una teoría de las instituciones que permite pensarlas como condiciones para la formación de una autocomprensión racional del ser humano y examinar críticamente su concreción histórica en ese mismo sentido (De la Maza, 2010:73).

Son las propias sociedades las que generan sus significaciones interrelativas como interpretativas. Pero Siep observa que el individuo tiene una posición débil frente a la racionalidad pedagógica, ilustrativa y evolutiva del Estado⁵.

Sin embargo, la actualización más significativa del concepto de reconocimiento proviene, sin duda, del pensamiento de Paul Ricoeur, fundamentalmente en su libro *Caminos del Reconocimiento* (2006). Es significativo resaltar de ese trabajo las cercanías conceptuales con Honneth, incluso Ricoeur aspira a entrar en “un diálogo con él” (Ricoeur, 2006: 237). En la mirada de Ricoeur, el reconocimiento da cuenta de la insuperable pluralidad humana de las transacciones intersubjetivas. Y esta pluralidad humana, manifiesta en el carácter crítico de una teoría social del reconocimiento, emerge como necesaria para revitalizar la Teoría Crítica; Ricoeur termina cuestionando severamente la teoría hobbesiana de que la lucha proviene del miedo a la muerte: rivalidad, desconfianza y gloria.

Sobre esta elaboración teórica, Ricoeur afirma:

En mi propia terminología, se trata de buscar en el desarrollo de las interacciones conflictuales la fuente de la ampliación paralela de las capacidades individuales [...] a la conquista de su ipseidad. En el

⁵ Cf. Amengual, Gabriel, La filosofía del derecho en Hegel como filosofía de la libertad, Taula, UIB, núm. 10, Diciembre 1988.

reconocimiento mutuo termina el recorrido del reconocimiento de sí mismo (Ricoeur, 2006: 238).

Y esa conquista a la que hace mención Ricoeur está centrada en la necesidad de un sustento empírico y ya no meramente especulativo: “evita que el tema del reconocimiento se deslice hacia la banalización, como ocurre, cada vez más, en nuestros días” (Ricoeur, 2006: 238). Evitar la banalización del reconocimiento pasa por la definición de las *formas negativas del desprecio*.

Si, como hemos visto, el amor es substancial a la construcción de lo humano, es substancial para nuclear las relaciones afectivas de lo cercano y distante; de lo íntimo a lo público. Desde las relaciones constitutivas primarias del amor madre-hijo, en esos momentos “previos a los conflictos de naturaleza intrapsíquicos del tipo ‘yo-ello’” (Ricoeur, 2006: 240), hasta la necesaria separación-ausencia vital, “el desapego conquistado a costa de muchas desilusiones puede considerarse como la contrapartida de la confianza que mantiene juntos a dos amantes”⁶ (Ricoeur, 2006: 241), siendo la negación la *no aprobación*⁷: “Privado de aprobación, es como no existente” (Ricoeur, 2006: 243).

La familia permite este modo de operación de una pedagogía de la afectividad, de la filiación de estar en el mundo y siguiendo a Heritier⁸, se configura por nacer de un hombre y una mujer; porque cada ser es puesto al nacer en un conjunto fraterno y, porque hay una imposibilidad de sobrepasar el ordenamiento entre hermanos. Ese ordenamiento, necesario y organizador, en busca de evitar el desorden, Ricoeur lo denomina *reconocerse en linaje*, al interior de un *sistema de lugares*, “un lugar fijo en el linaje” (Ricoeur, 2006: 245): bienes, rituales, asignaciones⁹.

Antes de pensarme como sujeto de percepción, de acción, de imputación, de derecho, etc., postula Ricoeur, fui y sigo siendo ese “objeto”, esa res, ese inestimable objeto de transmisión: “mi nacimiento hizo de mí un objeto sin precio, una cosa fuera del mercado ordinario” (Ricoeur, 2006: 245). La posición que precede permite estructurar el

⁶ Ricoeur hace referencia a los planteamientos de Simone Weil en su libro: *A la espera de Dios*, Madrid: Trotta. 2004.

⁷ Esta *no aprobación*, en términos de Weil, implica poner fin al “bien único” que es la aprobación mutua de los amantes.

⁸ Heritier, Françoise, *Masculino/Femenino, El pensamiento de la diferencia*, Barcelona: Ariel S. A. 2002.

⁹ Cf. Bourdieu, Pierre, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Altea, 1988.

reconocimiento mutuo, filial: “*reconocimiento de sí mismo en la filiación*” (Ricoeur, 2006: 248).

La segunda forma para Ricoeur es el *plano jurídico* de la posesión legal de bienes materiales, bajo la forma del intercambio. Este plano conlleva la necesidad del respeto entre un uno y otro y la norma que los conecta; desplegándose un conjunto de derechos: civiles, políticos, sociales y su acción de *atribución* de los mismos a otros individuos y grupos, pero no en un sentido evolucionista de los mismos:

Ricoeur, rechaza un evolucionismo de derechos¹⁰:

La lucha es más antigua en lo que concierne a los derechos civiles; data del siglo XVIII y está lejos de haber concluido. En cuanto a la instauración de los derechos políticos, data del siglo XIX, pero prosigue en el XX en el marco de los debates relativos al carácter representativo de los regímenes de gobierno democrático, una vez ganada la batalla sobre la soberanía del pueblo y su expresión en las elecciones. Pero el mayor problema, en el siglo XX, es el acceso a los derechos sociales sobre el reparto equitativo en cuanto a la distribución de bienes comerciales y no comerciales a escala planetaria (Ricoeur, 2006: 253).

El rechazo se sustenta en las desigualdades estructurales del mundo, donde la *humillación* emerge continuamente como la negación sistemática al acceso a la participación pública y/o a los bienes materiales elementales.

La tercera forma para Ricoeur es la *estima social*, como el conjunto de valores comunes y dinámicos y variantes a las épocas entre humanos, con la naturaleza¹¹ y “así como con los muertos, guardianes de la mirada sobre el tiempo pasado” (Ricoeur, 2006: 258). Es decir, como un constructo donde la memoria colectiva y social, junto a la historia, permean continuamente la formación de lo humano en el mundo.

En este punto Ricoeur encuentra que autores como Boltansky y Walzer desarrollan formas semejantes al reconocimiento, en conceptos como *justificación* o justicia, que de una u otra forma dan cuenta de la exploración en el éxito social, en las prestaciones sociales, que cada individuo ocupa en las economías según la interpretación que se dé de la misma en los diferentes *mundos* o ciudades, de transacciones y objetos transados: la ciudad

¹⁰ Cf. Marshall, T.H., Ciudadanía y clase social, Madrid: Alianza. 2007. Al cual se lo critica por un excesivo evolucionismo de la ciudadanía, además de etnocentrista y de no incluir la problemática de género.

¹¹ Cf. Latour, Bruno, Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. 2007.

de la opinión, la ciudad doméstica, la ciudad mercantil, la ciudad industrial, etc. En cualquiera de ellas la normatividad moral o ética se estructura a partir de acciones individuales o interindividuales materializadas en cosas u objetos exteriores que hablan de la *grandeza* o fiabilidad de los dispositivos materiales.

La formulación honnethiana sobre el reconocimiento

Sin duda, Honneth tiene claro que una actualización del concepto de reconocimiento es tarea compleja, ya que no puede sostenerse en un conjunto de especulaciones, del orden que sean, sino que es necesaria una actualización con base en los avances científicos del siglo XX. Honneth identifica que el origen hegeliano del reconocimiento “ha seguido un extraño programa de manera materialista” (Honneth, 1997: 85) que afectó a las más importantes corrientes de pensamiento crítico¹², principalmente de corte marxista¹³, a lo largo del siglo XIX y XX. Por eso mismo, se requiere una actualización *postmetafísica*.

Esta exigencia postmetafísica se presenta a tres niveles:

- a) Los enunciados metafísicos del yo exigen una sustentación desde la psicología social, siendo su principal fuente los estudios de George Herbert Mead¹⁴.
- b) Los enunciados sobre el amor, el derecho y la eticidad, en su formulación conceptual requieren de una “fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento” (Honneth, 1997: 88).
- c) Los enunciados sobre eticidad requieren unos procesos de formación-aprendizaje social para alcanzar la autonomía personal y así evitar en medida de lo posible el *menosprecio*.

En este punto, la exigencia postmetafísica implica inevitablemente lo que Honneth define como *verificación empírica* del menosprecio, “justificación histórico-sociológica de que tales formas de menosprecio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social” (Honneth, 1997: 89).

Sin duda alguna, esta afirmación es clave fundamental para nuestro trabajo, ya que se inscribe precisamente en el campo de las verificaciones empíricas, no para pretender validar tal o cual teoría, sino para consolidar un cuerpo explicativo sobre las luchas sociales

¹² Cf. Feuerbach, Ludwig, La esencia del cristianismo, España: Trotta. 2009.

¹³ Cf. Marx, Karl, Tesis sobre Feuerbach y otros ensayos filosóficos, México: Grijalbo. s/f.

¹⁴ Ver: Mead, George, Espíritu, persona y sociedad, Buenos Aires: Paidós. 1968.

en estructuras divergentes de configuración en sociedades como la ecuatoriana a mediados del siglo XX.

Entonces, ¿cuáles son las evidencias de una postmetafísica del reconocimiento? Honneth se encarga de tomar las evidencias naturalistas de la psicología social de Mead¹⁵ para consolidar un cuerpo conceptual-materialista.

Mead, parte de tomar la construcción evolucionista de Darwin para abrir una puerta intelectual entre organismo y entorno. De esta manera queda liberado de las discusiones clásicas entre sujeto y objeto. Partiendo de sus estudios empíricos, concluye que la interacción entre organismos es un *acontecer de acción*, es decir, que los participantes en la interacción ante situaciones problemáticas reflexionan su actitud reactiva¹⁶ (Honneth, 1997: 92). Quiere decir que los sujetos se van constituyendo como tales en un juego permanente de riesgos, lo que permite que la subjetividad como tal emerja porque posee significaciones sociales.

Honneth lo dice de la siguiente manera:

Lo que mi gesto significa para los demás, solo puedo saberlo porque simultáneamente produzco en mí su comportamiento-respuesta (...) Los *gestos sonoros* tienen “la propiedad específica de influir en el mismo instante sobre el que actúa y sobre el otro (Honneth, 1997: 93).

De este proceso emerge un *yo* bajo el signo de una referencialidad de ser un objeto social en disputa. El sujeto posee un *yo*, el cual es la función que da respuesta a los problemas de la acción social.

Definición de gran importancia para este estudio, ya que esta relación entre *yo*, sujeto y sociedad arma un entramado de complejos juegos de poder y subordinaciones que disputan no solo el horizonte de sentido, sino la lógica de la apropiación y la subversión sociales.

¹⁵ Estudió filosofía y psicología fisiológica en Harvard, como economía en varias universidades alemanas. Su formación teórica siguió el pragmatismo de la Escuela de Chicago, representados principalmente por Charles Pierce y John Dewey.

¹⁶ Mead, plantea un caso: “Si alguien reacciona a las relaciones climáticas, no consigue influir para nada en ellas. Para el éxito de su comportamiento no es de importancia que tenga conciencia de sus propias actitudes y reacciones acostumbradas, sino de los indicios de lluvia o de buen tiempo. Por el contrario, el comportamiento social exitoso lleva a un dominio en el que la conciencia de las propias actitudes ayuda en el control del comportamiento de los demás” (citado por Honneth: *Ibíd.*, 92). Cf. Mead, George Herbert, La génesis del self y el control social, en *La Filosofía del Presente*. 2008, versión electrónica.

Ese *yo* no es un objeto, ni se reduce a una individualidad, sino que, siendo ejercido desde el sujeto individual, da cuenta de las redes complejas de la organización social. Es un *yo conversacional*, un yo en diálogo con nosotros mismos, “contesta desde atrás de la escena a los gestos y símbolos que surgen en nuestra conciencia” (Mead, citado por Honneth, 1997: 94). La relación entre ese *yo* y el *sujeto* produce y reproduce la identidad, como un grado de conciencia de sí misma siempre puesta en una relación de *comercio social*, de intercambio social en un juego de semánticas. Esta puesta en escena del yo y el sujeto, en un circuito infinito de intercambios, es lo que se define como el *mí*, que no es mera especulación, por el contrario es la facultad de ser un giro desde la exterioridad, donde los objetos sociales ingresan como experiencia interior del sujeto.

El *mí* será la imagen cognitiva que el sujeto retiene de sí mismo, a partir de percibirse desde una segunda persona (Honneth, 1997: 96). Es ese *mí* que habilita al yo-sujeto a replantearse su identidad en tanto acciones en el mundo social. Honneth, citando a Mead, nos cuenta un caso, “[u]n niño puede juzgar bueno o malo su comportamiento solo cuando reacciona a sus propias acciones con las palabras recordadas de sus padres” (Mead, citado por Honneth, 1997: 96)¹⁷.

Solo de esta manera la identidad permanece como un juego¹⁸ en disputa, abriendo al sujeto a nuevos niveles de socialización compleja, *otro generalizado*, siempre y cuando permanezca y se pertenezca a una comunidad. Honneth cita a Mead al respecto: “Esta es la identidad que puede mantenerse en la comunidad, que ésta es reconocida lo mismo que ella reconoce a los demás” (Honneth, 1997: 99). Si así sucede, el sujeto es poseedor de *dignidad*, autorespeto, lo que implica para la comunidad y para sí mismo que el sujeto tiene *seguridad* de que su identidad tiene valor social.

¹⁷ Esas palabras dan cuenta de lo que el entorno espera normativamente del sujeto actuante, respecto de la segunda persona que interactúa y me es retornable a través del *mí*, no como neutral, sino como instancia moral para resolver los conflictos intersubjetivos. Quiere decir que ese *mí* como imagen de la persona puesta en práctica ya no es solo conocimiento, conciencia de sí, sino que en la interacción con otro sujeto se pone en su perspectiva normativa, por lo que “debe recibir sus valoraciones morales y se vuelve hacia la relación práctica consigo mismo” (Honneth, 1997: 97).

¹⁸ Mead identifica este proceso en el niño en dos momentos. Uno, el niño comunica consigo mismo imitando el comportamiento de un compañero concreto (asunción de un rol y su cambio con su opuesto), esto se puede decir *el juego*, en cambio *la competencia*, cuando exige del adolescente, una representación simultánea de las expectativas grupales de comportamiento y su rol específico en la acción colectiva.

Ese *otro generalizado* es entendido como el derecho, el cual busca incorporar en los sujetos la voluntad manifiesta en el reconocimiento intersubjetivo. Son esas obligaciones que nos indican qué es lo que esperamos de los demás cuando las cumplimos nosotros mismos.

Sin embargo, Mead da cuenta de que el *yo* es un potencial creador de desviaciones psíquicas que se enfrentan a la comunidad, se enfrentan al *mí*, como un semillero de todos los impulsos internos. Ese *yo*¹⁹ no es, necesariamente, un yo estable, ni inmóvil, sino un yo disputado en un entorno, por ese *otro generalizado*, el derecho. En cualquier caso, las evidencias presentadas por Mead dan cuenta de un conflicto entre ambos²⁰. Cuando las aspiraciones no son alcanzadas por el sujeto, éste tiende a la idealización, proyectando una sociedad futura, donde sí pueda satisfacer sus demandas. Idealización peligrosa que puede restringir el poder de comunicación con su yo interno, obligando a una renunciación política.

Quizás valga decir que para el presente caso de investigación, la idealización está en las múltiples reacciones contra el reconocimiento de los indios; incluso sectores indígenas idealizaron su liberación como un acto de fe contemplativa, donde el renunciamiento fue un acto de sacrificio para un mundo sobrenatural. Y ahí es donde la Teología de la Liberación actuó como un *mí*, devolviendo la palabra, como acción política al indigenado.

De cualquier forma lo que Mead encuentra es la necesidad continua de ampliación de la comunidad de derecho, donde la lucha social exige una liberación de la individualidad en concordancia con la modificación estructural de la economía. Solo así es posible el surgimiento de un *autorespeto* del individuo en la entidad comunitaria.

Estas observaciones empíricas del Mead, a decir de Honneth, sientan las bases de una postmetafísica al problema de la eticidad de Hegel. Una eticidad democrática radicaría

¹⁹ Tradicionalmente se toman los estudios de Freud acerca del yo y el ello como los referentes teóricos válidos en las elaboraciones teóricas. Podemos ver como Mead tiene una formulación apegada a un pragmatismo empirista lo que lo distancia de las formulaciones de Freud a pesar de considera que el yo se ve influido por lo que denomina, *principio de realidad*. Para el caso del yo ver: Freud, Sigmund, El yo y el ello, Madrid: Biblioteca Nueva. 1973.

²⁰ Esta reacción pasa por ser una búsqueda de afirmación por negación de lo que es el *mí*, es decir, no basta el mí para la conformación de la identidad moral del sujeto, sino una reacción que pone en juego los acuerdos sociales admitidos y su posibilidad de exigencia hacia el otro generalizado. Esto permitiría por los juegos del reconocimiento un desarrollo moral intersubjetivo: individuos/sociedad.

en que los sujetos en igualdad de derechos alcancen un reconocimiento recíproco en sus especificidades²¹, lo cual permitiría una reproducción identitaria de la comunidad. Sin embargo, queda pendiente “[l]a cuestión de en qué medida la integración de las sociedades está destinada normativamente a un concepto común de vida buena, hoy es el debate entre el liberalismo y el comunitarismo” (Honneth, 1997: 113).

Los patrones de reconocimiento, según Honneth

La tripartición del reconocimiento positivo

Para Honneth, ni Hegel, ni Mead podrían sostener una teoría crítica del reconocimiento. Sea por la insuficiencia empírica para el primero o por la insuficiencia conceptual-teórica para el segundo. Ya que la tripartición del reconocimiento exige su tripartición negativa.

Observemos qué es lo que plantea Honneth para éstas dos triparticiones:

(1) El amor constituyente:

La familia, no importa el tipo que sea, se convierte en el primer espacio y esfera donde la exigencia de exterioridad es vital para el sostenimiento de la vida, ese *otro concreto*. La teoría de la relación objetal²², le permite, empíricamente, entender el amor como relación de interacciones en el reconocimiento recíproco.

Es esa relación madre-hijo/a la evidencia empírica del ejercicio de las capacidades para vivir en común. Honneth, recurre a Winnicott²³, desde el psicoanálisis pediátrico, es ejemplar para explicar las relaciones de cuidado que llevan a una *intersubjetividad primaria*, que permite que el niño y la madre se separen mutuamente, provocando procesos de diferenciación hacia la madurez. Es pasar de la *indiferenciación absoluta* a relaciones de

²¹ Como veremos más adelante este es el punto teórico que separa el modelo social del reconocimiento de Honneth, del de Taylor.

²² La teoría de las relaciones objetales es desarrollado ampliamente por Melanie Klein, siendo su principal concepto. Su teoría se concentra en la relación constitutiva diádica madre-hijo en la cual se evidencia la existencia de un objeto real interno, el cual requiere la existencia de un objeto real externo. El mundo interno es conflictivo entre las pulsiones de vida, libidinales, y las destructivas, las cuales requieren de representaciones para ser exteriorizadas, siguiendo los principios freudianos de principio de realidad y principio de muerte. Este objeto puede tener diferentes formas: bueno, malo, extraño, ideal, total, parcial. Ver: Klein, Melanie, *El psicoanálisis de niños*, Barcelona: Paidós Ibérica. 1987. También: Sanfeliu, Isabel, Karl Abraham, *El origen de la teoría de las relaciones objetales*, FRENIA, Vol. II, 2, 2002. Además es clave las tres etapas planteadas por Spitz: pre-objetal, objeto precursor y objeto real. Ver: Spitz, Rene, *El primer año de vida del niño*, México: Fondo de Cultura Económica. 1991.

²³ Ver: Winnicott, Donald, *Los bebés y sus madres. El primer diálogo*, Barcelona: Paidós. 1998.

frontera. Fenómenos como la ampliación de la mirada y la satisfacción de las necesidades se demuestran en acciones de destrucción²⁴-agresividad²⁵ contra la madre. Siendo una relación de separación y autonomía que durará toda la vida, a pesar de las continuas posibilidades de ser víctimas de las patologías sociales.

(2) *Las obligaciones normativas, el derecho:*

El reconocimiento tendrá como base el conocimiento de las obligaciones normativas que debemos cumplir; la aceptación mutua de las normas establecidas y usadas por los sujetos. Es un reconocimiento ya no de carácter directo, sino expresado en la formulación de leyes articuladas por la noción de *respeto*. Ese respeto exige el reconocimiento jurídico de las diferencias de autonomía de los sujetos; exigencia de ampliación, caso contrario emergerá la conflictividad expresada como menosprecio jurídico que puede llevar, a decir de Honneth, a “sentimiento paralizante de vergüenza social del que solo la protesta activa y la resistencia puede liberar” (Honneth, 1997: 148).

(3) *Solidaridad o intersubjetividad compartida:*

Cada forma anterior tiene sus propios sentidos, usos y limitaciones. En cualquier caso, se requiere una tercera operación para que ambas puedan hacerse efectivas a un nivel supraestructural, y son las operaciones de la división cooperativa del trabajo las que hacen factible “un horizonte de valores intersubjetivamente compartido” (Honneth, 1997: 149) generando un *autoentendimiento cultural* que configura una comunidad de valoraciones con objetivos sociales comunes, que permiten que la individuación se amplíe en el marco de igualdades y asimetrías.

En este proceso, la lucha por el reconocimiento está abierta continuamente pero con disimetrías que son explícitas²⁶, así:

²⁴ Y las demostraciones de esta nueva condición los harán a través de las demostraciones de destrucción-agresividad contra la madre; probando su nueva presencia conjunta a otros sujetos.

²⁵ Esta lucha entre lo simbiótico y la autonomía, se logrará a través de lo que Winnicott denomina *objetos de transición*²⁵, y que, además, habilitan dolorosamente la constitución entre lo interno y externo del sujeto.

²⁶ Así la eticidad es la posibilidad de que las valoraciones sociales como en términos de derecho puedan realizarse tanto en la condición comunitaria como y a su vez en las formas de diferenciación individual, de ahí que se plantea una igualdad en términos de diferenciación histórica y no mecanicista de un Estado posconvencional asimétrico.

Cuanto más fuertemente consiguen los movimientos sociales llamar la atención de la opinión pública sobre la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representadas por ellos, tanto más pronto existe para ellos la oportunidad de elevar el valor social o la consideración de sus miembros en el seno de la sociedad (Honneth, 1997: 156).

La tripartición del reconocimiento negativo:

Así como el reconocimiento opera en una dimensión positiva de ampliación vital del ser humano, el mismo reconocimiento se nutre de una tripartición que lo niega éticamente. El menosprecio da cuenta de las tensiones en las relaciones existentes, las cuales pueden ocultar los procesos del reconocimiento, construir una imagen de falsedad del mismo. Falsificación que se la conocerá como *ofensa* o *humillación* dando forma a la *injusticia*.

(1) La violación o la pérdida de poseerse a sí mismo:

Esta se da en “la capa de integridad corporal de una persona” (Honneth, 1997: 161). Es decir, cuando a un sujeto se le quita todas las posibilidades de disponer libremente de sí mismo, de su corporalidad: apropiación del cuerpo por otro, violencia, tortura. Su marca está en que no es el dolor corporal lo determinante, sino el “sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad” (Honneth, 1997: 161). La indefensión es la condición del humillado, sufriendo lesiones psíquicas²⁷ que, expresadas en el violentamiento, llevan a una condición de *muerte psíquica*.

(2) Desposesión o exclusión social:

Ligada al derecho es la *substracción* de los derechos de la persona, bloqueándola en su autonomía; llevándola a un sentimiento de no poseer lugar, estatus de interacción moral con sus semejantes. Siendo desposeído es un no válido intersubjetivamente, negado en la apreciación y negado en ser integrantes en el universal de la sociedad; una condición de *muerte social*.

²⁷ El maltrato físico contradice dialécticamente la constitución afectiva primera del amor instituido psíquicamente, como lo observamos en la relación madre-hijo y otros miembros de la familia.

(3) *Deshonra o injuria:*

El menosprecio desplegado en el universal constitutivo del sujeto, hace de este una persona que en su proceso de autorealización es negado en los valores materiales e históricos. Se debilitan las posibilidades de intelección grupal, colectiva y social. La solidaridad se quiebra; son formas de *enfermedad*, en términos de vergüenza social.

Esta tripartición del menosprecio es vital tanto para Honneth como para Ricoeur, ya que permiten entender las motivaciones de una lucha práctica, que a su vez es pilar para el desarrollo de una Teoría Social del Reconocimiento (Ricoeur, 2006: 237-240). Ahora todas estas negaciones forman un *hueco psíquico*: vergüenza, cólera, indignación, etc. En cualquier caso, estos sentimientos nos movilizan socialmente, es una movilidad del sujeto de acción para lograr su satisfacción restitutiva afectiva; “en tales reacciones de sentimiento de vergüenza, la experiencia del menosprecio puede devenir el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997: 168).

Como hemos observado, las dos triparticiones del reconocimiento implican una dialéctica de fases y tiempos, siempre en disputa en un gran campo de tensiones y conflictos. De tal suerte que no se puede pensar o evidenciar un reconocimiento en escala ascendente o evolutiva, sino, por el contrario, como una construcción en disputa a merced, si se quiere decir así, a los avatares estructurales y sistémicos de los sistemas sociales, donde el sujeto, el individuo, lucha en el marco de la comunidad por un mayor grado de autonomía.

Es en este extenso marco analítico que nuestra investigación se inscribe en una configuración de interpretaciones, atadas a una serie de archivos que determinan un tiempo histórico en que la Iglesia Católica imprime, desde las bases de una iglesia liberadora, un conjunto de acciones teológico-políticas por la liberación del indigenado en el Ecuador. Por ello, no resulta suficiente un marco analítico centrado en Honneth, que siendo relevante para la investigación, también es necesario abrirlo y cruzarlo con otras perspectivas teóricas. Es así que, a continuación se desarrolla un acápite sobre las triparticiones en relación a conceptos relevantes, para desvelar el entramado social del reconocimiento en contextos andinos.

Reconocimiento y Menosprecio: Habitus, Ventriloquía y Desacuerdo

En esta parte se (ex)pone al concepto de reconocimiento en su doble condición material-simbólica, en un diálogo con autores que provienen de distintas líneas de pensamiento. La intención es utilizar ciertos conceptos claves de sus teorías para examinar esta doble condición del reconocimiento y explorar líneas de convergencia y divergencia, siempre con el objetivo de alimentar la discusión desde la lucha de la praxis teórica.

A lo largo de este capítulo se han hecho referencias a la lucha por el reconocimiento como la emergencia de la eticidad, la vida buena, tanto en sentido positivo normativo, como en sentido negativo del menosprecio. Son las condiciones materiales e históricas las que configuran campos de fuerzas donde el sujeto disputa, consciente o inconscientemente, su lugar en el mundo. Este campo de fuerzas evidencia los tiempos y modos del conflicto por el reconocimiento: las triparticiones positivas -amor, derecho, adhesión solidaria- y una tripartición negativa -violación, desposesión y deshonra-. Estas triparticiones de lo social, caracterizado por Honneth, son evidencias y se evidencian en la formulación de una teoría social del reconocimiento; precisamente, su partición proviene del carácter materialista-simbólico de los actos constitutivos del mundo social.

En este punto podemos encontrar una serie de límites o, mejor dicho, aperturas inteligibles en tensión. El reconocimiento se sitúa como un permanente estado de situación entre las fuerzas en disputa. Pero siempre es posible su intelección a partir de lo puesto en juego. Este ponerse en juego es la posibilidad misma de reconocer un campo común con los otros que también se disputan los mismos campos. Quiere decir que los disputantes hacen de lo que es común entre ellos, su motivación de dejar una parte de lo que son por la necesidad de ser una parte del ser de los otros.

La sujeción de uno mismo con los otros es una sujeción de identidad y diferencia. Esta identidad diferenciada, que ya la hemos visto en el plano de las investigaciones de la psicología social de Mead como de Winnicott, da piso a que el propio reconocimiento como formulación teórica de la lucha social sea un constructo como objeto de conocimiento. Esto nos sitúa en una doble condición del reconocimiento, sea la disputa por un objeto de estudio o por una condición de eticidad material-histórica. Esta última permea indefinidamente la condición primera; quiere decir, que los postulados de una teoría

normativa de la sociedad, a partir de los conflictos morales de que está compuesta, modelarán las formas expositivas del constructo teórico.

Podemos afirmar que la exigencia de una lógica moral de los conflictos sociales no escapa al conjunto de determinaciones estructurales de la cual ella misma es producida en los campos de fuerza. Esta lógica moral de los conflictos son construcciones bajo un principio que “es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia las funciones prácticas” (Bourdieu, 2007: 85). Este sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes no solo es clave para la formulación y comprensión del reconocimiento, sino que, desde la práctica, la lucha del reconocimiento define, moldea las formas en que la estructura estructurante efectiviza su constructo desde el conflicto. Importante formulación de Bourdieu para comprender que la dinámica dialéctica del reconocimiento no es una reducción al campo de la moral, sobre todo en el sentido kantiano de una exterioridad que es importada por el sujeto y manifiesta en un conjunto de imperativos morales; sino que, todo lo contrario, es la moral como práctica en tensión con la estructura, digamos así, viva, que rasga lo determinado y normado hacia una nueva posición de identidad y diferencia.

Esto es clave para entender desde la teoría de la práctica que los sentidos del mundo no están dados en una sola línea de sentido, generalmente que proviene de quienes toman y escriben la palabra. Por el contrario, son los disputantes que, reconocidos o no en la institucionalidad del ordenamiento jurídico de una sociedad, actúan constantemente poniendo en duda la identificación.

Concebir que el reconocimiento es simple, dar cuenta de los otros presentes-ausentes, distantes o cercanos, desde el enunciado de quien o quienes ostentan el poder oficial, es un error. Por el contrario, la disputa se configura como el motor social del reconocimiento: la materialidad de las demandas de preservación de la vida, así como las formas de valoración social de cada sujeto en el cuerpo común de la sociedad, son las que permiten que la dominación material-discursiva no sea posesión de unos frente a otros.

Sin embargo, sabemos que esa dominación tiene y se formula como un cronotopo, siguiendo a Bajtin:

El tiempo se condensa aquí, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia, los elementos de tiempo se

revelan en el espacio, y el espacio es entendido y medido a través del tiempo (Bajtín, 1991: 238).

Este cronotopo no es unidireccional, monolingüe y homogéneo. Son los pliegues del cronotopo que permiten que las voces sin voz estén presentes, sean estructurantes al campo de fuerza. Entonces, la identificación no es un acto-acción de reconocer-se desde lo exteriorizado en el campo de lo público, sino que está tras escena, por decirlo así.

Son las costuras sociales que se entretajan en formas distintas de valoración e imágenes de lo que se es, o de lo que se cree que se es: saber qué se es; es una unidad con quién se es. Hay una uniformidad por semejanza entre lo que se es y quien se es. Esta uniformidad responde a la situación material-simbólica del sujeto en disputa entre para sí y para los otros. Aquí están los puntos secuenciales de la estructurante estructura. Y es, precisamente, el cronotopo como historia viviente que tensiona las formas de la vida social.

El mundo social es una necesidad, requerida por los constituyentes del mismo. El reconocimiento es dado en el mundo social como necesidad inacabada, porque la necesidad es un infinito de exigencias y recursos del sistema de disposiciones. Dirá Bourdieu que esa dialéctica entre lo existente y sus potenciales es lo que nos exige remitirnos a los constitutivos de las prácticas, de las estructuras y los habitus. Son estos últimos que emergen como condiciones y condicionamientos de la existencia. El habitus son las historias hechas carne pero no de modo insensato, sino como disposiciones que tienen duración y son transferibles, son estructuras estructuradas (Bourdieu, 2007: 86). Podemos incorporar al corpus teórico del reconocimiento este principio; las acciones de reconocer, ser reconocido, de reconocimiento son estructuras, habitus y prácticas. Sin que una sea superior o determinante, los habitus organizan las prácticas y sus representaciones.

La concordancia con el marco jurídico permitirá que el habitus de las clases posicionadas en la parte superior de la estructura, norme y busque dar sentido a las otras clases. Quiere decir, que se reconfigura a cada momento el campo de fuerzas en disputa. Pero, recordemos que estos habitus no son “para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas” (Bourdieu, 2007: 86), pero sí son configuradas al sistema de disposiciones y oportunidades.

El habitus no excluye un cálculo estratégico. Este cálculo es constitutivo de las estrategias y disposiciones del reconocimiento en términos de lucha social. Sea en los niveles de configuración de otro diferente, no simbiótico, como en el caso de la relación madre-hijo, hacia una relación social de desgarramiento; o en el caso de la normatividad de la organización de la familia en sus vínculos y estrategias de armado social, respecto a la dinámica de la valoración social, es decir, que el reconocimiento no solo es de tipo cognitivo, sino afectivo y reconociente.

Bourdieu afirma: “Los estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores *condicionales y convencionales*, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a *reconocerlos*” (Bourdieu, 2007: 87, el énfasis es mío.). Son esos estímulos que dan forma, si se quiere decir así, a la diferenciación entre lo externo y lo interno intersubjetivo. Ese sentido de las partes que es común a los involucrados, ese campo de lo común, de lo que comparten, permite que el estímulo sea *sentido constituido y constituyente*. Quiere decir que hay agentes, sujetos, que están armados en la estructura social histórica localizable en los habitus, que tienen las disposiciones estructuradas y estructurantes para ser receptor de estímulo y simultáneamente ser un emisor al entorno.

Esta dialéctica de la condición y acción-condicionante habilita al agente a reconocer. La práctica y el habitus se articulan como sistemas de estructuras cognitivas-motivadoras y reconocientes. El mundo tiene sentido como afirmación de lo que se es o sentido como negación de lo que el mismo pretende negar. Sea en los actos de afirmación o de negación, el mundo siempre tiene sentido.

De esta posición de habitus el sujeto, agente, se despliega a contener el mundo en lo que es, o a desbordarlo de sus fronteras. Es un juego de teleologías fenomenológicas en combate. Una lucha social entre percepciones y apreciaciones. Ahora, a pesar de que en apariencia existiría una correlación íntima entre probabilidades objetivas y esperanzas subjetivas, no quiere decir que el sujeto se *ajuste* a sus probabilidades objetivas, sino que su acción está en niveles, prefijada, preadaptada, dirá Bourdieu (2007: 88-89) a las posibilidades; de ahí, señala que las prácticas que son improbables, aparecen al agente como *impensables*.

Y esta preadaptación colectiva permite identificar los procesos sociales y de individuación del sujeto en la lucha por el reconocimiento. Es decir que la estructura

estructurante habilita condiciones socio-histórica reconfigurables en las operaciones estructurales de la sociedad. Por tanto, sin que la estructura sea cerrada y determinante, dispara una serie de disposiciones adaptativas en las cuales el sujeto puede realizar lo que es realizable, sea por positividad de reconocer-se quién es por lo que es, o por lo mismo, modificar su identificación.

Esto nos conduce a que la tripartición del reconocimiento pone en juego las historias que lo constituyen. La lógica de lucha moral interioriza la exterioridad y de la misma manera, nuevamente, exterioriza lo que es en el conflicto. Ese *otro generalizable* mencionado por Mead. Otro común en permanente configuración.

Ahora bien, estas disposiciones y oportunidades que configuran el habitus, como hemos entendido, están acopladas a las estructuras estructurantes y, a su vez, provienen de unas prácticas y devienen en prácticas constituyentes de la vinculación social: “El elemento del *reconocimiento cognitivo* acompaña siempre a la actividad de creación y de contemplación” (Bajtín, 1991: 42).

Son los actos siempre asociativos los puestos en disputa y compuestos en relación “inseparable del elemento ético” (Bajtín, 1991: 43). Diremos que la lucha por el reconocimiento, así como la formulación teórica, son productos de la historia. Entonces, el habitus, recalamos, es constitutivo y constituyente del reconocimiento ético; la eticidad como pasado y porvenir. Más aún, diremos que es precisamente ese habitus el que configura su cronotopo en sentido común, en hacer de las conductas actos razonables. Es historia naturalizada. Así, la tripartición del menosprecio también tiene sentido y respuesta histórica porque es constituida del habitus como historia incorporada.

Solo así es posible, sin querer decir que haya un determinismo ni una linealidad histórica, que las formas tripartitas del reconocimiento, como del menosprecio, estén dialécticamente aparejadas y asimétricamente intercaladas. Nuevamente digámoslo con Bourdieu: “el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por tanto, es lo que le confiere a las prácticas su *independencia relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 2007: 92). Esa presencia actuante ahora debe tener modo propio de ser en la identidad, como amor filial, como división social del trabajo o como Estado instituido. Las formas de propiedad provenientes de la apropiación de sí mismo, a través de tomar su entorno y asirlo para sí mismo, o como

apropiación del producto del trabajo, organiza la propiedad privada en relación a la identificación de las prácticas con la identidad.

Esta configuración de la identidad e identificación es el acuerdo entre sentido práctico y sentido objetivado, el cual producirá *un mundo de sentido común* (Bourdieu, 2007:92). Pueden coexistir mundos de sentido común en la yuxtaposición de las culturas que sostienen en sus entramados la identidad y su identificación estructural. Benhabib plantea las culturas como “prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflictos. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas” (2006: 10). Entonces, los diálogos tienen una estructuración en la complejidad de las identidades.

Esto nos lleva al campo de las disputas de la identidad como reconocimiento ético; y como reconocimiento, necesariamente lo estamos situando en el campo del conflicto, de la lucha moral como motor de la configuración social. Este conflicto puede dar cuenta de la histéresis de los habitus, es decir, los desfases entre las ocasiones y las disposiciones que llevarían a la impotencia frente al agravio pero también a la movilización por la restitución frente al menosprecio. Sin duda, la relación entre identidad y reconocimiento está demarcada por el campo de fuerzas donde lo político y la política se reconfiguran entre lo instituido y la potencia del devenir en diferencia.

Recordemos la propuesta de Taylor, que mira en el reconocimiento solamente el sustrato de la diferencia, oponiéndolo a la identidad (2003) Postula políticas de identidad en el campo cerrado del reconocimiento jurídico, donde el mismo ya no solo lo teoriza, sino que es actor político, un sujeto político en disputa. Entonces, como afirma Ardití (2000), estas políticas de identidad se han focalizado en la diferencia, en el reconocimiento de minorías y la tolerancia como oposición a la universalidad de la igualdad liberal.

Este campo de fuerza entre identidad y reconocimiento se expresa en la condición del quién y del qué. Quién identifica y se identifica y qué es identificado y el identificador. Para esta problemática, Rancière define a la política en una condición de *epifenómeno de identidad*: “La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (Rancière, 1996: 41). Ese escenario es el que está en disputa, no solo en lo instituido, sino en su

composición, mejor aún, su composición define el modo y la forma de su institucionalización.

El reconocimiento nuevamente se sitúa en el campo de disputar el escenario por los habitus, las prácticas: ese mundo de sentido común. Entonces, la política es un problema de reconocimiento como de identidad. Pero aún no queda definido que política, qué identidad, como el tipo de reconocimiento que está puesto en juego. Lo que es común a esta triada dialéctica es precisamente su confrontación. El conflicto demarca quiénes entran o no en el escenario -este es el cronotopo como espacio social simbólico-. La política habilita los tipos de agentes, sujetos, grupos que se visibilizan en el escenario, son ellos mismo su límite. Pero debe aclararse, como ya se conoce, que la formulación del escenario donde sucede el conflicto tiene sus oposiciones. Por un lado, están los procesos legitimados por los cuales los sujetos, grupos pueden ser visibilizados por los instituidos, a través de las formas institucionales, la distribución de los lugares, su zonificación, como la legitimación de las disposiciones.

Este ordenamiento de lo instituido Ranciere lo denomina *policía*, para distinguirlo de *política*. Esta policía esta materializada en el cuerpo mismo de la ley, la cual demarca la parte o no de las partes (Ranciere, 1996:44). Podemos entender como el mecanismo de lo instituido que demarca el escenario del reconocimiento como positivo y demarca hacia afuera el campo de fuerzas de la lucha por el reconocimiento de la parte que no tiene parte. Esta policía norma el *aparecer* de las configuraciones de las clases sociales: “la clase social (en sí) es inseparablemente una clase de individuos biológicos dotados del mismo habitus, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamiento” (Bourdieu, 2007: 97). Ese en sí, en la disposición hacia el para sí, diferencia entre el aparecer y el lugar, siendo de mutua interdependencia.

La interdependencia siempre es una potencia para el conflicto entre reconocimiento ideológico –desde las posiciones altas de las clases– y el reconocimiento legítimo -el que cuestiona la partición de los sin parte-. Cuando esto sucede, la *policía* es cuestionada en su nivel respectivo. Lo que trae como consecuencia es la emergencia de la *política*. Esta distinción es clave para separar los campos de la ley y su campo de visibilidad entre el concepto, la relación y el objeto del enunciado práctico y el campo en disputa, la sombra, por así decirlo, el pliegue del desajuste antagónico. La *política* será “la que rompe la

configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte” (Ranciere, 1996: 45).

Entonces, el reconocimiento legítimo no se corresponde a la *policía* sino a la política. Es en la *policía* donde actúa el reconocimiento ideológico, como dijimos, el que es otorgado por lo que tienen parte y reparten las partes; quiere decir, por los que identifican su identidad con los visibilizados, con los que traduce, a los cuales da palabra es su palabra misma (Guerrero: 1997), su propio mundo de sentido común. Al contrario, el reconocimiento legítimo concuerda con la *política*, ya que cuestiona desde la exterioridad de la interioridad su no pertenencia en las partes; interrumpe lo policial y lo cuestiona como presencia emergente.

El escenario se fisura, las formas cambian, las ubicaciones se desfiguran, los lugares se modifican; esto sucede porque lo incierto toma e inunda el ordenamiento de las asignaciones. La legitimación de la ley queda en excepción: “hacer ver lo que no tenía razón de ser visto, hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar” (Ranciere, 1996: 45). Podemos comprender mejor por qué la lucha por el reconocimiento pone en entredicho el mundo compartido del sentido común y lo hace como política tal cual, como irrupción cuestionante; de ahí que no esté reducida al reconocimiento del derecho, como lo exige Taylor, sino que rompe la ley, la norma, lo instituido y el derecho queda marginado al campo de la juricidad emergente, como lo plantea Honneth.

Por eso no es extraña a la formulación de Ranciere, de que la irrupción de la política sea una *desidentificación*, pues precisamente, como se ha dicho, la partición de las partes y su pérdida de delineamiento de los lugares y tiempos (el cronotopo) en la ley, hace que el reconocimiento legítimo desconozca la fuente de la ley que es la cual se sostiene la identidad de las identidades legítimas (*policía*). Toda irrupción es desidentificación para abrir y reasignar las particiones de lo sensible (eticidad).

La lucha por el reconocimiento, diríamos siguiendo a Ranciere, es una lucha entre lógicas heterogéneas, lógicas morales distintas del conflicto. La lógica policial choca con la de la política. Un duelo donde la ventriloquía policial pierde su gramática moral del conflicto. La política da lugar, voz, imagen, representación y redistribución de los sin parte. La pérdida de la ventriloquía es la posibilidad de la subjetivación por desidentificación. El

que no contaba emerge como contador y contable: “una subjetivación política vuelve a recortar el campo de la experiencia que daba a cada uno su identidad con su parte” (Ranciere, 1996: 58). El campo se recorta como repartición de la división de lo sensible y ésta como subjetivación de la desidentificación de los lugares. Cuando sucede, los nuevos lugares de la división de lo sensible se reidentifican con la nueva configuración del campo.

La política como reconocimiento cuestiona el fundamento de la identidad, a través de la subjetivación haciendo posible el reconocimiento legítimo contra el reconocimiento ideológico. El reconocimiento no acaba en el reconocimiento en el cuerpo jurídico y en la ampliación de los operadores de sentido, sino que todo reconocimiento es un acto performativo, sin límite, ni sentido, previamente dado. Diremos con Bajtin que el *reconocimiento es eso que lo penetra todo* (1991: 43). Esa gran penetración del reconocimiento hace del mismo una práctica que no cierra a sí misma en el orden del discurso, por el contrario es la dinámica propia de las luchas sociales las que han permeado las formas y modos de comprender al concepto mismo.

Quizás de los mayores desafíos para una teoría del reconocimiento intersubjetivo no está en la complejidad discursiva del concepto; del debate teórico sino de los lugares de la enunciación. Aún persisten resistencias a nivel de los estudios regionales cuando se trata de pensar el lugar del otro periférico, del otro práctico que ha sido enunciado históricamente por una inacabable teorización en las ciencias sociales. Aún persisten resistencias a enfoques diversos, distintos. Ese mismo es un problema del reconocimiento histórico.

De esta manera el reconocimiento, la lucha por el reconocimiento no puede ser algo que se dispute por la dimensión conceptual, por el contrario es en la dimensión de las luchas sociales, donde se pone en efectividad su capacidad de interpretación por cada una de las teorías. Caso ejemplar es el mismo concepto de ventriloquía, el cual da cuenta, como hemos señalado, de la capacidad histórica de la dominación para hablar a nombre de otro. Esa palabra que enunciada, escuchada, puesta en la escena de la opinión colectiva, pública ha construido sujetos, otros enunciables y con disposición a la clasificación social. La ventriloquía, su ejercicio de dominación y subalterno es una práctica común, continua en la relación de los sujetos, incluso con los objetos sociales (Guerrero: 1983, 1990, 1991, 2010).

La ventriloquía en su dimensión política se la sitúa como un objetivo a combatir, a eliminar. Si los otros reducidos a cosa de enunciación toman la palabra, se asume que la

ventriloquia desaparece y se ha logrado un reconocimiento. Sin embargo, la ventriloquia, no necesariamente desaparece, sino que se resignifica en nuevas formas. Los actores que ya no están bajo su control pueden considerar que han quedado por fuera de las fuerzas de la traducción del poder. Solo en el transcurso de las luchas sociales se puede saber a ciencia cierta si el ejercicio de la ventriloquía ha desaparecido o se subsumió en nuevas formas. En el caso de los actores étnicos, al asumir una palabra propia, se parte de que políticamente tienen expresión propia e irrumpen con fuerza en el escenario de la esfera pública.

En el caso de la presente investigación la formulación teórica utilizada es un pretexto en la lógica de las discusiones sobre el reconocimiento. Es el desafío mismo de la investigación, en la narración de los acontecimientos dados en la década de los sesenta, el que busca dar cuenta de la emergencia de una identidad etno-política en los Andes ecuatorianos. Es en esta geopolítica donde encontramos un caso ejemplar de emergencia identitaria-étnica a partir de estructuraciones sociopolíticas y religiosas.

Otros fundamentos teóricos para la interpretación

Se podría cuestionar el valor de las teorías utilizadas, su origen geopolítico, el que son eurocéntricas, pero hemos querido rebasar esa vara de medición y tomar los acontecimientos históricos y ponerlos en perspectiva de la lucha por el reconocimiento. La dinámica del reconocimiento no se cierra a uno o varios autores o a la “sobredeterminación estructural” que los mismos podrían tener a la hora del análisis. Es una cuestión propia del reconocimiento en su dimensión explicativa.

No hay duda que la perspectiva teórica del reconocimiento en Honneth es de las teorías más acabadas que existen. Esto no significa ni implica la pérdida de legitimidad y profundidad de otras teorías o enfoques en la dimensión del reconocimiento. Por el contrario, lo que se busca es conjugar esas diversas dimensiones para tener un corpus más amplio, capaz de poder dar soporte al ejercicio interpretativo. En este punto autores ya mencionados como Guerrero han sido claves en la formulación de un marco teórico. La fuerza de los argumentos para el caso de los Andes es profunda y significativa, precisamente porque supera viejos esquemas estructurales a la hora de la interpretación de actores sociales en historias locales.

Historias locales han entrado una fuerte disputa cuando se trata de comprender la diversidad cultural. Tradicionalmente se buscó reducir esa diversidad a sistemas culturales homogéneos, reducción que tenía como fondo contener toda forma de tensiones o conflictos. Pero la misma complejidad de las relaciones, las tensiones del reconocimiento ideológico o legítimo puesto en juego, hicieron que la diversidad emerja como conflicto permanente. Es lo que define Díaz Polanco como “la otredad sociocultural como problema” (Díaz Polanco, 1998: 1). Esa otredad como problema permanente es un devenir continuo, en consecuencia, la diversidad sociocultural, la diversidad étnica, no puede ser suprimida de ninguna manera; es constitutiva de los procesos primarios y secundarios del reconocimiento intersubjetivo.

A decir de Díaz-Polanco, esa tradición de buscar contener la diversidad proviene de la tradición liberal que impuso la supremacía de la “autonomía personal”, del individuo por sobre las estructuras comunitarias. Esto ha tenido grandes efectos negativos en los procesos de reconocimiento étnico en América Latina; por un lado, se instituyó una escala de valores de lo superior en sociedad. Se impuso un sistema de creencias y acciones que relegaron las prácticas comunitarias a un segundo plano, ya que eran consideradas pre modernas, carentes de plena racionalidad y abundantes en mitos y rituales mágicos, espesos en una dimensión donde lo colectivo tenía supremacía frente a los individuos.

Es así que ese tipo de posiciones liberales, incluidos un sinnúmero de teorías sociales centraron el valor del individuo-persona por sobre las características del grupo-colectivo. Ejemplo son las propias discusiones de que si los grupos étnicos, como es el caso de América Latina, podían ser *reconocidos* como pueblos con “derecho a la autodeterminación” (Díaz-Polanco, 1998:3). El debate de la autodeterminación ha sido clave en las luchas de los pueblos y nacionalidades. Es elemento fundamental en el proceso de reconocimiento histórico por parte de los actores políticos tradicionales; por parte de la propia historia del Estado liberal en el caso ecuatoriano. De ahí la significación fundamental de que la lucha por el reconocimiento no se centra, exclusivamente en argumentos teóricos sino en el entramado de las luchas, de las disputas sociopolíticas, socioeconómicas, socio-simbólicas de los pueblos indígenas.

Sin duda que la cuestión étnica en sus niveles simbólicos no queda por fuera del universo de las relaciones económicas. Cuando la categoría de reconocimiento es puesta en

juego en el entramado de las interpretaciones, de los juegos de las ventriloquías dominantes, es cuando las estructuras del poder se sujetan del entramado social de la dominación. Lo que se quiere decir es que las acciones étnicas, simbólicas, políticas tienen un correlato en las estructuras de la dominación económica. Que la propia dimensión del reconocimiento no se reduce a un reconocimiento formal o institucional sino que es un correlato de las disputas de la redistribución económica, donde las relaciones de propiedad están atadas y atan a las relaciones entre individuos y grupos sociales. Los atan en un campo común, de sentido común constituyente; de ahí que la lógica de la dominación no es plana sino que está compuesta de pliegues, de texturas dominantes en doble vía. Guerrero, sin duda, es quien de mejor manera ha expuesto estos pliegues del juego político de los sentidos, la *semántica de la dominación* (Guerrero: 1991, 1998) De las normas como escenas de discursos sin un centro definido pero que modelan la interpretación que unos hacen de los otros: “Su comportamiento y sus formas mentales de percepción conformaban un ‘sentido práctico’, una estructura de prácticas inculcada, de generación en generación, por un prolongado contacto con los indígenas de sus haciendas” (Guerrero, 1991: 60)

El carácter de la redistribución económica, del lugar que ocupan los sujetos en la estructura productiva hace del proceso del reconocimiento no una disputa teórica, sino una herramienta conceptual para la interpretación conjunta de los elementos sobrepuestos en sociedades con alta diversidad étnica como es el caso ecuatoriano. Las estructuras de la propiedad de la tierra, las estructuras del intercambio, del acceso a bienes y servicios son indicativos del entramado de las formas de la negación del reconocimiento. De ahí que la discusión epistemológica, la toma de una perspectiva teórica con más fuerza por sobre otras, indica que el carácter epistémico de la misma busca ser correspondiente a las estructuras objetivas de las sociedades, cualesquiera que estas sean.

El reconocimiento con estas implicaciones tiene su sustento en las acciones de la lucha social y no en el campo de las especulaciones, por más bien intencionadas que estas sean. El reconocimiento desde esta, digamos así, tradición ha buscado no centrarse solamente en el trabajo o el proceso de comunicación, ni en una tradición marxista ortodoxa, estructural, ni tampoco sumirse en una tradición post-estructural sino que, tomando lo más avanzado de distintas corrientes, encontrar de manera permanente su correspondencia empírica sustentada en el conflicto.

Se rompen de esta manera las tradiciones lineales que ponen a los otros como objeto de estudio, lo objetivan a partir de las necesidades de conocerlos para conocer a su vez las fuentes del conflicto social. Incluso encontramos visiones bondadosas sobre los otros como objetos dignificados para el estudio social. Son formas de llevar la “cultura al pueblo” dirá Bonfil (2004: 1), a partir de considerarlos poblaciones incultas. En ese modelo de reproducción cultural, la propia idea de cultura se convierte en “patrimonio de unos pocos” (Bonfil, 2004: 2). La cultura en consecuencia no es un patrimonio en común, ni relacionado a la vida cotidiana; más bien está relacionado a la una cultura particular que se sobrevalora a sí misma a partir de las relaciones de posesión, de acumulación material y humana.

Y ahí, precisamente, encontramos en acción las formas de negación del reconocimiento: violación, agravio, etc., que denigran, subsumen la condición humana de muchos a la dinámica de la acumulación de pocos. Son en esos conflictos donde el reconocimiento, sus luchas son acciones objetivas, que objetivan la disputa no solo por los bienes y servicios materiales, sino simbólicos.

En ese contexto la lucha étnica en el caso de la investigación de esta tesis da cuenta de la emergencia étnica como significante efectivo para el reconocimiento identitario más allá de las reivindicaciones políticas clasistas.

Parafraseando a Bonfil lo que encontramos es un *laberinto* de significaciones históricas que se han movido en distintos códigos y niveles. Las disputas históricas del indigenado en América Latina y en el Ecuador, en nuestro estudio dan cuenta de complejas disputas por la posesión material y simbólica, ambas constitutivas de la identidad indígena. Esas disputas, los grados del conflicto por la materialidad simbólica encontraron una narrativa efectiva para la estructuración identitaria: el discurso de la Teología de la Liberación, que no siendo el único discurso, sí fue el más efectivo a la hora de poder concentrar las significaciones “dispersas” de la identidad en un vehículo comunicacional efectivo en el momento de la autoidentificación cultural. El discurso de la Teología de la Liberación permitía el relacionamiento de la religiosidad indígena, andina, de la sierra centro, con el discurso de la liberación espiritual (ver capítulo II).

Una dialéctica de las contradicciones entre Estado, Iglesia, partidos, y las propias comunidades, al momento de las acciones integracionistas étnicas, resultaron siendo muy efectivas en su lucha contra la opresión hacendataria. Invocaban a la integración de las

organizaciones comunitaria; relevaban un pasado común, una lengua común, agravios comunes y violaciones comunes. Un adversario común tomaba forma clara y elocuente en los años sesenta. Fue una época de construir los cimientos que décadas después se vería en el abandono de la ventriloquía dominante blanco mestiza.

En ese laberinto de las desigualdades, el reconocimiento en sus expresiones más cotidianas, opera en la disputa por los bienes materiales más básicos y elementales. El contraste ideológico de la dominación daba cuenta del complejo entramado, las interrelaciones complejas de emparentamiento entre dominadores y dominados, de larga tradición colonial que ni la independencia supo terminar adecuadamente y por el contrario las extendió a lo largo no solo del siglo XIX sino de gran parte del siglo XX.

El sentido único del *nosotros* entraría en crisis desde su misma dimensión conceptual. Frente a la unicidad de un Estado que no tenía claras fronteras e incluso que delegaba a sus élites la administración de amplias poblaciones, la Teología de Liberación emergía disputar por el carácter de la integración nacional. Unicidad estatal limitada e incluso ficticia en contraposición de una diversidad no reconocida de identidades nucleares regadas por todo el territorio nacional. Los discursos oficiales encuentran sus límites en las centralidades urbanas; profundizaron el abandono de las interpretaciones de los grupos humanos rurales.

Ante la eminente crisis de los otros que deambulan en el territorio, el Estado, sus formas institucionales bajo consejerías internacionales intervienen en los escenarios para controlar los conflictos. Misiones, proyectos, programas, etc., se activan bajo la lógica de estudiar, analizar, comprender ese otro presente, peligroso, extraño pero que ha estado junto a las grupos dominantes de manera permanente (ver capítulo III).

El concepto de reconocimiento, por lo tanto, no es una disputa de una teoría o de otra teoría, sino que es un término que permite abarcar dialécticamente el complejo entramado de la emergencia étnica en un período poco estudiado por las dificultades en las evidencias históricas.

Ese nosotros mencionado entra en disputa y las narraciones se ven forzadas a dar explicaciones sobre su lógica de existencia. Caso ejemplar fue la presencia y acción de la Misión Andina en el Ecuador. De alguna manera fueron los intentos de comprender esa presencia presente-ausente. Esa presencia silente en el sentido de que se les había negado

sistemáticamente a las poblaciones indígenas el poder de ser escuchadas, al negárseles su propia voz como presencia en los discursos nacionales. Fue sin duda los escenarios de disputa, de resistencia los que lograron a fuerza que la esfera pública se amplié y podemos decir, incluso que se constituya nacionalmente. “Las culturas indias fueron estigmatizadas por los colonizadores” (Bonfil, 2004, 8). Ese proceso de estigmatización fue permanente porque de él se desprendía una serie de legitimaciones del poder. Estigmatizar fue un modo dinámico y efectivo de negar el reconocimiento étnico. Negándolo se negaba sus derechos y posesiones. Negaciones estratégicas de reconocer ideológicamente a quienes importaban como mecanismo de articulación de los mecanismos de reproducción material y simbólica del poder.

Por eso hablar de reconocimiento intersubjetivo no es una especulación teórica, ni se cimenta en una perspectiva eurocéntrica o indigenista (no beneficiaría en absoluta a la investigación) sino que es un recurso, una oportunidad para integrar espacios y dinámicas consideradas como no importantes a la hora de comprender la luchas social indígena como es el caso del rol de la Iglesia Católica, del catolicismo, de la Teología de la Liberación en el Ecuador, en la sierra centro específicamente.

Bien lo dice Bonfil que la temática étnica, a pesar del creciente interés, sigue siendo un fenómeno “sujeto a discusión hasta en sus definiciones más esenciales” (1988: 1). Fue un avance considerar la noción de grupo étnico como tipo de organización ya que superaba la tradición de ver en este un mero proceso de descripción sino que se avanzaba a comprender la dinámica de las relaciones sociales y sus representaciones y así comprender de mejor manera las fronteras étnicas (Barth, 1976). El concepto de reconocimiento permite ampliar el escenario mismo del debate al incorporar nuevos modos de comprender esas relaciones sociales de las que habla Bonfil, permite ampliar la discusión propia sobre la identidad, concepto apegado al de grupo social. Estas discusiones, sin duda, muy ricas en América Latina, nutrieron el despliegue de las ciencias sociales en occidente.

El reconocimiento no acepta el carácter absoluto de la identidad étnica, sino que lo comprende en la acción compleja de los conflictos sociales, de las disputas por el respeto social. Negar ese absoluto ha sido una disputa frente al esencialista de la identidad de lo étnico. En las confusiones del activismo político se ha visto como la esencialización de lo étnico ha sido un recurso para posicionar agendas políticas, morales frente a los otros

grupos sociales, étnicos de un país. El esencialismo estratégico (Spivak, 1987, 1998; Mattio, 2009) en muchos casos terminó siendo la propia razón de ser de la lucha identitaria. En esos casos vemos cómo actúa un reconocimiento ideológico, falseado frente a las propias necesidades de la identidad étnica.

Es en este contexto la propia categoría de reconocimiento en Honneth es puesta en cuestión en sus propios fundamentos. Lo interesante para la investigación es tomar dicha categoría, ponerla en escena en el contexto de la lucha social de Chimborazo y observar si la misma tiene la solidez que afirma. No es el punto central de la investigación comprobar si Honneth tiene razón o no, sino que a partir de su constructo teórico, que vale decir se considera el más sólido, articular con otras teorías, enfoques sobre el reconocimiento en contextos de América Latina donde el propio discurso de la Teología de la Liberación, más allá de su enfoque religioso, es un buen cuerpo discursivo teórico que ha buscado comprender no solo la dominación en el continente sino las vías para la liberación. Honneth es más abierto o explícito a pensar la cuestión de la liberación como substancial a la propia comprensión del reconocimiento.

Otros autores mencionados en este capítulo de algunas maneras también lo hacen pero no han incluido dicha potencial acción como parte necesaria para la propia comprensión del rol de las ciencias sociales, del pensamiento crítico en contextos de opresión. Hay sin duda una lógica de la acción-reflexión necesaria en los estudios sociales que no puede quedar por fuera de las disputas políticas e históricas.

Para concluir, cabe mencionar que el propio sistema planteado por Honneth es cuestionable en algunas dimensiones, quizás el mayor este en el desconocimiento propio de las dinámicas sociales e identitarias en América Latina. Quizás las críticas a su sistema radiquen en una suposición ligeramente mecánica de los procesos del reconocimiento. Pero como se ha abordado con los otros autores, cada enfoque es utilizado en pertinencia a los objetivos de la investigación. No se privilegia a autor alguno sino en medida de la utilidad para la comprensión del objeto de estudio. Por eso la dimensión crítica, epistemológica de la Teología de la Liberación emerge de por sí siendo necesaria para comprender el reconocimiento, la lucha del reconocimiento en el contexto de América Latina en la década del cincuenta pero sobre todo del sesenta del siglo XX.

Sin duda la Teología de la Liberación es pieza clave a la hora de entender la dialéctica del conflicto en los Andes ecuatorianos, sobre todo en regiones como la de Chimborazo, centrales en la historia de la emergencia étnica, su desplazamiento del clasismo a la identidad étnica. Recurso inapelable en la disputa del poder hegemónico imperante en la época: la hacienda y su sistema simbólico de dominación. A continuación en el siguiente capítulo analizamos la Teología de la Liberación en sus orígenes, en sus planteamientos, motivaciones y acciones.

CAPÍTULO II
RELIGIOSIDAD Y LIBERACIÓN ÉTNICA.
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA.
APORTES A UNA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO ÉTNICO

El presente capítulo analiza el marco social-histórico de la Teología de la Liberación como originalidad desde América Latina. Sin duda que el desarrollo de esta teología fue fundamental para la acción y comprensión liberadora de los grupos sociales en resistencia permanente durante siglos, y que el siglo XX adquirió una particular consciencia de la resistencia y la lucha social en América Latina. El desarrollo teórico e histórica de la Teología de la Liberación, a diferencia de la política tradicional en la década los cincuenta y sesenta del siglo XX, logró expresar de manera significativa una ética de la liberación, una ética del reconocimiento, un portavoz de voces diferentes y diversas que buscaban articularse más allá del clásico discurso de la izquierda clasista.

Esta teología, debe comprenderse, emerge en las particulares condiciones históricas de América Latina. Las condiciones de opresión colonial que fueron heredadas por los emergentes Estados independientes en el siglo XIX y que se alargaron en el tiempo, llevando a condiciones de conflictividad permanente, de acumulación de fuerzas en los grupos sociales dominados. Es el escenario del siglo XX en toda su magnitud de guerras mundiales, de crisis económicas y financieras, de diversos modos de invisibilización de las grandes mayorías indígenas, campesinas, en general de las grandes poblaciones de pobres y marginados, donde tiene asiento la emergencia de un modo distinto de comprensión del rol de la Iglesia Católica. Sin olvidar que esa misma institución era partícipe, un actor fundamental del modo de reproducción de las condiciones de dominación y control social.

Del mismo entramado de la dominación económica y simbólica de la Iglesia Católica emergerán diversas posiciones reflexivas sobre los cambios inevitables que debía sufrir la Iglesia para sostener su grado de control de las mentalidades sociales, sobre todos de los grupos subalternos.

De esas estructuras religiosas de dominación fueron surgiendo reflexiones sistemáticas que incorporaban distintos cuerpos analíticos, sobre todo de las ciencias sociales: sociología, antropología, psicología social, etcétera. Proveían a la reflexión teológica sustentos objetivos sobre las condiciones materiales y estructurales de los

sistemas de dominación en América Latina. Además se incorporaban las reflexiones propias del quehacer religioso; las experiencias de los sectores del clero bajo, popular en sus interacciones con los sectores más pobres de las poblaciones. En ese contexto fue emergiendo un conjunto de análisis sobre las condiciones estructurales de la pobreza; pero el punto de diferencia con las ciencias sociales es que incorpora un coherente sistema de simbologías cristianas, con el objetivo de no solo comprender, sino que se ponían como objetivo incidir directamente sobre esa *realidad* exteriorizada a partir de un modelo metodológico diferente. Desde esa perspectiva, emergen nuevas categorías o se resemantizan categorías eminentemente teológicas desde una perspectiva pragmática donde el rol de la historia tiene un eje vertebrador en la acción política.

Surgen nociones como *Iglesia de los pobres* o *estructuras del pecado social*. Un conjunto de categorías se articulan, una nueva taxonomía que habilitaba a la Iglesia denominada social a intervenir con urgencia en los espacios sociales, simbólicos. El objetivo era incidir en las correlaciones de fuerzas donde el discurso marxista, revolucionario, de la lucha de clases había tomado mucha fuerza en la organización social de los indígenas, de los campesinos, de los trabajadores en general.

A manera de paradoja, la Teología de la Liberación surge de las mismas condiciones de la Iglesia Católica de ser un actor de la dominación colonial y republicana, para contener las posibles revoluciones marxistas en el continente. Al mismo tiempo, expresaba las luchas internas dentro de la institución, entre sectores conservadores, defensores del estatus quo y sectores subalternos que ya no podían sostener el modelo caduco de la administración simbólica de las poblaciones, peor aún en sociedades donde la Iglesia Católica era un gran terrateniente, un gran hacendatario, un directo actor de opresión histórica.

Surgió un discurso de la *praxis liberadora*, que busca ser la voz por excelencia de las revoluciones populares; voz de la resistencia de los movimientos sociales y por supuesto la voz o el portavoz de la emergencia étnica en sociedades como la ecuatoriana en la década del cincuenta, pero sobre todo en la década del sesenta del siglo XX en los Andes. Para fines de esta investigación, analizar el recorrido constitutivo de la Teología de la Liberación es clave para comprender los propios modos de operación del reconocimiento en la lucha social étnica, en la lucha social de la política desde otras posiciones donde lo identitario es

esencial para comprender la dimensión amplia de la política en sociedades heterogéneas. Teólogos como el argentino-mexicano Enrique Dussel, el peruano Gustavo Gutiérrez, el mexicano Roberto Oliveros, y Víctor Codina, y el historiador Tulio Halperin Donghi, entre otros, son claves a la hora de la discusión sobre esta formulación particular de esta teología en su contexto latinoamericano.

América Latina, un lugar para una Teología Liberadora: 1959-1972

Breve marco histórico de la opresión

La emergencia histórica de la Teología de la Liberación (TL) en América Latina es, indudablemente, producto de un conjunto de articulaciones históricas, las cuales, en su conjunto y desde distintos niveles, definen al subcontinente como una región estructuralmente heterogénea, pobre, oprimida y gestando continuamente, dentro de sí, profundos conflictos sociales. Varios autores de esta nueva teología, como Enrique Dussel (1992), Gustavo Gutiérrez (1974), Roberto Oliveros (1990), Víctor Codina (1985), entre otros, establecen cuatro etapas²⁸, donde la TL se articula dialécticamente con acontecimientos políticos, económicos y eclesiales. Esta periodización arrancaría en 1959 y terminaría, tentativamente, en 1990. Sin embargo, es necesario situar este comienzo en el marco de la disputa que, a decir del historiador Tulio Halperin Donghi, es “la búsqueda de un nuevo equilibrio” (1998: 361).

Esa búsqueda en medio de la incertidumbre provenía de los impactos de la crisis mundial de 1929, la cual hizo colapsar las bonanzas regionales recientemente vividas. Claro que dichas bonanzas no significaron, para la mayoría de poblaciones, pueblos y naciones, mejores condiciones de vida, siendo que su fuente de riqueza, les implicó violentos procesos de despojo, una modernización a la fuerza. Las poblaciones indígenas, sin duda, fueron de las más afectadas por todas las crisis. Se puede decir que vivían en permanente crisis, hasta dentro de las bonanzas, ya que el modelo de *desarrollo* y modernización implementada no las caracterizaba como una población con derechos; por el contrario, se consideraban poblaciones disfuncionales a los procesos de la modernización capitalista.

²⁸ Estas etapas no son rígidas, ni fijas a fechas, sino a situaciones sincrónicas donde lo establecido es disputado en innumerables campos de fuerzas.

En los treinta entra en crisis el modelo de inserción al mercado mundial, el modelo de expansión de la economía primario-exportadora. Los países latinoamericanos ya habían desarrollado una fuerte dependencia respecto de los mercados financieros, sobre todo con el de New York, que colapsó finalmente en 1931, implicando a nivel mundial una “contracción brutal de la producción y el comercio” (Halperin Donghi, 1998: 363). Se derrumban nuevamente los términos de intercambio, así como las ventajas comparativas de la región; el Estado emerge con fuerza directiva de las sociedades en casi todos los campos. Sin embargo, aunque la superación de la crisis estuvo íntimamente ligada a la Segunda Guerra Mundial, las luchas sociales se habían recrudecido, así como se tensionaban las relaciones entre Latinoamérica y los Estados Unidos en el marco naciente *New Deal*²⁹. Fueron luchas sociales acumuladas que emergían con fuerza cada cierto tiempo en los ciclos económicos y políticos. No eran nuevos los conflictos sociales que surgieron de los campesinos, trabajadores, obreros; pero sobre todo en los Andes, la conflictividad con los grupos étnicos era permanente. Levantamientos, rebeliones, movilizaciones continuas que se enfrentaban contra un orden que no los aceptaba casi en ninguna dimensión social (Burns, 1990), que tenía de hecho severos problemas para reconocerlos como fuerza identitaria. Lo máximo a lo que se había llegado era a reconocerlos ideológicamente desde lo formal, dada su presencia significativa como actor económico en los procesos de acumulación de capital.

En este contexto se consolidan regímenes dictatoriales en Centroamérica y el Caribe; cambian las relaciones de dominación al interior de las fuerzas oligárquicas; toman fuerza los movimientos de obreros-trabajadores urbanos y étnico-campesinos³⁰. Entra en crisis el sistema político-ideológico oligárquico y emergen alternativas ideológicas fuertes, como los partidos comunistas, socialistas, populistas o las renovaciones de la derecha bajo el signo del fascismo o del catolicismo. Sin olvidar que de ese juego de contradicciones ideológicas entre las fuerzas conservadores, liberales y socialistas, emergen las condiciones

²⁹ Surge con fuerza el Panamericanismo: la política de “buena vecindad” norteamericana, como instrumento de control ideológico, político y militar, como también la resistencia de algunos países, sobre todo, los ligados fuertemente a Europa: Argentina y Chile.

³⁰ Ver: Chevalier, François: *América Latina*. De la Independencia a nuestros días, México, F.C.E., 2000: *Sexta Parte*: XII. “*Los de abajo*”: Levantamientos campesinos e insurrecciones populares, pp. 476-499; para un análisis de los despojos del “progreso” y las resistencias populares en el largo siglo XIX (de los 1820s-1920s), ver E. Bradford Burns, *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*. México, D.F., Siglo XXI Editores, 1990 (la primera edición en inglés fue publicada en 1983).

para otro tipo de interpretaciones como es la propia Teología de la Liberación. Emerge eventualmente con aspiraciones de convertirse en una tercera fuerza, digamos así, en una tercera vía para el continente Latinoamericano.

La heterogeneidad de América Latina se expresa en una compleja diversidad de corrientes ideológicas, políticas, económicas y religiosas. Pero lo común después de la Segunda Guerra Mundial será la movilidad forzada de poblaciones del campo a la ciudad, planes de modernización industrial, y represión política a ideologías por fuera del liberalismo constitucionalista. La pobreza, la exclusión, la miseria y la violencia sistemática son el rostro común de la opresión estructural de las viejas y de las nuevas élites³¹. Y cualquier otra alternativa revolucionaria, por fuera del modelo del Estado-liberal y burgués, será reprimida. Es clara la hegemonía de Estados Unidos y sus aliados nacionales, como la radicalidad de la resistencia política y social.

Tiempos de búsqueda e incubación, 1959-1968

“El hombre con mentalidad capitalista se olvida de la dignidad de la persona”
Proaño, 1972

La Revolución Cubana de 1959 significa, sin duda, un hito en la historia social de América Latina. Con ella, el socialismo liberador se abrió paso en la región. Esta, quizás, sería el catalizador social e ideológico de la confrontación, por un lado, de Estados Unidos y sus aliados nacionales y, por otro lado, el *Pueblo*. En palabras del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de los principales pensadores de la TL:

Se hace, en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, *una revolución social*, que cambie radicalmente y cualitativamente las condiciones en que viven actualmente (Gutiérrez, 1974: 126-127).

El grado de desarrollo del análisis de la Teología de la Liberación sobre las condiciones de la pobreza y opresión en América Latina proviene, como lo mencionamos al inicio de este capítulo, de la constatación del clero bajo de la Iglesia en su contacto inevitable con las

³¹ Para el caso de los países andinos ver: Chevalier, François: *América Latina. De la Independencia a nuestros días*, México, F.C.E., 2000.: *Sexta Parte*: XII. Estado, nación, sistemas políticos. Países indoandinos: Perú, Ecuador, Bolivia, pp. 596-602.

poblaciones oprimidas como de la necesaria incorporación de taxonomías de las ciencias sociales que posibiliten la comprensión de los hechos sociales. La noción misma de hecho social se irá incorporando como una categoría que permitirá una comprensión de las relaciones objetivas que se dan en las relaciones sociales. Quiere decir que las condiciones históricas, las particularidades de los modos de operar de la opresión, se convirtieron en los recursos para comprender las causas de la dominación. Entonces el discurso teológico y de la liberación no proviene de las fuentes propias de la teología tradicional o de las lecturas a históricas de los evangelios. Por el contrario, la Teología de la Liberación supo incorporar metodologías de las ciencias sociales, como de la sociología y psicología, para comprender de manera sistemática las condiciones estructurales de la pobreza. Pero eso no significaba que se pretendía convertir en una ciencia social propia; por el contrario lo que se buscaba es una interpretación teológica propia, regional sobre los problemas graves de la dominación para contener a los sectores conservadores y liberales pero sobre todo socialistas y comunistas. Entonces hablar de revolución social era hablar de una revolución conducida, con acompañamiento espiritual, para que la misma no decante en una revolución que atente a las propias estructuras simbólicas de la religiosidad cristiana.

Por primera vez, el mundo toma conciencia de que la pobreza de la región es altamente explosiva (Codina, 1985: 4). La respuesta ideológico-política, por parte de Estados Unidos fue la *Alianza para el Progreso*, establecida en 1961³² como una alternativa para contener el avance del socialismo-comunismo, en alianza con los sectores clericales más conservadores del cristianismo católico o protestante.

Los sectores populares, por su parte, avanzan a posiciones nacionalistas, electorales o subversivas. El informe Stevenson de mediados de ese año señala que: “Si la democracia quiere perdurar debe demostrar con rapidez y de un modo convincente su capacidad para convertir en realidad las esperanzas de los hombres (...) los menos favorecidos están cansados de promesas; quieren acción” (Ugalde, 1997: 284). La Democracia Cristiana chilena y el golpe de Estado en Brasil, en 1964, señalaban directamente cuáles eran las vías aceptables al peligro comunista por parte de Estados Unidos. No olvidemos que para el

³² Ese mismo año, en abril, se da la invasión fallida a Bahía de Cochinos en Cuba, con auspicio de Estados Unidos, una vez declarada la ruptura de relaciones entre ambos en enero de ese año. En marzo se lanzaría la mencionada *Alianza*.

caso ecuatoriano y de los Andes en general, el problema mayor ya no radicaba en los trabajadores, obreros, sino en la ingente fuerza de trabajo indígena y campesina que estaba atada al sistema hacendatario, sobre todo serrano, y que se veía bajo constante presión de las fuerzas productivas de la costa en el caso ecuatoriano.

La presencia indígena ya no pasaba desapercibida por las élites, incluida la Iglesia Católica. La presencia indígena, de los *indios*, se había convertido en un constante *problema* sin vías de solución. La conflictividad acumulada los ponía en el escenario de la disrupción social. Aun cuando fueron considerados víctimas, se les veía como manipulados por fuerzas políticas que no solo querían atentarse contra el orden constituido sino que por su propia naturaleza atentaban contra el orden religioso imperante.

En este contexto de pobreza y conflicto político, el pensamiento económico del desarrollismo se fortalecía. Planteaba, siguiendo la crítica keynesiana al liberalismo, que la pobreza era resultado del atraso, del subdesarrollo y que solo imitando a los países metropolitanos se saldría del atraso histórico (Rostow, 1961, 1967). Un capitalismo atrasado que debía modernizarse -evolucionar-, mediante la industrialización masiva³³.

En la versión latinoamericana de la modernización capitalista, la industrialización de materias primas, fue la política central promovida por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), fundada en 1948 como parte de las Naciones Unidas, pero con sede en Santiago de Chile (no en Washington como las otras instituciones inter-Americanas). Sin embargo, en la práctica, la creciente dependencia de capitales extranjeros como una creciente marginalización social demostraban los límites estructurales del modelo promovido por esta institución regional. Su desarrollismo clásico, como las teorías de la modernización estilo Rostow, no prestaron suficiente atención a las consecuencias de la dependencia ni a los procesos de exclusión que, posteriormente fueron tomados como los puntos de partida para el análisis en los varios corrientes de la Teoría de la Dependencia (e.g., Cardoso y Falleto. 1977).³⁴

³³ El desarrollismo popularizó los Programas Nacionales de Desarrollo. Tuvo su inicio en la presidencia de Frondizi en Argentina en 1952 hasta 1962, cuando fue derrocado por un golpe de Estado militar.

³⁴ Vale la pena señalar que los dependentistas, en su mayor número, ignoraron la problemática indígena que no es analizado, p.e., por Cardoso y Falleto (1977) aunque si forma parte central del análisis de Rodolfo Stavenhagen.

Para la CEPAL, el Estado debía ser el eje del desarrollo para enfrentar el deterioro de los términos de intercambio, a las asimetrías del comercio mundial, y promover procesos de diversificación económica. Sin embargo, no debemos olvidar que la propia concepción de Estado estaba puesta en duda, no por las discusiones teóricas sino por su efectividad en el control y el orden social. En muchos países el Estado era una figura que se difuminaba más allá de las capitales o las urbes. A medida que la ruralidad tomaba fuerza, su presencia se convertía en una mito presente. Se hablaba del mismo pero no tenía expresiones propias, directas, por el contrario, sus representantes: élites, hacendados, sacerdotes, etc., se convertían en sus representantes en los territorios. Esa presencia-ausencia de Estado se convertía en el escenario de una lucha social, comunitaria frente a un adversario difícil de identificar y clasificar pero que no impedía que la resistencia se manifieste en las formas más elementales de la organización del trabajo.

Cualquiera de los casos, el desarrollismo despertó grandes esperanzas pero, al no atacar las raíces del mal, fracasaron, provocando más bien confusión y frustración” (Gutiérrez, 1974: 51). En 1962, la Iglesia Católica, a través del Concilio Vaticano II, “viene a sumarse en América Latina a un fenómeno cultural de fondo: la revolución popular antioligárquica y anti imperial” (Dussel, 1992: 206). Ya desde 1955, cuando se funda el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la Iglesia Católica de la región entra en un profundo cuestionamiento acerca de su rol histórico asociado a las élites oligárquicas, criticando su reflexión teológica acrítica frente a la realidad, frente al “hecho brutal de la esclavitud y pobreza de las mayorías latinoamericanas” (Oliveros, 1990: 18).

Las críticas al interior de la propia Iglesia Católica no eran gratuitas; provenían de las luchas internas, de los conflictos internos en las estructuras eclesiales. La crítica al orden instituido socialmente era una crítica al orden instituido, institucional de la propia Iglesia Católica. Era una crítica amplia al sistema de administración de la Iglesia, a la administración histórica ejercida desde el Vaticano. No se debe olvidar que, por la propia rigidez de la Iglesia, no era posible una crítica a la misma desde los órdenes discursivos de sus accionar político o institucional. La vía concreta pasaba por cuestionar desde la teología a las acciones pastorales. Era la única vía para exigir una innovación teológica sin que eso signifique atentar al dogma religioso per se.

Esa Iglesia, cómplice de la opresión, había contribuido decididamente con una visión hegemónica occidental, bajo los criterios de la *cristiandad*, a oponerse a un cristianismo humanista universal. Esa visión ideológica de la cristiandad fundamentó el quehacer de los ejércitos golpistas, los cuales observaban que su accionar político-ideológico contra el comunismo, en última instancia, significaba una defensa de los valores occidentales; “se pretende entonces defender por las armas el Reino de Dios” (Dussel, 1990: 213).

La iglesia clerical defendía así sus intereses económicos, políticos, estamentales dominantes. Esta iglesia de la cristiandad fue socia fundadora de las estructuras opresivas. Este será el marco para la implantación efectiva de la doctrina de la *seguridad nacional*, que sintetiza la efectiva *cultura de dominación*, del subdesarrollo, planteada por Salazar Bondy (citado por Dussel, 1990: 219). De hecho ese modelo de organización y administración de la Iglesia Católica había entrado en una profunda crisis, y la misma tenía que pasar por una modernización propia. Por eso las condiciones para la reflexión de una teología desde las condiciones propias de América Latina se presentaban idóneas, no por el aperturismo de las élites jerárquicas sino por las condiciones de pérdida de control ideológico que la Iglesia Católica estaba padeciendo a manos de las fuerzas liberales, socialistas y, sin ninguna duda, por parte de las fuerzas de las iglesias evangélicas las cuales directamente golpeaban las bases sociales de la Iglesia Católica (Muratorio, 1982; Chávez, 2006).

El Concilio Vaticano II en 1962 arranca con poco entusiasmo para los latinoamericanos. El conservadurismo religioso se expresa contra toda forma de crítica y visión progresista por temor a una infiltración comunista. Sin embargo, este Concilio fue más de pastores que de teólogos para América Latina, agentes pastorales que tenían como ventaja la experiencia de la crisis de representación de la Iglesia Católica tradicional, testigos de la pérdida de credibilidad de una Iglesia ineficiente a la hora de representar simbólicamente las demandas de las mayorías oprimidas. Y las voces críticas eran fuertes, reclamando una nueva praxis de la iglesia en tiempos de *injusta pobreza y humillación*. Aquí radica la intuición-experiencial de la TL (esa relación entre intuición y concepto, observada en el primer capítulo), que proviene de la evidencia brutal y forzada de la opresión, la pobreza y *la muerte del pueblo latinoamericano*.

Al final de 1965, cuando se cierra el Concilio, es clara la necesidad de una Encíclica sobre la cuestión social. Nace *Populorum Progressio*, que evidencia la necesidad de “nuevos análisis y nuevas síntesis” (Dussel, 1990: 225). En 1966 se firma en París *Témoignage Chrétien*, donde los obispos del tercer mundo declaran que “[l]os pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual” (Ídem 226), y que son “frecuentemente los ricos y no los pobres los que comienzan las luchas de clases, la violencia” (Ídem, 226). Era evidente que el reclamo pastoral por una nueva teología provenía de la experiencia fallida de la pastoral en el continente. La vieja ideología de la Iglesia Católica conservadora ya había hecho mella en las estructuras de la organización de la pastoral. Miles de creyentes se despojaban de las ataduras ideológicas, asumiendo nuevas ideologías políticas a la cuales encontraban efectivas al momento de hacer más fuerte y efectivas las prácticas de las resistencias campesinas, comunitarias pero sobre todo indígenas.

Pero sin duda será la II Conferencia del CELAM, en Medellín en 1968, la que expresaría un nuevo rumbo para la teología latinoamericana, consciente de que la mejor lucha contra el comunismo es terminar con el subdesarrollo. Una *teología de lo temporal* emerge conjuntamente con una antropología cristiana. Se debate el desarrollismo, quién es el pobre y qué es la pobreza evangélica, pero sobre todo la noción de *injusticia*. Este punto es clave ya que se ha dado un giro en la comprensión de quién es el pobre y de dónde viene. Era común centrar la discusión en el hecho que el trabajador era producto de procesos sociales e históricos, centradas en la visión de trabajo obrero en las ciudades; sin embargo, la noción de pobre emerge desde el campo, desde la ruralidad y marginalidad diferenciadora de las ciudades. Entonces el pobre es una nueva visión no centrada en el desarrollismo o la dependencia. Integra a los trabajadores, obreros, campesinos, indígenas. Una unidad entre clases y etnias, desde la lógica liberadora de la praxis del reconocimiento legítimo, integrador de la comunidad.

Esta noción de la pobreza y del pobre rompía la hegemonía del discurso socialista, clasista de los opuestos. La nueva teología emergía reconociendo el conflicto pero no compartía la propuesta de la ruptura del sistema sino que, desde una radicalidad diferente, sometía al sistema mismo a las presiones de una necesaria modernización social.

Sin embargo, predomina una Teología del Desarrollismo, centrada en la necesidad del trabajo y del desarrollo, donde el cristiano se suma a la política para hacer reformas sociales, económicas, políticas y culturales. Es un reformismo que ocultaba aún el corazón del conflicto social-económico. Lo nuevo, sin embargo, radica ya en reflexionar a la luz de los tiempos: “los pobres, la justicia, la dimensión política de la fe, el compromiso, la presencia del Señor en el pobre, la violencia institucional, etc. Algo nuevo está fraguando” (Codina, 1985: 5). Se abren tiempos de convocar a protestantes comprometidos con el cambio social, estudiantes universitarios, obreros y una difusión pública de los documentos oficiales, algo nunca antes visto. El discurso del compromiso, de la emergencia liberadora surge de las contradicciones sociales de la propia Iglesia Católica. Nuevas generaciones de sacerdotes, pastores, y curas con formaciones en ciencias sociales van fortaleciendo las críticas del clero bajo activo en las comunidades. Esa integración entre condiciones de clase al interior del clero, de integración de nuevos miembros con formaciones científicas, llevó a la conformación de grupos de reflexión que sin duda se vieron también afectados por la eficacia del discurso socialista en las masas campesinas, indígenas (Berryman, 1989; Álvaro, 2012).

De muchas maneras se tomó ese discurso socialista, liberador y se le inyectó esa efectividad discursiva del hablar mesiánico, salvador del evangelio, lo que le daba una clara ventaja a la pastoral sobre los grupos de campesinos e indígenas. De pronto ese agente de control social religioso que había aplicado diversos mecanismos de ocultamiento identitario, ahora valoraba explícitamente las diversidades, las diferencias sociales. Es así que desde las formas prácticas del reconocimiento ideológico se pasa a nuevas formas de reconocimiento legítimo. Lo importante y clave es que la emergencia de la Teología de la Liberación no fue un producto interno, exclusivo de las reflexiones teológicas, por el contrario fue el producto de las presiones contra la Iglesia. Fue el reformismo eclesial el que se vio abocado a transformarse o perder sus espacios de control social y claramente sus beneficios materiales que eso conllevaba.

Para el caso del Ecuador las experiencias de la dominación hacendataria eran las que marcaban el ritmo del quehacer de la Iglesia Católica. Los agentes pastorales a lo largo de las primeras décadas del siglo XX ya habían criticado indirectamente las actuaciones de la Iglesia como agente que entorpecía o se hacía cómplice de las estructuras de dominación,

de la degradación del modo de vida de las poblaciones, sobre todo, indígenas en la sierra ecuatoriana. Las reflexiones teológicas como tales eran escasas, más aún, cuando eran escasos los teólogos y los existentes reflejaban casi exclusivamente los intereses del clero hacendatario (Dussel, 1992; Tinel, 2008). No se debe olvidar que la Iglesia Católica era uno de los mayores terratenientes el país.

Los cuestionamientos al modo de operar de la Iglesia venían más por el lado de la pastoral indígena, la cual tenía que lidiar con las presiones del clero alto sobre la propiedad de las tierras hacendatarias, los arrendatarios de las haciendas, las presiones de organizaciones políticas, como el Partido Comunista, el Socialista y varias organizaciones que se derivaban de los mismos; pero sobre todo de la presencia de la Federación Ecuatoriana de Indios, organización fundada por el Partido Comunista y que llegó a tener una fuerte incidencia en la resistencia social contra el poder desde fines de los años cuarenta del siglo XX (Becker, 2007, 2008; Korovkin, 2002). La pastoral, especialmente en las zonas de mayor conflicto como fue el caso de la sierra centro, sobre todo en Chimborazo, se enfrentaba a distintos frentes. La pastoral se encontraba en una encrucijada en su activismo evangelizador y su activismo político social. No descartaba aliarse estratégicamente con los considerados *ateos*, cuando se trataban de contener el avance de las iglesias evangélicas. Estas eran al final de la lucha política adversaria, no solo de la Iglesia Católica sino de los partidos mencionados.

En los hechos las reflexiones teológicas pasaban por el ejercicio de una pastoral por fuera de la Iglesia institucional. Las reflexiones teológicas venían desde el activismo y de las relaciones internacionales del clero social por todo el continente. Era hacer de la teología una praxis política; incorporar, como ya lo hemos dicho, distintas tradiciones de la economía política para comprender la dinámica de la estructura social en sociedades en transición hacia la modernización capitalista.

Ahora, ese cambio de posicionamiento de la Iglesia Católica, de su pastoral campesina e indígena, no estaba por fuerza de la influencia de las prácticas de resistencia social; por el contrario y vale decirlo con máxima claridad que fueron producto de las presiones que los grupos indígenas, campesinos, comerciantes, étnicos en su conjunto que se revelaban de muchas formas contra la opresión de la Iglesia Católica. Es decir, que las innovaciones teológicas provenían de una pastoral que había fracasado y que se veía

forzada a incorporar las demandas indígenas o a desaparecer, lo que implicaba situarse como no solo adversario sino como enemigo de clase.

Vale recalcarlo que la resistencia indígena histórica que venía de siglos atrás y que se había fortalecido en la primera mitad del siglo veinte, forzó a la Iglesia Católica a reposicionarse en su credo evangelizador. Las innovaciones teológicas sobre la pobreza y el pobre tienen su matriz en la dinámica propia de la opresión indígena. En el Ecuador, la opresión del indio se convirtió en una resistencia organizada aunque fragmentada frente a sus opresores: el sistema hacendatario y la Iglesia Católica. La experiencia pastoral fue la que se encargó de asimilar esas experiencias y dotarles de una voz propia dentro de los discursos teológicos. Esas categorías del reconocimiento ya no ideológico provinieron de la actoría política del indigenado que supo estratégicamente aprovechar el cerco en que la pastoral indígena se encontraba. Como veremos en posteriores capítulos, la lucha indígena, la lucha étnica era una lucha por el reconocimiento, por la redistribución no solo material sino simbólica.

Formulación y originalidad de la Teología de la Liberación, 1968-1972

No es caprichoso señalar el año de 1968 como un punto de quiebre para el mundo. Es en este año que se concentran un conjunto de coyunturas protagonizadas por naciones o por regiones. Sigue una década definida por el conflicto a todo nivel que surge de procesos de industrialización, innovación tecnológica, reformas agrarias y que se expresa en la represión sistemática y la emergencia de un capitalismo financiero sin límites.

Un cambio de época marcado por el encarecimiento de los recursos energéticos, principalmente el petróleo y ciertas materias primas; una contracción del crecimiento económico a nivel global; crisis en la generación de empleo; generalización de protestas sociales y, algo nuevo, los comienzos de una discusión sobre los impactos del capitalismo en el medio ambiente (Pérez, 2009). Además, toman un gran impulso las transnacionales corporativas a escala mundial. En América Latina también se profundizó la doctrina de la *seguridad nacional*.

Tenemos algunos hitos que dan cuenta de la efervescencia de la lucha social y la política exterior agresiva y expansionista de los Estados Unidos: el aval del golpe militar en Brasil en 1964; la invasión a la República Dominicana en 1965; en 1966, en Argentina, el

ejército y la policía arremeten contra las formas del desarrollismo técnico en la llamada *Noche de los Bastones Largos*; en 1967 muere en Bolivia el *Che Guevara*; en 1968, el priismo mexicano, el partido-Estado, arremete contra los estudiantes en Tlatelolco, produciendo una masacre aún no esclarecida. 1968 también es el año de la solidaridad de los pueblos con Vietnam, masacrada por las fuerzas estadounidenses.

Caso particular y significativo para el catolicismo progresista y liberador, fue la histórica muerte en 1966 de *Camilo Torres* en Colombia, sacerdote que expresa la praxis de la llamada *Teología Revolucionaria*³⁵, como también las críticas luchas intraclericales de la Iglesia Católica. Torres expresa la urgencia de una iglesia por tomar distancia de la vieja teología política contemplativa y la necesidad de incorporar análisis y métodos para la interpretación histórica y social del mundo y, más específicamente, del Tercer Mundo. La sociología, sobre todo de origen marxista, adquiere un papel relevante como ciencia y método social para la interpretación y acción transformadora de la sociedad.

París del 68 da cuenta de las contradicciones entre las sociedades de la abundancia y las sociedades de la miseria. Una crítica extendida al orden del capitalismo mundial y su modelo de democracia que ya pudo ser retratada en la producción documental cinematográfica latinoamericana³⁶, convirtiéndose en material para una pedagogía de la resistencia. En todas partes, la juventud es convocada a reaccionar y actuar para transformar radicalmente las sociedades. En Ecuador, el grupo *Tzántzico* forja el Frente Cultural, llamando a la militancia política. La Iglesia no deja de entrar en contradicciones, prohibiendo el uso de anticonceptivos³⁷, por ejemplo. En Argentina, se da el *Cordobazo* de 1969: huelga general en rechazo al recorte de beneficios. Obreros y estudiantes forman alianzas continuamente.

Son años en que la degradación institucional del Estado se ha generalizado. El reformismo es insuficiente y la hegemonía estadounidense es cuestionada. El patrón dólar-oro llega a su fin en 1971, agravando la crisis del petróleo en 1973, que daba cuenta de un crecimiento exacerbado en el primer mundo, asimétricamente con el crecimiento de los recursos naturales. La reducción de las diferencias alcanzadas entre el primer mundo y

³⁵ Torres se juntó con la guerrilla, específicamente el Ejército de Liberación Nacional (ELN).

³⁶ Yawar Mallku de Jorge Sanjinés de Bolivia o Me gustan los estudiantes de Mario Handler, de Uruguay. Ver: <http://www.cinelatinoamericano.org/>

³⁷ Ver: Encíclica *Humanae Vitae* del 25 de julio de 1968.

América Latina se esfumaron rápidamente. El desarrollo de los mercados financieros informatizados permitió transferir los excedentes de la riqueza petrolera al primer mundo (Halperin Donghi, 1998: 611-615).

Gobiernos declarados como revolucionarios y nacionalistas, como el de Velasco Alvarado en Perú (1968-1975), Allende en Chile (1970-1973), Torres en Bolivia (1972-) o Rodríguez Lara en Ecuador (1972-1976) daban esperanzas de cambio, contrastando con el *Informe Rockefeller* de 1969, en el cual se da cuenta de que la Iglesia Católica no es una aliada segura para Estados Unidos. El primer presidente Roosevelt, en 1912 ya intuía que mientras los países latinoamericanos sean católicos, sería difícil de absorberlos. La Iglesia Católica va apareciendo como centro peligroso de una revolución potencial, ante lo cual Estados Unidos impulsa la presencia de sectas evangélicas para contener el peligro³⁸. Finalmente, se establece que la única institución “capaz de dar consistencia a América Latina es la militar” (Codina, 1985: 5).

La Teoría de la Dependencia³⁹ se afianza en la explicación del subdesarrollo, poniendo énfasis en la liberación de la misma, demostrando que la marginalización es atávica al capitalismo metropolitano. El Concilio Vaticano II observa con precisión que es una situación estructural, una *situación de pecado*, donde se institucionaliza la violencia y donde la salida pasa por el cambio de esas estructuras de *pecado social*, formulación original de Gutiérrez pero que proviene de las expresiones de la resistencia social de los trabajadores, campesinos, indígenas. Se exige que la “iglesia dé una respuesta profética y liberadora a esta injusticia histórica” (Codina, 1985: 5). El método para lograrlo será una iglesia comprometida con los pobres, por una liberación integral y amplificada en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

1971 es un hito para la Teología de la Liberación. Sale a la luz la obra de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la Liberación*. Su formulación parte de constatar históricamente la realidad latinoamericana e interpretarla a la luz de la fe, siempre con la finalidad de la

³⁸ Ver: Romano, Silvina: *América Latina y la política de seguridad norteamericana: continuidades*. Centro Argentino de Estudios Internacionales. Programa Historia de las RRII, s/f.

³⁹ Ver: Cardoso, Fernando, Falleto, Enzo: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI. México, 1990. También: Celso Furtado: *Desarrollo y estancamiento en América Latina*. Desarrollo Económico. Vol. VI N° 22-23. 1966. Y de especial mención para la Teología de la Liberación: Frank, André Gunder: *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

transformación social. Las experiencias de una educación⁴⁰ y pedagogía liberadora son claves para esta *nueva* teología centrada en revolucionar el lugar teológico de la Iglesia, donde la Palabra de Dios es una promesa para el mundo. Y es esta promesa la que impulsa comprender racionalmente en el marco de la fe cristiana (no de la cristiandad), la acción liberadora de los hombres. Teología de la Liberación es acción crítica ante la historia presente de *pecado social*. Si Medellín habla de *situación de pecado*, Gutiérrez avanza y afirma:

Se trata del pecado como hecho social, histórico, ausencia de fraternidad, de amor (...) así se redescubre las dimensiones colectivas del pecado (...). El pecado se da en estructuras opresoras en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación esclavitud de pueblos, razas y clases sociales (Gutiérrez, 1974: 236-237).

Esta acción es praxis profética que así crítica y denuncia la opresión; declara, desvela y proclama el sentido profundo de la historia; entonces, toda teología debe ser una teología del futuro. Este futuro anunciado es “reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente” (Gutiérrez, 1974: 40). No es contemplación racional en la fe, sino exigencia de cumplimiento. Cumplimiento de la caridad cristiana -para Pío XII la caridad es caridad política- que es liberación de la opresión -*ortopraxis*:- opción preferencial por los pobres⁴¹.

La pedagogía de Freire⁴² toma fuerza en las experiencias de educación popular-liberadora, siendo la emergencia de la educación radiofónica pieza clave para la alfabetización pensada con referencia al contexto político; ese fue el caso de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), fundadas por Monseñor Proaño en 1962. *El pueblo educa al pueblo*, es la consigna; además la nueva pedagogía aporta a los procesos de reforma agraria, impulsados por una iglesia ya comprometida y movida por los principios de una Teología Liberadora. Pero hay que tener cuidado de creer que este proceso de emergencia de una Teología propia era el resultado interno de una Iglesia cuestionada en su rol histórico. Eso sería una ingenuidad y falsear los procesos históricos. Como se señaló en el primer capítulo, mencionando a Díaz-Polanco, sería imponer la visión de una cultura

⁴⁰ En 1961 se había fundado el Movimiento de Educación de Base en Brasil, siguiendo el método de Freire. Así como escuelas radiofónicas.

⁴¹ Cf: Zanotti, Gabriel: Reflexiones sobre una teología de la liberación “conflictiva”, Instituto Acton, Marzo de 2007.

⁴² Ver: Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1989.

superior, señalando que la misma da cuenta de un nosotros excluyente, con patrimonio propio.

En el caso ecuatoriano, que sirve para ejemplificar el mundo andino, las innovaciones teológicas, provenían de las presiones que la pastoral evangélica venía padeciendo en sus relaciones con los grupos étnicos. Estos dieron, por decirlo así, un ultimátum a la pastoral para modificarse para poder expresarse a través de los recursos ideológicos y políticos de la Iglesia Católica contra las estructuras dominantes, sobre todo hacendatarias que en el caso de Chimborazo eran supremamente opresoras. El indigenado, sin duda alguna, era un actor emergente, con fuerza movilizadora capaz de sitiar a la pastoral, condicionar su actividad y negociar sus posiciones estratégicas frente a las élites regionales, frente a eso denominado *poder local*.

En esa relación, en esa interacción se daba una situación de ganar-ganar para ambos bandos. Por un lado el indigenado conseguía la cobertura de la pastoral para la unificación espacial, un despliegue de una esfera etno-política que unificaba las espacialidad, que integraba los territorios comunitarios en un lugar común, en un sentido común de la identidad étnica; por otro lado, la pastoral conseguía contener la avanzada evangélica de las iglesias protestantes que atentaban al orden religioso imperante, y de paso también detener el avance de los partidos socialistas y comunistas, como lo hemos mencionado antes (Korovkin, 2002, 2008).

Analítica de la Teología de la Liberación Latinoamericana

Teología de la Liberación Latinoamericana y las Ciencias Sociales: un giro epistemológico liberador.

“Estábamos acostumbrados a que la teología solo dialogara con la filosofía y no con las ciencias sociales. Es una novedad que costó aceptar al principio”
Gutiérrez⁴³

La Teología de la Liberación se formula en una profunda relación interpretativa entre la realidad social-histórica de América Latina y las ciencias sociales. Quiere decir que no hubiese sido posible una Teología de la Liberación latinoamericana sin la incorporación

⁴³ Entrevista a Gustavo Gutiérrez, realizada por Ángel Darío Carrero: 07/10/2008, en Cuadernos opción por lo pobres.

epistemológica y metodológica de las ciencias sociales en el contexto histórico de la lucha social. Sin duda, el pensamiento marxista fue clave para la TL, pero no fue el único pensamiento del que se sirvió para una nueva y original formulación liberadora en el tiempo actual. Gutiérrez afirma que lo primero que emerge como necesidad es la búsqueda de un método que, partiendo de la vida real, se ilumine por la Palabra y así emerja la liberación: “Yo me pasé prácticamente todos mis estudios de teología sumamente preocupado en la cuestión del método” (2008:1).

Es que la teología clásica había co-fundamentado y legitimado una cristiandad-occidental a partir de la cual se había instituido, por lo menos en los últimos cinco siglos, una estructura de desequilibrio (Dussel, 1992: 22). Un desequilibrio estructural mundial en el cual América Latina se inserta desde una posición de pérdida en un mercado internacional de dominación. Una estructura de injusticia ética, de no reconocimiento o reconocimiento negativo por ocultamiento.

El marxismo, desde el siglo XIX, modificó substancialmente la comprensión de la realidad; además planteaba que no bastaba la comprensión socio-histórica de la sociedad, sino que esa misma comprensión exige acciones políticas para transformar la realidad opresiva. Así, desde el siglo XIX al interior de las emergentes ciencias sociales como la sociología, la economía, la antropología, la psicología, la historia, etc., se abren nuevos caminos, diferentes a los fundamentos clásicos. Es decir, el conjunto de ciencias sociales emergen con un objetivo común: conocer la realidad objetiva, estructural y funcional de las sociedades para que el Estado haga uso de dicho conocimiento con un objetivo central: reducir o eliminar el conflicto social. Es un origen claramente liberal y burgués. Será el marxismo científico y su carácter político el que provoque un giro epistemológico dentro de las ciencias sociales.

Las ciencias sociales en su interior se desgarran en vertientes. Es la sociología, en particular, en su cuerpo disciplinar donde se evidencian las disputas de las tendencias interpretativas. Inicialmente América Latina era consumidora de una sociología europea-estadounidense. Basta observar que la Asociación Latinoamericana de Sociología no se funda en América Latina sino en Zurich en 1950. Por eso, el triunfo de la Revolución Cubana en 1959 también es el triunfo de una sociología desde América Latina. En Colombia se funda la primera Facultad de Sociología de América Latina. Sus fundadores:

Orlando Fals Borda y el sacerdote Camilo Torres. El primero formado en la sociología estadounidense y el segundo en la sociología europea, específicamente la francesa. Fals Borda⁴⁴ revolucionará las metodologías de investigación empírica, lo que impactó no solamente a la sociología, sino a la antropología⁴⁵ y la psicología social. Funda una metodología que, aparte de evidenciar la realidad desde la realidad misma, exige que el investigador se comprometa con los sujetos (no objetos) de investigación; exige un posicionamiento político transformador. Torres⁴⁶ realiza investigaciones empíricas para conocer la realidad de la pobreza, su estructura y la conformación del proletariado; su objetivo es comprender la dinámica estructural de la opresión y dominación y de esta manera exigir una transformación urgente y radical.

Estos dos casos de las ciencias sociales ejemplifican que, bajo el influjo del marxismo científico, ya se exige un conocer para transformar. Las ciencias sociales no deben eximirse de la historia y la lucha política.

Un número creciente de sacerdotes y laicos observan que la sociología está marcada por el marxismo europeo, pero principalmente por los particulares planteamientos latinoamericanos -como es el caso de Mariátegui⁴⁷, que define que

el marxismo no es «un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales (...). El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades (citado por Gutiérrez, 1972: 130)

Así se permite formular una crítica objetiva de la realidad, desde la diversidad de los pueblos y sus características específicas. Es este componente el que es tomado críticamente por los pastores y teólogos de América Latina. Las lecturas de los personajes mencionados, no se reducían a Marx o sus seguidores, sino que Durkheim⁴⁸, Weber, Parsons o Simmel,

⁴⁴ Ver: Fals Borda, Orlando: *Acción comunal en una vereda colombiana: su aplicación, sus resultados y su interpretación*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1961. También: *Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*, Cinep, Colombia, 1991.

⁴⁵ Ver: Jimeno, Myriam: *La vocación crítica de la antropología latinoamericana*, Maguaré 18: 33-58, Colombia, 2004.

⁴⁶ Ver: Torres, Camilo: *La proletarización de Bogotá*, Fondo Editorial Cerec, Bogotá, 1987 (1958).

⁴⁷ Ver: Mariátegui, Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora Amauta, Lima, 1972. También: *Ideología y política*, Biblioteca Amauta, Lima, 1990.

⁴⁸ Ver: Marini, Ruy Mauro: *La sociología latinoamericana: origen y perspectivas*, Archivo de Ruy Mauro Marini, con la anotación "Ponencia Sociología, 070894"

están presentes, como también pensadores de la sociología latinoamericana como Gino Germani, González Casanova, y otros. No se excluyen otras vertientes de las ciencias sociales, sino que se las incorpora críticamente, en función de comprender ampliamente la dinámica y el conflicto social, los estamentos y clases sociales, como la lucha por el poder, el Estado y las naciones (Dussel, 1992: 266), que toma en la forma de la lucha de clases el centro de la dinámica del capitalismo.

Este comportamiento lo veremos en la Teología de la Liberación, cuando ésta no excluye a otras teologías, sino que las asume críticamente; de igual manera la TL no excluye a otros cristianos, como los protestantes, sino que los hace partícipes de la liberación. De este modo sería posible la superación de una iglesia cultural-contemplativa.

Por otro lado, la economía política en América Latina aporta una amplia interpretación estadística que permite comprender cuantitativamente la estructura de dominación. Sus mejores esfuerzos son la teoría estructuralista y la denominada Teoría de la Dependencia. Estas emergen entre los años 50 y 70, desde el Cono Sur, con el objetivo de comprender cuali-cuantitativamente el atraso-estancamiento social y económico de Latinoamérica. Se formula la noción dual de centro-periferia (idea nuclear de Raúl Prebisch presentado ya en 1948) dentro de la noción de sistema-mundo, lo que permite entender las asimetrías estructurales entre naciones desarrolladas y subdesarrolladas.

La Teoría de la Dependencia ofrece un modo propio de Latinoamérica por entenderse como modernidad periférica. Pensadores como Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank⁴⁹, Enzo Faletto o Henrique Cardoso, entre otros, potencian una economía política propia. La vertiente estructuralista de este pensamiento económico-político se institucionalizará, principalmente, en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), la cual buscó diseñar políticas de Estado, principalmente reformistas, para superar la dependencia estructural. Quedaba claro que el subdesarrollo está íntimamente ligado a la expansión de los países industrializados, que no es precondicional, sino condición en sí misma, y no solo es exógena, es endógena, ya que las estructuras internas de la sociedad se constituyen bajo esa condición. Mientras tanto, los dependentistas argumentaron la necesidad de una revolución política desde abajo.

⁴⁹ Desde la perspectiva estructuralista, Celso Furtado ofrece una visión panorámica en su obra: *La economía latinoamericana. Formación histórica y problema contemporáneos*, Siglo XXI, México, 2001.

Otras ciencias como la antropología social, cultural o económica, o la geografía física y humana, toman caminos críticos interpretativos y transformadores. Pero es la psicología social crítica⁵⁰ la que jugará un papel relevante pero discreto. Ya no es una psicología centrada en el yo individual, sino en lo social como fundamento de la psique humana. Pensadores como el jesuita Ignacio Martín Baró⁵¹, o Pichón Riviere⁵² reflexionan el papel de las estructuras sociales dominantes en la configuración psíquica de los latinoamericanos y la necesidad de un proceso de liberación.

Con este acumulado de las ciencias sociales, la Teología y sus tareas clásicas centradas en la meditación de la biblia, como sabiduría o de saber racional entre fe y razón, encuentra sus límites frente a la realidad social de opresión. Poco a poco emerge una: “Teología como reflexión crítica sobre la praxis” (Gutiérrez, 1974: 26). Esta praxis parte de acciones cristianas como la *caridad*, que impele a salir de uno mismo, que es un acto de confianza, por tanto, de amor⁵³, en concordancia con la teoría del reconocimiento. Este salirse de uno mismo funda éticamente la comunidad y es en ésta donde se evidencia la encarnación de la Palabra y la Promesa de Dios. Pero tiene una temporalidad que es indicativa del cumplimiento de la Promesa y la Palabra.

La “influencia del *pensamiento marxista* centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo” (Gutiérrez, 1974: 31-32) es fundamental para indicarnos si esa Palabra y Promesa -escatología- se ha cumplido. En consecuencia para Gutiérrez, “La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos” (1974: 34). Este carácter crítico exige el deber de ser crítica de la sociedad y de la iglesia, a la luz de la palabra de Dios, y que será, por tanto, praxis histórica. Solo siendo esto es una teología profética, anunciadora. Y el teólogo deberá ser un profeta de su tiempo, “tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de «intelectual orgánico»” en la concepción de Gutiérrez (1974: 38). Un ser comprometido personal y vitalmente con los hechos históricos, que busca la liberación de la dominación y opresión.

⁵⁰ Ver: González, Fernando: La crítica en la psicología social latinoamericana y su impacto en los diferentes campos de la psicología, Revista Interamericana de Psicología, Vol. 38, Núm. 2, pp. 351-360. 2004.

⁵¹ Ver: Martín-Baró, Ignacio: *Psicología de la liberación*, Trotta, Barcelona, 1998.

⁵² Ver: Riviere-Pichón, Enrique: *Teoría del vínculo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1986.

⁵³ Esta es una de las primeras concordancias que encontramos entre Teología de la Liberación y las formulaciones de la Teoría Crítica del Reconocimiento.

Esta opresión es visible en los circuitos estacionarios del capitalismo, “Schumpeter estudia (...) un sistema que se repite período a período o que no conoce modificaciones sensibles en su estructura” (Gutiérrez, 1974: 46). Hay innovaciones que conllevan al crecimiento económico y este al aumento de la riqueza. Así, pensar el desarrollismo llevó a falsas esperanzas: “al no atacar las raíces del mal, fracasaron, provocaron más bien confusión y frustración” (Gutiérrez, 1974: 51). Es que el mal como humillación, delito, violación, la exclusión social, la injuria y otros que se han desarrollado en el capítulo anterior, según la Teología de la Liberación, se ubican en la reproducción misma de las estructuras. El mal, como pecado, pasa de concebirse como un acto en sí mismo del individuo, a encontrarse en la dinámica del sistema de opresión, por lo que el desarrollismo al centrar al individuo como eje del cambio, solo puede conducir al reformismo y la modernización.

De esta manera no puede haber una *revolución social*. Son las estructuras mismas la fuente del pecado, ya no individual, hay que insistir, sino del pecado social.

Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista (Gutiérrez, 1974: 52).

No podría ser de otra manera. Si el conocimiento de las ciencias sociales tradicionales ha aportado inconscientemente a la reproducción de la dominación capitalista, ese mismo conocimiento, desde una comprensión crítica, debe fundamentar, conjuntamente, a la reflexión teológica, a una nueva praxis liberadora. La unión de conocimiento y acción política de las ciencias sociales y de los científicos a la luz de la Palabra Liberadora hace de la Teología de la Liberación una Teología de estos tiempos (el caso de François Houtard es significativo desde el Centro Tricontinental en Bélgica⁵⁴). Y liberación es ruptura, es subversión: “En ellas la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza” (Gutiérrez, 1974: 53). Esta dialéctica hace de la Teología de la Liberación una no teoría social, una teología históricamente necesaria, centrada en la *liberación ético-política* de un reconocimiento radical.

⁵⁴ Ver: <http://www.cetri.be>

La Teología de la Liberación, en dialéctica con las ciencias sociales, cuestiona quién es el pobre y qué es la pobreza, y lo hace desde una comprensión histórica, donde el pobre no queda atado a los efectos de la estructura de opresión y pecado, es decir, que no accede a las mercancías puestas en el mercado, sino que el pobre está en el nivel de las causas, de la razón primera y última del capitalismo, la acumulación de capital. Por otro lado, para la Teología de la Liberación, el pobre, liberado de la búsqueda de ser propietario de mercancías, se convierte en actor, agente ético-político de liberación, ya que libera al rico de sus riquezas, donde se sostiene su condición de opresor. La pobreza no es casual, “sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas” (Oliveros, 1990: 20).

Se evidencia que la teología, previamente reflexiva, ahora desde una pastoral comprometida con los pobres en relación dialéctica con las ciencias sociales clásicas y críticas, configura una praxis liberadora, una liberación del pecado social instituido que toma la forma de una cristiandad dominadora occidental contra un cristianismo liberador. Liberarse del pecado es eliminar el repliegue egoísta sobre sí mismo que es el capitalismo que se reproduce a sí y se multiplica acumulativamente.

Ahora, este análisis exige, como señalamos al principio, un método acorde a la praxis y que sea como tal. Este método ya se lo encuentra en la pastoral comprometida y desarrollada con fuerza por las experiencias de Paulo Freire en la educación popular y que las sintetizó en su *Pedagogía del Oprimido* (1970); también las experiencias de educación radiofónica en Brasil, Colombia y Ecuador y en otros países.

Este método se centra en tres momentos: ver, juzgar, actuar. Si partimos de la realidad histórica en la que vivimos, *vemos*. Si esta experiencia primera de evidenciar el mundo en sus contradicciones a la luz ética de la Palabra, podemos *juzgar*; lo que nos permite una nueva práctica, *actuar*: “estos tres momentos (...) constituyen como el nervio de esta reflexión teológica” (Codina, 1985: 7). Este método da cuenta del giro epistemológico de las ciencias sociales, como de la teología. Su sincretismo es la originalidad de la Teología de la Liberación.

La praxis liberadora de la Teología de la Liberación: política desde los oprimidos

Es claro que la interpretación teológica liberadora es una praxis de reconocimiento necesaria en los tiempos históricos, de lo cual el “compromiso de los cristianos en la historia constituye un verdadero «lugar teológico»” (Gutiérrez, 1972: 112). Esta noción de lugar teológico, necesariamente, es constitutivo de la reflexión metodológica, que es, a su vez, praxis liberadora. Praxis, conciencia, método, una triada de la acción política del oprimido. La acción política liberadora exige una comprensión global y estructural de las situaciones de opresión: “La comunidad cristiana comienza, en efecto, a leer *políticamente* los signos de los tiempos en América Latina” (Gutiérrez, 1972: 136). Esta lectura política de los tiempos está centrada en los dilemas del desarrollo, del crecimiento, del progreso, como de la liberación, la justicia en un mundo de opresión capitalista.

Es en este sentido en que es oportuno señalar que la TL supone una posición más avanzada respecto a la Teología Revolucionaria. La TL deja claro que el proceso de la liberación tiene como protagonista a los pobres, los cuales tienen la tarea de liberar al rico, no excluirlo o eliminarlo físicamente, sino que al liberarlo de su riqueza producto del pecado social, de la explotación sistemática, lo libra de su comportamiento opresor: “La pobreza es un acto de amor y liberación. Tiene un valor redentor. Si la causa última de la explotación y alienación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo” (Gutiérrez, 1994: 383). Tampoco se trata de generalizar la pobreza en sentido material, sino que entra a funcionar el principio de la redistribución equitativa. Esta distinción de la TL respecto de la violencia proclamada por la Teología Revolucionaria hace que esta última encuentre sus propios límites en el modelo propuesto (Dussel, 1992: 272).

La opresión tiene lugares de conflicto y disputa. Tomamos dos lugares relevantes por su propia historia, la lucha por la tierra (como reforma agraria, revolución agraria, o derechos de la tierra) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Ambos lugares expresan dos niveles de la acción concreta de la política y de la disputa organizada frente al poder opresor estructural, configurador del pecado social instituido y los mecanismos de una praxis liberadora. Aquí calza adecuadamente la Teoría Crítica del Reconocimiento

expuesta en el capítulo anterior, que nos permite aportar otra mirada respecto a la lucha social por el reconocimiento⁵⁵.

La Teología de la Liberación es clara en plantear que el problema de la reforma agraria es vitalmente histórico. El modo de inserción de América Latina en la configuración del sistema mundo fue a través de la conquista: cómo se repartieron las tierras despojadas a los indios y cómo estos fueron encomendados a trabajarlas (Dussel, 1992: 286). Esa herencia colonial constituyó la base de la oligarquía que gobernaría, en general, América Latina hasta los años 30 y de la cual brotaría una incipiente burguesía. Por esto, la modificación de la tenencia de la tierra es el camino para eliminar el poder de la clase oligárquica-terrateniente⁵⁶.

Ahora, la TL formula el problema de la tierra como un camino a la tierra prometida. Esta tierra en promesa es la esperanza (Abraham y los israelitas en cautiverio en Egipto) de los que no tienen tierra. Es la esperanza escatológica de la tierra como lugar que permitirá la vida y la sobrevivencia de las generaciones futuras, a través del propio trabajo, dirigido a la comunidad. La tierra prometida será la esperanza y una visión de un orden social justo. La tierra desaprovechada es ese potencial inutilizado, producto de la especulación, sea en las ciudades o en el campo. El no uso de las tierras causa una artificial escasez, que la paga el pobre, que se ve obligado a desplazarse a zonas cada vez más altas, como sucede en los páramos andinos, donde la iglesia de la cristiandad ha sido uno de los mayores terratenientes en la región. Ante ello, la TL declara que la propia iglesia debe demostrarse cristiana, ser una iglesia no para los pobres, sino pobre, desprendida.

Las acciones son concretas, por ejemplo, en 1961 el padre Antonio Melo articuló a más de dos mil campesinos, animándolos a ocupar tierras, en colaboración con estudiantes de la Universidad Católica en la región de Pernambuco, Brasil. Estas acciones no fueron aisladas, sino producto de la aplicación del método de la TL: ver, juzgar, actuar. La experiencia de Melo llevaría a que Dom Helder Camara, Secretario del Episcopado brasileño a que firme el proyecto de reforma agraria que se discutiría en el parlamento. Además, estas experiencias, vale recalcar, no eran espontáneas, sino que fueron expresión

⁵⁵ Ver: Vásquez, Werner: *“Lucha por el Reconocimiento”*. La construcción de un marco teórico para una Teoría Social Normativa del Reconocimiento Intersubjetivo. Inédito. 2011.

⁵⁶ Ver: Boff, Leonardo: *Derechos de la tierra y teología de la liberación*. Ponencia presentada en Madrid, 29 de mayo de 2007.

efectiva de la TL. Se habían constituyendo centros católicos de reflexión e investigación sobre el problema de la tenencia de la tierra, como el Instituto Frente Agrario en Brasil (Dussel, 1992: 287).

Sin embargo, la lucha por la tierra no quedaba por fuera o aislada de las problemáticas estructurales. La lucha por la reforma exigía reformas completas en los planos fiscales y electorales. Es claro que la democracia no podía desarrollarse sin reformas estructurales; sin olvidar que grupos católicos conservadores también reaccionan frente a las presiones de lucha por la tierra, a las cuales consideran atentatorias al propio cristianismo, ya que de fondo, afirmaban, hay un socialismo-comunismo que busca tomar el poder: “Pedimos que Nuestra Señora libre a Chile del socialismo, que es la muerte de la civilización cristiana” (citado por Dussel, 1992: 289). La TL responderá que la propiedad privada, en este caso de la tierra, no es ilegítima en principio, pero puede serlo de hecho cuando es producto de la violencia sobre los otros. Caso especial es el de monseñor Manuel Larraín, quien en una carta pastoral del 11 de marzo de 1962, denuncia la opresión que sufre el campesino chileno por parte del liberalismo, por lo que la iglesia se compromete a entregar sus tierras por medio de una reforma agraria.

En el caso del Ecuador, casi hasta fines de la década de los sesenta, la iglesia clerical fue indiferente. Es la presencia de monseñor Leonidas Proaño, quien en un trabajo sistemático con las comunidades indígenas, respondiendo a las presiones que los mismos hacían a la Iglesia, logró dar, el 13 de marzo de 1969, un paso histórico. En acuerdo con la Central Ecuatoriana de Servicios Agrarios (CESA), la histórica hacienda *Tepeyac* de 3.000 hectáreas fue entregada a los indígenas, a través del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) que llevaba los procesos de educación radiofónica. Esta acción se sumó al hecho que la Diócesis de Riobamba ya había entregado al Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) la hacienda *Zula*, de más de 37.000 hectáreas, donde el CESA se encargó de operativizar el proceso de entrega de tierras a los indígenas-campesinos. A Proaño, en una entrevista a periodistas alemanes, el 15 de noviembre de 1971, se le pregunta por qué otras Diócesis no han hecho lo mismo. Respondió que desconoce porque no lo han hecho, pero lo que sí sabe es porque la Diócesis de Riobamba sí lo ha hecho:

Y puedo explicar cuáles han sido las razones que han movido a la diócesis de Riobamba a ser fiel al cumplimiento de su palabra: 1) la diócesis de Riobamba estaba convencida de que la tierra debe ser propiedad de

aquellos que la trabajan directamente; 2) la diócesis de Riobamba concibió el propósito de dar testimonio de desprendimiento, a fin de que los terratenientes siguieran este ejemplo para beneficio del país; 3) la diócesis de Riobamba había comprobado que los campesinos de la provincia de Chimborazo vivían en suma pobreza; 4) la diócesis de Riobamba ha querido ser consecuente con el principio de que la Iglesia debe ser pobre y solidarizarse con los pobres para poder trabajar en su liberación (Proaño, 1992: 151).

Pero Proaño aclara que estas acciones no son reformistas, sino que son momentos de lo revolucionario. Ser revolucionario es cuestionar la estructura económico-social, son quienes desean un cambio radical, tanto en los objetivos, como en los medios: “Para ello, el pueblo es o debe ser el sujeto de este cambio” (Proaño, 1992: 153).

Cuando se refiere a que el pueblo es el actor, el sujeto del cambio, da cuenta de que las fuerza sociales, específicamente el caso del indigenado es el actor clave en los procesos de identificación étnica, en la construcción de una esfera etno-política, la cual sin duda ejercía profunda presión sobre las estructuras de la Iglesia. Sería ingenuo creer que la Iglesia Católica por sí misma, incluso sus sectores más progresistas hubiesen tomado posiciones avanzadas sino era por la fuerza, por presión de la resistencia que el indigenado ejercía sobre las estructuras de propiedad de la tierra, sobre las estructuras simbólicas de la dominación, especialmente del sistema hacendatario. Esto quiere decir que las estructuras agrarias, productivas se encontraban en el peor momento de su reproducción y el asedio no solo provenía de las élites sino que las comunidades ejercían un asedio a las estructuras de la Iglesia en Chimborazo. Formas distintas de asedio, pero que en el caso de las comunidades y organizaciones indígenas dieron frutos al negociar con la pastoral indígena.

Como bien se entenderá, la propia historia social toma formas narrativas en las que se puede concentrar la actoría en organizaciones o sujetos sociales e individuales. Ese es el caso de Proaño. Se tiende de manera equivocada a ver él a la figura individual, esclarecida, iluminada que arrastro al indigenado por el camino de la Teología de la Liberación. Nada más equivocado. El propio Proaño, como hemos citado y citaremos en los siguientes capítulos, deja en claro que la emergencia de la liberación proviene de los propios actores que, viviendo en opresión, miseria, exclusión, actúan en pos de su propia liberación. Es decir, que las luchas sociales por la liberación toman sus formas propias, sus acciones particulares para logra la eliminación del despojo, la violencia, el agravio, es decir, de

luchar contra todas las formas de injusticia e instituir un reconocimiento positivo que permita acciones de reconocimiento legítimo que no provienen del Estado sino de las propias estructuras de organización y resistencia (Korovkin, 2002; Gondard, Mazurek, 2001; Martínez, 2002)

La situación estructural de dependencia y de opresión configura, como hemos visto en la formulación de los teólogos de la liberación, el pecado social y éste es manifiesto en los modos de la organización social y comunitaria. De tal manera que el cambio social, la revolución social, es lucha contra el pecado social de la dominación. Esta lucha y su comprensión exige un análisis de la complejidad de la realidad social y el método liberador del “ver, juzgar y actuar” habilita los modos de proceder, de hacer operativo la praxis liberadora, a través de un proceso de educación liberadora. Se va esclareciendo que no son sujetos, individuos, los que hacen la revolución liberadora, sino el colectivo, las comunidades, la sociedad es la que se libera a sí misma.

Existe una triada dialéctica que articula campos al interior de la praxis liberadora de la TL. Uno es el de la Teología de la Liberación profesional, a cargo de teólogos, como Gutiérrez, Dussel, Boff, Sobrino y otros, que desarrollan un cuerpo organizado de análisis y metodologías de acción. Un segundo campo es el de lo popular, expresado en amplias reflexiones de fe y acción para la salvación, no como contemplación pasiva y trascendental, donde existe una urgencia liberadora. Y un tercer campo de lo pastoral donde están sacerdotes, obispos, religiosos y agentes de pastoral, como Larraín, Proaño, Cándido Rada, etc. Estos tres campos no son puros, sino que se interrelacionan dialécticamente, pudiendo en un solo agente de cambio estar presente los tres campos, como fue el caso de Gutiérrez y Proaño, por citar dos casos.

Esta triada es el cuerpo dinámico de la acción política en dos planos. Uno, el de *lo político*, donde se diseña, delinea, programa la visión de la TL partir de la lucha social-histórica que ha dado como producto la opresión y al oprimido. Y otro plano donde está la misión, *la política*, es decir, donde esas reflexiones primeras producto del análisis histórico-social, se transforman, inevitablemente, en acciones concretas, no en activismo, sino en acciones integrales, orgánicas en el sentido de Gramsci. Lo político y la política se articulan en la praxis liberadora. La base fundante de la educación y de la praxis liberadora son las CEBs, donde los oprimidos son agentes activos para la transformación.

La noción teológica liberadora en las CEBS es la salvación, ya no como acciones individuales limitadas a la contemplación, a históricas y trascendentales, sino una urgente salida de sí mismo; acciones de amor revolucionario, ya que el salir de sí mismo es una necesidad y encuentro con el otro, otro real y concreto (Gutiérrez, 1972: 197). Este encuentro reivindica el mundo, no como hecho pasajero, sino histórico y material: *desacralización de la praxis social*. En los sucesos de la praxis se manifiesta la *escatología* prometida: la liberación.

Las CEBS son la promesa, la escatología de la acción liberadora. La Primera Conferencia del CELAM en Rio de Janeiro (1955) ya intuye la separación entre iglesia y sus fieles, que se encuentran sufriendo en el mundo. Piden una iglesia presente y activa “bajo tres formas: iluminación, educación y acción” (CELAM, 1955: 6). Estas aparecen de forma “espontánea” al interior de la Iglesia Católica latinoamericana sin autorización de las jerarquías. Son

las masas populares, que tienen en su religiosidad católica un popular elemento cultural esencial de resistencia contra los grupos de poder, no habían encontrado un lugar dentro de la institucionalidad oficial y tradicional eclesial desde el siglo XIX (Dussel, 1992: 399-400).

Es que las masas son una respuesta, como dice Boff, a “una gran atomización de la existencia y un anonimato generalizado de las personas” (1984: 9). Ese anonimato expresa los dispositivos de invisibilización del oprimido, su silencio forzado; la pérdida de su condición de persona, de sujeto en búsqueda de reconocimiento.

Las CEBS aparecen en Brasil a partir de las experiencias del Movimiento de Educación de Base, a principios de los sesenta, a las que el CELAM de Medellín (1968) apoya con claridad en sus fines liberadores:

Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y ciudadanos (CELAM, 1968: 7)

Cuando se instaura la dictadura en Brasil (1964) estos grupos se mimetizan, adaptando la metodología: revisión de los acontecimiento cotidianos (ver), a la “luz de la fe” (juzgar) y acciones de solidaridad a favor de los prójimos (actuar). Esta lógica política de la acción se extendió rápidamente por todo Brasil y Latinoamérica, convirtiéndose en la base de la

construcción de la *Iglesia de los pobres*. Las CEBs, dice Dussel, “es un lugar donde el simple pueblo (...) logra articular su propia voz, donde aprende a pensar proféticamente, donde realiza una crítica de la religiosidad, de la política, de la economía” (1992: 400). Recordemos que estas CEBs se configuraron en varios países en las bases articuladoras de movimientos insurgentes, como el Frente Farabundo Martí en el Salvador, el Frente Sandinista en Nicaragua y el Ejército de Liberación Nacional en Colombia. Estas CEBs, además, en países donde los indígenas son considerados un *problema* en sí mismo, se articulan bajo la forma de una pastoral indígena, como es el caso de Proaño en Riobamba (Ecuador) y Ruiz en Chiapas (México), entre otros.

Resumiendo, las CEBs articulan esos tres campos de la acción teológica liberadora en el mundo, es decir, como praxis, sustentada en el método de ver, juzgar, actuar. Por un lado la TL profesional del análisis riguroso: socio-analítico, hermenéutica se desarrolla en lugares como los institutos, seminarios, en congresos, alrededor de teólogos profesionales y que construyen una literatura rigurosa. Por otro lado funciona la pastoral más orgánica en la praxis, gestando acciones concretas, profética, anunciadora, operativa en el ver, juzgar y actuar, en lugares, como centros pastorales-populares, institutos, impulsadora de asambleas eclesiales, formadora de agentes de pastoral, seculares, laicos y que discute el evangelio y produce documentos para la reflexión.

El lugar teológico-político del encuentro de las dos primeras son la base de las CEBs⁵⁷, donde se difunde y retroalimenta, pero también puede hacerse un poco difusa y espontánea la Teología de la Liberación; lugar donde la lógica de la vida cotidiana opresiva está en sus formas más vivas. Confrontando el evangelio y la vida, se configura en lugares de círculos, agrupaciones, comunidades; reciben entrenamiento, educación; participan de las comunidades; son lugares de las celebraciones, comentarios; se agendan en acciones, itinerarios y mapas de acción (Boff, 1985: 93). Esta tripartición no es vertical, ni unidireccional, sino que sucede en distintos planos dialécticos de articulación de la praxis liberadora frente al pecado social.

El CELAM de Puebla (1979) deja en claro que: “No hay garantía de una acción evangelizadora seria y vigorosa sin una eclesiología bien cimentada” (CELAM, 1979: 6)

⁵⁷ Ver: Berryman, Phillip: *Teología de la liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, México, Siglo XXI, 1989.

En consecuencia, la praxis liberadora es una acción colectiva de liberación del opresor. No se lo excluye sino que la acción política liberadora debe liberar al rico-opresor⁵⁸. Es concebida como una liberación total integrada a todas formas de lucha social y política, presente en todas las formas de la organización social.

Filosofía de la liberación: la construcción de un cuerpo filosófico propio para América Latina

La etapa pre-fundacional:

La Teología de la Liberación como propuesta original de liberación para América Latina es una experiencia teológica, social, pero sobre todo una praxis liberadora. Son los propios tiempos de la liberación, como los hemos visto en la primera parte de este capítulo, los que la ponen en un lugar de la lucha social por el reconocimiento. Y, precisamente, ese lugar del conflicto social fue produciendo una serie de reflexiones más profundas acerca del lugar de América Latina en el mundo. Ya no bastaba indicar que se encuentra en la periferia del mundo capitalista, en la periferia de la historia, sino que ésta compartía los mismos tiempos, aunque no los lugares, de la llamada originalidad europea. De esta consecuencia, la posición, el *lugar teológico* de América Latina, es un lugar de la exclusión. Sin embargo, desde ahí se construyó, desde la negatividad, desde lo negado por lo central, ese sujeto central de la historia, ese *yo* central. (Gutiérrez: 1974).

Desde la región de lo marginal, materialmente América Latina se constituye a partir de la usurpación material; sin embargo, ésta provocó propias formas de representación y modos de instituirse desde lo *Otro*. Este tiene su propia fuente en la diversidad de las opresiones y es desde ese *lugar* que enuncia su condición de heterogeneidad. Y la filosofía no le sería extraña a América Latina. Si pensamos el origen de la filosofía, es innegable que su propia legitimidad se impone en un discurrir teológico-racional de lo que denominamos occidente. Sin embargo, la acción reflexiva es implícita a toda forma de organización humana; acción reflexiva desde las condiciones propias de la marginalidad, donde América Latina experimenta su propio tiempo filosófico.

⁵⁸ Ver: Boff, Leonardo: *Iglesia: carisma y poder*, Ensayos de Ecclesiología militante, Sal Terrae. Presencia Teológica, España, 1992.

Es en esa búsqueda del quehacer filosófico en que se inscribe una serie de intentos, tanto de pensar filosóficamente América Latina, como pensar si existe este filosofar o si hay una imposibilidad de una reflexión filosófica propia. Es la Teología de la Liberación, desde su condición de praxis liberadora que conjuga una teología política liberadora con las ciencias sociales, las cuales nutrieron desde la acción social del pensamiento, a la formulación de una Filosofía de la Liberación. Precisamente, las evidencias históricas de la *injusticia estructural*, que la TL había denunciado sistemáticamente, como consciencia activa, actante, alimentan desde lo ético-político la formulación de una Filosofía de la Liberación (FL) propia del ser invisibilizado.

Por eso, la TL como la FL, comparten una matriz socio-histórica común. Por ejemplo, la FL en sus momentos iniciales, pre-fundacionales, señala que la cuestión dominante en el subcontinente en los años sesenta, del siglo XX, era pensar el desarrollo, y es *Medellín* de 1968 el que induce a pensar desde otro lugar, el de la *liberación*. La Filosofía de la Liberación rescata las críticas que la *teoría de la dependencia* había desarrollado contra el desarrollismo. Coinciden en que el subdesarrollo no es un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino que es producto del súper desarrollo del primer mundo. Por lo tanto, la liberación encuentra sus objetivos en terminar con la dependencia y la opresión; si no se le pone fin, América Latina vivirá empobrecida.

Ahora, esta liberación propone que debe ser *liberación humana integral*, superando cualquier enfoque de las ciencias sociales y llevarla al plano onto-político total. De tal suerte que se comenzaba a visibilizar la posibilidad de responder a la pregunta realizada por Augusto Salazar Bondy⁵⁹ sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana. Bondy afirmaba que el filosofar latinoamericano, su pensamiento, no era original sino que se sustentaba en la imitación y en lo anatópico y que la causa residía en las condiciones de dominación socio-económica.

Entonces, comprender las condiciones de opresión social e histórica no permitiría saber las causas de la ausencia de una filosofía original de América Latina, sino que para saber las causas se requiere de un enfoque metodológico diferente, como el planteado por la

⁵⁹ Ver: Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1986. Además: *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Lawrence, Estados Unidos: University of Kansas s/f.

Teología de la Liberación, por lo cual, el reconocimiento de las condiciones de opresión implicaba de por sí, el comienzo de una reflexión propia integral del ser humano desde la perspectiva de la liberación: una filosofía propia liberadora.

Es en Argentina, en el marco de las reflexiones liberadoras en la ciudad de Santa Fe, donde pensadores y actores sociales como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Andrés Roig, Horacio Cerutti, Osvaldo Ardiles, Vito Fornari, entre otros, formulan la posibilidad de una Filosofía de la Liberación, como la respuesta a la interrogante de Salazar Bondy. Además de incorporar las reflexiones complejas de Emmanuel Levinas⁶⁰, acerca del rostro del pobre, desde una perspectiva fenomenológica, promueven el pensar América Latina como problema y el diálogo necesario e histórico entre ciencias sociales, filosofía y teología.

El producto fue la formulación de que la originalidad del filosofar latinoamericano no radicaba, como el europeo, en tener como centro al *ego*, sino tener como centro los *pobres y oprimidos*. Varias fueron las entradas a este pensar filosófico propio, por un lado, un reflexión de una filosofía americana impulsada por Salazar Bondy y Leopoldo Zea⁶¹, por otro, un enfoque desde el pensamiento indígena y popular con Kusch⁶² y otro centrado en la historia de las ideas en América Latina con Roig⁶³, Ramos y otros.

La formulación filosófica:

Si las condiciones de opresión y miseria residen en la dominación de las estructuras de injusticia y éstas son las que permiten la ausencia de un pensar original, es la praxis liberadora el *acto primero* y el lugar (teológico) de la interpretación –hermenéutica- de la reflexión humana radical. En consecuencia, la filosofía es una acción-interpretación radical. Ver, juzgar, actuar en radicalidad. Esta característica fundacional reside en el cuerpo social

⁶⁰ Ver: Levinas, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1993. Además: *El tiempo y el otro*, Barcelona, España, Paidós, 1993.

⁶¹ Ver: Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969. Además: *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, España, Ariel, 1976.

⁶² Ver: Kusch, Rodolfo: *América profunda*, Buenos Aires, Argentina, Hachete, 1977.

⁶³ Ver: Roig, Arturo Andrés: *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993. Además: *Caminos de la Filosofía Latinoamérica*, Maracaibo, La Universidad del Zulia, 2001. Y de especial importancia para el caso ecuatoriano del mismo autor: *La Utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1987.

mismo de los oprimidos, los pobres. Esta es una mediación fundamental para la Teología de la Liberación, cuando busca constantemente estar conectada con las ciencias sociales

La relación concreta entre TL y FL es que ambas no reducen la relación social a la relación sujeto-objeto, a la relación dualista opresión-liberación, sino desde el campo de la trascendencia y alteridad ético-histórica del otro, específicamente del pobre en lo social, ético, personal y político. Este filosofar desde la praxis liberadora implicaba reflexionar la FL y el populismo; las condiciones originarias indigenistas desde lo ontológico, como acción-reflexión analéctica; y el problema mismo de la historia, su historicidad. El punto de encuentro entre todos está en la existencia misma del pobre, del pueblo pobre en los márgenes del sistema, desde su exterioridad y condición de opresión de clase.

Esta condición heterogénea de complejidades conlleva a la definición de la Filosofía de la Liberación como filosofía de la acción histórica desde las *víctimas*.

La Filosofía de la Liberación como pensar original desde América Latina es una vía propia, interpretativamente, a la comprensión del reconocimiento. Sin embargo, esto no implica una oposición a formulaciones como la de la Teoría Crítica del Reconocimiento, más bien, se complementan en tanto cuestionar un orden instituido, el cual estructura condiciones sociales de opresión, exclusión y menosprecio.

Articulaciones de la Teología de la Liberación y la Teoría del Reconocimiento en la pastoral liberadora de Leonidas Proaño: el caso ecuatoriano. Un primer acercamiento analítico

“Nuestro mayor pecado social es contra los indios”
(Proaño, 2010b: 12)

Es común tomar al Concilio Vaticano II como el punto de partida de la Teología de la Liberación, pero como hemos visto, el proceso tiene su historia material en las luchas sociales de distintos sectores, incluidos los intraclericales, contra un sistema opresor estructurado históricamente desde la época colonial a la republicana.

Este proceso liberador tomará fuerza definitiva con el arribo de Leonidas Proaño como obispo de la Diócesis de Riobamba el 18 de marzo de 1954. Proaño trae consigo una

historia de vida marcada por la pobreza lo resalta ya en un Discurso en la Asamblea Nacional de las Comunidades de Base, horas antes de viajar al encuentro del CELAM en Puebla (1979): “soy hijo de pobre (...). Me han hecho obispo y he dado conscientemente mi preferencia de amor por los pobres” (Proaño, 1992a: 375). Esta preferencia no pasó solamente por la reflexión teológica o socio-histórica, sino que su condición social de pobre le habilitó a no ser solo un profesional de la teología o un agente de pastoral, sino un cristiano pobre de comunidad en San Antonio de Ibarra, provincia de Imbabura.

Llegado a Riobamba y a pesar de su condición histórica de pobre, queda violentamente sorprendido de las condiciones de los indios de la provincia. Estos representan la mayoría absoluta de la población de Chimborazo. El 90% de los indios eran analfabetos: “Es para llorar (...). Los campesinos visten de negro o gris (...), el acento de su voz parece un lamento. Viven en chozas del tamaño de una carpa, como topos, en huecos cavados en la tierra” (Proaño, 2010b: 11-12). Es una brutal condición de menosprecio a que ha sido sometido el indio a lo largo de siglos.

“Nuestro mayor pecado social es contra los indios” (Proaño: 2010b, 12). Sobre éste se han aplicado las peores prácticas de opresión, discrimen económico, político, racial y religioso. Proaño los define como los más pobres entre los pobres. No se queda en contemplación pasiva de una iglesia cultural, sino que inmediatamente se acciona como agente pastoral y pone en movimiento a toda la Diócesis. Decide que es urgente que la iglesia salga de su encierro histórico, de su complicidad oligárquica. Y toma opción por los indios. Su condición de agente de pastoral lo lleva a convertirse, conscientemente, en un *articulador* de las fuerzas sociales y comunitarias, de las fuerzas de clase y étnicas. Implica un largo proceso donde el método de la TL ya estaba presente.

Ver, juzgar, actuar, como lo hemos señalado páginas más arriba, no brota de las reflexiones profesionales de la TL, sino que le antecede como acción reflexiva de los oprimidos desde su condición, donde la Iglesia de base, las comunidades de base, buscan respuestas ante la miseria, la explotación y la brutal opresión ética. Proaño decide recorrer lentamente toda la provincia, estar presente, ser presencia continua, una proximidad necesaria que le tomaría varios años; decide estar con las indígenas, trabajando, cocinando, comiendo, durmiendo con ellos. Ser pobre entre los pobres.

El método liberador está presente. La Diócesis se embarca en 1960 en un Plan de Liberación interna. Es urgente la renovación espiritual de los cristianos como la evangelización y las instituciones apostólicas. Sin esta renovación no es posible que la Diócesis de un giro total hacia los oprimidos. Se exige conocer las realidades y estudiarlas y poner en movimiento a todos los miembros de la iglesia: “Poner a la diócesis en estado de misión es la consigna que nos incumbe llevar a la práctica (...). Equivalen a una orden de marcha” (Proaño, 2010c [1960]: 18-19).

Cinco son los objetivos planteados: 1) Empezar la evangelización de niños y adultos; 2) Organizar un clero numeroso, unido, bien formado, apostólico; 3) Desarrollar la educación cristiana de la niñez y la juventud; 4) Crear y consolidar organismos de apostolado secolar y 5) Crear y consolidar organismos de acción social (Proaño, 2010c [1960]: 20-21).

El trabajo de la Diócesis es sumamente amplio. Las tareas de Proaño no solamente son de agente pastoral, sino de teólogo y cristiano de comunidad de base. Cada plan de trabajo ha requerido una reflexión en comunidad, reflexión teológica detallada; así como gran capacidad de articulación de estos planos que se materializan en una praxis liberadora.

Chimborazo se encuentra en “estado de esclavitud” (Proaño, 2010c [1960]: 239). Los medios de producción están en manos de una minoría blanco-mestiza establecida en Riobamba, lo que profundiza las relaciones de servidumbre del campo en beneficio de la ciudad. Además, la situación geográfica de Chimborazo la hace víctima de relaciones inter-regionales en desigualdad. La siguiente cita es clave para entender su comprensión de las estructuras de opresión a todo nivel:

Sobre el estrato indígena no aculturado recae el peso de un sistema de explotación complejo que comienza por la acción de sus mismo hermanos de etnia, aculturados o cholos (sociológicamente hablando) para continuar con las típicas relaciones de explotación de clase (en la sociedad blanco-mestiza articulada a la cultura nacional), para enlazarse luego en las relaciones económicas-regionales establecidas con la costa (fundamentalmente la cuenca del Guayas) y Quito (Proaño, 2010c [1960]: 241).

Ante esta situación ya definida de pobreza y miseria estructural, Proaño desarrolla la idea de evangelizar con mayor alcance y profundidad. Así, se desarrolla la idea de implementar una radio de educación comunitaria.

En 1962 nacen las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE). Surgen como un vehículo *articulador* para la educación evangelizadora -en el sentido clarificado de la TL-, la toma de conciencia de sus derechos y dignidad por parte de los indios. Sus objetivos se centraron en una primera fase en: educar y educarse para elevar el nivel cultural, social y cultural de las comunidades indígenas; hacer crecer la consciencia de la personalidad; descubrir la perversa situación en que viven bajo el latifundio; reaccionar para liberarse; recuperar las tierras usurpadas; hacer una unidad entre comunidades indígenas y comunidades cristianas.

Las ERPE⁶⁴, en combinación con otros programas de la Diócesis, fue gradualmente convirtiéndose en un articulador político en la lucha indígena, en la lucha étnica por el reconocimiento de sus derechos, los cuales pasaban primeramente por exigir una reforma agraria profunda. Esta lucha por el reconocimiento emerge en contraposición a las estructuras sociales de opresión, las cuales han sometido a una condición de menosprecio al indio.

Las tareas de un evangelio liberador se funden en una ética histórica. La lucha por el reconocimiento es un *lugar teológico*, que articula demandas en todos los sentidos pero en la relación necesaria de construir comunidad. No es una lucha por el reconocimiento reducido a las individualidades, sino un reconocimiento en reciprocidad, tanto de persona a persona, como de grupo a grupo. Sin embargo, la lucha entre poseedores y desposeídos inhabilita el reconocimiento positivo y refuerza un reconocimiento negativo. Esta negatividad pasa porque, al que es desposeído, le ha sido negado su lugar social y es reconocido como un ser que existe pero para el servicio de otro. Estas formas negativas son modos del desprecio social instituido que toma formas puntuales, por ejemplo: “La primera forma del menosprecio se encuentra en estas experiencias de maltrato corporal que destruyen la autoconfianza elemental de una persona” (Honneth, 1997: 162). Y es precisamente el que estas formas de menosprecio impulsen a los maltratados a resistir.

⁶⁴ Nace de replicar en condiciones específicas la experiencia de Radio Sutatenza para lo cual Proaño visitó esta radio en Bogotá. Esta radio comenzó a transmitir el 28 de septiembre de 1947 por iniciativa de monseñor José Joaquín Salcedo, llamado el *profesor invisible*; Recién ordenado fue enviado al Valle de Tenza, un pueblo de campesinos. Comenzó a transmitir la radio como Escuelas Radiofónicas para la alfabetización.

La TL, en el caso de la acción liberadora representada en Proaño, es una lucha por el reconocimiento intersubjetivo⁶⁵. Teológicamente, la noción de amor⁶⁶, como esa exigencia de salir de uno mismo hacia el otro, de ser consciente que uno es producto social de afueras que le preceden y que uno debe ser un afuera con los otros, es la noción articuladora más fuerte. Por otro lado, las formas del menosprecio se articulan en las formas del pecado social instituido. El menosprecio como negación de los prójimos, de los próximos, refuerza una sociedad nucleada en la servidumbre.

ERPE luchará por un reconocimiento positivo y las experiencias de Paulo Freire y su *pedagogía del oprimido* formaron partes de la inspiración; sin embargo, Proaño es consciente de las propias necesidades:

No quiero decir que en las Escuelas Radiofónicas, hayamos tratado de implantar su método al pie de la letra, ya que siempre tratábamos de partir de nuestra propia realidad. Por lo mismo es necesario diferenciar nuestro trabajo del trabajo hecho en Colombia por Radio Sutatenza (Proaño, 2010b [1981]: 26).

Este trabajo se reforzó con la publicación de un periódico mensual, *Jatari Campesino*, bilingüe. Las reacciones contra el periódico fueron inmediatas, se acusó de incentivar a los indios contra los hacendados, contra los propietarios. Es relevante la siguiente anécdota que cuenta Proaño:

La realidad laboral de nuestra provincia era muy triste. Un día se habían congregado [los indígenas] para leerlo juntos, por turno. Resultó que en ese número se publicaba un Decreto del Gobierno en que se señalaba el salario mínimo de quince sucres para los trabajadores agrícolas. ¿Ha corrido el tiempo no? Cuando leyeron eso los indígenas se levantaron de inmediato. ¡Vamos, se dijeron donde el patrón! Y con el periódico en la mano le increparon: ¡Mira, aquí está publicado (...) tienes que pagar quince sucres (...)! ¡Nos estas pagando solo esto! (Proaño, 2010b [1981]: 29).

Es definitiva la acción política liberadora de Proaño bajo las determinaciones de las presiones de la resistencia indígena que, a pesar de ciertos niveles de separación e incluso fragmentación, encontró en el ejercicio pastoral de la Diócesis de Riobamba el vehículo de

⁶⁵ Ver: Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento*. Por una gramática moral de los conflictos sociales, Crítica, Barcelona, 1997.

⁶⁶ Ver: Proaño, Leonidas: *El riesgo de la fe*. Textos de espiritualidad, Fondo Documental Diocesano de Riobamba, Riobamba, 2010. Principalmente la tercera parte: La necesaria conversión, pp. 121-153.

la unificación. Sobre todo, el quehacer de las Escuelas Radiofónicas fue el vehículo, el significativo en la construcción de un espacio común, una esfera discursiva propia, interconectada que articulaba las zonas, los espacios territoriales en una nueva dimensión temporal y espacial. La interconexión permitió que las estructuras comunitarias se reconocieran en procesos y dinámicas propias. El método está definido y planificado en el accionar del evangelio, como las estrategias: educación, reforma agraria, lucha por los derechos.

Se puede sintetizar el método y la praxis de la Teología de la Liberación en y por Proaño en la articulación de *Concientización, Evangelización, Política* (2010c). La *concientización* es la reflexión socio-histórica de la opresión instituida, los modos de la explotación colonial a la republicana, la desposesión de medios de producción, la mercantilización y servidumbre del trabajo, etc., a la luz de un evangelio liberador, *evangelización*, de una Palabra que convoca a liberar al opresor, no ha aniquilarlo, sino que liberando al rico de su riqueza el pobre se libera, no haciéndose rico, sino desarmando la pobreza.

Luz evangelizadora que enseña que la lucha de clases no la comienza el pobre, sino el rico, concentrando la riqueza solo para él; liberación en la Palabra que es acción en un tiempo y lugar de la salvación; liberación como la promesa escatológica del Reino Prometido y; *política*, no reducida a las acciones egoístas instituidas en un Estado que privilegia, o mejor dicho, de un Estado que representa a la oligarquía y practica una política de acciones burocráticas e intelectuales al servicio de la opresión; política que es la expresión operativa del pecado social instituido y legitimado en un derecho excluyente.

Proaño aboga por una política liberadora como política comunitaria: la política es comunidad, el hombre está llamado a ser comunidad (Proaño, 2010d: [1972] 135). Todos estamos llamados a hacer política, todos somos sujetos políticos en comunidad: “En tales reacciones de sentimiento de vergüenza, la experiencia del menosprecio puede devenir el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento” (Honneth, 199: 168).

Ese articulador teológico, pastoral y comunitario que fue Proaño se materializó en redes de articuladores, como ERPE o el mencionado CESA, en los procesos de reforma agraria impulsados por la Diócesis de Riobamba. ERPE fue parte significativa de la configuración de un tiempo político, *ese lugar teológico*, de la evangelización

alfabetizadora y liberadora. Un tiempo de homogeneidad en diversidad: una esfera pública etno-política que se articula con base en las luchas por el reconocimiento en distintos niveles, inter-personal, intra-comunitaria, inter-comunitaria, interétnica, inter-clasista. Una esfera que articula el poder constituyente, una reconstrucción etno-política de la dimensión del indígena como actor de la transformación social.

En junio de 1972, diez años después de entrar en funcionamiento ERPE, se reúnen más de 200 delegados de representaciones indígenas, campesinas, cooperativas, cabildos y otros., en la ex hacienda de la Diócesis de Riobamba, *Tepeyac*. Este fue el Congreso fundador al cual asistieron los delegados en representación de seis provincias de la sierra: Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar, las cuales sentaron las bases de la *Ecuador Runacunapak Rikcharimui* -ECUARUNARI-; que se convertiría en la columna vertebral de la mayor organización indígena del país, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE⁶⁷-, fundada en 1986. Estructura organizativa que en 1990 lleva a cabo el primer gran levantamiento indígena nacional de la historia del Ecuador que modificaría todo el espectro social, histórico y político del Ecuador hasta el siglo XXI. Sin duda, las acciones de la Diócesis de Riobamba, el funcionamiento de las ERPE entre ellos, fueron claves en la creación el contexto en que esta iniciativa se hizo posible.

La trascendencia de Proaño, del método y praxis liberadora, llega a una dimensión continental. Siendo encargado de la pastoral del CELAM, hace que éste reconozca la necesidad de un Departamento de Pastoral Indígena, donde sobresale por su dimensión radical la acción decidida de Proaño (Dussel, 1972: 401). Su praxis liberadora, su acción teológica se materializa en ser comunidad ética.

Finalmente, emergen muchos interrogantes acerca del futuro de la Teología de la Liberación. Su formulación original, como hemos visto, la somete a los propios principios del conflicto social-histórico. Se han evidenciado ciclos en la TL que dan cuenta de seguridades e incertidumbres, así como peligros. Estos peligros para el caso ecuatoriano se van materializando en disputas, pequeñas o grandes, por las obras de la TL. Pero que sin

⁶⁷ Ver: Revista Yachaykuna, N° 7, noviembre 2007. Principalmente los ensayos de Agustín Cueva: *Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo*: El caso del movimiento indígena, pp. 5-13 y de Patricio del Salto: *Desafíos para la Asamblea Nacional Constituyente desde el pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño*, pp. 42-52.

duda dan cuenta del complejo sistema social que se había levantado en Chimborazo; sistema social centrado en un sistema hacendatario denso y fuertemente opresor.

En síntesis la Teología de la Liberación no solo se concebía como una nueva formulación reflexiva de la Iglesia Católica en América Latina, sino que buscaba una nueva práctica evangelizadora lo que la llevó, como teoría, a incorporar las experiencias históricas, políticas y económicas con el objetivo de poder responder con una nueva forma de evangelización en el continente. Esas formulaciones del amor constitutivo, el rol de la familia, la comunidad y su relacionamiento con el Estado, no dista de las propias formulaciones de la teoría del reconocimiento, más aún, se puede observar concordancias epistemológicas, metodológicas y políticas, las cuales aportan de manera significativa a la comprensión en nuestro caso de una práctica de liberación alfabetizadora en contextos donde el sistema hacendatario, sus élites se encontraban frente a un dilema entre pasado continuo y futuro incierto. A continuación analizamos esa condición de dilema del sistema hacendatario.

CAPÍTULO III

EL SISTEMA HACENDATARIO Y SU REFORMA: UN UNIVERSO DE SENTIDOS DICOTÓMICOS

Como se ha visto en capítulos anteriores, la lucha social por el reconocimiento toma para el caso ecuatoriano una vía singular, no excluyente de otras, que combina acciones y reflexiones políticas, económicas, e ideológicas pero, para este caso, las acciones religiosas se convierten en una relación dialéctica espacial que para la provincia de Chimborazo implicó un modo particular de concebir y hacer eso denominado *liberación del oprimido*. La concepción de oprimido emerge de las condiciones históricas, materiales, socioeconómicas que el indio había sufrido durante siglos y que para la primera mitad del siglo XX se habían profundizado de manera dramática. La opresión como categoría de análisis se convierte en eje central de las reflexiones de la Teología de la Liberación. Como lo hemos mencionado en los anteriores capítulos, su dimensión analítica proviene de la constatación de los modos de la dominación del sistema hacendatario, donde la Iglesia Católica no era un simple espectador sino que era actor directo del sistema de dominación hacendataria. De hecho, la Iglesia Católica era de los mayores terratenientes en la provincia de Chimborazo. Las posesiones provenían de un sistema complejo de redes sociales que hacían que la Iglesia se convirtiera en posesionario de herencias, donaciones, aportes, etc., todos mecanismos de acumulación de grandes propiedades (Ayala Mora, 1994; Freile, 2003). Sistema apuntalado a partir de la explotación de los recursos ideológicos de la salvación espiritual.

Es al interior de ese sistema y las contradicciones desarrolladas por el mismo que las estratificaciones de funcionarios de la Iglesia se veían beneficiados si pertenecían a las élites del sistema religioso, es decir, que el sistema social de la dominación se reproducía al interior de la propia Iglesia. En esas condiciones de reproducción jerárquica frente a las condiciones degradadas de posesión y “administración de poblaciones” -en palabras de Andrés Guerrero-, serían los estratos medios y bajos de la institucionalidad de la Iglesia quienes testifican la ineficacia del sistema pastoral. Crisis funcional que estaba atada a las contradicciones de hablar de salvación por un lado pero por otro ser actor directo de la opresión, del vasallaje, de un sistema complejo de agravios sociales, morales y éticos ejercidos directamente sobre las poblaciones de indios.

Las representaciones sobre el *indio* daban cuenta que la importancia sobre el mismo radicaba en su espiritualidad, en la salvación del alma, pero a medida de las aportaciones materiales, económicas que los mismos debían dar en vida. Esas contradicciones de administración de poblaciones, de administración religiosa, de administración de valores y símbolos son las que aportarán a una reflexión profunda de la Teología de la Liberación. Pero no hay que pensar que fue una reacción mecánica, la nueva Teología daba cuenta de las contradicciones de la continuidad de la hegemonía material y simbólica de la Iglesia sobre las poblaciones indígenas. Es decir que la constatación de la opresión tenía intereses claros, explícitos, de no perder dramáticamente el control de las poblaciones indígenas. El reconocimiento, la valoración que la Iglesia daría a las poblaciones étnicas proviene de la presión que las mismas ejercían sobre las estructuras de la dominación religiosa.

La presión étnica difuminaba las fronteras de la etnicidad. El mundo del trabajo indígena ya no se podía sostener solo a partir de la legitimidad y legalidad de la Iglesia Católica y/o de los acuerdos de con el Estado nacional, el cual, por cierto, se caracterizaba por su presencia ausente ya que el mismo prefería delegar a los poderes locales la administración de las poblaciones. Esa frontera étnica, como lo dice, Guerrero es una “suerte de artilugio de dominación”, que se va reproduciendo en los distintos espacios de lo público donde el mundo de la vida cotidiana se reproduce (2001).

Por eso la estrategia discursiva de la Teología de la Liberación es incorporar la dimensión simbólica de la etnicidad con la dimensión simbólica de la opresión. La lógica del sistema hacendatario, su hegemonía simbólica se avocaría a enfrentar su continuidad e inercia o a innovarse en nuevas narrativas para el control social. Control social ahora negociado con las poblaciones subalternas. Ya no sería una relación vertical, impuesta; por el contrario, sería una relación negociada, transada en una diversidad de intereses que desembocaban en una lógica de acciones por alcanzar distintos niveles de reconocimiento: material, económica, identitaria, ideológica, entre otras.

Es así que articula una narrativa sobre el oprimido en dos dimensiones articuladas: la del *indio* y la del *rostro de cristo* liberador. Esas imágenes dolientes fueron construidas a partir de análisis sociológicos, antropológicos e históricos como de un amplio número de estudios estatales e internacionales que buscaban los mecanismos de *incorporar* al indio a eso denominado vida nacional. Se concebía que el indio, en su condiciones histórica, era

más un peso, un lastre social e histórico que dificultaba la modernización del país. A pesar de que esas élites, incluidas las religiosas, fueron las que desarrollaron las estructuras de la dominación, ahora eran las mismas que discursivamente llamaban a incorporar a los históricamente excluidos.

En ese juego de fuerza, de imágenes, se desarrollaba una compleja disputa sobre el Ecuador del pasado, del presente y del futuro. Los ideales de la dominación en sus versiones conservadoras se negaban a que las estructuras socioeconómicas y simbólicas cambiasen porque su propia existencia corría peligro. Sin embargo, en el contexto de la década del cincuenta y más aún del sesenta era inevitable que los cambios se darían a pesar de las resistencias conservadoras. Por otro lado los sectores liberales consideraban de que era hora de terminar gradualmente con un sistema económico, un sistema de propiedad que se había convertido en un lastre nacional (Guerrero, 1975, 1983; Cueva, 1973; Burgos, 1997; Bretón, 2002). Y en ese lastre la presencia de las comunidades indígenas se las observaba como la imagen fiel del retraso; sin embargo, eran conscientes de la dependencia que el sistema tenía del mismo. Entonces veían que la introducción gradual a las nuevas dinámicas de la economía capitalista permitiría la transformación de la gran masa humana que se la consideraba en decadencia y como tal no podría ser significativa para un Ecuador en modernización. La salida de la mestización de la sociedad ecuatoriana fue vista como la salida idónea frente una diversidad casi inmanejable.

Pero existía otro lado; punto de presión y de horizonte sobre lo que debería ser el Ecuador. La izquierda promulgaba un socialismo como vía para la construcción de una sociedad nacional integrada. Sin duda su visión sobre lo indio era diferente pero reduccionista en la medida que tomaba a la existencia indígena como un lastre histórico que tenía que ser igualmente modernizado, convertido en una clase subalterna como campesinado y proletariado urbano-industrial, incorporados a la vida nacional pero conducido por el proletariado como la fuerza dinámica e histórica de la liberación nacional (Aguirre, 1970; Páez, 2001).

En se conjunto de fuerzas, la Teología de la Liberación tenía una mayor cercanía a las demandas de la etnicidad. Ya no se trataba de solamente una gran masa de trabajadores, de fuerza de trabajo, sino de creyentes que tenían una identidad propia. Pero vale dejar en claro que ese mirada no provenía de una reflexividad pura, alejada de las condiciones de las

zonas de Chimborazo; por el contrario provenían de las presiones, de las acciones históricas, del desarrollo organizativo que las poblaciones y comunidades indígenas contenían en sí mismas, producto del sometimiento brutal al sistema colonial como al sistema poscolonial, cuasi republicano que para el caso de los territorios de Chimborazo estaba a merced del sistema hacendatario.

Por eso, y para reiterar, cuando se habla de liberación del oprimido, del indigenado en Chimborazo, la pastoral de la Iglesia Católica entendía que esa liberación significaba romper con las estructuras que la propia Iglesia había implementado y de las cuales había vivido a lo largo de tanto tiempo.

En se contexto es que hablar de liberación debía tener un tono teológico; verlo como el *lugar*: tiempo-espacio de la consciencia de la opresión. Consciencia que se transformaba en procesos concretos de evangelización, política como mecanismos de reconocimiento efectivo. Pero ese el reconocimiento no provenía de la Iglesia ni de la pastoral, sino que provenía del quehacer del indigenado que aplicaba fuerza a distintos niveles. Que podía parar la producción, parar las cosechas, enfrentarse a los representantes del Estado, movilizarse a los pueblos y ciudades e imponer un cerco material y simbólico (Altmann s/f, Velasco, 1979; Lucas, 2000; Bretón, 2012). Por eso cuando se habla de la pastoral indígena en el marco de la Teología de la Liberación hay que comprenderlo en la transición, en los intersticios de la movilidad de las fuerzas sociales.

Es así que el quehacer político no se cerraba o se determinaba a la pastoral del lado de la Iglesia, sino por la dialéctica que significaba su puesta en práctica, es decir, la vinculación directa y tajante que tenía la actoría del indigenado. En la intersección de los actores y las condiciones de sometimiento, la *hacienda* aparecía como el dispositivo más complejo de todo el entramado social, histórico, económico de la dominación; aparecía como el contradictor ineludible del sistema material y simbólico del agravio social. Pero no hay que pensar que como dispositivo se reducía a someter llanamente; por el contrario, la hacienda como dispositivo había construido un sistema simbólico de interrelaciones a todo nivel, incluidos los niveles de relaciones parentales entre los grupos étnicos. Por eso no se podía reducir a la hacienda como el enemigo a destruir; como que fuese un opuesto puro sin relaciones estructurales con sus sometidos (Guerrero, 1990, 1991; Prieto, 2004).

La hacienda era la forma de un sistema complejo de relaciones que la sobrepasaban en tiempo y espacio. Era el mecanismo de articulación de múltiples formas de relacionamiento intersubjetivo. Por eso no era nada extraño que poblaciones indígenas se hayan opuesto a la hora a de avanzar en el desmantelamiento del sistema hacendatario por temor de quedar sin el amazón que, por largo, se había convertido en el sostén de sus sistemas de vida comunitaria (Guerrero, 2000; Lyons, 2001; Korovkin, 2008)

Hacienda serrana: terratenientes modernizantes y conservadoras vs. Indígenas movilizadas

Es común pensar que la hacienda se reduce a ser una unidad económica que da cuenta de un tiempo de retraso y opresión en el Ecuador, cuando la misma debe ser considerada como un *sistema de organización y administración social y política*. El sistema hacendatario da cuenta de las contradicciones sociales a todo nivel. Es de muchas maneras un eje articulador de las dinámicas entre el pasado y su tradición y la apertura a un tiempo nuevo, caracterizado bajo las formas del capitalismo en los Andes ecuatorianos.

En esta línea del debate, son relevantes los argumentos desarrollados por Guerrero (1974, 1976, 1983) y el Informe del Comité Interamericano de Desarrollo (CIDA) de 1964, elaborado por Rafael Barahona. No son los únicos, en su lógica argumentativa, de comprender la *hacienda como un sistema binario* donde no se puede pensar de manera mecánica la función económica y sus construcciones ideológicas y políticas como efecto de las primeras. Esta mirada tiende al reduccionismo, cuando lo que se busca es alcanzar un grado del análisis que dé cuenta de las particularidades del sistema hacendatario, donde el entramado ideológico, social y político tiene, se puede decir, sus propias lógicas y dinámicas.

Pensemos en la Iglesia Católica como terrateniente, como *agente de dominación* pero también en agente de liberación en su visión de que debe cumplir un rol significativo en la transformación del campesino-indígena para que se *incorpore a la vida nacional*. Visión que provenía de la necesidad de actualizar su quehacer, caso contrario se fracturaba su capacidad de incidir evangélicamente. Pensemos en los esfuerzos que hace la Diócesis de Riobamba por avanzar en su propia versión de una *reforma agraria* que entregue la tierra a quien la trabaja, antes de la primera reforma agraria impulsada por el Estado

ecuatoriano en 1964. Intenciones que provenían de la encrucijada de las presiones que el indigenado ejercía sobre los propietarios de las haciendas, sus arrendatarios, entre otros, que habían llevado al punto del colapso al sistema como tal, y más aún cuando la presencia de iglesias evangélicas había cooptado a grandes poblaciones de indígenas (Muratorio, 1982, 1994a).

Ante esto la Iglesia Católica, la Diócesis de Riobamba, se ve abocada a tomar decisiones de vender, de entregar sus grandes haciendas a favor de los indios con el objetivo de contener y procesar los conflictos. Entonces lo que aparecía como signo de nuevos tiempos, incluso de *bondad* de los curas, no era más que la salida única a una compleja situación de conflicto social, comunitario, de posesión, al final de reconocimiento étnico.

Es así que la década del sesenta del siglo XX se convierte en el escenario de las transformaciones de fracciones terratenientes que buscan la modernización como vía para la transformación de la estructura social agraria en la sierra ecuatoriana. Primero, hablar de una clase terrateniente uniforme, cohesionada, no se ajusta a la realidad porque se evidencian fracciones modernizantes en medida de las actividades económicas que las haciendas desarrollan. La fracción no solo se consolida como tal por sus acciones económicas, sino porque despliegan paralelamente acciones ideológicas y políticas con la idea de incidir en la política nacional: “*una ofensiva social dirigida a reestructurar el carácter de las relaciones sociales en el agro serrano, para afianzar su constitución definitiva como burguesía agraria terrateniente*” dice Barsky (Murmis, 1978: 153 citado en Guerrero, 1983: 15)⁶⁸.

A decir de Guerrero, la *ofensiva* no se reducía a acelerar las relaciones capitalistas a través de la eliminación de la renta en trabajo (huasipungo), sino a desarrollar un proyecto global que, incidiendo en el Estado, sea desde éste que se implemente una reestructuración modernizante. En la misma línea, Guerrero valora los esfuerzos analíticos de Murmis, siguiendo las nociones de Barsky, de que para el caso ecuatoriano los terratenientes no eran simplemente tradicionalistas con una fuerte incapacidad de modernizarse. Pero Guerrero

⁶⁸ Ver: Silva, Paola. (1980). *Sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente serrano: el caso de la provincia de Chimborazo (1940-1979)*. Tesis de maestría. FLACSO.

discrepará en esta afirmación en el sentido de que parecería que solo fue la facción modernizante la que tiene el impulso modernizador, la que motivada por su interés de clase, se impele a transformar sus condiciones de existencia como sector dominante. Podría pensarse en un reduccionismo al creer que las modificaciones tecnológicas incorporadas a la hacienda traían un efecto en la modificación de las relaciones de producción. Sin duda fue conjunción de actores, intereses, estructuras de pensamiento y acción. Guerrero no ve una explicación convincente en la afirmación de Murmis: “El impulso inicial no viene del Estado, ni de las movilizaciones campesinas, ni de las multinacionales” (Murmis, 1978: 153 citado en Guerrero, 1983: 17).

Sin duda fue una conjunción de actores e intereses pero la actoría del campesinado, que en el fondo es indígena, tiene una fuerza de movilización para impactar en la dinámica social para modificarla. La presión sobre las élites hacendatarias, conservadoras o modernizantes, era evidente a tal medida de que la cuestión indígena se convertía en un dilema de continuidad o ruptura de las relaciones tradicionales de dominación. Si fuera que solo los sectores modernizantes tenían la iniciativa, querría decir que la racionalidad económica era totalmente determinante para la modernización de la hacienda terrateniente. dejando de lado cualquier lectura dialéctica de la realidad, más aún, de la complejidad existente en el universo del sistema hacendatario serrano, sus formas de reconocimiento ideológico y todas sus formas de negación del reconocimiento legítimo, como hemos observado en el capítulo I.

Una lectura no dialéctica trae aparejado criterios de que la racionalidad economicista presiona de tal manera a través de la mecanización del agro, que provoca una masificación de la fuerza de trabajo asalariada y, por tanto, la disolución de la vieja hacienda huasipunguera. Es más, la propia incorporación de tecnología generaría las modificaciones al interior de las clases terratenientes, y es de esperar que su movilidad no sea igual, sino fraccional: el que unos tomen la delantera sobre otros y los impulsen a la transformación como clase social dominante. Los representantes de la fracción terrateniente modernizadora serían personajes como: “Los hermanos Plaza (Galo y José M.), y el hacendado E. Bonifáz encarnan el ‘ideal typus’ weberiano de esta fracción” (Guerrero, 1983:19). Esa visión es criticada por Guerrero, porque como ya se ha dicho, es excesivamente economicista y tecnicista, así como mecánica y sobre todo niega la dinámica

dialéctica de las contradicciones del sistema hacendatario, donde los modos de la resistencia indígena eran manifiestas en todo un conjunto de haceres del trabajo en el marco de las construcciones simbólicas de la dominación (Silva, 1980; Guerrero, 1983)

Por lo tanto, en la interpretación de Barsky y Murmis, la *iniciativa* no estaría en el campo de lo político sino en el campo de lo económico, en la transición entre 1960 y 1964, cuando se dicta la primera Ley de Reforma Agraria en la historia del país. En cualquier caso, el esfuerzo de los autores es encomiable, pero a decir de Guerrero (1983), la cantidad de datos y documentos en que se sustentan los autores, lamentablemente, es deficiente.

La conclusión, por tanto, es que con ese modelo explicativo se dejó intactos los esfuerzos que se requieren para comprender el “movimiento histórico que condujo a la transformación de la estructura agraria serrana” (Guerrero, 1983:21). Lo que ocurre es que los resultados planteados por los autores responden al modelo de análisis sumamente esquemático, dejando de lado determinaciones relativas, incidencias, dinámicas propias en la lógica de la dominación hacendataria y sus especificidades en la serranía ecuatoriana. Es más, la actoría de la Iglesia Católica como terrateniente importante en el país, en Chimborazo, demarca el carácter heterogéneo de las estructuras hacendatarias. Pensar o analizar el sistema hacendatario solo desde la perspectiva de los propietarios *civiles* llevaría a un reduccionismo que ocultaría el grado de incidencia de los actores vinculados directamente con el sistema simbólico hacendatario.

Desde una perspectiva dialéctica, histórica, se puede entender que la centralidad que ocupaban los terratenientes en el armado social del país fue perdiendo coherencia y acción; dicho de otra manera, perdieron el lugar de la enunciación discursiva que estaba amarrada inevitablemente a los enunciados de la Iglesia Católica, como también a los enunciados campesinos que se referían cada vez más a su autoidentificación étnica, como la vía ética más adecuada a su estructuración histórica. Es decir, que la tecnología implementada, una nueva racionalidad económica, que se expresaba en una nueva mentalidad, no da cuenta del, por decirlo así, *apuro*, que la fracción terrateniente sentía por movilizar a toda su clase para consolidar una posición de poder en las esferas del Estado. Si la linealidad interpretativa fuera así, el apuro, la urgencia, no se explicaría con racionalidad, es decir, incorporando todas las variables posibles.

Es por esto que la hacienda no puede ser vista exclusivamente como una unidad de producción, sino que es dispositivo organizador de la vida social, comunitaria. Dispositivo constituido a partir de determinadas correlaciones de fuerzas sociales en el sistema colonial y que se extendió a lo largo de la emergencia de la república. En ese contexto la consolidación de la hacienda dispuso un orden material y simbólico en amplios territorios. No se trataba solo de producir, de explotar la fuerza de trabajo y los recursos naturales, sino de sostener un sistema simbólico, un universo de reproducción de castas y estamentos definidos pero entrecruzados que buscaban la permanencia de un modo de articulación social y reproducción de la vida misma. Quiere decir que el sistema hacendatario se convertía en un dispositivo que organizaba, que hacía pensar y decir un modo de reconocimiento de la existencia humana; por eso no es aceptable a las condiciones históricas en situar en la exclusividad económica el hecho de los cambios estructurales (Villavicencio y Granados, 1960; Silva, 1980; Lentz, 1986; Burgos, 1997; Lyons, 2001; Korovkin, 2008;

Lucha por el reconocimiento como crisis orgánica de la hacienda

Una explicación más coherente, como la que ha desarrollado Guerrero, lleva a incorporar las dinámicas de la historia en la comprensión de la lógica de la dominación y la transformación, sufrida no solo por la clase terrateniente y el Estado, sino por la actoría que tenían las luchas sociales. Es que la *lucha por el reconocimiento social es un proceso de una dialéctica de la complejidad en que los factores económicos no son totalmente determinantes y unívocos; por el contrario, la estructuración de la vida social en sus distintos planos implica una conjunción de luchas en todo sentido*, como se ha planteado en el primer capítulo.

Las tres dimensiones del reconocimiento permiten tener una comprensión dinámica e histórica de las transformaciones sociales, las cuales tienen su motor en la dialéctica del conflicto en las luchas sociales. Las prácticas de la propia fracción modernizante se reflejan en los distintos proyectos políticos de reforma agraria de 1964 que se fueron discutiendo y que en sí mismos evidencian la complejidad de la lucha social que se vivía en esos años. Los diferentes sectores terratenientes ya habían llevado adelante distintas maneras de entrega de huasipungos que, para cuando llega la Ley de Reforma Agraria, termina siendo

el mecanismo formal para legalizar propiedades. Sin embargo, queda claro que este intento de reforma fue extremadamente insuficiente, ya que solo respondía a los intereses de los hacendados, a los intereses de un Estado que intenta modernizarse pero deja de lado las particularidades de los campesinos e indígenas.

Los mismos sectores terratenientes tenían que pasar su propio proceso de lucha social interna, ya que no era un simple cambio de ser terrateniente a ser una burguesía serrana en emergencia. Por el contrario, las transformaciones ideológicas no quedaban atadas a un mecanicismo y una linealidad temporal hacia el progreso y el desarrollo, según sus exclusivos intereses.

Por otro lado, la lucha social en torno a los actores campesinos, indígenas, da cuenta de la articulación de la búsqueda del reconocimiento social bajo la perspectiva de la lucha por la tierra que implicaba la lucha por la sobrevivencia, la lucha por la preservación como grupo humano, cultural pero sobre todo como comunidad étnica con propias características. La lucha por el reconocimiento toma diversas estrategias y tácticas para la preservación de la vida frente a los sistemas que la violentan. Debemos tener presente que la lucha social, la lucha comunitaria, la resistencia étnica pasaba por diversas etapas y fases que se veían modeladas, sí por las condiciones materiales, económicas, sobre todo de los límites mismos de los escasos recursos para vida. Es decir, la resistencia era acción movilizadora para sostener los mínimos necesarios para sostener la vida de la comunidad. Es imprescindible recordar que la comunidad indígena se sostenía con los mínimos vitales; producto de la extracción, expoliación continua de recursos por parte de los hacendados, además y cosa no menor en importancia, de los abusos físicos y psicológicos a los que eran sometidas las poblaciones como práctica normal y cotidiana. A estos abusos, la propia Iglesia Católica de hecho reconocía como prácticas legítimas del señorío hacendatarios sobre sus siervos (Lyons, 2001, 2006). Por eso la lucha por la tierra no era una lucha cerrada o reducida al recurso productivo sino que da cuenta de la amplitud del sistema simbólico que lo acompañaba.

Entonces, el reconocimiento no se centra solo en la modalidad económica, sino que recoge todas las formas de operación histórico-cultural, es decir, que la reclamación económica sucede también en sus formas identitarias, culturales. La tierra, vale insistir, no

es reducida a una visión-uso material de recursos, sino que es reclamada como el asiento territorial de reproducción identitaria.

La lucha social por el reconocimiento en esos años tomó el carácter de las movilizaciones masivas, reivindicando el *derecho* a ser propietarios, más aún, cuando esa tierra que buscan como propiedad históricamente les ha pertenecido; sin embargo, la dominación colonial, así como republicana, les significó la negación permanente a su identidad étnica. La Iglesia Católica, no debemos olvidar, fue el mejor articulador para la legitimidad del sistema de explotación, siendo juez y parte del sistema hacendatario. No solo se garantizaba la continuidad de la extracción de recursos, extracción de fuerza de trabajo y sometimiento de poblaciones indígenas y campesinas, sino que la Iglesia Católica se aseguraba el lugar de la administración simbólica, espiritual de las poblaciones de indios. Este último factor no es de menor importancia, por el contrario, implica la razón misma de la lógica de la dominación espiritual. No se puede reducir su accionar como institución a dominar la espiritualidad para mantener un orden económico, sino que la razón de la administración espiritual, siendo el centro del quehacer de la Iglesia, exigía un orden social determinado así como formas de financiamiento y de prácticas de colonización del imaginario étnico.

Guerrero, comprendiendo la complejidad del tiempo histórico, lanza una pregunta certera:

¿Cómo comprender aquellos tres años de casi cotidianas movilizaciones, de movilizaciones masivas en las principales ciudades del país, aquel reguero de conflictos agrarios localizados, aquella manifestación de 15 mil indígenas huasipungueros y comuneros en las calles de Quito, única manifestación indígena de esa importancia en un centro urbano en la historia del país? (Guerrero, 1983:23).

La lucha social de aquellos años venía alimentada de varios acontecimientos de gran magnitud ideológica como política. Así, en el plano internacional, la revolución cubana de 1959 provocó una reacción compleja en todos los actores sociales (Guerrero, 1983: 86-90), sea para fortalecer las posiciones de que una revolución social era posible, como de parte de los sectores liberales y conservadores de avanzar rápidamente en un proceso de reforma en la tenencia de la tierra. Hay que insistir en que el sistema hacendatario se basaba “en la apropiación de una renta en trabajo casi gratuita” (Guerrero, 1976:48). Esta *casi gratuidad*

de la fuerza de trabajo sostenía el complejo entramado económico, social e ideológico del sistema hacendatario. A la vez, construía todo un conjunto de mecanismos de sujeción a la hacienda, pero también generaba las condiciones para levantamientos, sublevaciones indígenas y campesinas.

Quiere decir que el sistema hacendatario generaba las condiciones para la lucha social, comunitaria; que podía realizarse en el marco de la lucha de clases, luchas campesinas, pero que también fueron desarrollándose hacia un eje de autoidentificación étnica, de luchas por la definición y reconocimiento propio en un pasado viviente en las estructuras del imaginario cultural. Autoidentificación apoyada en su emergencia por la Diócesis de Riobamba, por la pastoral indígena, más que por la propia Iglesia Católica; incluso se puede decir que la Iglesia en su orden institucional se negaba a modificar su actoría como latifundista. Las condiciones irreversibles de la crisis del modelo hacendatario hicieron que la Iglesia del clero alto acceda a las demandas que la pastoral de Riobamba venía exigiendo a partir de constatar que las condiciones de reproducción de la hacienda no podían continuar, ya que estaban destruyendo el armazón mismo de la reproducción indígena (Mencías, 1962; Dubly, 1973; Botero, 2011; Proaño, 2010a). Sin olvidar y como lo dice Guerrero, las capacidades de resistencia y movilización de las comunidades indígenas se habían hecho sentir en extremo que las propias élites se ven de muchas maneras forzadas a modificar sus relacionamientos con las comunidades, a modificar sus relaciones de propiedad, de tenencia de la tierra e impulsar, incluso, una reforma agraria para evitar una inminente violencia social.

Adicionalmente, el contexto internacional, sea de la revolución cubana o de la reacción de los Estados Unidos con la Alianza para el Progreso (ver Capítulo II), provocó un remezón en la clase terrateniente serrana, apresurando el quehacer de la fracción modernizante de la misma.

La lectura crítica de Guerrero permite una comprensión sólida y dialéctica de la realidad ecuatoriana, más allá de cierto determinismo de la lectura de Murmis, donde la política tiende a ser un mero reflejo de las condiciones económicas. Lo que se encuentra en esos primeros años de la década de los sesenta es una coyuntura política que modifica la correlación de fuerzas, que impele obligadamente a un cambio de la estructura social. Por eso, entre lo económico y las configuraciones ideológico-políticas existe una “densa

complejidad de mediaciones sociales-históricas que ligan dichos procesos, pero que de ninguna manera repercute directa o inmediatamente lo económico en lo político” (Guerrero, 1983:25). Esa densidad de mediaciones se configura en un entramado de lo que entendemos como dominación, como un “campo de acción de lo posible” (Guerrero, 1983:25). Campo de acción que da cuenta de la lucha por el reconocimiento con todas las contradicciones posibles, desde la resistencia, no solo de ciertos terratenientes, sino de también de algunos huasipungueros que ven en la eliminación del mismo su desconecte, el desarraigo al único mundo conocido.

Sin embargo, es común la idea de que las cosas deben cambiar. Y esta idea común es la que se ha situado públicamente. Los partidos políticos de distinta tendencia, las organizaciones sindicales, las Iglesias, el Estado y, por supuesto, las organizaciones indígenas como la FEI están de acuerdo en que las condiciones de vida de los indígenas deben cambiar; que las condiciones de opresión deben terminar; que las condiciones del trabajo, las condiciones de educación, entre otras, deben cambiar profundamente o sino el país se encontrará al borde de una situación de conflictividad con visos de ser incontrolable (Becker, 2007, 2008; Korovkin, 2008; Martínez, 2009). Pero la visión de la FEI es de corte clasista; utilizando un discurso de la lucha de clases inevitable; de que el campesinado se convierte en la base de apoyo del proletariado para la revolución social, llega a un punto limitado de influencia. Es decir, sin lugar a dudas el rol que cumplió la FEI fue clave en el avivamiento de las formas de organización comunitaria, sindicales, de organizaciones campesinas e indígenas. Su propia constitución, auspiciada por el Partido Comunista, era ejemplo de que el discurso y las acciones estratégicas del Partido habían alcanzado su punto máximo, pero la incidencia en la masa indígena no era la esperada (Korovkin, 2002; Becker, 2007). Por eso al constituir la FEI, se esperaba superar las limitaciones del discurso y accionar del Partido para incorporar a las grandes masas de campesinos, pero sobre todo de indios para un proyecto de revolución nacional.

Sin duda los aportes de la FEI fueron fundamentales para la activación de la resistencia indígena, pero encontraban su punto de quiebre en el momento de la definición sobre el rol de la religiosidad en la lucha política. Al depender ideológicamente del Partido Comunista, la FEI no podía avanzar hacia posiciones distintas sobre la comprensión de la religiosidad andina o de la religión cristiana en las condiciones de vida del indigenado. Esas

limitaciones se vieron directamente expresadas en la negativa de las comunidades a abandonar sus creencias y prácticas religiosas. Y donde se había logrado cierta influencia, las mismas comunidades se inclinaron por las versiones religiosas de los evangélicos. La Iglesia Católica, los comunistas y socialistas tenían un lugar común que era el oponerse a las iglesias evangélicas al considerarlas como expresión ideológica de las avanzadas estadounidenses en territorios campesinos e indígenas. Por eso el rol de la FEI, a pesar de ser significativo, estaba limitado por su propia naturaleza a la movilización política clasista. Su propio juego de ventriloquía había encontrado su límite funcional; su intermediación, su traducción llegó a los bordes de la enunciación abriendo los espacios para una enunciación propia de los indígenas en el sistema político (Bretón, 2012; Guerrero, 2010)

En esos límites, la pastoral indígena de la Diócesis de Riobamba, a través del discurso, a través de los enunciados de la Teología de la Liberación supo prestarse para encarnar las demandas no solo de la redistribución material sino del reconocimiento identitario de las comunidades indígenas. Estas encontraron esa discursividad un vehículo de identificación con sus necesidades de existencia material y simbólica. Por primera vez, se aceptaba sus particularidades interpretativas sobre la vida al interior de las narrativas del dogma católico. Este aspecto es fundamental para la comprensión de cómo se movilizaron en apoyo a la Diócesis a favor de la entrega de tierras de la Iglesia Católica a las comunidades asentadas en esas tierras.

En ese contexto es que las condiciones de violencia, agravio moral, maltrato, violación ya no son aceptables; pero en lo que no se ponen de acuerdo todos los que reclaman el cambio, es en definir cómo deber ser el mismo. Lo que resulta en los hechos es que la migración se convierte en la vía rápida de desplazamiento de poblaciones del campo a la ciudad, a las grandes ciudades. Con esto, más allá de los discursos ideológicos, se impone un campo de acción de posibilidades existentes.

Por eso, la disolución de la hacienda tradicional fue un proceso lento y gradual de hacer de las relaciones pre capitalista relaciones de subalternidad a las relaciones capitalista que van tomando primacía en la lógica de la nueva acumulación: se da una relación de *complementariedad orgánica*. Complementariedad orgánica que significaba las resistencias a las transformaciones hacendatarias pero comprender la necesidad de las mismas. Lo que quedaba era una forma de negociación de las formas de la transformación. El costo

simbólico mayor pasaba por los procesos de representación del indígena que en muchos casos se convertía en un dilema existencial, ya que las formas y modos de la dominación se terminarían. Al suceder esto los puntos de referencia identitaria se modificaban. De ahí que el discurso de la pastoral indígenas emerge como una posibilidad real de autoidentificación identitaria.

La emergencia de un sistema de comunicación entre comunidades, como sería el apareamiento de las Escuelas Radiofónicas, pone en escena una nueva comprensión y vivencia de los tiempos de las comunidades. Identificación de semejantes problemas, condiciones de vida, opresores, formas de agravio moral, necesidades históricas insatisfechas e igual o semejantes procesos de resistencia contra los opresores, entre esos la propia Iglesia Católica. Pero hay que también reconocer que la pastoral indígena se convertía en una esperanza de unificación de las tradiciones, de las cosmovisiones que miles de comunidades compartían entre sí pero con bajo flujo comunicativo; quizás el mayor era todo sistema de fiestas que cada cierto tiempo aunaban, fortalecían el tejido social de los oprimidos.

No hay que olvidar que la presión de las comunidades es un factor determinante en la transformación de las estructuras de la opresión hacendataria. Generalmente se tiende a enfatizar los cambios en las fuerzas dominantes, unas más, otras menos pero al final eran las comunidades que imponían el ritmo de los cambios históricos.

Se da una dialéctica de contención orgánica, de articulación entre formas pre capitalistas de renta en trabajo y tecnificación, y relaciones salariales capitalistas. Esta dialéctica manifiesta la densificación de las relaciones sociales y la articulación ideológica de la Iglesia Católica por preservar su incidencia y evitar lo que considera una contaminación comunista, pero también su interés por invocar a la transformación social de las relaciones hacendatarias a las cuales incorpora dentro de lo que denomina *pecado social*. En consecuencia la coyuntura se va configurando con amplios campos de acción difusos dados por lo diverso de los intereses y actores. Pero de cualquier modo, el acuerdo tácito del cambio se había casi impuesto, aunque eso significará que los caminos planteados o puestos por fuerza fueran contradictorios para todos.

La hacienda no tenía una sola configuración, por lo menos se establece una tipología de cuatro clases:

La hacienda “moderna emergente”, donde la empresa patronal es “central y dominante” y la remuneración de la mano de obra asalariada.

La hacienda “tradicional corriente”, en la cual la actividad empresarial es “indiferente” y la mano de obra asalariada coexiste con aquella “pagada en recursos”.

La hacienda “tradicional en desintegración” con actividad empresarial del hacendado “inoperante” por presión (“asedio”) interno de los trabajadores remunerados principalmente en “recursos”.

La hacienda “tradicional infra” cuyo propietario posee una “actitud pasivo rentista”, mientras los trabajadores poseen de hecho las tierras de la hacienda (Guerrero, 1976:50, CIDA, 1965).

Esto nos indica que el asedio, según el informe del CIDA, para el caso de la provincia de Chimborazo, radica en que la eliminación de los huasipungueros, casos ejemplares los de Guamote y Palmira, dan cuenta de la

[t]endencia acusada por los patronos, con ciertas variantes que no se apartan del esquema básico, es la reducir el número de huasipungueros en la haciendas; generalmente, mediante la reversión del terreno a la hacienda después de la muerte del trabajador. Otras modalidades incluyen la expulsión violenta, el aumento de ciertas obligaciones, o bien, limitaciones en los asignados y en los derechos de pastoreo en los páramos (CIDA, 1965:437).

Este mecanismo de reversión de tierras huasipungueras a la hacienda venía siendo utilizado a lo largo de la década de los cincuenta. Se puede comprender rápidamente de qué manera esto significaba un asedio a los campesinos y cómo alentó a autoidentificación étnica como un recurso más sólido de cohesión social que superaba las articulaciones de tipo campesino. Quiere decir que el asedio, la presión a los campesinos, obligaba a los mismos a responder a criterios histórico culturales como posibilidad concreta de no morir ante el acecho y represión del sistema hacendatario. La condición de campesino cada vez más se manifestaba insuficiente para sostener las mínimas condiciones de vida del huasipungo.

Esto quiere decir que la propia dinámica de la opresión en sus consideraciones de ver a los indígenas como simples campesinos había consolidado el modelo de opresión al interior de las haciendas. Pero el asedio a las tierras indígenas implicaba para esto que las formas de representación desde el campesinado se presentaban muy débiles, carentes de dar

cuenta de las presiones no solo económicas sino de las estructuras de representación cultural. Por eso las opciones de un discurso teológico y político renovado, como el de la pastoral indígena al interior de la Iglesia Católica, les habilitaba para la gran posibilidad de autoreferirse a su sistema propio de creencias, tradiciones, valores éticos que los diferenciaba de las élites dominantes; que los diferenciaba de las propias estructuras simbólicas del sistema hacendatario.

Los procedimientos de la identificación étnica se sostenían con mayor fuerza cuando las condiciones materiales de vida se comenzaban a romper; se puede decir que pocas veces daban una condición de soporte permanente a la existencia de los indígenas. Esas condiciones de vida impuestas dejaban en claro que la propia existencia como grupo étnico corría permanente peligro por parte de quienes los oprimían y entre ellos la propia Iglesia Católica; de ahí la resistencia inicial de las comunidades a otro orden de interpretación por parte de la pastoral indígena de la Diócesis de Riobamba.

Ese temor se iría reduciendo lentamente durante algunos años. La toma de confianza implicaba que la pastoral debía abandonar las formas tradicionales de evangelización e incorporar en sus narrativas el universo simbólico de las comunidades, precisamente, todo eso que anteriormente se lo clasificaba como *idolatrías*.

En cualquiera de los casos, lo que se observa es una complejización en el sostenimiento del modelo hacendatario y las vías de su disolución:

De cualquier forma lo importante del proceso de abolición no es tanto lo que representa en términos redistributivos (...) sino en términos del proceso que desata: para unos estimula la capitalización (transformación); para otros supone la desintegración (disolución). Esto naturalmente en un lapso que cubre cerca de dos décadas y que aún hoy parece no haber concluido (Silva, 1980:72).

Y, como bien escribe Silva, muchos de los conflictos están determinados por “múltiples elementos de carácter social, económico, cultural, ecológico, poblacional” (1980:76). Vale recalcar que muchos de esos conflictos de corte ecológico daban cuenta de las relaciones intersubjetivas, relacionales con la naturaleza, con la tierra, como elemento cuasi determinante de las relaciones de reconocimiento primario. Es decir, que los conflictos no se reducían a la relación “inter-clasista” (Silva, 1980:76), *sino que estaban en el orden de lo étnico, porque ya no era un problema de acumulación tradicional versus acumulación*

capitalista, sino que se concentraba también en el orden simbólico material de la organización comunitaria; y es ahí precisamente donde la Iglesia Católica, el trabajo de la Diócesis de Riobamba, pudo calar hondamente, ya que invocaba a un ethos modernizante católico que se ajustaba mejor al universo simbólico de las demandas indígenas.

Invocación nada gratuita; su propia existencia como guía espiritual estaba en profundo cuestionamiento. La Iglesia de Riobamba se ve en la encrucijada de perder presencia en las comunidades. Perder su capacidad de incidencia a manos de socialista, comunistas o evangélicos o forzosamente modernizarse en sus interpretaciones sobre la existencia, valores propios que el indigenado tenía desde siglo atrás. Las propias escalas de medición del modo de vida, de la preservación de la vida; los significados de la violencia naturalizada, de los agravios incorporados como pedagogías de aprendizaje, tenían que ser revisados en sus bases epistemológicas porque simplemente carecían de efectividad en control y manejo del conflicto social.

La emergencia étnica se convertía así en un mecanismo más idóneo para la reivindicación por la lucha por el reconocimiento centrado en el acceso a la tierra. Para Barahona, autor del reporte del CIDA, este asedio se convierte en la *raíz del conflicto*:

Desde el punto de vista de los huasipungueros, se trata de una acción patronal que *destruye un orden establecido*, el cual entraña para ellos la forma natural de permanencia y seguridad, por lo menos para los grupos que integran la dotación habitual de la hacienda (CIDA, 1965:437).

Es la potencial y real destrucción de un orden establecido el que hace que la lucha centrada en las clases sociales, como discurso ideológico-político, *no alcance a dar cuenta de las consecuencias de la destrucción de un universo complejo*. No solo era ver al patrón como enemigo, sino como complemento identitario; *la complementariedad orgánica de la hacienda como sistema de organización de la vida*, como se verá en los siguientes capítulos.

Si se afirma que el discurso ideológico-político de la lucha de clases aparecía insuficiente es porque ese discurso había encontrado sus propios límites en el campo de acción de las posibilidades para la lucha campesina. Es decir, que la presencia de organizaciones sindicales en Chimborazo “era de considerable arraigo y eficacia” (CIDA, 1965:438). Eficacia que, si bien llegó a nivel de organización y movilización, se iría

presentado como insuficiente desde la centralidad que tenía el considerar a los indios como campesinos, es decir, centrados en la condición de fuerza de trabajo explotada, de clase social oprimida. Pero a la vez permitía que las características de lo étnico (Guerrero, 2010) emerjan con fuerza en el tejido social. Simplemente porque el relacionamiento dado de las creencias de su cosmovisión permitía un escenario común potenciado poderosamente por las herramientas de las Escuelas Radiofónicas (ver capítulo VI). Su funcionamiento, operatividad, constituía una red primaria de interrelaciones entre las comunidades. La identificación de problemas comunes, adversarios comunes, urgencias comunes, una lengua común y un sistema de creencias religiosas comunes habilitaba a que las comunidades se intercomunicaran y las posibilidades de la organización se aceleraran bajo el principio de la emancipación étnica (Dubly, 1973).

Si a uno mata, miles de voces levantará, entonces, eso teníamos metido y ya pues si yo me muero ha de haber otros que continúen. Eso teníamos y por eso es que metimos de lleno a organizar a los compañeros en las comunidades y toma de conciencia y en base a toma de conciencia la gente empezó a luchar por sus tierras (Anaguarqui: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, año 1987).

En ese contexto de consolidación de fuerzas, no se podía dejar de lado cuestiones materiales determinantes y que demarcaban la semántica de las acciones políticas; por ejemplo las propias condiciones de calidad del suelo hacían más complejo el escenario de la lucha campesina e indígena. Pensemos en el caso de hacendados, que aun queriendo pagar salarios, simplemente no podían por la baja calidad de los recursos y la lejanía de los mercados:

Según expresión de un hacendado: “algunos no pagan salarios, porque no quieren; pero otros, porque no pueden”. No es de extrañar, entonces, la violenta reacción de los hacendados frente a la simple petición de salarios, elemento “socavador” o “subversivo” para ciertas empresas que no pueden pagarlos (CIDA, 1965:438-439).

Es decir que el *asedio* no solo venía del lado de los hacendados, de los patronos, sino de en relación dialéctica -el *asedio campesino, indígena* hacia los patronos-, ya que la presencia de fuerza de trabajo llevaba a condiciones de hacinamiento laboral en las haciendas, ejerciendo presión por más huasipungos, a lo cual los hacendados no estaban dispuestos a ceder.

Hay que entender la lógica del asedio en su dialéctica porque en ella las demandas de las comunidades indígenas, bajo el modo de reproducción del huasipungo, se veían consolidadas y articuladas a las demandas de tenencia de la tierra, demanda histórica desde el entramado de los discursos de la identidad milenaria. Esas otras posibilidades de reconstruir el imaginario de la posesión surgían a la hora de disputar a los hacendados, a la misma Iglesia, la noción de propiedad. Es decir, desde el universo simbólico del grupo étnico, una propiedad de tierras ancestrales representaba una propiedad intrínseca de la constitución del grupo humano. Esa demanda ya no pasaba por la legitimidad que el Estado o la Iglesia Católica podían dar a las tierras, sino que el carácter cultural del recurso hacía que las reclamaciones se apeguen a la tradición de los grupos originarios. La identidad y la tierra están en apego a las formas de reproducción material de las comunidades indígenas. No era cuestión de solo saber el valor económico de las tierras, la calidad del suelo, sino que en esas tierras como ejercicio de la territorialidad se ejercía modos de vida propias, diferenciados. Entonces la calidad del suelo no era el determinante para la presión, el asedio indígena al sistema hacendatario en esas localidades se desarrollaba como una *geopolítica* de la identidad, de la autodeterminación como organizaciones comunitarias.

La organización espacial social de la hacienda

La hacienda, como espacio de dominación, no se circunscribía a los lugares internos de la misma, sino que su campo de acción se extendía más allá de sus límites físicos y de sus fronteras, siendo así que su influencia se hacía sentir en las comunidades vecinales, aquellas que giraban alrededor del quehacer de la hacienda. La hacienda se convertía en un universo simbólico poderoso, movilizador de las poblaciones; un catalizador del respeto, de la dignidad y el reconocimiento desde una perspectiva ideológica. Ese respeto dependería del lugar que cada uno ocupaba en su estructura. La hacienda, su dinámica dependía de una economía moral de funcionamiento: derechos de subsistencia, normas de reciprocidad, procesos de identificación y narrativas ventrílocuas. Estas estructuras y su dinámica son las que se alterarían a medida que las demandas del mercado se hacían presentes.

Por eso la hacienda puede ser caracterizada como un mundo ambivalente (Lyons, 2001: 13). Un mundo dicotómico en que yacían las críticas del indigenado por las formas de violencia ejercida, las prácticas de explotación feroz, los abusos sistemáticos, la

violencia sexual que hacían que la las formas de la resistencia por parte de los abusados radicarán en estrategias de demorar los procesos de la hacienda, de escapar del sistema hacendatario. Pero los administradores de este sistema también lograban alcanzar ciertos niveles de legitimidad cuando, en los conflictos las voces autorizadas en el mundo de las comunidades, los ancianos, daban solución negociada a los conflictos, práctica que lentamente se fue perdiendo funcionalidad a medida que el grado de organización de las comunidades era mayor.

A decir de Lyons, con justa razón, las prácticas de violencia sistemática que los administradores ejercían en las poblaciones indígenas se observaban como necesarias en el proceso de disciplinamiento moral, ético que, a decir de ellos, las poblaciones indígenas requerían para tener un buen comportamiento frente al orden instituido (Lyons, 2001:14). Esas actitudes generalizadas y compartidos del régimen hacendatario son básicas a la hora de comprender las lógicas conservadoras o modernizantes. Existía una suerte de paternalismo estructurado que el propio Estado que “hizo dejación de sus atribuciones [disciplinarias] en favor de unos individuos particulares” (Bretón, 2012: 57).

En el plano interno, la hacienda se fundaba, en primera instancia, en la explotación patronal, que implicaba unos límites relativamente pequeños dentro del universo de tierras de la hacienda; sin embargo, la calidad de las mismas era superior: planas y con acceso a agua, medios de transporte y otros recursos. Después venían espacios de explotación considerados como secundarios, de pequeñas dimensiones, ligados al trabajo de precaristas (Fauroux, 1985: 110), con aparente desorden en su asentamiento y altura en la hacienda. En un tercer momento, pastos que se extendían desde zonas medias hasta los páramos, tierras apropiadas, vale recalcar, por los terratenientes a costa de la expoliación y violencia aplicadas a las poblaciones indígenas y campesinas.

Como se verá en los siguientes capítulos, las chozas donde habitaban los indígenas se encontraban por todo lugar, adscritas a los terrenos de cultivos o crianza de animales menores que servían para el comercio en las plazas o para el sostenimiento alimenticio. Esta choza era considerada por las instituciones estatales y paraestatales como deficiente, paupérrimo, decadente, y sucio, razón entre otras por lo cual era urgente la intervención del Estado para sacar al indio de la *postración* en la que se encontraba. A decir de Fauroux,

examinando las condiciones de vida de los indígenas de la sierra ecuatoriana en la década de los sesenta, éstos,

raras veces formaban comunidades coherentes y organizadas. Al contrario, las construcciones de la *hacienda* agrupadas en torno de la residencia del propietario, daban la impresión de una sólida organización, comprendiendo en un orden riguroso los almacenes, los depósitos, los garajes, los talleres, las habitaciones del personal administrativo, las oficinas, la escuela y, a veces, la cárcel (Fauroux, 1985:111).

Parece que el orden depende de la mentalidad de quien la concibe, y la lógica del funcionamiento con racionalidad a fines que se aplique. Sin duda, la organización de la hacienda no necesariamente venía de una estética del orden, sino, por el contrario, de la efectividad del *dispositivo* hacendatario que hace que los lugares se definan por los fines de la eficacia económica y la renta en trabajo que pueden obtener de la administración de las poblaciones indígenas y campesinas. Por eso, el orden, o mejor dicho el aparente desorden, de los lugares de las poblaciones de indios al interior de la hacienda, pueden hacer creer que los mismos son meras acciones espontáneas, cuando bien pueden responder a posiciones estratégicas de organización diferente de los habitantes en condiciones de opresión, marginalidad y violencia simbólica permanente.

Ese mismo desorden puede dar cuenta de los procesos de decadencia del ordenamiento simbólico del sistema hacendatario en sus modos de dominación, no solo económico, sino político e ideológico. Lugares que se convertirían en las escenas de las movilizaciones y organización desde la autoidentificación étnica, nutridas por las diferentes formas de asociatividad política: sindicatos, cooperativas y otras organizaciones.

Sin duda, el poder de los patrones hacendatarios no solo se reflejaba en el modo de hacer orden y disciplinamiento interno, sino en la capacidad de ejercer su influencia a través de redes de poder político, en otros dispositivos de administración social, en este caso provenientes desde la legalidad y legitimidad que el Estado les daba. Se trata de la influencia que los terratenientes tenían en los municipios, configurando una dinámica de *poder local*, necesario para la consolidación de la hacienda como sistema político de administración regional (Velasco, 1979; Silva, 1980; De la Torre, 1989; Thurner, 2006).

La Reforma Agraria de 1964: un acto fallido

Es en el contexto de especificidades de la hacienda presentadas arriba que se da la Reforma Agraria de 1964 en el Ecuador. Para resumir, surge de conflictos por asedios en términos dialécticos; de contradicciones entre clases sociales, castas y estamentos; de confluencia en América Latina de procesos políticos radicales como el caso de la revolución cubana. Por cierto, era proceso de reforma en la tenencia de la tierra que no era exclusivo del país, sino que se inscribía en la lógica de cambios urgentes que Latinoamérica estaba viviendo.

Signo de estos nuevos tiempos es la propia Carta de Punta del Este, en la que se establece la necesidad de que América Latina avance en una reforma agraria *integral*, como recurso efectivo para contener el avance de los procesos revolucionarios de tipo socialista y/o comunista que en su lógica podían atentar a lo que la Alianza para el Progreso establecía como sociedades democráticas y liberales. Si se invocaba a una reforma agraria, esta necesariamente requería construir sus propias narrativas del progreso y el desarrollo en la región. De esta manera, emergen con fuerza narrativas sobre la *revolución verde*: las promesas para una agricultura diferente, distinta y productiva en crecimiento permanente que, casi de manera mágica, revolucionaría las economías campesinas, indígenas para sacarlas del atraso y el subdesarrollo.

Cabe recordar que las instituciones internacionales provenientes del sistema de Naciones Unidas se convierten en el brazo ejecutor de estos nuevos programas de desarrollo. Sin embargo, las metas propuestas se topaban con eso que la CEPAL⁶⁹ ya consideraba un obstáculo para el desarrollo de la región: la heterogeneidad estructural⁷⁰, que quiere decir que la diversidad territorial, la diversidad de poblaciones, diversidad de modos de producir, intercambiar, consumir, y las asimetrías estructurales, se convertían en el mayor obstáculo para el progreso y el desarrollo. Estas concepciones, vale mencionar, se convirtieron en paradigmas para el desarrollo (Key, 2002) que determinaron de muchas maneras los modos de comprender el desarrollo del mundo rural: “Existe una cierta secuenciación de estos paradigmas, ya que el estructuralismo y el paradigma de la

⁶⁹ Prebisch, Raúl. (1962): "El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas", *Boletín económico de América Latina*, vol. 71, N° 1, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina (CEPAL), febrero.

⁷⁰ Pinto, A. (1976): "Heterogeneidad estructural y modelo de desarrollo reciente de la América Latina", *Inflación: raíces estructurales*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

modernización tuvieron influencia sobre todo desde los años cincuenta hasta mediados de los sesenta” (Key, 2002:337)⁷¹.

Precisamente el estructuralismo desarrolló el paradigma del centro-periferia como un modelo de interpretación que permitió comprender el desarrollo y el subdesarrollo como

un proceso único y que las desigualdades entre el centro y la periferia se reproducen a través del comercio internacional. De este modo, los problemas del desarrollo de la periferia se ubican dentro del contexto de la economía mundial. (...) La CEPAL denominó este patrón de desarrollo en la periferia como el «modelo exportador primario» o «desarrollo hacia afuera» (Key, 1991:102-103).

Por eso, se pensaba en la época que los propios modos de organización social y política se convertían en limitantes para el desarrollo de las sociedades, tanto así que los Estados Unidos se ven en la necesidad de apadrinar golpes de Estado, regímenes militares como la vía más segura para las transformaciones. Ni siquiera veían en la Iglesia Católica un actor plenamente confiable; incluso promovieron una fuerte avanzada de iglesias protestantes con el objetivo de modificar el patrón religioso de la región y así avanzar en un proyecto de modernización capitalista (Rondón, 2007).

En este contexto, en el caso ecuatoriano es la Junta Militar de Gobierno que, en 1964, dicta dos leyes: primero, la Ley de Reforma Agraria y Colonización, el 11 de julio, y segundo, la Ley de Tierras Baldías y Colonización el 28 de septiembre. Además, constituye el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). No era la primera vez que el problema de la tierra era abordado por el Estado; sobre todo, la problemática de las tierras sin uso ya fue tema de debate y acciones por parte de algunos gobiernos. En 1936 se dictó una Ley de Tierras Baldías y Colonización y en 1957 se constituyó un Instituto de Colonización. Sin embargo, lo que distingue a las Leyes de 1964 será su objetivo: buscar el cambio estructural en el agro ecuatoriano.

Basta leer partes de las intenciones de la reforma agraria para comprender la dimensión de los objetivos, de cómo se veía el estado de situación de la tierra en el Ecuador:

La estructura de la tenencia de la tierra en Ecuador es herencia (...) que ha perpetuado formas de producción y modalidades de relaciones sociales

⁷¹ Pinto, A. (1970): "Naturaleza e implicaciones de la 'heterogeneidad estructural' de la América Latina", *El trimestre económico*, vol. 37(1), N° 145, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, enero-marzo.

que hoy son absolutamente anacrónicas y opuestas a los ideales (...) De acuerdo al censo de 1954 en 1.369 explotaciones, es decir, en 0,4% del total, se concentra el 45,1% de la superficie. En cambio (...) el 73,1% de las explotaciones tiene tan solo el 7,2% de la superficie.

[Más adelante se menciona que:]

(...) Se ha concebido a la Reforma Agraria y a la Colonización (...) considerando que su acción (en singular, como único fenómeno) debe estar encauzada a poner en marcha un (...) proceso de cambio de la defectuosa estructura de la tenencia de la tierra y promover una nacional expansión de la frontera agrícola

[Y continúa en líneas más adelante:]

Para la realización de un proceso de Reforma Agraria (...) sean concebido (...) medidas coadyuvantes y complementarias (...) Entre ellas se destaca la colonización, como política conducente a absorber los desplazamientos demográficos (Ley de Reforma Agraria y Colonización, 1964: s/p citado en Gondar y Mazurek, 1985:16).

Esta visión directiva endorsaba la ausencia de representación campesina, indígena, en las instituciones creadas por el Estado para el efecto.

Estos objetivos poco se materializaron en la provincia de Chimborazo. Es conocido que esta primera reforma agraria afectó en la entrega de tierras al centro norte del país. Y sería en la segunda reforma agraria, llevada a cabo por otro gobierno militar, en octubre 1973, en la que se entregaría mayor porcentaje de tierras, donde Chimborazo fue beneficiada en mayor medida.

Es relevante es señalar que en la primera reforma agraria poco afectó en la tenencia de la tierra en la provincia de Chimborazo: En gran medida, los huasipungueros perdieron su lucha por la tierra. La reforma agraria de 1964, implementada por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), abolió las relaciones de huasipungo, acelerando las desintegración del orden semifeudal. Al mismo tiempo otorgó a los antiguos huasipungueros derechos de propiedad sobre sus minúsculas parcelas. Sin embargo, el gobierno traspasó poquísimas tierras a los campesinos indígenas; en los siete años posteriores a la reforma agraria, solo tres por ciento de las tierras de la provincia fueron afectadas por el IERAC (Korovkin, 2002:20).

Precisamente, la Iglesia Católica intuía en gran medida esta dinámica restringida de la reforma agraria desde el Estado, y que por eso mismo, ella tenía que avanzar en su propio modelo de reforma de la tenencia de la tierra, ya que las condiciones para otra vía no eran posibles bajo un sistema hacendatario fuertemente tradicional. Y esto sucedía porque la

hacienda se constituía en un articulador socio-político con gran autonomía respecto del Estado. Por eso es necesario comprender cuál era el rol de la Iglesia Católica como terrateniente.

La Iglesia Católica: patrón terrateniente hacendatario

Desde la colonia, la Iglesia Católica se convirtió rápidamente no solo en la fuerza de cohesión ideológico-política, sino en un gran propietario de tierras. Su propia dinámica, centrada en la recreación de la vida espiritual bajo la guía de su doctrina, le llevó a procesos confusos, cómplices con las élites tradicionales. Se puede decir que formó parte de las mismas élites que se encaminaron a hacer del sistema hacendatario la pieza central de la dominación en la serranía ecuatoriana.

El ejercicio de la dominación conformaba una triada: la Iglesia Católica, con los curas párrocos, el teniente político, como representante del Estado, y los terratenientes locales. Esa triada podía tener formas particulares de funcionamiento ya que la triada no implicaba una triada de personas, podían ocurrir en que en una sola persona o en dos la triangulación funcionara. Es un juego dialéctico de figuras de la dominación; sus funciones, su ejercicio de poder transcurría a distintos niveles de los discursos: del poder religioso, del poder político y poder terrateniente. Esto configuraba la lógica del poder gamonal (Ibarra, 2002: 500). En los intersticios de esa triada aparecían muchas figuras que articulaban y organizaban las prácticas el orden hacendatario: mayordomos, rematadores, instructores escolares, jueces, entre otros.

Para la Iglesia Católica, propiciar prácticas de fomento de la vida religiosa implicaba la necesidad de poder financiar lo que consideraba su principal *obra*, misión en el mundo terrenal. Por eso, la racionalidad que acompañaba a la Iglesia como patrón hacendatario no distaba en mucho de la de los otros terratenientes, es decir, que su mirada se centraba en una mercantilización de la explotación de grandes extensiones de tierra en Chimborazo, lo que inevitablemente le llevaba a asociaciones de todo tipo con sus pares terratenientes, convirtiéndose en un obstáculo para la modernización, reforma agraria, o redistribución equitativa de la tierra en la provincia. Paralelamente a la explotación mercantil de la Iglesia Católica, ésta se acompañaba con programas llevados adelante bajo la égida de la Curia, en ámbitos de la educación, la catequesis y el asistencialismo, entre

otras prácticas financiadas por la extracción de renta en trabajo de los indígenas, campesinos conciertos, en sus haciendas.

El proceso de acumulación de tierra por parte de la Iglesia Católica pasaba por distintos mecanismos: herencias, disposiciones testamentarias, legados de fondos de creyentes, y donaciones, una serie de mecanismos eficientes de apropiación, legítima o no, de grandes y pequeñas extensiones, que en su concentración le permitieron convertirse en uno de los más grandes terratenientes del país.

De cualquier modo, la lógica del conflicto no escapa a este particular latifundista. Si algo tenía a favor era toda la maquinaria de la administración espiritual e ideológica, pero que, a medida que las contradicciones inherentes a la explotación hacendaria se profundizaban, no quedaba más camino que abrir paso a cambios en la tenencia de la tierra. Pero no hay que olvidar que esos cambios provinieron de agentes pastorales insertos en una nueva comprensión del rol que debía cumplir la Iglesia en un tiempo de cambios que se consideraban inevitables o por lo menos ya no posibles de postergación.

Vale revisar lo que se desarrolla en siguientes capítulos sobre el Informe del CIDA para poder constatar la diversidad de conflictos entre comunidades y todo tipo de haciendas, incluidas las de la Iglesia. Se presentaban litigios que van desde la expropiación de tierra, reclamo de tierras, posesión de tierras, competencia, inscripción de escrituras, caminos, restitución y despojo, reivindicación, apeo y deslinde, hasta reclamos de bienes y usufructo. Caso relevante de mencionar es el litigio por despojo entre la comuna de Tesalia y la curia de Loja, donde la comuna demanda a la curia:

porque usando una política de presión espiritual y material, paulatinamente, ha desalojado de sus posesiones a los comuneros. Los terrenos, intensamente trabajados por los comuneros de Tesalia y divididos en gran cantidad de parcelas, aparecen como terrenos en disputa, a los que la curia de Loja da el nombre de hacienda de la Virgen del Cisne y asegura que son de su propiedad, a de acuerdo a unos cuantos títulos de compra de terrenos a comuneros, basándose en los cuales ha despojado a los indígenas de Tesalia (CIDA, 1965:474-475).

Caso ejemplar para Chimborazo es:

planteado por la comunidad de Shumid contra la curia de Riobamba (provincia de Chimborazo): En uno de los periódicos cambios de arrendatarios de las haciendas Zula y Shumid, pertenecientes a la curia de Riobamba, el arrendatario ha impuesto a los comuneros diversos tipos de trabajo y el pago de sitio por pastoreo. Los comuneros plantean que se

les está haciendo imposiciones por el uso de terrenos de la comunidad, y en el litigio se concretan a pedir la fijación definitiva de los límites de las tierras, tanto de la hacienda como de la comunidad. Ahora bien, la curia de Riobamba, que para los efectos del juicio, delegó todo el poder en el arrendatario, ha transformado este juicio de apeo y deslinde en uno de reivindicación de tierras. Y así, el reclamo de los comuneros, que atendía sólo a establecer los límites exactos de sus propiedades, ha sido hábilmente transformado por el arrendatario en un juicio distinto (CIDA, 1965:475)

Estos casos buscan ilustrar el que la Iglesia Católica no estuvo exenta de contradicciones y, como cualquier otro latifundista, supo cómo defender sus intereses agrarios frente a los indígenas, campesinos, precisamente aquellos a los cuales afirmaba, desde el plano religioso, defender y velar por que se encaminen rectamente.

Si el país daba cuenta de una heterogeneidad entre grupos de poder, no solo entre regiones sino intrarregionalmente, el caso de la Iglesia Católica es ejemplar en sus máximas contradicciones entre las narrativas del bien social y las acciones de posesión y asedio a los indígenas. Por ejemplo, la Carta Pastoral firmada el 23 de abril de 1963, encabezada por el Cardenal Carlos María de la Torre y otros 21 sacerdotes, declara que el Ecuador requiere de manera urgente ir hacia una solución a los problemas que la reforma agraria ha planteado:

Se han manifestado ya muchos buenos deseos para la remediarlos, se han formulado ya diversos problemas de reforma, pero, como la solución tarda demasiado, y el problema agrario se vuelve cada día más angustioso, hemos juzgado nuestro deber dirigirnos a todos los hombres de buena voluntad, para que desde sus respectivos puestos de responsabilidad apresuren el día en que los trabajadores del campo puedan vivir una vida digna de los hijos de Dios (Carta Pastoral, 1963:s/p citado en CIDA, 1965:120).

Es un llamado que guarda complejas contradicciones, ya que por un lado invoca a los hombres de buena voluntad para apresurar la reforma agraria, pero por el otro lado se desentiende de su lugar como actor en la dominación hacendaria en el Ecuador. La Iglesia buscaba, como cualquier otro terrateniente, que el Estado asuma las compensaciones por las expropiaciones que se esperaba hacer. Se invoca que las compensaciones sean en medida del cumplimiento de la función social de la tierra.

Es en este sentido que la Iglesia Católica como latifundista considera que, como tal, no está llamada a resolver el problema sino solo a *animar* a la solución de los problemas. Esto era sintomático porque, por otro lado, habían sectores progresistas del clero que,

imbuidos en los debates del Concilio Vaticano II y fuertemente influenciados por la Teología de la Liberación, buscaban que la Iglesia asumiera un papel ejemplar, ejemplificador en la lucha contra las injusticias, donde la posesión injustificada de la tierra era una pieza clave para comprender el rol de cómplice que había jugado la Iglesia en contra de quienes eran su razón de ser: los pobres, y de entre ellos los más pobres, los indígenas.

No cabe duda que el ejemplo vino de la curia de Riobamba, encabezada por Leonidas Proaño, y su proyecto de reforma de la Diócesis con la finalidad de sacar la Iglesia Católica hacia las comunidades, lo que le ganó la oposición feroz de las élites asentadas en la ciudad de Riobamba. *Ellos consideraban que las tareas de la Iglesia debían centrarse exclusivamente a la catequización contemplativa y no meterse en asuntos que esas élites consideraban de competencia política, es decir, de su exclusiva atribución* (Burgos, 1997; Proaño, 2010a, 2011a).

Ha sido difícil poder contar con datos cuantitativos sobre las propiedades de la Iglesia Católica en el Ecuador. El Informe del CIDA da cuenta que a fines del siglo XVIII, con la expulsión de los jesuitas del Ecuador, se elaboró un primer inventario. Posteriormente, en 1908 se realiza otro a partir de la expropiación de haciendas que constituyeron las propiedades de las Juntas de Asistencia Social. Y en 1947, el Ministerio del Tesoro elaboró una lista de 133 predios rurales. Este lista, menciona Barahona, autor del Informe del CIDA, proviene de fuentes indirectas de dos autores que toma: 1. El trabajo de Osvaldo Albornoz, *Historia de la Acción Clerical en el Ecuador*, de 1963. 2. El trabajo de Jaime Galarza, *El yugo feudal: Visión del campo ecuatoriano*, de 1962. Lo relevante de estos trabajos radica en que se pueden establecer las relaciones entre jerarquías del clero de la Iglesia y posesión de grandes latifundios, es decir:

Conocida la composición social y, particularmente, la jerarquía superior de la Iglesia, ello no puede sorprender a nadie. Los autores conocen, asimismo, el caso particular de un religioso, propietario de una hacienda en la provincia de Chimborazo, cuyo comportamiento no difiere mucho del de los otros propietarios gamonalistas de la región (CIDA, 1965:123).

De esta manera, Barahona puede presentar en el mencionado Informe el Registro de Propiedades de las Instituciones Públicas y Privadas que constan en el Catastro de Predios Rústicos. Este Registro es de suma valía para comprender el tipo de institución, el lugar

donde está el predio, la extensión de hectáreas, el avalúo a la época y si pagan impuestos o no.

Tabla 2 Propiedades ubicadas en la Provincia de Chimborazo

No. de orden	Nombre de la Institución/Dueño	Nombre del Predio	Cantón	Parroquia	Extensión (Has.)	Avalúo total: (S/.)	Paga impuestos	
							SI	No
25	Consejo Provincial de Redentoristas	S. Gerardo y Lucud	Riobamba	Chambo	-	103.800	-	
26	Consejo Provincial de Redentoristas	S. José	Riobamba	Lizarzaburo	-	111.717	-	
27	Madres Marianitas	La Esperanza	Riobamba	San Luis	-	42.336	-	
12	Casa Parroquial	Shuyo	Riobamba	Chambo	-	21.952	-	
13	Convento. Parroquial	5 lotes	Riobamba	S. Luis	-	44.093	-	
14	Iglesia Parroquial	3 lotes	Riobamba	Punín	-	26.600	-	
15	Iglesia Matriz	Gusgúz y otros	Alausí	Sibambe	95.59	155.000	-	
16	Iglesia Matriz	Chulsicón y otros	Alausí	Matriz	58.57	160.000	-	
17	Iglesia Parroquial	La Moya y otros	Alausí	Guasuntos	17.8	39.000	-	
18	Iglesia Parroquial	Bayasum y otros	Alausí	Tixan	18.5	66.000	-	
19	Iglesia Parroquial	Varios	Riobamba	Chambo	-	261.000	-	
20	Iglesia Parroquial		Chunchi	Chunchi	140.0	453.000	-	
21	Censo Parroquial	Cofradía	Guamote	Cebadas	-	28.000	-	
22	Censo Parroquial		Guamote	Palmira	-	10.000	-	
23	Censo Parroquial		Guamote	Matriz	-	68.800	-	
24	Censo Parroquial	Macají-Hospital	Colta	Columbe	-	15.600	-	
2	Colegio Seminario	Zulag y otros	Alausí	Achupallas	1.074.0	1.200.000	-	
3	Colegio de San Felipe Nery	El Toldo	Riobamba	Jta. de Velasco	-	150.000	-	
4	Colegio de San Felipe Nery	Tunshi-Molobog	Riobamba	Quimiag	-	366.650	-	
5	Colegio Seminario	San Cruz	Riobamba	Yaruquíes	-	177.779	-	
29	Min. Defensa	S. Nicolás	Riobamba	J. de Velasco	-	2.351.794	-	
1	Municipio de Riobamba		Riobamba	Chambo	-	63.000	-	
2	Municipio de Riobamba	Saboya	Riobamba	Licán	-	60.000	-	
3	Municipio de Riobamba	Terreno	Riobamba	S. Luis	-	9.000	-	
4	Municipio de Riobamba	Guaslán y Terreno	Riobamba	Quimiag	-	23.050	-	
5	Municipio de Riobamba	Shobolpamba	Riobamba	San Juan	-	12.100	-	
8	Colegio Maldonado	S. Antonio	Riobamba	J. de Velasco	-	150.000	-	

Fuente: Informe del CIDA, 1965. Elaboración propia.

Como se puede observar, el número de propiedades de la Iglesia llega a 17 de las 27 del listado. Del total de 27 propiedades, solo se indica la extensión de 6. En cualquier caso,

estos datos nos permiten comprender que tanto la Iglesia, como instituciones públicas, conformaban un campo dinámico de propiedades que complejizaban las relaciones de poder y dominación en Chimborazo, en permanente conflicto con las poblaciones indígenas.

Es pertinente en este punto regresar a la Carta Pastoral del Episcopado Ecuatoriano sobre el problema agrario en el país de 1963. Esta Carta es significativa, pues entre los sacerdote firmantes estaba Proaño, como Obispo de Riobamba, entre otros, y da cuenta de la imbricación efectiva que había alcanzado la Teología de la Liberación con la Doctrina Social de la Iglesia. Imbricación que invoca a una participación activa del clero en los problemas actuales del hombre:

Nosotros, los Pastores, no podemos permanecer indiferentes ante los padecimientos de orden temporal que sufren tantos hijos nuestros; ya que la comunidad humana no puede realizar sus finalidades espirituales independientemente de las realidades temporales en que está sumergida (Carta Pastoral, 1963:3).

El no ser indiferentes provenía del llamado a reconocer las condiciones en que vivían los más pobres, que para Chimborazo eran los indígenas, a los cuales se les reconoce un pasado de gloria pero un presente de miseria.

Desde el enfoque histórico de la Teología de la Liberación, esa opresión y miseria en que vivían no era producto del mandato de Dios, sino de las acciones egoístas de los hombres de todo tipo. El no ser indiferentes exigía una doble lucha en la Iglesia Católica, interna contra las fuerzas más conservadoras que no veían con buenos ojos una Teología de la Liberación porque ponía en peligro los privilegios históricos, no solo de ser grandes propietarios, sino de un modo de existencia y reproducción material: prestigios, privilegios, poder que implicaba asumir una posición crítica contra los grupos de poder local, regional y nacional, y aplicar una fuerte crítica contra quienes habían sido sus socios en el sistema hacendatario o en el sistema político de dominación tradicional en el Ecuador.

Significaba entrar en procesos de *diálogo*, de reflexión, no solo desde el pulpito, sino desde el quehacer de una Diócesis reformada que acercaba el poder de la Iglesia a los estamentos más pobres de la sociedad; que se volvía crítica frente a los problemas de la miseria y que ya no la ocultaba a través de naturalizarla, sino inyectándola de un contenido

reflexivo, crítico de acuerdo con las ciencias sociales de la época que se habían desarrollado para poder comprender las lógicas de la dominación en el Ecuador.

De esta manera, las condiciones materiales de existencia, no solo se reducían al cumplimiento de velar las almas, los espíritus, sino que su preservación, la lucha contra el pecado; implicaban el reconocimiento de la decadencia de las estructuras sociales y la necesidad de avanzar hacia una sociedad más justa y equitativa.

La falta de techo, de alimentos y de salud: la ignorancia y la inseguridad son causas de dolor para nuestros hijos. De modo particular el sector campesino es víctima de un cúmulo de padecimientos que no pueden continuar por más tiempo (Carta Pastoral, 1963: 3).

Este *reconocimiento* público de las condiciones de vida del campesinado, de los indios, de los indígenas, aún es visto como lo opuesto a las exigencias de una vida espiritual sana, según exigía el evangelio. El dolor que se menciona es la forma de atestiguar, desde un mundo cotidiano, de esas condiciones que han estado ahí presentes y que las élites las ignoraron, las naturalizaron como parte de las condiciones morales decadentes del mundo de los indios. Ser considerado *indio* era sinónimo de retraso, ignorancia, suciedad; de ser un lastre, casi una constante culpa del atraso de la sociedad agraria; una carga para la sociedad blanco-mestiza-acomodada, por cierto, que no entendía cómo aún esta carga social continuaba existiendo, siendo un mal presente.

Pero todas esas visiones racializadoras, de exclusión, eran criticadas desde el nuevo papel que se exigía de las Diócesis y que solo algunas accedieron a incorporar como nuevas acciones para la transformación material de los oprimidos. En este contexto es que debe entenderse el llamado de Proaño a organizarse:

Por qué no os organizáis, por qué no organizáis grupos que os faciliten la reflexión, sobre el evangelio y sobre la realidad en que vivimos; y como fruto de esa reflexión el grupo os lleva a comprometeros, a buscar a acercaros a los más pobres, a los más débiles, a los más desvalidos, a los despreciados de la sociedad (Proaño, s/f: audio mensaje 3).

Es un momento oportuno para precisar que las palabras de Proaño no están reducidas a una perspectiva desde lo individual, de un accionar solitario; por el contrario, es en su figura en donde concentra todo un quehacer pastoral, político de evangelización, alfabetización que conduzca a una acción, a una praxis liberadora. Por tanto, su palabra da cuenta, como voz

pública, de las voces que no accedían al mundo de lo público, por ahora, ya que con el trabajo de ERPE y en un proceso gradual de alfabetización liberadora, los indígenas tomarán y harán uso de la palabra construyendo sus propios escenarios etno-políticos.

Hecha esta puntualización, la crítica que lleva adelante Proaño, de incitar a la organización como espacio de reflexión -la cual necesariamente tenía que llevar al compromiso social, al compromiso político de los cristianos, de los católicos con los más necesitados, con aquellos que la sociedad los había despojado de dignidad- está entendida a partir de la constatación de las condiciones de miseria en que vivían, más no el pensar la condición de miseria en lo espiritual, donde Proaño encontraba un acervo complejo y dinámico, el cual él mismo valora como la fuente de su transformación como sacerdote.

Es así que este sacerdote identifica que la opresión del indio ha sido una máquina compleja donde los prestigios que el poder otorga llevan a una complicidad con la opresión. Es decir, que la opresión del indio es concurrente con los reconocimientos ideológicos que fue construyendo la máquina hacendaria y, por ende, a mayor beneficio de las élites, mayor el perjuicio a los indígenas; sin embargo, ese mismo perjuicio, despojo, fue cultivándose para emerger bajo diversas formas de resistencia y acción social-política. La desposesión, las formas de castigo, violación y expolio nutrieron las demandas de organización alfabetizadora como una articulación para hacer el giro a una pragmática de la liberación desde un universo simbólico étnico.

A través de condecoraciones, a través de halagos, a través de alabanzas y elogios, muchas veces se compran conciencias, muchas veces se comprar obispos para que estén de parte de las clases pudientes, de las clases dominadoras; y esto es lo que yo he criticado siempre, el obispo tiene que ser libre para decir su palabra, para decir su denuncia, no atarse, a ese tipo de esclavitudes dulces y a veces tentadoras (Proaño, s/f: audio mensaje 4, 1977)

Y esas son las intenciones de la crítica que presenta la Carta Pastoral. No se reducía solo a una consideración política de la Iglesia Católica con la población, sino es una Carta que invoca a la acción, claro, eso sí, con los tinos necesarios para no producir lo opuesto: una oposición radical de los sectores más conservadores para no avanzar en una reforma agraria.

La Iglesia tenía para ese año, 1963, plena conciencia de las condiciones agrarias del país:

El Ecuador es un país agrícola, como lo muestra la simple observación. Recordemos que en 1961 de los 4.552.000 ecuatorianos 3.226.282 constituían la población rural más o menos relacionada con la actividad agrícola, siendo 2.174.952 propiamente agricultores. Y es un hecho que este es un país agrícola, la tierra no cumple con la misión que le ha señalado el Creador. Diversos factores, no siempre exentos de culpabilidad, han introducido el desorden que es preciso reformar (Carta Pastoral, 1963:7).

Esta claridad solo puede dar cuenta del grado de conflictividad a la que habían llegado las relaciones entre comuneros al interior del sistema hacendatario, lo que hacía que la propia Iglesia, uno de esos sectores dominantes beneficiarios de la opresión histórica, deba reconocer que esas condiciones ya no podían continuar porque contradecían los propios principios evangélicos de la posesión legítima de la tierra para quien la trabaja. Afirmación muy significativa para el mundo católico de América Latina, donde los sectores más progresistas de ésta se comprometen activamente en la transformación de las condiciones agrarias de la región.

La afirmación de que en esas acciones de injusticia histórica no están exentas de culpa lleva a un nuevo nivel público de la discusión entre las creencias religiosas y las acciones económico-políticas de las élites dominantes. Quizás esta sería una de las fortalezas ideológico-políticas de la Teología de la Liberación; al liberar la noción misma de culpa, la cual había estado estrictamente centrada en las acciones del pecado como falta moral de los individuos respecto de la palabra sagrada, pero separada de las responsabilidades históricas, políticas, sociales, culturales en el que pecado tiene un fondo social. Era pecado producto de complicidades entre instituciones, grupos de poder, élites y sus finalidades de enriquecerse a costa de los oprimidos.

De alguna manera la noción de culpa se separa de su carácter moral para pasar a un plano ético social. De tal forma que quienes no reconocían sus errores como actores históricos de la opresión quedaban descubiertos como actores de generar para sí mismos beneficios inmorales, como el enriquecimiento a costa de la renta en trabajo, como sucedía en el sistema hacendatario. Por eso, la vía para la superación de la culpa es la aceptación de las condiciones de miseria, de explotación inaceptable en que viven los pobres del país,

sobre todo los indios y campesinos; los cuales vivían sistemáticamente bajo modos de ejercicio de desprecio colectivo.

La tierra cumple con su *destino*, cuando rinde lo que racionalmente debe producir y cuando el producto se reparte equitativamente entre los factores de la producción. Pues bien, tenemos que afirmar con dolor que ninguna de estas exigencias se cumple en nuestra Patria. Existe una *irracional* distribución de la propiedad. Debemos señalar la presencia de dos sistemas antieconómicos y antisociales: el latifundio y el minifundio. El primero es la propiedad que contiene grandes extensiones ociosas o deficientemente explotadas, y el segundo es la parcela exigua, que no alcanza a cubrir las necesidades de la familia que la cultiva. A eso se suma la falta de técnica y educación en la población campesina, la dificultad para obtener crédito en condiciones razonables y la desorganización del trabajo. Todos estos factores contribuyen a que nuestra tierra no produzca cuanto debe producir y presente los índices más bajos de América. (...) Con mayor dolor tenemos que afirmar también que la distribución del producto no es la que debe ser. Son frecuentes los salarios de hambre en perjuicio de los trabajadores libres y más aún, de los huasipungueros. Y, aunque la empresa agrícola atraviesa en muchos sitios por graves dificultades, no se puede desconocer que algunas fortunas se han acumulado, no tanto por la explotación del suelo, cuanto por la explotación del hombre. La estrechez económica del asalariado y del minifundista es el origen de una serie de males: habitación indígena indigna, falta de instrucción intelectual y técnica, ausencia de higiene, carencia de sanas distracciones; todo lo cual crea un ambiente de miseria que impulsa a la evasión en la embriaguez (Carta Pastoral, 1963: 7-8).

Esta declaración es profundamente significativa ya que pone de manifiesto lo que la Teología de la Liberación denomina pecado social, es decir, las estructuras de dominación existente, que ha hecho de los pobres su fuente de enriquecimiento y que es contrario a todo principio del evangelio que se centra en la liberación de la persona. Además, no se trata solo de denunciar las estructuras sociales del pecado, sino de la necesidad irrenunciable de acción política para alcanzar la liberación y, por tanto, el reconocimiento legítimo.

Aunque no era la forma “perfecta” -desde la perspectiva del siglo XXI- de declarar el reconocimiento cultural de esos otros presentes, sin embargo, la Carta Pastoral da cuenta de que las poblaciones de indios no podían seguir en las mismas condiciones. Como lo hemos señalado, el reconocimiento que hace la Iglesia Católica, con precisión la iglesia que se denomina de los pobres, es un reconocimiento que constata las condiciones de vida del indio a partir de las condiciones de explotación que la misma Iglesia había impuesto o secundado, legitimando un conjunto de prácticas de violencia sistemática encubiertas bajo

el discurso de la educación, del discurso de las buenas costumbre y del objetivo de la Iglesia de hacer buenos cristianos a los indios para que en un futuro sean buenos ciudadanos, empezando por dejar de ser lo que eran: indios.

En esas contradicciones la Diócesis de Riobamba opta por las acciones más de tipo pastoral que teológicas. Hay que comprender que el discurso de la Teología de la Liberación no pretendía ser un discurso filosófico frente a las condiciones de explotación del sistema hacendatario; por el contrario, buscaba convertirse en una *praxis*, junto a las formas de resistencia del indio bajo asedio del poder gamonal que en tiempos de crisis, como el que se vivía en la década del sesenta, se había convertido en prácticas de coerción brutal (Lyons, 2006: 221).

La tierra implica un universo de destino en la cual quienes las trabajan son sus propietarios en todo sentido. La defensa de las acciones sociales y políticas por la repartición justa de la tierra implica una acción no solo teleológica, sino teológica política, ya que está en la misión del hombre en sentido amplio, tomar posesión de lo que le ha sido dado pero a favor de la comunidad y no del enriquecimiento de pocos. Por eso se habla de irracionalidad en la posesión de la tierra, siendo el latifundio la cara más visible de la irracionalidad misma, ya que expresa el modo más perverso de apropiación y propiedad ilegítima de la tierra comunal en tierra de familias de terratenientes

La distribución misma es ejemplo de los procesos de inequidad en los que se sostiene el modelo hacendatario. Denunciar el modelo y sus acciones es denunciar a los propios actores que dan vida al sistema como tal. Y estos no solo son los hacendados, los gamonales, terratenientes y latifundistas, sino los propios indios que, sometidos a condiciones de miseria sistemática, han hecho de estos una población que vive en las peores condiciones de la violencia social y de la marginalización en todo sentido. Pero fueron esas condiciones reales, objetivas, las que impulsaron por conjugación de factores a la emergencia gradual de una perspectiva liberadora diferente a la planteada por la izquierda política de los partidos socialistas, comunistas y toda la gama que de ellos se desprendieron.

El discurso marxista ortodoxo encontró sus límites en el modelo interpretativo y estratégico-táctico, precisamente porque reducía el rol de la religión a mera recreación ideológica, fetichista, enajenante de los pueblos, cuando las condiciones y especificidades

de los Andes ecuatorianos, no se podían reducir de manera tan mecánica. En consecuencia, los límites ideológicos del marxismo, de línea china o soviética, se convirtieron en el campo abierto para otra forma de comprender y accionar la política para la liberación desde una perspectiva étnica: la Teología de la Liberación.

Y se hace constante referencia a ella porque fue el sostén del proceso de praxis liberadora que siguió adelante la Diócesis de Riobamba, con el objetivo de que los campesinos e indios puedan emerger como indígenas con conciencia plena de su identidad cultural para posibilitar su emergencia como actor clave para la transformación social del Ecuador. Entonces, denunciar las condiciones del latifundio como del minifundio fue denunciar las estructuras sociales de la dominación, así como las condiciones del indio sometido a una lógica perversa de esclavitud en todo sentido: poco acceso a nutrientes diarios para mantener la vida; escasa educación reflejada en altos niveles de analfabetismo, además de miseria económica: “unos ciento veinte mil campesinos viven la miseria” (Carta Pastoral, 1963:9). Absurda posesión de tierra cuya explotación no lleva a nada: “Existen unas doscientas trece mil explotaciones menores de cinco hectáreas con una extensión media de una hectárea y tres cuartos, de modo que a cada miembro de familia corresponde un tercio de hectárea” (Carta Pastoral, 1963:9).

Recordando lo dicho por Guerrero, no se trataba de que la fracción terrateniente por iniciativa propia tome la decisión de transformarse en fracción modernizante, sino que fueron múltiples procesos los que se dieron. Sobre todo, el grado de conflicto a que había llegado la región impulsaba la urgencia de actuar para no superar la línea de no retorno de una espiral de violencia que podría llevar a ser el germen de una revolución socialista en el Ecuador; donde la Iglesia Católica estaba empeñada en no permitir que sucediera.

La pésima distribución de la tierra: “explica el triste privilegio del Ecuador de ocupar el segundo puesto de defunciones en América y el privilegio más triste aún de ocupar el tercer lugar en el mundo por su elevado índice de mortalidad infantil” (Carta Pastoral, 1963:10). Cabe recalcar esta cita porque habían voces, y aún las hay, que decían que las condiciones en que vivían los indígenas eran terribles, pero no tanto ya que lograron sobrevivir por sus propios conocimientos ancestrales. Podría quedar como una sospecha de que esos conocimientos sirvieron para sostener un mínimo de vida, pero no se puede argumentar que esas condiciones eran más producto de las interpretaciones culturales de los

observadores blanco-mestizos. Los hechos dramáticos se presentaban en los indicadores de desnutrición, parasitosis, enfermedades de todo tipo, como viruela, tosferina, tuberculosis, y otras enfermedades; el propio indicador de mortalidad infantil nos dice de las condiciones de violencia social a la que eran sometidos los indígenas.

A la sazón, la solución concreta, real e histórica era la *redistribución de la tierra*: “expropiando las posesiones que se mantengan ociosas, o no rindan lo que racionalmente pueden producir. Otras manos más capaces y emprendedoras deben entrar a trabajarlas” (Carta Pastoral, 1963:11). Y aquí es donde el Estado juega su rol clave en la disputa social de la tierra:

Como en esta redistribución el Estado deberá necesariamente interferir en la propiedad privada, es preciso que os recordemos la doctrina católica sobre el derecho de propiedad. La propiedad privada no sólo es de los bienes de consumo, sino también de los de producción, como dice Juan XXIII en la Encíclica *Mater et Magistra*, es necesaria para que la persona humana pueda subsistir y desplegar todas su potencialidades de acuerdo con su propia dignidad. Pero, hemos de advertir que el derecho de propiedad no es un derecho primario ni incondicionado. Antes que la propiedad privada está el destino fundamental de los bienes de la tierra, es decir, la digna subsistencia de la humanidad. En realidad, el derecho de propiedad privada no es sino la forma práctica y efectiva de realizar ese destino básico de los bienes de la tierra, dadas las condiciones de la naturaleza humana. (...) De aquí se deduce que, si un determinado bien está infructuoso o, mal aprovechado, como sucede en el latifundio, debe ser expropiado y transferido a personas capaces de hacerlo entrar en la producción (Carta Pastoral, 1963:12).

Quizás era esta definición de la propiedad privada de la tierra desde una perspectiva teológica-política, lo que le daba a la Teología de la Liberación un campo floreciente de incidencia en los indígenas, versus, el combate a la propiedad privada que preconizaba la izquierda partidaria.

Sin embargo, la lucha por el reconocimiento desde una perspectiva agraria-teológica pasaba por exigir unas condiciones básicas para lograr que los indígenas se conviertan en eso capacitados para hacer florecer la tierra en propiedad. Así la Carta Pastoral, da cuenta con plena conciencia que la *Promoción Humana*, es fundamental para la reforma agraria y la liberación del campesinado indígena:

(...) no podemos olvidar que el hombre es el principal responsable y el principal factor de su propio desarrollo. En consecuencia, la reforma agraria no debe perder de vista la promoción humana. Un campesinado

analfabeto en tan alto porcentaje, desprovisto de conocimientos técnicos, carente de asistencia médica, es incapaz de incorporarse plenamente, como factor del progreso nacional. La multiplicación de las escuelas rurales y de centros medios capacitación, los programas de extensión agrícola deberán elevar el nivel cultural del campesinado (Carta Pastoral, 1963:17).

Siendo la promoción humana una pieza clave para la elevación cultural del indígena, este debía completarse con políticas de crédito, obras de infraestructura y políticas de industrialización. Solo así sería posible lo que Proaño denominaba el *redimir del indio de Chimborazo*, posición que produjo el rechazo inmediato de las élites riobambeñas, las que consideraban a semejante pretensión un absurdo que contrariaba y minaba las bases de su poder hacendatario.

De alguna manera la centralidad puesta en la promoción del humano garantizaba un trabajo más allá de que la reforma agraria, que se declararía al año siguiente, fuera exitosa o no. Es decir, que unas eran las demandas al Estado para que lleve adelante la reformar agraria, pero también existía conciencia de que la coyuntura política tendía más a contener el avance del comunismo que a comprender la necesidad de repartir la tierra a quien la trabaja; por lo cual era necesario avanzar en un proyecto de mayor alcance, de incidencia en la población indígena de Chimborazo. Korovkin bien lo señala cuando da cuenta de la crisis hacendaria y las demandas del campesino indígena:

Lo que querían era la tierra. Hasta cierto punto, esta preocupación por la tierra reflejaba el hecho de que, aunque muchos recibían parte de sus ingresos familiares en salarios, seguían considerándose campesinos cuya subsistencia dependía del acceso a la tierra. En este sentido, la lucha de los huasipungueros contra las haciendas puede conceptuarse como una lucha campesina e indígena, no obstante sus pretendidos objetivos proletarios (Korovkin, 2002: 20).

Y fue una lucha por dos vías: una, la de la articulación de lógicas de lucha de clases, y otra, por la articulación de la reivindicación étnica. Esta última, después del fracaso de la reforma agraria de 1964, se convirtió en la vía alternativa, real para estructurar una organización con bases centradas en la identidad, las especificidades culturales, lingüísticas, las visiones sobre el territorio, la autoridad, la comunidad y sus relaciones con la hacienda y el mecanismo de servidumbre del huasipungo. A decir, de Korovkin, análisis que compartimos:

En gran medida, los huasipungueros perdieron su lucha por la tierra. La reforma agraria de 1964, implementada por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), abolió las relaciones de huasipungo, acelerando la desintegración del orden semifeudal. Al mismo tiempo otorgó a los antiguos huasipungueros derechos de propiedad sobre sus minúsculas parcelas. Sin embargo, el gobierno traspasó poquísimas tierras a los campesinos indígenas; en los siete años posteriores a la reforma agraria, solo el tres por ciento de las tierras de la provincia fueron afectadas por el IERAC. Al mismo tiempo, los antiguos huasipungueros perdieron el acceso a los pastizales y otros recursos de las haciendas (leña, agua). Cada vez más, tuvieron que acudir al trabajo migratorio para complementar la agricultura familiar (Korovkin, 2002: 20-21).

Sin embargo, la derrota que venía por el lado del acceso a la tierra, se convertiría en una victoria en términos de organización, como argumenta Korovkin. Precisamente, como se ha señalado en el capítulo I y II, a medida que las condiciones de explotación, exclusión, miseria en general, de violencia social, se acrecentaban, la dinámica misma de la lucha por el reconocimiento tomaba diferentes causas para alcanzar el reconocimiento en el ámbito de lo público-político.

Por eso, mientras las condiciones de reconocimiento, en este caso de acceso a la tierra por parte de la autoridad estatal pública, no empataba con las demandas de los indígenas campesinos, las mismas condiciones de no reconocimiento, de *agravio moral*, impulsaban las luchas organizativas como la vía para disputar el orden y las lógicas de lo público en perspectiva de los territorios, el acceso a la tierra, y el control de los mismos: la territorialidad. Así, se puede comprender que el ejercicio del poder, como campo de acción de oportunidades, impulsó las iniciativas de nuevas organizaciones: las comunas, amparadas en la Ley de Comunas de 1937:

El mayor número de comunas fue creado después de la reforma agraria de 1964. En tan solo siete años –de 1964 a 1970- más de 100 comunidades de la provincia se transformaron en comunas, en comparación con 156 de 1937 y 1963. En 1991, su número llegó a 512 (Korovkin, 2002:21).

Este es un punto clave en lo planteado desde la lucha por el reconocimiento; el efecto del agravio sistemático, histórico, que habían sufrido los indígenas en Chimborazo, se complejizó con el fracaso de la reforma agraria de 1964; el grado organizativo impulsado por el partido comunista llegaba a un punto de no crecimiento ideológico-político y parecería que la única vía para la cualificación organizativa con base identitaria, más allá de

las clases, era la de construir organización con, precisamente, eso que el Estado y las élites consideraban pieza clave a eliminar: la identidad.

Entonces, la propuesta de organización liberadora impulsada por la Diócesis de Riobamba, con Proaño a la cabeza, lo que hizo fue tomar lo que se consideraba negativo, el agravio hacia el indigenado por parte de la sociedad ecuatoriana, en perspectiva de la dominación y convertirla en el centro del reconocimiento legítimo de las propias organizaciones, es decir, centro de la organización, los recursos, el manejo de la tierra, el territorio y el ejercicio de poder en sí mismo, en la modalidad de comunas reconocidas por el Estado.

Este giro de la concepción de clases centrada en lo campesino, a la centralidad étnica, permitía una lengua común, más arraigada a las especificidades locales y regionales; lo que provocaba que el centro de la voz organizativa no esté en el partido, sino en la organización comunal, donde las propias formas de liderazgo, las correas de transmisión del reconocimiento y legitimidad de los líderes, se codifiquen hacia adentro, en las familias ampliadas, y hacia afuera, con otras comunidades. Se puede decir que se provocaba algo que estaba ya dado, pero funcionando de manera secundaria: la auto organización endógena por la vía de la auto identificación étnica. Ésta funcionaba de manera secundaria en el entramado de las relaciones parentales, asociativas, de accionar cotidiano para el mantenimiento de las economías de subsistencia.

La partición final no vendría inmediatamente, sino que respondía al trabajo que la Diócesis había impulsado desde la Iglesia en el marco ideológico-político de la Teología de la Liberación. Valga decir que esta Teología liberadora se convirtió en el lenguaje común de intelección de las fuerzas internas de las comunidades con las fuerzas externas de la Iglesia. De ahí que la resistencia a la Teología de la Liberación por parte de las comunidades indígenas no llegó a ser profunda o estructural y, por el contrario, después de un primer momento de mutua desconfianza, se pasó a una fase de acompañamiento.

Los hechos, sobre todo de la alfabetización radial, demostraban, por ejemplo, que el uso de la matemática servía para la defensa de los derechos, así como para saber cuánto el hacendado debía pagarles y no dejarse estafar. La demostración efectiva de la herramienta educativa fue la base, el terreno fértil para la construcción de una confianza mutua entre

Iglesia y comunidad para plantearse las fases de una liberación: educación, evangelización y política.

Aparte del partido comunista, fue la Iglesia Católica que dio más apoyo a las comunidades indígenas de Chimborazo. Bajo el liderazgo de Monseñor Proaño, Arzobispo de Riobamba, los miembros progresistas del clero católico proclamando su “opción preferente por los pobres” y se involucraron más en la revalorización de la cultura indígena. Asimismo, organizaron Escuelas Radiofónicas Populares, que transmitían programas diarios en las áreas de alfabetización, aritmética, técnicas agrícolas, higiene, conjuntamente con las noticias locales y mensajes del evangelio. Los programas se difundían en quichua y español: una valiente iniciativa en vista de la larga supremacía de la cultura blanco-mestiza. Al mismo tiempo, el clero católico progresista se fue cobrando mayor conciencia de la importancia de la reforma agraria y la organización. Les brindó a los campesinos indígenas una asesoría legal en sus luchas contra los hacendados y les ayudó a lograr el reconocimiento jurídico de sus comunidades. Más aún, el clero progresista de Chimborazo apoyó la organización de federaciones indígenas: el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) y, a nivel de la Sierra, el movimiento Ecuador Runacunapak Rikcharimui (Despertar de los Pueblos Indígenas del Ecuador, ECUARUNARI). Los dos se convirtieron en fundadores de la CONAIE (Santana, 1983,157).

Tal fue el impacto del trabajo de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en incidir en la organización campesina indígena de Chimborazo, a partir de incorporar el problema de la identidad como una de las columnas centrales de la lucha indígena, que para comienzos de la década la propia Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) estaba en crisis:

El Secretario General del PCE se quejaba, por ejemplo, en documento de 1961, que la FEI había dejado de funcionar y que era necesario reemprender el trabajo. Como quiera que sea, a fines de la década del 70, lo mismo el sindicalismo campesino de tendencia marxista que el de tendencia cristiana sacaban cuentas que estaban lejos de ser satisfactorias. La Federación Ecuatoriana de Indios ha debido reconocer una pérdida general de influencia en la Sierra, y en la actualidad se mantiene difícilmente entre sectores minoritarios del campesinado beneficiario de la reforma agraria, obligada en cierto modo a seguir reivindicaciones del tipo desarrollo agrícola y lamentando “la despolitización del campesinado (Santana, 1983:159).

Santana daba cuenta de que la organización campesina, centrada en la cuestión de la organización sindical o cooperativa, encontraba sus límites en el propio discurso que los impulsó: el marxismo ortodoxo, de corte estalinista, el cual reducía las particularidades culturales, identitarias, a mero reflejo de las estructuras económicas. Este economicismo

tendría sus impactos en lograr una complejización de la lucha social, en avanzar en la lucha revolucionaria; su estancamiento fue, precisamente, concentrarse en la centralidad de lo campesino, relativizando las características étnicas de las comunidades indígenas.

Fueron precisamente las debilidades de la organización impulsada por la FEI, donde la Iglesia Católica, del clero perteneciente a la Teología de la Liberación, encontró su espacio de consolidación y expansión organizativa. La noción de campesino, que tenía restringido su campo de representaciones, fue gradualmente resemantizado desde la lógica del reconocimiento étnico.

Hablar de indios o de indígenas no era lo mismo; les subyace una semántica de la diferencia y el *despertar* de la conciencia. Es decir, que el término de indio, que se refería a una condición de servidumbre, explotación de casi parálisis, además de ser término despectivo para desacreditar, agraviar a cualquiera, veía sustituirse por el de indígena, que representaba una lógica diferente del reconocimiento, ya no ideológico, provisto y administrado por las élites, sino por un reconocimiento legítimo.

Desde el quehacer del indígena se recreaba su cosmovisión, su identidad de lo diverso, desde el reconocimiento de su opresión histórica, donde el discurso de la Teología de la Liberación se prestaba de manera idónea para articular, mediar, ser un vehículo para la autoidentificación en perspectiva del evangelio, lo que les proveía de una fuente superior de legitimidad para la lucha y legalidad histórica para exigir del Estado y de la sociedad el lugar que les correspondía. Lucha por cierto, compleja, difícil, no solo por las fuerzas que se oponían a su emergencia étnica, sino desde los propios sectores progresistas que veían con recelo y temor la emergencia desde las propias organizaciones que habían apoyado a construir, un posicionamiento y comprensión diferente de la política, la historia, al final de la lucha social. “Hacia fines de la década de 1970, la Iglesia Católica de Chimborazo había sustituido al partido comunista como el principal aliado del campesinado indígena” (Korovkin, 2002: 22).

La primera forma de la lucha social de la Iglesia fue hacer un trabajo social directo con las comunidades, sin intermediarios, y partiendo de las consideraciones más básicas de la existencia cotidiana de los indígenas de Chimborazo. Vida cotidiana vista desde el compartir durante el mayor número de días en las comunidades, no solamente con propósitos de evangelización, sino compartir las condiciones de vida: alimentos, hábitat,

tareas, juegos, todo; lo que sin duda dio a la Iglesia progresista, llamada Iglesia de Base, características propias en su accionar social.

Estas características pasaban por una apropiación de las condiciones de vida, interpretadas a la luz del evangelio, dándoles una cercanía enunciativa muy arraigada y, posteriormente, abigarrada en términos de organización de las comunidades. En cualquier caso, se puede sintetizar que cualquiera que haya sido el modo de operar de la iglesia o de los partidos, lo que quedaba claro es que la *resistencia indígena* tomaba diversas formas para alcanzar sus objetivos, principalmente la presión que ejercía para alcanzar justicia distributiva en el acceso a las tierras.

Por eso a continuación analizaremos un conjunto de voces institucionales para comprender cómo eran visto los indios, los indígenas, cómo se interpelaba su existencia, su razón de ser y cómo se reflexionaba sobre lo que deberían *ser* para existir en un Ecuador en vías de modernización. Esas voces son claves para entender el marco en que surgen discursos públicos sobre el indio, discursos locales y narrativas propias de lo étnico que los veremos en los siguientes capítulos y cómo la funcionalidad de la radio escuela fue un vehículo entre otros para consolidar una estructura discursiva propia desde lo étnico. Una esfera de reconocimiento de lo étnico a partir de demandas de reconocimiento político. Ahí la política emerge por fuera o en los bordes de las fronteras institucionales que estaban en crisis. Políticas del reconocimiento propio y con formas de esencialismo estratégico necesarias para consolidar nuevas formas de organización política con base en la autoidentificación étnica.

CAPÍTULO IV

DE CÓMO LAS VOCES INSTITUCIONALES CONSTRUYERON UN DISCURSO UNIFICADOR ACERCA DE LAS CONDICIONES DE VIDA DEL INDIO Y LA NECESIDAD DE SU INSERCIÓN EN LA VIDA NACIONAL

En este capítulo se presenta la historia y la memoria social de Chimborazo en las décadas de los cincuenta y sesenta, en las voces de algunos actores claves: Misión Andina, Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA), CELAM y la denominada Iglesia Liberadora bajo la influencia de la Teología de la Liberación, conducida por Leonidas Proaño. A partir de esas voces se busca reconstruir ciertos discursos acerca de las condiciones de vida de los indios-indígenas-campesinos y lo que se esperaba de ellos en términos de cambios, modificaciones, comportamientos para que su inserción sea coherente con la lógica de lo nacional.

La pertinencia de estas voces radica en las significaciones que guardan y que nos permiten comprender las mentalidades de la época, el sentido práctico con el que operaban los actores y cómo las representaciones e imaginarios sociales de la dominación fueron definiendo modelos de diagnóstico de la realidad y bosquejando futuras políticas públicas. Además, las voces nos hablan de las ausencias del Estado en los lugares efectivos de la dominación, de la memoria social, así como también nos hablan en general de la dinámica del sistema hacendatario en la sierra centro-sur.

Vale recalcar que esas voces tienen formas propias de enunciación que provienen de una lectura *in situ* acerca de la materialidad de los indios de Chimborazo, es decir, que aquellos actores participaron directamente, sea asistiendo o acompañando a estas poblaciones, además de que buscaron construir una serie de indicadores como fuente de legitimidad científica para justificar una serie de intervenciones a favor de los que consideraban a priori, miserables y excluidos del sistema social civilizado.

Caracterización de la Provincia de Chimborazo

La provincia de Chimborazo⁷² fue constituida el 25 de junio de 1826 y se ubica en el centro del denominado Callejón Interandino. Su capital es Riobamba, fundada el 15 de agosto de

⁷² Sus cantones son: Riobamba, Alausí, Colta, Chambo, Guamote, Guano, Penipe, Pallatanga y Cumandá. Los cuales organizan a 54 parroquias.

1534. Según el Censo de Población de 2010, Chimborazo alcanzaba los 458.581 habitantes; Riobamba con 225.741 habitantes.

En la tabla I se puede observar el incremento poblacional nacional y provincial desde mediados del siglo XX hasta el año 2010. Comparativamente, el crecimiento poblacional provincial ha sido mucho más lento que el crecimiento nacional. La tasa de crecimiento desde 1962 fue del 2,2% cayendo abruptamente en 1974 a un 0,6%; en 1982 fue del 1,1%, en 1990 fue del 1,2%, en 2001 fue del 0,9% y en el 2010 fue del 1,4%; es decir, que desde la década de 1960 la población no ha crecido porcentualmente como lo hizo entre 1950 y 1962.

Tabla 2 Población Ecuador/Chimborazo 1950-2010⁷³

AÑO	ECUADOR	CHIMBORAZO	HOMBRES	MUJERES
1950	3.202.757	218.130		
1962	4.564.080	276.668		
1974	6.521.710	304.316		
1982	8.138.974	334.100		
1990	9.697.979	366.636	175.242	189.440
2001	12.156.608	403.632	190.667	212.965
2010	14.483.499	458.581	219.401	239.180

Fuente: INEC. 2010
Elaboración propia

Tradicionalmente se ha considerado a Chimborazo como la provincia con mayor población indígena del Ecuador, asentándose en las áreas rurales. Fue a partir de 1990 que esta tendencia histórica se revirtió, debido a los procesos de migración del campo a la ciudad de Riobamba. Para el 2010 cerca de 153 mil pobladores se reconocían como indígenas.

En términos étnicos, la población de la provincia se diferencia en tres grupos: indígenas kichwas, mestizos urbanos (blanco-mestizos) y mestizos rurales (Botero, 2011). A pesar de esta diversidad, Chimborazo aún es considerada la provincia con mayor presencia indígena, lo que, en términos históricos, ha implicado que las relaciones interétnicas hayan sido y sean tradicionalmente tensas (Burgos, 1997). En términos de

⁷³<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/chimborazo.pdf>

edad, la población es mayoritariamente joven. Aproximadamente el 50% del total poblacional fluctúa en el rango de 5 a 29 años. En relación al género, las mujeres son mayoría, superando el 52 %, condición debida a los procesos de migración masculina, cíclica o permanente, a otras zonas del país. En cuanto a la Población Económicamente Activa (PEA), hoy día esta representa al 40% del total de la población. El 50% de la PEA se dedica a la agricultura, silvicultura, caza y pesca, seguida por el sector de servicios, comercio y manufactura (INEC, 2010).

La diversidad de pisos ecológicos en la provincia ha marcado significativamente las actividades económicas y sociales de la población. Estos pisos van desde los nevados de gran altura: el volcán Chimborazo con 6.310 msnm y los páramos a 4 mil msnm; los pisos templados de Pallatanga y Huigra; hasta los pisos subtropicales de La Isla y Cumandá. Esta diversidad se refleja en la variedad de productos agrícolas: papas, ocas, quínoa, yuca, plátano, caña de azúcar, maíz, entre otros productos. Desde los 300 a los 2.500 msnm se encuentran extensas zonas de producción de café, variedad de frutas, etc. De los 2.500 msnm hasta los 3.500 msnm la actividad de producción se centran en legumbres y hortalizas, ganado mayor y menor.

Vale señalar que no ha existido una relación mecánica entre pisos ecológicos, población indígena y producción; por el contrario, la relación es de tipo dialéctico, es decir, que las relaciones comunitarias y sociales han estado marcadas por los diversos tipos de acceso a la tierra, el asedio a las comunidades, la presión sobre la frontera agrícola, el aislamiento forzado de grupos poblacionales, pero sobre todo por la presión sistemática que tuvo el sistema hacendatario sobre la población indígena. Muestra de esto es que precisamente la mayor concentración de comunidades indígenas se daba en el segmento de los 2.500 msnm y los 3.500 msnm, lo que quiere decir que las comunidades gradualmente fueron presionadas a desplazarse a zonas de mayor altura a medida que las haciendas abarcaban más tierras fértiles. Incluso desde los 3.500 msnm a los 4.500 msnm, se encuentran comunidades presionadas a buscar actividades de producción en zonas tradicionales de pajonales y pastos.

En cualquiera de los casos, se ha definido que la presión y el asedio a las comunidades fueron producto de la dinámica de funcionamiento del sistema hacendatario, la ineficacia de las reformas agrarias por repartir tierras, no solo en cantidad sino en

calidad; sumado a esto un sistema de dominación ideológico que dejaba a los indígenas casi por fuera de los sistemas públicos de salud y educación, entre otros. La lógica de la dominación en Chimborazo no estaba por fuera o alejada de la lógica de la dominación a nivel nacional; por eso es necesario observar cómo se desarrollaba la década de 1950 entre las articulaciones nacionales y las de carácter regional.

La década de los cincuenta entre lo nacional y regional

Esta década conjuga una serie de momentos, articulaciones, mediaciones y luchas entre distintas modalidades de realización del capitalismo. Luchas entre un capitalismo que, por un lado, se va reformando lentamente en la sierra y, por otro, lado un capitalismo de avanzada que se despliega con la lógica de inserción capitalista mundial, desde la costa ecuatoriana. Dos modelos de capitalismo que tienen, al fin y al cabo, un objetivo mayor, que es el control del poder político del Estado; pues controlar el Estado era acceder a la máquina administrativa, legitimadora del control de los recursos económicos y financieros por parte de las élites regionales.

Por eso, esta década arranca con el final de la llamada “Gloriosa del 44” (De la Torre, 1993; Cueva, 1973), la cual sintetiza el gran caudal de frustraciones, intereses, actores y ocultamiento que se habían dado desde la constitución de la República. Caudal social que se aglutinó alrededor de la movilización para poner fin al peligro, al miedo permanente de la desconstitución del territorio nacional. Este miedo permanente se plasmaba como temor al enemigo público externo, el Perú, pero también un temor interno hacia esos *otros* presentes, próximos pero casi desconocidos: los indios. Esta presencia de los indios, su proximidad, atemorizaba a toda la sociedad definida como blanco-mestiza.

Por eso la Gloriosa fue un encuentro de fuerzas convergentes y divergentes que reivindicaban una democratización blanco-mestiza, urbana, centrada en la necesidad de avanzar urgentemente en un proceso de modernización de toda la sociedad. Modernización que podía tomar los modos o formas necesarias que embarcasen al Ecuador por la senda del futuro, del progreso y el desarrollo. Precisamente, la convergencia en torno a la modernización llevó a que se configure una coalición de partidos y grupos políticos afines u opuestos ideológica y políticamente, pero conectados en la necesidad de la movilización permanente en defensa del territorio nacional.

Entonces, la movilización de las fuerzas sociales, vale recalcar, se daba hacia afuera y hacia adentro. Por eso la recreación de un enemigo interno necesario (Schmitt, 2002) fue vital para articular la diversidad de fuerzas tensionadas a partir de 1943 con la firma del Protocolo de Río de Janeiro. Sin embargo, la centralidad del enemigo fluctuaba más en las figuras personales que en los principios ideológicos partidistas. Sin duda, como sabemos, la figura de Velasco Ibarra se convertía en el pivote de la movilización nacional, así como de la desmovilización ideológica.

En cualquier caso, lo que interesa en este punto es visualizar la conflictividad que tenía la lógica de lo nacional frente al enemigo externo, así como frente a un enemigo interno. Enemigo interno que fluctuaba entre los señalamientos entre conservadores, liberales, socialistas, comunistas; ya sean de la costa o de la sierra, pero de seguro un enemigo claro, definido y representado como la expresión del atraso social, histórico, pero además de ese presente que no cambiaba: era el indio. De ahí que la articulación nacional hacia el interior pasaba por saber -explorar, describir, diagnosticar, evaluar- a esa población que era interpretada como pasado lejano glorioso pero también como presente degradado y figura exacta de lo que el país tenía que abandonar. Es decir, que ese indio emergía como lo que el país tenía que aceptar como presencia para rápidamente abandonarla.

Por eso, cuando se menciona a Velasco Ibarra, se lo hace como la figura que aparecía con la capacidad de liderar una ofensiva modernizadora nacional contra lo que representaba Arroyo del Río, quien, en oposición, representaba el atraso, la traición y el quemeimportismo de las élites regionales que gobernaban el viejo país. El cuerpo que expresaba esa imagen de atraso y vergüenza eran los carabineros, cuerpo represivo y violento utilizado por las élites a su conveniencia. Precisamente el estallido de la Gloriosa se da contra los carabineros. En Riobamba es “cruelmente destrozado antes de recibir muerte, el comandante general de los carabineros, Carbo Paredes” (Diezcanseco, Tomo IV, 2009: 119). Ejemplo vivaz de lo que representaban para las poblaciones con larga tradición de tensiones y conflictos sociales. La muerte del comandante expresaba el rechazo a este cuerpo policial que era utilizado por las élites locales para reprimir los levantamientos, sublevaciones o la denominada desobediencia civil en la que, según ellos, incurrían los sectores populares urbanos de Riobamba, indígenas campesinos o indígenas que se mestizaban por asimilación en la ciudad.

Los carabineros, vale entenderlo así, se convertían en un dispositivo de contención del reconocimiento al que aspiraban los sectores populares e indígenas, que para el caso de Riobamba estaban altamente articulados, ya que su matriz era fundamentalmente de origen étnico-campesino. Por eso, el cuerpo policial también estaba constituido por indígenas ya amestizados pero que respondían a otra lógica del reconocimiento, a través del ejercicio de pertenencia a los cuerpos administrativos del Estado, los cuales eran observados como una vía para el ascenso social y el desarraigo del pasado indio. Este caso ha sido repetitivo en distintos puntos de inflexión histórica, por ejemplo, en las movilizaciones indígenas que llevaron al levantamiento de 1990, en el cual las madres y abuelas contuvieron muchas de las acciones militares, ya que sus hijos y nietos conformaban el grueso de la tropa militar.

Entonces, se puede decir que había una articulación entre lo que sucedía en lo nacional y las acciones locales que ponían en entredicho la larga dominación del poder local. Sin embargo, las aspiraciones de un cambio radical por efecto de la Gloriosa quedarían más en los anhelos ideológicos de una izquierda ideológica que en las acciones políticas de Velasco, demostrando la imposibilidad de un cambio radical en el país (Maignashca y North, 1991). Y los resultados lo demostraron. Velasco terminó aliándose con los sectores conservadores y liberales en pro de preservar su poder, el mismo que terminaba de significar una invocación, tanto al estatus quo liberal costeño como al estatus quo serrano que luchaba por contener la presión social de la crisis de la hacienda serrana. Quiere decir que el estatus quo de lo nacional se articulaba como eje para las dominaciones regionales.

En el escenario de la política nacional, la escena final de la derrota de una iniciativa modernizadora ocurrió cuando la Constitución del 45 de la Gloriosa fenece ante la Constitución velasquista de 1946, que buscó frenar cualquier avance revolucionario en el país. Pero, tal era la fluctuación de intereses, que el propio velasquismo llegaba a sus límites cuando buscaba concentrar todo el poder en sus manos, impulsando a que los militares se sumen a las reacciones de los sectores sociales y populares y decidan poner un fin a otro ciclo del velasquismo. Una vez más los militares entran a la escena política nacional como un actor que media entre los distintos grupos de poder regional y local, llamando a la necesidad de pensar en lo nacional desde lo patriótico para poder modernizar el país.

Ya para 1948 gana las elecciones Galo Plaza Lasso, inaugurando el denominado período de estabilidad en el Ecuador. Su triunfo significaba el triunfo de la fracción burguesa hacendataria modernizante. Su figura se centró en la necesidad de modificar los patrones de acumulación económica, pero también política e ideológica. Siendo insigne representante del sistema hacendatario serrano, representa a su vez la cara más avanzada del progresismo capitalista nacional. Progresismo que exigía una modificación en las relaciones sociales de producción con base en la modificación estructural del sistema hacendatario serrano, del cual era consciente que no podría sostenerse a mediano plazo siguiendo la lógica tradicional de la expoliación de la fuerza de trabajo indígena.

Plaza Lasso, a diferencia de Velasco, era la versión de una modernización desde lo local-regional hacia lo nacional. Un reformismo del sistema social de dominación local hacia la modernización social de la nación ecuatoriana. Cabe recalcar que su visión modernizante no implicaba una visión de la justicia social, la equidad o el reconocimiento, sino una actualización de las estructuras económicas, sociales y políticas del país a las exigencias del capital internacional. La modernización de Plaza Lasso da cuenta de una actualización de los mecanismos de redistribución y reconocimiento por parte del Estado. Modernización que concentraba a los sectores capitalistas más dinámicos del país para transformar a los sectores señalados como estancados y anquilosados que se habían convertido en un lastre para el avance nacional.

Siempre habrá que decir que el sentido del lastre social tiene muchas significaciones, sobre todo cuando se refiere a la figura central del mismo: los indios. Los hacendados podían variar en sus visiones de lo nacional, lo regional o lo local; en sus visiones sobre los valores morales del sistema hacendatario, del sistema político, etc., pero en lo que todos estaban de acuerdo era en que el peso mayor que impedía la modificación de las relaciones sociales eran los indios. Era una lógica de que las cosas tenían que cambiar tarde o temprano pero que los costos los tenían que asumir o los mismos indios o el Estado, que a final de cuentas era el responsable último de esa carga que hasta esos tiempos había sido delegada a los hacendados.

En apariencia podría suponerse que las fuerzas que emergen y toman el poder del Estado están en oposición o contradicción, pero como afirma Quintero, la situación política

y electoral⁷⁴ en “cuanto a las contradicciones entre los terratenientes y la burguesía serranos no tenían carácter antagónico” (Quintero, Tomo II, 1991:93), logrando abrir una nueva fase histórica en el Ecuador. Esto quiere decir que podría tenerse una idea equivocada acerca de los grupos en conflicto y sus intereses; pero como bien lo señala Quintero, al final del día eran las mismas redes parentales, comerciales, productivas, las que asumían posiciones aparentemente antagónicas como estrategia de ocupación mayoritaria de los espacios del control político e ideológico, con lo que lograban mantener el control en las mismas manos, sus manos. Por eso, resultaría peligroso pensar que existía una frontera clara y definida entre terratenientes y burgueses, pues como ya se ha dicho, su articulación era de alta complejidad, lo que les permitía sostener el control social y los diversos modos de realización del poder local y nacional.

Así, la articulación entre lo local-regional y nacional terminaba en un modo de articulación de alianza suprarregional centrada en una creciente acumulación de capital a nivel nacional y sus correspondientes relaciones sociales “fuera de la esfera agraria de la sierra” (Guerrero, 1975: 55). La estructuración suprarregional significaba una nueva forma histórica en la articulación de las élites con consecuencias dramáticas en las relaciones locales de organización del trabajo para la producción hacendataria. Cabe pensar en las consecuencias que tendrían para los sectores indígenas de la sierra ecuatoriana, principalmente la de Chimborazo, donde se había desarrollado el sistema hacendatario más retrógrado del país.

Plaza Lasso, para estos sectores hacendatarios, centraba la doble faz de la dominación modernizante no contradictoria, ya que los hacendados asumían abiertamente su condición de subalternos en un nuevo ciclo político que se ponía a tono con el ciclo económico donde ya no eran dominantes y dependían de los sectores más aburguesados y así podían sobrevivir como casta, estamento en la nueva configuración de las clases sociales.

En cualquiera de los sentidos, se encuentra una opinión común de los historiadores, por ejemplo, Vera (1948) o el propio Diezcanseco (2009), quienes coincidirán en que Galo

⁷⁴ Quintero señala que entre 1948 y 1960 el proceso electoral era una práctica poco conocida por el pueblo ecuatoriano. En 1948 solo el 9.5% de la población participó en las elecciones. En 1960 llegaba al 17.9%. En 1948 más del 90% de la población quedaba al margen de la participación política y para 1960 se redujo al 80%.

Plaza expresa la vía de la modernización para sacar al país de un pasado oprobioso, de retraso y carente de democracia. Sin embargo, como lo analiza North (1985), resumiendo varios trabajos empíricos sobre la formación de las clases dominantes en la Costa, la Sierra Norte, la Sierra Sur y en términos nacionales, este emergente capitalismo fracasó en difundir a las mayorías los logros alcanzados en términos económicos; lo que para el caso de la sierra evidencia cómo nuevos grupos comerciales-industriales, que se emparentaron con las familias establecidas, forjaron “grupos familiares” (North, 1985: 430), de hasta castas que al final reproducían y consolidaban redes familiares monopolizadoras, como ha sido el caso de Cuenca.

Entonces, mal se podrían entender que para este período de estabilidad la llegada de Plaza Lasso significaba un mejoramiento en las condiciones de vida de la población, y menos aún para la población indígena; es decir, que la aparente modernización democrática era tal en cuanto habilitaba a la burguesía a configurarse a mayor velocidad y hacer de las formas terratenientes sus nodos de articulación subalterna en los territorios; incluso las tensiones interétnicas alcanzarían un nuevo nivel, dado la presión que se ejercía para cambiar las relaciones hacendatarias.

La burguesía modernizadora retomará la modernización del Estado buscando fortalecer la institucionalidad del mismo con el objetivo de que pueda dar respuestas a las demandas de la sociedad y, sobre todo, permitir la viabilidad de las exigencias económicas. Se consolidan y toman protagonismo instituciones como el Banco Nacional de Fomento Provincial, que se constituyó a partir de la Ley del 14 de octubre de 1943, producto de la conversión del Banco Hipotecario.

La intervención del Estado en las provincias tenía una visión estratégica de articulación efectiva de los recursos locales a los intereses nacionales, entendiéndose por lo nacional los intereses efectivos de la burguesía modernizadora, donde los indios debían ser incluidos a la brevedad posible, debido que sectores socialistas o comunistas tenían ya una presencia importante, con lo que los conflictos locales se agravaban substancialmente. Es en este contexto en que los indios de Chimborazo son vistos desde una óptica de control y administración continuada. No solamente estaba la burguesía modernizante y los grupos terratenientes en relación de subalternidad, o los partidos políticos de izquierda como el comunista y socialista, o sus diversas variantes, sino que hay que sumar a este escenario

complejo las fuerzas conservadoras de la Iglesia Católica, la aparición de nuevas iglesias evangélicas y, más aún, a finales de los cincuenta, la fuerza que va tomando la llamada Iglesia Liberadora.

En la provincia de Chimborazo, los grupos religiosos llegaron a tener una primacía ideológica y política por sobre otras fuerzas, tornándose significativos en la configuración políticas de los grupos étnicos de la provincia. Se puede afirmar que el juego político nunca dejó de lado a los actores religiosos, por el contrario, fueron sectores claves movilizantes para la implementación de una modernidad burguesa-hacendaria-interregional en el Ecuador. Incluso la participación de la Iglesia Católica, la cual, distribuida estratégicamente en el territorio nacional, se convertía en el articulador simbólico-político para el desarrollo efectivo de los sectores subalternos para la gran tarea de la acumulación capitalista a nivel nacional.

La incorporación del indio a la vida nacional ya se había convertido en la consigna de la modernización del campo, sobre todo en la sierra ecuatoriana. La misma inversión de créditos de instituciones internacionales como el Banco Mundial sirvió para adelantar las grandes obras de infraestructura vial que permitiría las conexiones terrestres necesarias a partir de polos centrados en Quito y Guayaquil. Otros gastos sociales considerados necesarios por parte del Estado se dieron en el campo del control sanitario: lucha contra la malaria, la tuberculosis (con ayuda de las NN.UU., Liga Ecuatoriana Antituberculosa), que daban cuenta de la necesidad de combatir los llamados males sociales que aquejaban a gran parte de la población, sobre todo a los sectores pobres que al final de cuentas eran la fuerza de trabajo fundamental para poner en movimiento a la maquinaria hacendaria serrana como costeña.

Desde 1952 hasta 1954⁷⁵ la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), realizó una larga investigación, la cual presentó en un extenso informe de más de 700 páginas sobre el estado de situación del Ecuador, en el cual indicaba los graves problemas a todo nivel que el país padecía y uno de esos males se centraba en la carencia de planificación nacional desde el Estado. Fue así que en 1954, nuevamente bajo la figura de Velasco Ibarra, se instituye la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica

⁷⁵ Ver: CEPAL, El desarrollo económico del Ecuador, México, enero de 1954.

(JUNAPLA)⁷⁶. La exigencia de planificación da cuenta de que los dispositivos de articulación social, política y económica no respondían a las exigencias de una modernización burguesa en el Ecuador. La planificación como dispositivo implicaba que el Estado avance en los procesos de reconocimiento y administración social para profundizar las relaciones capitalistas a todo nivel en la sociedad ecuatoriana y su grado de inserción económica en el mercado mundial.

La modernización democrática se centró, de esta manera, en la planificación como recurso efectivo de implementación de políticas públicas desde la centralidad del Estado y como lógica de lo nacional hacia lo regional y local⁷⁷. Era la forma más efectiva desde la legitimada y legalidad que se desprende del Estado para hacer de los territorios el lugar de la modelación de una sociedad inserta al mundo y articulada en lo nacional a los grandes objetivos del progreso y el desarrollo. De esta forma la democracia y la participación quedaban localizadas estratégicamente en los sectores pudientes mientras los otros sectores, tradicionalmente excluidos, debían desde lo estatal pasar un cedazo de perfeccionamiento, de modelación mínima para su participación, siendo la educación el corazón para la modernización de estos sectores sociales. Educarse sería la vía de la inclusión y el reconocimiento.

En este marco de lo nacional, reducido a una escasa participación social en los procesos políticos, la propia constitución de la sociedad civil quedaba en entredicho continuamente. No solo pasaba por la escasa participación en las elecciones, sino por que sistemáticamente se la excluía de los procesos de discusión social; se podría decir que la misma noción de lo social y lo público se reducía a grupos minoritarios que reclamaban para sí la condición natural de conductores de lo nacional, quedando por fuera gran parte de la población, la cual era considerada como una masa cuasi-informe que constituye lo cuantitativo de la nación, más no lo cualitativo en tanto actor relevante para la conducción del poder público.

⁷⁶ Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, XXIV Aniversario, Discurso Pronunciado por el Presidente de la Junta Nacional de Planificación, durante la Sesión Solemne, realizada el 29 de Mayo de 1.978 en el Palacio Legislativo.

⁷⁷ Ver: Burbano de Lara, Felipe, Coord: Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX, Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Ministerio de Cultura, 2010.

Clara demostración de lo dicho anteriormente es que indios, cholos, montubios y negros no se reconocían en el Estado; por el contrario, denotaban su existencia mediante las medidas represivas que tomaba o dejaba de tomar éste, las que los afectaba negativamente en su existencia diaria. Al no ser el Estado “el representante de sus intereses, sino su *caporal*, la nacionalidad del Estado era para el pueblo oprimido inocua, intrascendente, un hecho ante el cual se insubordinaba pasivamente” (Quintero, Tomo II, 1991: 112). Sin embargo, hay que matizar esta afirmación, pues es precisamente esta condición del Estado como *caporal*, bajo la cual las poblaciones administradas se relacionaban con él; no se relacionaban en términos de reconocimiento positivo, sino de menosprecio a medida que las élites, los hacendados serranos, para este caso, usaban y usufructuaban del cuerpo normativo estatal para extender los modos y procedimientos de la dominación étnica.

Dominación que en términos estadísticos se reflejaba en poder saber cuántos mismos eran los indígenas. En 1942 se calculaban en un 30% de la población total; para 1950, con el primer censo, se estableció que son el 22% de la población. Datos que por sí mismos no develan la magnitud del ocultamiento sistemático de lo indígena⁷⁸, sino que dan cuenta de la existencia étnica de lo indio como problema desde el régimen colonial. La condición de ocultamiento y no reconocimiento prima en la sociedad ecuatoriana blanco-mestiza. Hay varios niveles de conciencia del indio, pero como problema que debería, para unos, y deberá, para otros, ser resuelto para que el Ecuador como nación pueda salir del retraso, del subdesarrollo⁷⁹.

Clara forma de exclusión de las formas políticas institucionalizadas, de la práctica reducida de la democracia ecuatoriana, fue la exclusión de los analfabetos en los procesos electorales, es decir, que las poblaciones indígenas, campesinas y obreras, además de la condición de género, quedaban prácticamente excluidas. Esto reflejaba claramente lo que las élites pensaban y, por tanto, como actuaban respecto del denominado pueblo-nación.

⁷⁸ Clark, Kim: La medida de la diferencia: las imágenes de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940) en <http://www.flacso.org.ec/docs/sfracclark.pdf>

⁷⁹ Ver: Carrión, Benjamín: Teoría y Plan de la Segunda Independencia, en Cuadernos Americanos, Año XX, Vol. CXIV, 1, México, pp.49-68.

Las lógicas del Censo Nacional de 1950

Entre las disputas y acuerdos inter e intra élites del Ecuador, desde la apertura de una nueva fase histórica que ya fue señalada antes, por parte de una emergente burguesía modernizadora que busca actualizar el Estado y la sociedad ecuatoriana, surgen las voces, en asociación con organismos internacionales, de conocer a fondo la realidad ecuatoriana⁸⁰.

Conocimiento no de cualquier tipo, sino uno de carácter técnico-estadístico que pretende enseñar de manera *objetiva la realidad del país*. Este dispositivo entrelaza no solo el dato estadístico y sus definiciones previas (Foucault, 2008; Deleuze, 1990), sino las redes que se instituyen -por ejemplo, los impuestos- en cuanto a eficacia institucional en el proceso de recaudación. Siguiendo a Foucault, el censo es una máquina para hacer ver y hacer hablar; permite la enunciación y la visibilidad, en este caso de la población.

Precisamente, esto es lo que el Estado requería hacer frente al *problema del indio*: hacer ver y hablar al *problema*, que se enuncie como tal y desde esos *lugares* operar las técnicas gubernamentales para una renovada administración poblacional (Guerrero, 1997). Diremos aún, un cambio en la ritualidades y en las reglas de la sociedad (Agamben, 2006) para una actualización adecuada de lo enunciado, que en términos de la administración permita comprender el recurso y el potencial para orientar y modelar el desarrollo de lo nacional.

El Censo de 1950 buscaba encontrar las causas del atraso, las causas de los problemas nacionales (desde 1890 las élites liberales tenían interés en hacerlo). Quiere decir que esos males sociales debían ser identificados en su dimensión objetiva y en su cuantificación demostrar las cualificaciones negativas operantes en la sociedad ecuatoriana. Y que de esta forma el Estado se encargue de instituir proyectos y programas para extirpar esos males sociales y abrir los caminos al desarrollo. A decir de Clark, el censo “identificó en la falta de educación de la población un problema ‘cultural’ y a partir de este diagnóstico se propusieron soluciones que suponían eliminar las características responsables del mal” (Clark, 2008: 151).

⁸⁰ El Ecuador suscribió el Censo de las Américas, impulsado por Estados Unidos.

El identificar a la falta de educación como un problema central de la población no fue novedoso, ya que a partir de los discursos del sentido práctico, desde los tiempos de la naciente República (Bourdieu, 2007a), bajo el paraguas ideológico del liberalismo se consideraba que la falta de educación daba cuenta del retraso y peso del colonialismo en el pueblo. Siguiendo al pensamiento iluminista-ilustrado francés, dominante a lo largo del siglo XIX-XIX (Sieyes, 2003; Rousseau, 1985) y buena parte del XX, en la élites liberales, e incluso conservadoras, la educación era la vía para sacar a las poblaciones miserables de la postración cultural (Rousseau, 1972), no necesariamente para sumarse y fortalecer a la naciente sociedad civil, sino para sumarse técnicamente a los procesos de modernización y construcción de lo subalterno. No hay que olvidar que la propia Iglesia Católica impulsó en distintos momentos la necesidad de educar a los indios, mestizos y toda población marginal. Lo hizo desde la lógica de integrarlos técnicamente, más no políticamente, a la sociedad ecuatoriana.

Recordemos las políticas educativas obligatorias impulsadas por el presidente García Moreno o el llamado del presidente Plácido Caamaño a los Salesianos para que se instalen en el Ecuador, llegando el 12 de enero de 1888⁸¹. Después de su llegada a Quito, el segundo lugar de relevancia para ellos fue Riobamba, a donde se desplazaron en 1891, siempre bajo el lema de formar “honrados ciudadanos y buenos cristianos”.

Este Censo de 1950 permitió directa o indirectamente definir los parámetros de una cultura de lo nacional. Por parte del Estado, este construyó un discurso oficial de lo que es una población nacional, donde ésta, necesariamente, debía tener un carácter homogéneo. En consecuencia, se habilitó una práctica refinada de borramiento de las diferencias étnicas. La necesidad de objetivar estadísticamente el *problema del indio* radicaba en que, en el imaginario social (Castoriadis, 1997) se había instituido que lo indio, cuantitativamente ocupaba un lugar relevante como población y, más aún, como población en desplazamiento a las grandes ciudades. Llegaban, incluso, a ser más de la mitad de la población y, por tanto, el comportamiento de temor frente a ellos se expandía o contraía en relación a su cuantificación (Prieto, 2004).

⁸¹ Llegaron a Quito el 28 de enero de 1888. Abrieron los Talleres Salesianos del Sagrado Corazón, la Escuela de Artes y Oficios. El 30 de agosto de 1896 comenzó a funcionar el Instituto Don Bosco.

En 1922 se realizó un primer intento-ensayo a nivel provincial en Pichincha, el cual, sin embargo, careció de registro de características étnicas. Y como lo señala Prieto,

(...) a los organizadores les preocupaba que el censo fomentara intranquilidad y protestas, que estaban a la orden del día entre los indígenas. De esta manera, impartieron instrucciones entre las autoridades locales responsables de la enumeración de la población indígena de que se tratara a los indios cortésmente y, de forma expresa, se prohibió el uso de la fuerza o amenazas en caso de resistencia (Prieto, 2004: 214).

Esto demostraba que la apertura de una nueva fase histórica no se dio, como la historia oficial sitúa, en términos de tranquilidad y estabilidad, sino que los conflictos étnicos estaban latentes. Bastaba el mínimo de nuevos conflictos para hacerlos estallar violentamente, más aún cuando los levantamientos y movilizaciones, para los indígenas, eran los mecanismos de “incursiones en la esfera pública republicana, como ocurría hasta los años 1950 con los levantamientos locales” (Guerrero, 1997: 2).

Este censo desarrolló dos planos de visibilidad e invisibilidad étnica, específicamente indígena. Por un lado, cuantifica a la población nacional a partir de unos identificadores comunes y, por otro lado, define a los indígenas como lo opuesto a esa misma población nacional. Entre ambos planos se sitúa un plano intermedio, el mestizaje, que, como discurso, se había amplificado al orden de lo nacional como la vía social idónea para superar el atraso y subdesarrollo. La figura de Benjamín Carrión⁸² es significativa en este proceso, ya desde el Ministerio de Educación o como fundador de la Casa de la Cultura Ecuatoriana en 1944, instituye como tercera vía un mestizaje fundador de la nación ecuatoriana.

Este censo revelaba en sus procedimientos todas las dificultades que el Estado había sorteado para ejecutarlo. Ya históricamente, desde la Independencia hasta 1939, el Estado había emitido 14 decretos ordenando su realización. Sin embargo, el temor social no era solo por parte de ese imaginario dominante respecto al indio, sino que el temor también se materializaba entre los dominados en la posibilidad de cobros de nuevos impuestos o saber con certeza cuántos hombres estaban en edad de incorporarse a la fuerza militar en condición de conscriptos. Clark, respecto al censo realizado en la provincia de Pichincha, principalmente en Quito, señala que la gente se escondía de los empadronadores, ante lo

⁸² Ver: Carrión Benjamín, *Cartas al Ecuador 1943*, UNAP, Quito, 1979.

cual las autoridades alertaron a la gente: “No crea usted en fantasmas. No se deje llevar por chismes, del enredijo de esquina, del comadreo de los ignorantes. No se deje tomar el pelo. Defiéndase de los malintencionados que tratan de burlarse de usted” (Clark, 2008: 153). Además, en 1950 se imprimieron más de cuatro millones de volantes, aparte de afiches, avisos en periódicos, cuñas radiales, que se difundieron por todo el país, convocando al espíritu cívico de lo ecuatoriano. Esto demuestra el temor social de ser reconocidos por el Estado y la distancia entre éste y la población.

En cualquier caso, el temor objetivado radicaba en lo indígena. El gobierno supo aprovechar adecuadamente el que entre el 18 y 20 de noviembre se realizaba en Quito el Congreso Extraordinario de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) presidida por Dolores Cacuango, buscando convencer a los dirigentes indígenas de los beneficios del censo: “El último día del Congreso, luego de un discurso de Galo Plaza en quichua y castellano, los delegados acordaron unánimemente facilitar el trabajo de los empadronadores” (Clark, 2008-1998: 155). Para el Estado, el censo era vital ya que de forma cuantitativa podía saber cómo estaba configurado el Ecuador.

Sin embargo, llegado el día del censo, el 29 de noviembre, los mayores problemas se produjeron en la provincia de Chimborazo. Se originaron disturbios en Licto, Licán, Punín y Columbe, suspendiéndose el censo. Diario *El Comercio* dio cuenta de lo sucedido en una nota periodística:

En vista de la actitud visiblemente hostil de la inmensa nube de indígenas, los guardias civiles se vieron precisados a hacer disparos al aire; pero los enfurecidos indios no hicieron caso y empezaron a penetrar a la población, cuyos habitantes, presas del pánico, clamaban al cielo que los libre de la muerte; circunstancias éstas que obligaron los guardias civiles a disparar al cuerpo, habiendo caído un indígena muerto y quedado dos gravemente heridos, uno de los cuales fue llevado por los mismos indios, quienes empezaron a huir (Citado en Clark, 2008: 155-156).

Estos sucesos, que por parte de los indígenas expresaban conflictos por resistirse a la constitución de una nueva parroquia y su sometimiento a un nuevo hacendado, develaban conflictos de poder local. En cambio, para los medios como *El Comercio*, expresaban la ignorancia natural, propia de los indígenas y de su poca inserción a la nación, por tanto, el estar por fuera del movimiento civilizatorio de la patria:

Los únicos que han puesto una mancha negra, resistiéndose a ser censados, son los indios. Los indios de Chimborazo se encuentran en la más grande ignorancia, no ha dado un solo paso adelante en materia de civilización, antes por el contrario se han ido para atrás. No es justo (...) que la raza indígena continúe en este estado de ignorancia, es necesario que se la eduque, que se la prepare; esta preparación vendría únicamente cuando se funden escuelas, porque la escuela es la luz que disipa las tinieblas (...). Salvemos a la raza vencida, por medio del libro, del periódico, de la escuela y el maestro (Citado en Clark, 2008: 156-157).

Está claro como son objetivados los indígenas por los sectores blanco-mestizos. Se parte de una noción histórica de la derrota como raza, es decir, que su condición de derrotados, de vencidos, los ha sumido en la postración, de la cual no es posible que surjan sino son tutelados por el Estado y sus élites.

Por otro lado, deshistorizan la condición de la opresión y la marginalidad a los elementos raciales, es decir, que se debe a su misma condición de indios, el ser postrados y que solo la educación los liberará de tal naturaleza de ignorancia y falta de higiene. En consecuencia, es el Estado el llamado a salvar a semejante raza hundida, y el sistema educativo es el medio para lograrlo. Se puede concluir diciendo que el desarrollo, tanto del Estado y de la escasa sociedad civil, así como la sociedad política, marginalizaban en todo sentido a los indios-indígenas. La esfera de lo público se había constituido dejándolos por fuera.

Es en esa dicotomía constante de denominarlos indios e indígenas donde se expresa el no saber dónde ubicarlos, qué lugar les corresponde en la República. Pío Jaramillo Alvarado, en *su* Cuestiones Indígenas del Ecuador (1949) ya había discutido la imposibilidad de definir *al indio*; en cambio *lo indio* era susceptible de definición a partir de valores morales del mismo bajo su condición de sujeción a la tierra. De esta visión devendrá la tradicional forma de asociación de lo indio a lo rural. De ahí que cuando se hacen las referencias políticas, ideológicas o técnicas, se asocia lo indio al *problema* agrario como eje central. El pensar una futura reforma agraria era pensar en el indio y la tierra como los pivotes del mismo problema, y que el Estado debía transformarlos vía educación y la Iglesia Católica vía evangelización.

La liberación del indio radicaba en que se libere de lo que él mismo era, es decir, que por un lado el indio liberado emergería como ciudadano o en lo semántico como un

indígena aculturado, donde sus condiciones materiales serían transformadas y la condición étnica pasaría a un sustrato moral.

Esa dualidad nominativa se consagrará con el Censo de 1950 como dispositivo y, posteriormente, en el desarrollo de programas y proyectos desde el Estado con ese gran objetivo ideológico de producir ciudadanos nacionales. Con este dispositivo censal se puso en marcha una política de Estado centrada en transformar las condiciones del indio, lo que no significaba equidad o redistribución, sino educación castellana, aculturación progresiva y alfabetización evangelizadora que hiciese de los mismos seres buenos, como indicamos para el caso de los Salesianos: “buenos ciudadanos y buenos cristianos”.

Así, las disputas entre las élites dominantes toman diversos modos y procedimientos para adecuarse a los requerimientos que la burguesía en ascenso exige. El Estado, a su vez, operativizaba los cambios en las relaciones de poder, no solamente entre las regiones dominantes, como es el caso de Quito y Guayaquil, sino que actuaba en medida de poder dar solución a ese problema que aqueja al Ecuador como sociedad, los indios.

Brevemente, se ha explicado como el censo no fue solamente un requerimiento de las élites, sino un requerimiento internacional, principalmente de los Estados Unidos, para poder enrumbar al país hacia un capitalismo pleno y, por su puesto, contener de manera adecuada los avances ideológicos de fuerzas como las socialistas o comunistas y su influencia en la masa campesina. Entonces, el mayor peligro eran los indios, los cuales, desde la visión de ser ignorantes y una raza vencida, no dejaban de ser un riesgo para la estabilidad política y democrática de ese Ecuador fragmentado.

En este contexto, Chimborazo como provincia, es decir, no solamente por las diferencias geográficas, sino que influenciada por éstas, expresa una región de disputas interétnicas tanto dentro de sí, como en relación al Estado central. La provincia, considerada históricamente como la de mayor población indígena, además de ser el lugar del mayor número de reacciones indígenas contra los centros regionales de poder, se convirtió para el Estado y organismos internacionales, como para las iglesias, católicas y protestantes, en el centro de intervención urgente, frente a un continuo potencial de insurrección indígena.

A continuación y a través de distintas voces como son la Iglesia Católica, la Misión Andina, la Junta Nacional de Planificación, se analizan las mentalidades dominantes, con el

objetivo de observar los distintos planos desde donde se interviene la región y con qué fines.

Misión Andina

La Octava Conferencia Internacional, reunida en Lima en 1938, en una resolución recomienda que el Congreso Continental de Indianistas estudie la posibilidad de establecer un Instituto Indianista Interamericano. Éste se constituyó y realizó su Primer Congreso Indigenista Interamericano en enero de 1940, en Pátzcuaro-México.

Esto resultó de los esfuerzos de los gobiernos americanos por crear instrumentos eficaces para la solución de los problemas comunes, pero sobre todo para los países con población indígena, la cual está inscrita en el denominado *problema indígena*. Este Instituto, conjuntamente con las Naciones Unidas y bajo sus propias recomendaciones, decide constituir en junio de 1954 el Programa Andino (PA), bajo responsabilidad administrativa de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), además de la participación de agencias especializadas de las Naciones Unidas, como FAO, UNESCO, OMS y UNICEF.

El Programa Andino, en palabras del director general de la OIT de esa época, “emerge de los esfuerzos desplegados durante mucho tiempo por los gobiernos del Ecuador, Perú y Bolivia con el propósito de integrar a las poblaciones indígenas en el patrimonio nacional” (PA, 1952: 4). Y la integración patrimonial pasaba por educarlos, aculturarlos al mestizaje, más aún cuando son considerados herederos de un pasado de derrota. La herencia materializada en los indígenas de la época era para el PA más que una frágil sombra de un pasado glorioso de belleza e inutilidad. En un documento de difusión de finales de la década de los 1950, la OIT manifiesta su visión acerca de la conquista:

Pero la fragilidad de esta civilización (Inca) no pudo resistir al choque con los conquistadores españoles, quienes, al término de una prodigiosa epopeya, se hicieron dueños del impero Inca, hace ya unos cuatro siglos. La intrepidez y la fe del conquistador, sus armas de fuego, el caballo y la rueda dieron al traste con un Estado que, según expresión del historiador F. Ratzel, concedía, más importancia a lo bello que a lo útil (OIT, 1958: 6).

Claramente se reproduce al interior del PA una visión clásica de la conquista como hecho de superioridad técnica y moral, por tanto, de “utilidad” versus una cultura centrada en “lo bello”. Este tipo de apreciaciones culturales marcarían el quehacer de Misión Andina (MA).

Se considera que la desarticulación del imperio Inca, dado su poco cultivo de lo útil, indujo a la desaparición de sus clases dirigentes y en consecuencia a la “decadencia total de la masa indígena” (OIT, 1958: 8). Por otro lado, en ese mismo discurso subyace otro plano de reconocer que los indígenas perdieron, y así como fueron vencidos por una civilización superior, estos superiores se “apropiaron no sólo de las tierras sino también de los hombres que en ella vivían” (OIT, 1958: 8). Esto quiere decir que se comprendía la condición de explotación de aquella época. Sin embargo, las causas se reducían a la superioridad natural de una cultura enfrentada a otra. Esta doble visión de lo indígena solo da cuenta de la larga narrativa de la dominación que ha recorrido a lo largo de siglos; la conclusión repetitiva es que la condición indígena “llegó a ser sinónimo de sujeción, de estancamiento económico y degradación social” (OIT, 1958: 8).

Paralelamente a estos planos, se desarrolla una tercera visión en cuanto se hace referencia ya no a la cultura, sino al carácter de la tierra, su posesión y las relaciones sociales que de la posesión se instituyen. El PA campesiniza a los indígenas: “La suerte del indígena sujeto a las grandes propiedades no fue más envidiable; era un campesino sin tierra, pegado a la gleba y constituyendo una mano de obra casi gratuita en explotaciones anticuadas y patriarcales” (OIT, 1958: 8).

La fenomenología de la derrota cultural, lo veremos, es repetitiva en cuanto al discurso oficial de las instituciones (iglesias, JUNAPLA, y otros); sus agentes operaran conjuntamente con el Estado, desarrollando los argumentos y razones de una urgente y necesaria intervención de un Estado civilizador modernizante. (Pero también oiremos otras voces, como la de Leonidas Proaño, expresando e interpretando las condiciones de los oprimidos.) Entre las prácticas de modernización está la de abolir las condiciones de hábitat del indígena:

Las habitaciones de los indígenas son sordidas, derruidas e insalubres (...). El hacinamiento es común (...) duermen en promiscuidad (...). Recurren a las hierbas, a las pócimas y a los ritos más o menos mágicos. La actuación del curandero es particularmente nefasta durante el embarazo o el parto y se le atribuye en gran parte la responsable de la espantosa mortalidad infantil (OIT, 1958: 9-10).

Siempre observaremos esa dualidad en los discursos; por un lado, denotar las condiciones miserables de la vida diaria y, por otro lado, connotar en sus costumbres, en su cultura la causa de la pobreza y degradación moral.

A inicios de 1956 se inician las actividades de la Misión Andina en Riobamba, en relación con el Taller Experimental de Quito y el Instituto de Formación Profesional de Guano. Al ser el Taller Experimental de Quito la primera etapa de aplicación del Programa Andino, es importante presentar sus características, ya que de esa primera experiencia se decide desarrollar un programa en Chimborazo. El objetivo del taller era mejorar la producción y calidad de la artesanía textil indígena. Esta primera fase se desarrolló a partir de que “[l]a habilidad artesanal y artística de los indígenas ecuatorianos es bien conocida” (OIT, 1958: 22). Para ello, la OIT y el gobierno contrataron un especialista en producción de artesanías y experimentado artista. El gobierno decidió otorgar seis becas, a través del Ministerio de Trabajo y del Ministerio de Previsión Social, a indígenas “originarios” de Otavalo. Quiere decir que la comercialización de artesanías, principalmente de tejidos que vendían los Otavalos por el mundo, fue vista como un camino para sacar a las poblaciones de la pobreza, incorporándolas directamente al mercado internacional, en este caso de artesanías.

Los procesos de capacitación se desarrollaron en dos instalaciones de la Casa de la Cultura en Quito. La OIT se encargó del equipamiento. Para 1955 se consideró que se había logrado resultados positivos, más aún, cuando “[i]nspirándose en la tradición artística indígena se renovaron dibujos y coloridos de los productos de artesanía” (OIT, 1958: 22). Es decir, se produjeron modificaciones a la producción tradicional con el objetivo de enfocarlos, de hacerlos agradables a la demanda internacional. De ahí que se realizaron exposiciones internacionales en Ginebra y en Nueva York. Con estos resultados, la misión conjunta, ahora con colaboración del Servicio Cooperativo Norteamericano, decidió realizar un cursillo para instructores-artesanos de varios centros del país.

A pesar del relativo éxito, se comprendió que la producción de artesanías no era la actividad central de los indígenas, como sí lo era la agricultura:

El indígena ecuatoriano (...) ante todo es agricultor (...). Si se le quiere ayudar a que aumente su capacidad de producción, a que mejore sus condiciones de vida, materiales y morales, hay que ir a sus comunidades

rurales, ya que es ahí donde conviene actuar en todos los aspectos (OIT, 1958: 25).

Se comprendió que las acciones del PA debían centrarse en las zonas con mayor población indígena y, sobre todo, enfocarse donde las relaciones interétnicas se presentaban tradicionalmente tensas; lo que ya se había atestiguado en las continuas reacciones violentas entre indígenas y blanco-mestizos, entre el mundo rural y el urbano, asentado principalmente en Riobamba. Desde esta perspectiva en 1955 la OIT envió un técnico a Chimborazo para realizar una encuesta, con el objetivo de conocer las condiciones de la región. Lamentablemente, no se cuenta con dicha investigación. El documento de la OIT otorga algunas reseñas, sobre todo de las impresiones del funcionario, el cual queda fascinado por la belleza natural de la sierra ecuatoriana, pero impresionado por las condiciones de producción:

Por todas partes se ven los destrozos causados por la erosión. Las cabras y los corderos están flacos, la lana es mala. Los conejos pululan por las chozas que custodian perros peligrosos y hambrientos. La cebada rala, que da una tierra agotada por siglos de cultivo (...). Pero el indígena vive allí como en la época de la conquista española (OIT, 1958: 27).

La conclusión fue la necesidad de desarrollar un centro, una base de acción, en Riobamba, desde donde incidir sobre unas treinta comunidades indígenas. El presupuesto por parte del gobierno ecuatoriano fue de 325 mil sucres, aproximadamente unos 20 mil dólares. El siguiente año, 1957, destinó 500 mil sucres. La construcción de las instalaciones del Centro de Formación Profesional costó 345 mil sucres, más las inversiones del Consejo Provincial de Chimborazo y donaciones de la Asistencia Pública de Riobamba.

A nivel internacional, se consiguió la donación de vehículos para trabajo, una ambulancia, un proyector de películas, que sería de gran utilidad en las campañas de convencimiento de la Misión. También se consiguieron donaciones internacionales para el Taller de Formación de Guano y donaciones locales para la construcción de las escuelas de la zona. Finalmente, tres municipios facilitaron los terrenos para el funcionamiento de una granja experimental.

Compartiendo un mundo de vida

Finalizando la década de los cincuenta, dos estudiantes de la Escuela Nacional de Servicio Social⁸³, Gladys Villavicencio⁸⁴ y Ligia Granados (1960), deciden hacer su tesis sobre las “Acciones y reacciones de los indígenas del Chimborazo frente al trabajo de la Misión Andina”⁸⁵. Documento de primera mano que permite comprender el juego de situaciones interpretativas que enfrentaron ellas, abocadas a la necesidad de comprender el entramado social de aquel mundo que de principio era visto como la máxima expresión del retraso social del Ecuador.

Este trabajo fue desarrollado a partir de una investigación de campo de siete meses en varias comunidades. Lo relevante del mismo radica en que las investigadoras fueron a vivir en una de las comunidades y desde ahí describen la situación de los indígenas y las acciones de la Misión Andina. En su condición de investigadoras se plantearon:

corroborar la veracidad de ellos [los datos], nos fue sumamente valiosa la permanencia que tuvimos en una de las comunidades durante todo el tiempo de nuestra práctica, participando directamente de la vida de los indígenas, conociendo más de cerca las verdaderas condiciones en que transcurren las existencias de este grupo de ecuatorianos (Villavicencio y Granados, 1960: i).

Sin duda, el trabajo realizado por las estudiantes se inscribe dentro del imaginario social de estar “participando en los trabajos de integración de los indígenas a la vida activa del país” (Villavicencio y Granados, 1960: i).

Para aquel tiempo de movilizaciones institucionales, partidarias en favor de los considerados menos favorecidos, se situaba en un mundo de representaciones de compromiso moral y ético de aportar a la modernización de la sociedad; de colaborar en la reforma modernizadora del Estado; de asumir responsabilidades de beneficencia, que para el caso de las estudiantes se inscriben en el compromiso de vida de ser instrumentos activos para la transformación social; de ahí que el hacer la misma investigación implicaba en parte

⁸³ Después se convertiría en la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Central del Ecuador.

⁸⁴ La voz que prima es la de Villavicencio, lo que se puede confrontar con un trabajo posterior, realizado en 1973 en México, como culminación de sus estudios de maestra en Antropología en el Instituto Indigenista Interamericano. Ver: Villavicencio Gladys: Relaciones Interétnica en Otavalo-Ecuador, Ediciones especiales: 65, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1973.

⁸⁵ Documento facilitado generosamente por Mercedes Prieto en el marco de su investigación: Mujeres indígenas y Estado. Misión Andina en Ecuador, Perú y Bolivia, 2012

el incorporar herramientas teóricas y metodológicas para tener un acercamiento a eso que consideran la realidad tal cual de esos otros presentes-ausentes por largo tiempo de las dinámicas de la transformación nacional.

Por eso el imaginario con el que llegan las estudiantes es claro ejemplo de la visión que primaba en el país entero: de que los indígenas han quedado relegados históricamente de la dinámica social del país.

La mentalidad mestiza es observable en los planos que ya hemos mencionado antes, por un lado se evidencian las condiciones de miseria, pero por otro lado, se reducen las causas a la herencia indígena, es decir, que las causas de la opresión se sitúan a nivel cultural, más que a las estructuras de opresión históricas: “[la masa indígena] ajena a las estructuras sociales y económicas nacionales” (Villavicencio y Granados, 1960: 1). Si los indígenas son ajenos a las estructuras sociales y económicas, quiere decir que, estando poblacionalmente dentro del Estado ecuatoriano, no son elementos generadores de riqueza, ni de consumo. Su existencia es de presencia-ausencia, “que no contribuye a la producción ni al consumo nacional, por tanto, es un carga negativa” (Villavicencio y Granados, 1960: 1).

Podría sonar insólito que para los años sesenta aún se consideraba a los indígenas como no iguales en términos de humanidad, pero era lo común, frente a esos presentes-ausentes; frente a esos que circulan entre los blancos-mestizos, pero silenciados. Era el silencio la doble faz de la violencia sistemática a la que habían sido sometidos, pero a la vez era la faz de la presencia innegable que atemorizaba a los blancos como a los mestizos. De lleno había una carga negativa de rechazo a su presencia, pero de dependencia total ya que eran la base de la fuerza de trabajo, que generaba las rentas, y a su vez la base del bienestar de los grupos tradicionales asentados en la ciudad de Riobamba.

Un temor recíproco, en doble vía, que marcaba y consolidaba las distancias sociales entre grupos, clases, castas y estamentos sociales. Y la diferencia más marcada, en términos económicos, se situaba en su economía de auto abastecimiento, con una casi nula participación del mercado monetario del país. Este aislamiento del mercado monetario era la evidencia para los técnicos del grado de aislamiento de la población indígena y campesina. Su inserción debería pasar por modificar sus modos de producir, intercambiar y consumir. Solo así esas prácticas consideradas retrasadas podrían ser eliminadas.

Inserción económica y educación se convierten en los mecanismos efectivos que visibiliza el Estado para la superación del indio en sociedad:

Culturalmente el grupo indígena está aún atravesando por una etapa de retraso, ignora todo lo que se relaciona con los avances de la civilización y educación, desconoce desde los elementales conocimientos de la vida nacional (Villavicencio y Granados, 1960: 2).

Ignorancia que en última instancia significaba carecer de los elementos primarios para la pertenencia civilizada a la nación, al conjunto activador de los valores de la Patria. Sin aquellos valores la presencia es vacía y, por tanto, tenía que ser llenada por los valores, tradiciones y creencias que tenían sentido, no hacia el pasado, sino hacia el futuro del desarrollo nacional.

Es desde este sentido práctico, este sentido de orientaciones a fines, desde donde se movilizan los factores institucionales para reconocer a esos Otros presentes que han permanecido ocultos a los ojos de la civilización. Desde el sentido práctico se construyen nociones que aplanan las diferencias y la diversidad cultural (Rosaldo, 1999- 2000; Kymlicka, 2005). Si las diferencias y la diversidad son pensadas, se lo hará desde la condición de ser un problema social que subyace en la vida de esos Otros miserables y que es necesario resolver (Garreta, 2001; Stavenhagen, 1986). La economía y la cultura son los dos ejes desde los cuales la Misión implementará su trabajo para modificar un tipo de economía y cultura que acompaña al indio y que le obstruye el camino al desarrollo: “traen como consecuencia natural la ausencia de la contribución del indígena a la vida activa del país (...) ya que viven completamente aislados del resto de ecuatorianos” (Villavicencio y Granados, 1960: 2).

De esta manera no solo fue un programa de asistencia técnica, sino una Misión técnica para la civilización del indio ecuatoriano. Recordemos que no fue el primer intento; ya desde los estudios indigenistas se desarrollaron una serie de trabajos centrados en describir y buscar las causas de las condiciones de los indios y así explicar su retraso y poco aporte a la sociedad ecuatoriana (León, 1946: 2009).

Para Villavicencio y Granados, el comportamiento del resto de ecuatorianos frente a los indios hace que éstos se presenten ariscos, antisociales; sin embargo, el cambio no pasará por los primeros, sino por los indios. Son éstos los que deben cambiar, más no la

sociedad ecuatoriana. Las voces de las estudiantes reflejan adecuadamente lo que la sociedad pensaba y exigía de aquellos, según lo cual ellos debían salir del estado de ostracismo histórico. La sociedad en su conjunto es vista como encaminada al progreso que, a pesar de ser lento, es necesario; y parte de esa lentitud está en que grupos étnicos como los indios y los negros no se engranan adecuadamente a la lógica del progreso modernizador. Además, de no hacerlo el país correría el riesgo de desembocar en una lucha social: “Es necesaria la integración de los diferentes grupos étnicos del país para evitar se produzcan diferencias sociales más profundas de las que ya existen, previniendo así la presencia de luchas de clases (...)” (Villavicencio y Granados, 1960: 3).

Lucha de clases es el miedo continuo agravado por los acontecimiento de la revolución cubana, que ponía sobre la mesa los males sociales y las posibles vías para erradicarlos; vías que no excluían la lucha armada como el camino para instaurar una nueva sociedad, un nuevo estado social. La lucha de clases era el gran pretexto para poner en movimiento a muchos actores institucionales, regionales, locales, partidistas, clasistas y religiosos para la disputa por el control de estas poblaciones a la que se las consideraba como susceptibles de permanentes engaños. Sin embargo, sería ingenuo creer que había una claridad ideológica, programática o políticas respecto a estas poblaciones de indios; por el contrario, los mismos interesados en transformarlos no se ponían de acuerdo en el cómo, el cuándo y con qué, ya que a pesar de estar presentes y de muchas maneras cercanos a los grupos dominantes, se sabía poco acerca de sus costumbres y modos de vida. Lo que se sabía tendía a ser un conjunto de generalizaciones avaladas como aplicables a todas las poblaciones indígenas, no solo del país, sino de América Latina. En lo que si estaban de acuerdo es en que ya no se podía dejar pasar más tiempo, ya que eran muchos los signos de movilización, de insatisfacción con las condiciones de vida.

Entonces, la Misión Andina como finalidad debía impedir *la presencia* de la lucha de clases, y así se asumió que la misma no se había dado aún en el Ecuador o que se ubicaba en el plano de las diferencias ideológicas más que en las prácticas políticas de los grupos sociales, y peor aún de la masa indígena. Y el procedimiento para la incorporación del indio a la sociedad ecuatoriana sería a través del proceso de *integración*. Este se concibe antropológicamente para la Misión, desde tres momentos:

Uno, el de igualación, en lo posible, de las condiciones de la vida material y espiritual, respecto a la cultura superior material y espiritualmente, es decir, la blanco-mestiza.

Dos, que los diferentes, los indios, “los rechazados” (Villavicencio y Granados, 1960: 4) sean aceptados por los grupos culturalmente superiores.

Tres, que los grupos receptores, principalmente mestizos, no los consideren

tabla rasa, es decir, que no se los considere como materia inorgánica, moldeable al gusto y saber de la otra cultura o de los agentes de integración; hay que pensar siempre que un grupo humano, por retrasado que sea, por primitiva que sea su cultura, tiene valores y fuerzas positivas y negativas (...) (Villavicencio y Granados, 1960: 5).

Como se puede observar, la integración del indio no pasa por preservarse culturalmente, ni siquiera por modificar positivamente su cultura, sino por ser asimilado por otro grupo cultural, es decir, la vía de la superación efectivamente debía suceder por el blanqueamiento cultural a favor de contribuir a la construcción de la nación (Espinosa, 2003; Kingman, 2006).

Si los valores culturales-económicos de los indígenas se concentran en la actividad agrícola, esta debe ser modificada substancialmente. Desde la mentalidad civilizatoria, los quehaceres agrarios no conforman un acumulado histórico y técnico; por el contrario “[d]esconocen en absoluto técnicas de cultivo y mejoramiento de productos, otras fuentes de trabajo y de riqueza” (Villavicencio y Granados, 1960: 5). Es notable la espontaneidad con la cual se valora los quehaceres indígenas y se busca encontrar las causas de su atraso. Como ya se mencionó, a ojos de la visión civilizatoria dominante, las prácticas agrícolas estaban vaciadas de conocimiento y técnicas efectivas de preservación, manejo, mejoramiento de semillas, como de técnicas oportunas para un cultivo multiplicador; es decir, de entrada se parte de que la sobrevivencia no se configuró desde las propias dinámicas indígenas, sino que su existencia se debía a un cuasi efecto de preservación natural en los diferentes entornos ecológicos.

Junto a este desconocimiento de técnicas de cultivo que moldean el retraso del indígena, se suma otro mal, el analfabetismo: “El analfabetismo tiene una alta escala en esta provincia, acarreado consigo consecuencias espirituales, mentales, biológicas y sociales, nada deseables para la vida normal de un pueblo” (Villavicencio y Granados, 1960: 5). Esta

cita ejemplifica la mentalidad mestiza dominante y tutelar, respecto a los indios y otras etnias. El analfabetismo concentra las distintas miradas culturales de lo superior. Ser analfabeto sintetiza todos los males sociales en una cultural; la misma cultura es mala. Alfabetizar será sinónimo de abandonar una cultura por otra. Implica abandonar una cultura centrada en lo natural por otra centrada en lo social, claro que desde el vivir de las prestaciones culturales que la cultura dominante le otorgue como vía racional para integrar una sociedad en vías de modernización.

Y esa modernización en cuanto alfabetización no se centraba en el uso del *kichwa*, sino en uso del español, ya que de por sí el abandono de las condiciones de retraso material y espiritual implicaba el abandono del sistema de comunicación, es decir, la lengua madre; se veía en ella la cadena de transmisión de valores y costumbres ajenos a un vivir civilizado. Sin embargo, utilizar el castellano para la alfabetización implicaba saber utilizar la lengua madre para conducirlos por la senda del cambio cultural, es decir, valerse de los entramados lingüísticos del *kichwa* para acelerar el paso a una cultura con más tintes mestizos. Ya de por sí la misma presencia de facilitadores que no conocieran el *kichwa* ralentizaba las acciones pedagógicas; de ahí que las imágenes que obtenemos de las experiencias de primera mano de las estudiantes son valiosas por que implicaban de hecho modificar, adaptar técnicas de inserción comunitaria, de relacionamiento, de apertura y generación de cadenas de confianza mutua. Lo que no solo modificaba a los indios, sino que modificaba el propio imaginario con el que llegaban los voluntarios, funcionarios o técnicos al campo.

De fondo ya se puede visibilizar una íntima relación entre las concepciones de raza y etnia. Desde la mentalidad dominante blanco-mestiza, la raza está naturalmente asociada a la etnia y su visibilización pasa por las eficacias normativas de las técnicas de control social, reproducción poblacional y control de recursos, es decir, por la eficacia cultural dominante versus las condiciones culturales de los dominados. De esta forma, la racialización continua del indio-indígena pasa por un ejercicio racial, ordenador del hecho social indígena desde quienes enuncian y formulan el discurso oficial (Collredo-Mansfeld, 1998).

En estos primeros años de la década del sesenta llega la Misión Andina a Riobamba y paralelamente se efectúa la Campaña Nacional de Integración Indígena, y fue la Misión quien se encargaría de conducirla. Esta Campaña se guiaba por cuatro ejes:

1. Rehabilitando económicamente al indígena;
2. Mejoramiento de las condiciones de vida;
3. Capacitación de la mano de obra;
4. Cambio de actitud del resto de la población respecto a los potenciales integrados.

La Misión Andina, como la Campaña y todas las acciones por parte del Estado, se centraban en dar “los pasos fundamentales hacia la civilización del indígena (...)” (Villavicencio y Granados, 1960: 7-8). Una vez reconocido el estado de la situación, la Misión concentra sus acciones en 10 objetivos (Misión Andina, 1964):

1. Organización de la comunidad: organización jurídica de las comunidades rurales, elección de cabildos, formación de dirigentes, cooperativas, asistencia legal, entre otros.
2. Educación rural: creación de escuelas, construcción, ayuda técnica orientada a los maestros rurales, desayuno escolar, recreación, etc.
3. Servicio social y mejoramiento del hogar: educación nutricional, confección de vestuario, economía doméstica, etc.
4. Extensión agropecuaria; Mejoramiento de plantas y animales, introducción de nuevos métodos de cultivo, reforestación, regadío, y conservación del suelo.
5. Obras comunales y construcciones: Planificación y construcción de locales escolares, vivienda, obras de regadío, caminos y puentes, alumbramiento de aguas subterráneas.
6. Manualidades e industrias rurales: establecimiento de pequeñas industrias familiares o comunales: fábricas de ladrillos, tejas cerámicas, curtiembre y textiles, etc.
7. Formación artesanal: capacitación y mejoramiento de sistemas de trabajo en herrería, carpintería, textiles y otras pequeñas industrias.
8. Formación de dirigentes y adiestramiento de técnicos.
9. Salud rural: protección de la salud; saneamiento ambiental: construcción de letrinas, provisión de agua potable y campañas sanitarias, vacunación y control de vectores.
10. Difusión y recreación: Empleo de medios de comunicación en masa, cine, radio, periódicos y folletos.

Estos objetivos prioritarios pasarían necesariamente por actuar adecuadamente delante de los indios. Culturalmente, como se ha señalado, son considerados inferiores en necesidad de superar su cultura natural; por lo que Villavicencio y Granados, sugieren “proceder con cautela y técnica, para tratarlos como a un grupo de niños susceptibles y delicados” (1960: 9).

No debería resultar extraño este consejo. Es común en la mentalidad dominante considerar a esos Otros como infantes (Todorov, 1982; Levinas, 1977), como carentes de la racionalidad adulta y, por el contrario, solo estarían movilizados por motivaciones afectivas; de ahí la recomendación de tratarlos con delicadeza, para evitar el enojo de los indios que podría desencadenar actos de violencia irracional. Esto explica ese temor constante entre clases, estamentos y castas que hemos mencionado antes.

La Misión Andina se concentró en 30 comunidades⁸⁶ (después se amplió a 40) fundamentalmente indígenas, incidiendo directamente sobre una población de 32 mil indígenas e indirectamente en 110 mil; lo que representaba cerca del 50 % de la población total indígena.

La vida material: imágenes de la dominación y estado de la situación

Los indígenas “permanecen aún en un época retrasada, heredada de sus antepasados y sin haber sufrido cambio alguno en su favor” (Villavicencio y Granados, 1960: 10). La idea de un estatismo es recurrente en la mirada analítica. La consideración de la no movilidad se expresa en que socialmente han ocupado el mismo lugar en la sociedad o, en el peor de los casos, lo que se atestiguaba era el retroceso lento a formas primarias de subsistencia.

La vivienda es la imagen que de muchas maneras sintetiza las pésimas condiciones de reproducción de la vida material de los indígenas; la precarización del hábitat indígena. La Misión Andina, como la JUNAPLA, como se verá más adelante, escenifica en ella la expresión gráfica del subdesarrollo, del atraso, de la falta de reconocimiento por sí mismos, por parte de los otros grupos étnicos y por el propio Estado. Incluso, cuando se oigan las

⁸⁶ Pulinguí, Batzacón, Tapi, Chimborazo, Shobol, Guabuc, Rumipamba, La galera, La galerita, La Moya, Nitiluisa, Luisa, San Francisco, Capilla Loma, San Juan, Calpi, Guashi, Uchanchi, Cunduana, Licán, Macají, Langos, Gatazo Grande, Gatazo Chico, El Hospital, La Merced, Guano, Yuigan, El Socorro, San Gerardo, Guaslán, Punín, Neute, Salarón, Chucunag.

voces que sintetiza Leonidas Proaño, la vivienda es la ejemplificación del peso de la opresión.

El exterior derruido no se diferenciará de un interior atroz, “las habitaciones que ellos ocupan son: antihigiénicas, insalubres, oscuras y frías” (Villavicencio y Granados, 1960: 11). La imagen de los derruidos, de una presencia social acabada, daba cuenta materialmente de los límites a los que habían llegado. Su sola presencia constituía un agravio moral a la sociedad, por lo cual ésta debía intervenir procurando dignificar, inyectar formas modernas de vida que se explicitarían en un reconocimiento ideológico por parte de las élites dominantes. Por lo tanto, cualquier forma de resistencia era juzgada como las reacciones naturales de no aceptar el progreso y condenándose al rechazo general de toda la sociedad.

Vale aclarar que los propios indígenas consideraban que las condiciones de sus viviendas eran pésimas, pero reconocían que esas condiciones no eran electivas sino impuestas por ese sistema hacendatario, lo que ninguna de las voces que hablan a nombre de ellos se atreve abiertamente a mencionar críticamente.

Las condiciones materiales guardaban un carácter de degradación sistemática, sin lugar a duda, pero precisamente esas condiciones labraron las fuerzas políticas e ideológicas para desarrollar modos de resistencia más allá de la vida cotidiana, es decir, sirvieron para levantar distintos dispositivos de organización frente a la opresión del sistema hacendatario, como a la opresión que ejercían las iglesias, sobre todo la Iglesia Católica. Por lo tanto, las voces que se exponen sirven para visibilizar todo el entramado de las mentalidades de personas como de instituciones que directivamente buscaban modelar algo que consideraban desviado en su propia naturaleza.

Por un lado, se naturaliza las condiciones del empobrecimiento, ocultando las causas en una fenomenología de las prácticas culturales; mientras que, por otro lado, se describe las condiciones de vida material tal como son observadas. Sin embargo, no se logra conectar que esas observaciones dan cuenta de un empobrecimiento estructural y sistémico de corte étnico. Ese es un fenómeno repetitivo desde las operaciones del sentido práctico racializado y racializante, desde los poderes locales hacia lo nacional (Guerrero, 1997). Estos son los pliegues de la historia en conflicto con la memoria.

Los sentidos mismos de la espacialidad y su geometría, eran rechazados por las voces técnicas. La acción misma de habitar el espacio por parte de los indígenas está marcada por el hacinamiento en “una miserable y rústica ‘choza’ de tierra y paja” (Villavicencio y Granados, 1960: 11). La choza es de tierra negra de 4 metros por lado y 2 de alto, en un área de 4 metros cuadrados de tierra húmeda.

Las chozas que se diseñan para cubrirse de los fuertes vientos de los páramos se cavan en el suelo con las mismas dimensiones de las otras, donde el suelo se encuentra a ras de piso. Carecen de ventanas, provocando obscuridad y poca ventilación. En un espacio no diferenciado se ubica el área de dormitorio, cocina y almacenamiento de objetos, animales (perros, gallinas, cuyes), paja para cama y paja para el fogón (compuesto por dos o tres grandes piedras sobre las que se ponen tres varillas y sobre estas las ollas): “En el piso y en completo desorden se encuentran las ropa, cobijas, utensilios de cocina, alimentos, herramientas y como si esto fuera poco, cruzándose entre ello se encuentran los cuyes con quienes conviven” (Villavicencio y Granados, 1960: 12).

Los patios, constituidos por una pequeña área no delimitada alrededor de la choza, se utilizan para acumular paja y comulgan con pequeñas parcelas donde se cultiva quinua, col y habas para consumo doméstico. Es común, además, destinar una pequeña área en forma de hueco para la cría de conejos.

A estas condiciones se agrega la escasez de agua potable. El agua que utilizan es traída de pequeñas acequias. No conocen cómo hacer pozos, ni poseen agua para regadío. En estas condiciones los pequeños cultivos se caracterizan por el bajo rendimiento y mala producción agrícola.

En ese hábitat, que sintetiza todas las formas del agravio y de las heridas morales, la alimentación expresa la continuidad de un sistema de escasez y degradación que terminaba siendo la misma fuente para rechazar sus propias condiciones de vida, estimular la organización comunitaria puntual y, por supuesto, habilitaba el terreno fértil para la movilización evangelizadora cuando Proaño aparece en escena con el objetivo de propiciar un camino de liberación espiritual, pero con base material.

Entonces la alimentación se sostiene “a base de hidratos de carbono. No utilizan alimentos que les proporcionen calorías, como las grasas y proteínas y menos aún productos que contengan vitaminas” (Villavicencio y Granados, 1960: 15). Los principales alimentos

que consumen son: cebada, quinua, habas, mellocos, papas, mashuas, ocas y algo de col y cebollas. Un típico día de alimentación transcurre de esta manera:

A las 6 de la mañana, como desayuno toman de 7 a 9 platos de arroz de cebada, siendo unos de sal y otros de dulce, esto es el único sostén alimenticio durante todo el día hasta, la hora en que todos los miembros de la familia retornan al hogar y se sirven como merienda una ración similar a la anterior, siendo esto a las 5 o 6 de la tarde (Villavicencio y Granados, 1960: 15).

Podría sorprender que se considere como base de la alimentación las proteínas y grasas, pero hay que comprender que es la lectura que hacen dos estudiantes que venían de Quito, donde la valoración de la proteína animal y sus grasas daban cuenta una posición económica diferente, ya que acceder a esos productos solo lo podían hacer quienes tenían los recursos económicos para financiarlos. Además, es relevante mencionar que productos como la quinua, por ejemplo, eran despreciados por considerarlos representativos de los indios y en consecuencia debían ser abandonados a medida que se da su mestización.

Se podría considerar que la descripción de las estudiantes es equivocada hoy en día, pero no hay que olvidar que lo que interesa es cómo eran vistos los indígenas por los grupos de intervención. Claro que ellas desconocían los valores nutricionales de aquellos productos, pero incluso hoy en día se reproducen esas viejas ideas de los productos de consumo indígena a los cuales hay que rechazar a medida que las personas acceden a mayor nivel cultural. Por tanto, este matiz de desconocimiento de las propiedades pasaba de entrada por negar las cualidades de los productos, digamos así, de raigambre andina. Bien se sabe ahora que el consumo de esos productos fue, precisamente, lo que les permitió sobrevivir y no perecer como grupos étnicos.

El caso de la quinua será el de mayor significancia, ya que contiene proteínas y grasas esenciales, así como vitaminas, calcio, hierro, etc. A pesar de esto no se puede afirmar que los indígenas no tenían problemas de salud; eso sería ver de manera fragmentaria al sistema de reproducción material; cuando lo adecuado al observar el problema no era el consumo o no de esos productos sino la dinámica de reproducción económica, la presión constante de la cual eran víctimas por parte del sistema hacendatario.

Por eso se puede afirmar que alimentos como quinua estaban cultural y racialmente asociados con los alimentos típicos de los indios. Existía una racialización de alimentos asociados a las diferentes etnias.

De ahí se pueden comprender afirmaciones como la de Jorge Mencías Chávez en 1962, en un estudio encargado para FERES⁸⁷ con el auspicio del CELAM⁸⁸:

Queda a los nutricionistas hacer el cálculo entre las calorías producidas y las requeridas. No sería extraño que concluyesen que con esas calorías ingeridas es imposible la vida humana. (...) también que en estas condiciones no sabemos por arte de qué viven los indígenas (Mencías, 1960: 29).

Y esto llama la atención a los autores porque no era común el consumo de carne entre la población indígena. El consumo se realizaba fundamentalmente en días de fiesta y ferias. A pesar de criar animales, estos se vendían en las ferias para obtener dinero para adquirir otros productos esenciales como sal y manteca.

La mala nutrición está asociada a la calidad del suelo. En general técnicos de la Misión Andina, del Estado y de otras organizaciones coinciden en que los suelos destinados a la agricultura son de mala calidad: “El suelo carece de nutrientes, especialmente de fósforo y de nitrógeno, debido a la continua erosión y falta de abonos” (Villavicencio y Granados, 1960: 17). Sumándose a ello la ausencia de mejoramiento y selección de semillas, la falta de agua para regadío y, sobre todo, el uso inadecuado de herramientas de labranza, como el arado de madera, el uso de pico y pala, lo que ha iba degradando la capa nutricional del suelo.

Estas condiciones innegablemente están asociadas a las relaciones de propiedad de la tierra y las relaciones sociales que de ellas se desprenden. La relación hacienda-huasipungo es una relación compleja en el entramado de la dominación étnica:

se cometen muchos abusos e injusticias con los indígenas de parte de los hacendados o administradores, porque con el fin de tener mayor número de gente en su trabajo y para no pagarlos, les quitan generalmente los sombreros o ponchos, como prendas; teniendo ellos que trabajar uno o dos días, para poderlas retirar (Villavicencio y Granados, 1960: 19).

⁸⁷ Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones sociales y socio-religiosas.

⁸⁸ Comisión Episcopal para América Latina.

Se implementan una serie de tácticas para poder contener la movilidad poblacional de los indígenas y sujetarlos a las relaciones hacendatarias. Incluso la movilidad forzada, cíclica, es vista por Villavicencio y Granados en el mismo sentido de la Misión Andina:

Por esta economía pobre e insuficiente, últimamente se está produciendo la emigración indígena hacia otras provincias de la Sierra y hacia la Costa en busca de un trabajo mejor remunerado. Este fenómeno social es de gran trascendencia en estas comunidades ya que los indígenas que salen y nuevamente regresan a su medio constituyen factores negativos pues traen consigo costumbres, hábitos, vicios, enfermedades nada aconsejables; además este grupo de emigrantes constituyen elementos inestables, ocasionando, esto, el abandono de sus tierras y de sus hogares (Villavicencio y Granados, 1960: 21).

Es una paradoja continua. Si por un lado se busca la modernización y civilización del indígena, es decir, que se abandone a sí mismo e incorpore los valores de una, pensada, cultura superior; por el otro lado, se la condena a la inmovilidad social, por tanto, la modernización debía tener un cerco étnico y racial: la no movilidad de la fuerza de trabajo que afectaría la producción de las haciendas terratenientes. Pero en la misma lógica se exige la necesidad de una reforma agraria: “Solamente proporcionándoles tierras propias y técnicas adecuadas de cultivo, lograremos que las masas indígenas se conviertan en fuerzas vivas del país” (Villavicencio y Granados, 1960: 21).

Nuevamente la idea gira en torno a convertirlos en campesinos propietarios o campesinos asalariados, pero cercados a los movimientos económicos de la región. Esta mirada de movimiento cerrado prima, incluso hasta ahora, cuando se representa a los indígenas como exclusivamente campesinos y, por tanto, a su lugar natural de reproducción en el mundo rural.

Una práctica común que se considera un mal inherente a la condición cultural de los indígenas y necesario de extirpar, es el consumo de alcohol. Quiere decir que la salud está centrada a las prácticas de higiene y está desconectada de las relaciones de propiedad y relaciones sociales instituidas por un sistema hacendatario feroz:

El indígena seguramente se enferma por ignorancia de las normas de higiene, por las falta de una alimentación adecuada y nutritiva, a esto se le agrega el terrible mal del alcoholismo, que en la mayoría de los casos disminuye sus energías físicas y perjudica su economía (Villavicencio y Granados, 1960: 24).

El problema del consumo de alcohol se centra en que, como tal, perjudica a la fuerza de trabajo. Sin pretender decir que el alcoholismo sea una práctica cultural saludable, no se puede dejar de lado que la producción de alcohol está asociada a todas las culturas; sin embargo, tampoco se puede dejar de decir que desde la época colonial, el mismo fue usado como un dispositivo de disciplinamiento comunitario para el control social de las poblaciones indígenas. La alcoholización de las poblaciones indígenas concentradas en grandes haciendas permitió reducir los gastos en alimentación e incrementar las jornadas de trabajo. Todo esto bajo el manto semántico de las formas religiosas y festivas que profundizaban la dominación étnica en los centros regionales de poder.

A pesar de las críticas al consumo de alcohol en distintas prácticas, no se visibiliza que los grupos indígenas no eran productores sino fundamentalmente consumidores. Los grandes vendedores tenían alianzas con los grupos de control económico, político e incluso religioso. La venta y consumo de alcohol fue uno de los mecanismos de extracción minuciosa de los recursos monetarios de los indígenas, además se sirvió, como ya lo hemos mencionado, de dispositivo de control y regulación del comportamiento.

A las condiciones de insalubridad mencionadas se suma el grave problema de la parasitosis, piojos, pulgas y otros insectos, ante lo cual se acostumbró a las poblaciones a usar DDT⁸⁹, tanto para fumigar los hogares, como para bañarse con este químico venenoso y perjudicial para la salud humana. Si la insalubridad es catalogada como un grave problema, se encuentra que la misma es potenciada por ciertas prácticas religiosas y espirituales. Prácticas como la de brujos (no se menciona la función de shamanes o yachas) son consideradas como perjudiciales para las comunidades por su gran influencia moral. A estas prácticas, catalogadas como brujería, se las responsabiliza serios estragos en las comunidades por inducir actividades que atentan a las normas básicas de limpieza, un ejemplo clave es la práctica de las parteras:

esta mujer se encierra con la futura madre y su esposo sin dejar que en nada le aconseje sobre lo que debe hacer; recurre a medios y procedimientos nada racionales, coloca a la indígena en una posición

⁸⁹ Es un compuesto organoclorado, elemento principal de ciertos insecticidas. Desde 1962 dejó de usarse en los países del primer mundo, por considerarse cancerígeno. Desde 1972 la Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos, prohibió su uso principalmente en el tercer mundo, considerándosele como un factor peligroso y contaminante, no solo para los humanos, sino para el medio ambiente y peor aún para el mundo rural.

vertical parada en unas veces y en otras la hace ponerse en cuclillas exponiendo así la vida del niño que la nacer corre el peligro de caer al suelo, después del parto esta empírica somete a la madre a ciertas curaciones dolorosas y peligrosas pues no conoce en absoluto las debidas precauciones que deben tomar en estos casos (Villavicencio y Granados, 1960: 27).

Por el lado de las prácticas religiosas, es opinión común que las mismas son desviadas por los indígenas, aprovechándose de ellas para alcoholizarse. Las fiestas en honor al patrón son significativas, tanto por el número de días, como por las prácticas continuas de alcoholización. Desde las llamadas *vísperas* hasta 8 días después que se celebran las *octavas*.

En cuanto a la recreación, se piensa en general que los indígenas no practican actividades de recreación o que, casi exclusivamente, se concentran en el beber. Sin embargo, Villavicencio y Granados desechan esta idea porque, por la observación de campo, registran que

Los niños por su misma característica de inquietud debido a su edad, buscan actividades que satisfagan sus intereses lúdicos y así juegan entre ellos a las 'cogidas', quitándose los sombreros o construyen casas, pequeñas elevaciones de tierra; como compañeros de juego tienen a las ovejas y a los perros. Las niñas juegan con ollas y objetos de barro, imitando las actividades de sus madres (Villavicencio y Granados, 1960: 33).

En este marco de condiciones de vida, la educación es representada por la Misión Andina y las estudiantes del servicio social como uno de los aspectos "más descuidados por ellos y por las autoridades" (Villavicencio y Granados, 1960: 33); traducándose en altos porcentajes de analfabetismo provincial, concentrado especialmente en la población indígena. Para 1960 las autoras sitúan que, de una población de aproximadamente 218 mil habitantes, 93 mil son analfabetos, los que en su mayoría son indígenas. La educación en las familias indígenas, se señala, pasa principalmente por la madre, quien transmite "normas de conducta y comportamiento a sus hijos" (Villavicencio y Granados, 1960: 34).

Estas familias están compuestas por 3 o 4 miembros, viviendo en cada choza entre 2 y 3 familias. De cierta forma, este número, así como contribuye al mantenimiento de la economía familiar, da cuenta de un hacinamiento continuo. Entre los hijos, se prioriza la educación de los varones frente a las mujeres, las cuales se incorporan principalmente a las

actividades del hogar, cuidado y pastoreo de animales. La economía familiar es administrada por el padre. Es él el que compra en las ferias los víveres para el hogar, lo mismo que serán preparados por la madre. Ella no contará con dinero propio, estando sujeta a las decisiones que tome su marido, en cuanto los requerimientos del hogar.

La relación entre padres e hijos es de alto respeto y obediencia. Esta relación jerárquica es altamente valorada y cimenta la valoración social de los individuos al interior de su núcleo familiar, como en relación a las otras familias. Estas relaciones jerárquicas son vitales en el proceso de escogimiento de sus autoridades. “Para el indio los cargos de autoridades de la comunidad o de prestigio social en general, son motivos especiales de alegría, de deudas y miserias posteriores” (Villavicencio y Granados, 1960: 36).

En torno al prestigio se construyen relaciones de subalternidad y reciprocidad entre los miembros de las comunidades. Constantemente se pone a prueba el prestigio, sobre todo en la preparación de fiestas donde se construyen lugares de reconocimiento e identificación con los subalternos y de estos con sus autoridades. De no cumplirse con efectividad esta relación de reciprocidades asimétricas, “este indígena [el dirigente] se aparta de todos humillado y avergonzado y deja de ser un miembro útil a los demás” (Villavicencio y Granados, 1960: 37).

Una autoridad de mayor prestigio es el cargo de *regidor*, el cual es hereditario, “se transmite de padres a hijos como un tesoro especial. Esta preeminencia es envidiada por los demás indígenas” (Villavicencio y Granados, 1960: 37). Este cargo es clave para las relaciones interétnicas, pues el regidor se encargará de proporcionar al sacerdote de la parroquia personas para el trabajo doméstico, vigilar los matrimonios (donde acciones como la infidelidad son condenados moralmente) y sus comportamientos, controlar la asistencia de los indígenas al rezo dominical y en algunas ocasiones ejercer justicia entre las familias.

La autoridad política, siguiendo el orden de prestigios sociales, es el *cabildo*, compuesto por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un síndico y alguaciles. Estos son nombrados por el Teniente Político, quien es la conexión directa con lo que se representan como Estado.

Era común que el escogimiento de miembros fuera por inscripción de propiedades, lo que no necesariamente favorecía a los miembros de la comunidad; es más, causaba

estragos en las relaciones comunitarias. La función central del cabildo se concentraba en procurar el progreso material y social del lugar, es decir, administrar el trabajo colectivo, *mingas*, para la realización de obras, como caminos y construcciones. Tanto para la Misión como para las investigadoras, el *cabildo* es “la única organización de carácter social que poseían estas comunidades” (Villavicencio y Granados, 1960: 38).

El indígena y sus problemas principales

A partir de esas imágenes y del estado de la situación de los indígenas de Chimborazo, se plantean los problemas a superar, a través de la asistencia técnica para el desarrollo.

Como se ha señalado previamente, la vivienda es un problema social en la cual se concentra, en todo sentido, la problemática étnica del indígena. El problema de higiene se convierte en prioridad al interior de las modificaciones sociales requeridas para la elevación cultural del indio. Junto a la higiene, el manejo de alimentos es crítico, sea por la cantidad o la calidad de los alimentos (anteriormente se ha discutido este problema para el caso de quinua), sus modos de preparación y conservación que en general se consideran desastrosos.

La vivienda, la higiene y los alimentos son una triada integrada al problema económico. En este aspecto, son pocas las veces que se menciona al minifundio como problema; sin embargo, la problemática del mismo es enfocada desde su interior, es decir, que el problema no está en sus orígenes y funcionamiento, sino en la falta de una “agricultura intensiva” (Villavicencio y Granados, 1960: 44), en la falta de una educación que fomente el cooperativismo y en la falta de diversificación de actividades, como es el caso de la producción artesanal.

El problema económico y sus soluciones estarán en monetizar las relaciones, a través del crédito agrícola supervisado. En última instancia, se considera la necesidad de parcelamiento de los latifundios existentes, principalmente de los que se encuentran cercanos a las comunidades. Económicamente, el propio modo de producir, centrado en el cultivo para su autoconsumo es un problema grave, para lo cual se debería impulsar la introducción de nuevas especies agrícolas y de mayor rendimiento, es decir, que la producción se dirija al mercado.

A esto se suma la degradación continua de los suelos, por falta de abonos, semillas de calidad como por la práctica y uso de instrumentos de cultivo inadecuados. Como consecuencia de estas, consideradas malas prácticas, el proceso de erosión de los suelos aumenta cada año. En este marco no es posible una agricultura sostenida y de calidad y peor aún que se dirija al mercado regional. En esas condiciones se hace imposible el control efectivo de plagas y enfermedades.

A esto se suma un problema más, la falta de procesos de industrialización en la zona, exceptuando el caso de Guano, donde se desarrolló un alto proceso de manufacturas textiles. Ahora, el problema no es la industrialización en el sentido de optimizar recursos y trabajo para la producción de mercancías para un mercado regional, nacional e internacional, sino que la industrialización surge como una síntesis de los cambios sociales que una población debe hacer sobre sí misma. Los procesos de industrialización aparecen como un momento superior culturalmente, la vía para la transformación radical de estas poblaciones étnicas. La Misión Andina tenía claro que, conociendo a fondo las condiciones de vida de los indígenas, éstos en adelante debían ser comprendidos bajo la condición de campesino. Desde esa óptica se puede

señalar más claramente las soluciones en relación con mejores técnicas de penetración, convencimiento y acción. Estas técnicas permiten cada día más poder asegurar una *firme evolución de dicho campesinado*, a fin de integrarlo efectivamente a la vida activa nacional” (Misión Andina, 1964: 23).

No es coincidencia que la Misión, así como la Escuela de Servicio Social, tengan objetivos comunes y una mirada común; por el contrario, son una sola unidad desde lo estatal y los organismos internacionales por modificar radicalmente a las poblaciones indígenas.

En este caso se han priorizado las voces de las investigadoras de la Escuela de Servicio Social, dado las circunstancias de ser estudiantes en proceso de investigación, que vivieron siete meses en comunidad y, además, algo clave, la observación y análisis desde la condición de género que continuamente está en disputa. Ahora, no solo la Misión Andina se propuso conocer la realidad indígena de Chimborazo; el Estado como tal y a partir del trabajo de la JUNAPLA desarrolló en 1973 un diagnóstico socio-económico de la provincia.

A continuación se examina este diagnóstico, observando coincidencias, naturalmente, con la Misión Andina, pero sobre todo el interés es demostrar los modos, figuras, imágenes, que el Estado utiliza para referirse a los indígenas y el cómo operativizar los cambios, para incorporarlos a la vida nacional, discursos dominantes a lo largo del siglo XX.

La Junta Nacional de Planificación y Coordinación (JUNAPLA)

En septiembre de 1973 se presenta el “Estudio Socioeconómico de la Provincia de Chimborazo”. Este documento, a lo largo de sus casi 130 páginas⁹⁰, pretende “identificar los problemas fundamentales que vive esta región” (JUNAPLA, 1973: 1). El estudio parte de considerar que la provincia, en relación con las otras provincias de la sierra ecuatoriana, “está atravesando por una profunda depresión” (JUNAPLA, 1973: 1).

Lo que primero llama la atención es que se señala por parte de congresos y foros de indigenistas, desde la década del treinta del siglo XX, que poco se había logrado en modificar las estructuras sociales y económicas de la provincia. Ya se puede advertir que el propio trabajo de la Misión Andina no modificó en absoluto las relaciones de opresión de la región, sin negar que los esfuerzos desplegados sí contribuyeron, sino fue a mejorar las condiciones materiales, sí a potenciar, en conjunto, a organizaciones políticas como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), y la Iglesia Liberadora, impulsada por Proaño; así como el carácter político-organizativo a partir no solo de la condición asignada de campesinos, sino de la identificación étnica como sujeto histórico-político en liberación.

Este documento de la JUNAPLA es relevante en cuanto pretende entregar a las autoridades fundamentos para el desarrollo de políticas públicas orientadas a “llevar a cabo una acción coherente, ordenada y debidamente jerarquizada” (JUNAPLA, 1973: 1), en el marco del “Plan Integral de Transformación y Desarrollo 1973/1977”. Fue impulsado por el autodenominado *gobierno nacionalista y revolucionario*⁹¹ que derrocó, mediante un golpe de Estado, a Velasco Ibarra en 1971, el cual, a su vez, había intentado declararse dictador.

⁹⁰ En la presente investigación se trabaja sobre el resumen de dicho estudio ya que el documento principal no ha sido posible encontrarlo.

⁹¹ Se prepararon dos documentos. 1. Principios filosóficos y plan de acción del Gobierno y, 2. Plan integral de transformación y desarrollo.

El estudio arranca con situar el problema general y lo hará a partir de un “análisis de las relaciones de producción que se dan en el agro, en virtud de que su actividad fundamental [de la provincia] es la agropecuaria, su población rural alcanza el 79% de la total y la indígena del 50%” (JUNAPLA, 1973: 5). Este enfoque metodológico y analítico no es nuevo. Sin embargo, pensado desde las políticas públicas que pretende impulsar el Estado, es interesante que se tome un enfoque de tipo marxista, el cual fue utilizado por largo tiempo desde las militancias de los partidos socialistas y comunistas y toda la gama de tendencias que se desarrollaron desde los años treinta.

En este enfoque primarán las condiciones materiales de vida, una visión que busca priorizar las relaciones de producción en tanto propiedad de los medios de producción y la dicotomía social entre obreros-campesinos-trabajadores y terratenientes-gamonales-burgueses. Si priman tales marcadores sociales, los usos de marcadores étnicos permiten una mejor identificación de quiénes son y cómo son los propietarios de los medios de producción: “Una fracción reducida de la población blanco-mestiza acapara los medios de producción, especialmente, la tierra a lo largo de la provincia, de suerte que casi toda la población indígena gira en torno a sus actividades” (JUNAPLA, 1973: 15).

Siendo la actividad agropecuaria la actividad central de la producción en Chimborazo, el indígena se convierte en parte de la fuerza fundamental del trabajo administrado por el sistema hacendatario. Bajo estas condiciones, la JUNAPLA consideraba que si se seguía manteniendo la situación de explotación laboral, lo que se conseguiría era la perpetuación de las relaciones feudales existentes. A esto hay que sumarle que la capital provincial, Riobamba, históricamente absorbe un elevado porcentaje de los excedentes rurales, generando una acumulación de capital en lo urbano a costa de lo rural. Es más, “la estructura económica, social, política y administrativa de las urbes está organizada como un instrumento eficaz para ejercer toda suerte de relaciones de explotación de la ciudad al campo” (JUNAPLA, 1973: 16).

Esta conclusión representa un gran avance, como se puede comparar entre los análisis no estructurales que lleva a cabo la Misión Andina, o mejor dicho, los análisis poco estructurales, donde priman prácticas de entendimiento racial en lo funcional como determinantes del retraso indígena. Este nuevo enfoque, centrado en las estructuras,

permitía innovar a la JUNAPLA su capacidad de entender lo nacional, como una situación de interrelaciones regionales, compuestas de centros de poder diversos:

la problemática social de la provincia no puede ser explicada en términos de sí misma, porque su situación actual es el fruto de un largo proceso de relaciones interregionales, específicamente, relaciones económico-sociales entre la costa y la sierra, que al final ha devenido en un crecimiento desigual de las mismas (JUNAPLA, 1973: 15).

Este nuevo procedimiento analítico permitía comprender que las acciones a desarrollar en la provincia estaban en conexión estructural con los cambios y transformaciones exigidos para todo el territorio nacional.

La definición de clase servirá para identificar con mayor objetividad a ese grupo, social e históricamente oprimido; sin esconder que como clase, dentro de sí, se desarrollan prácticas estamentales, pero también hacia afuera, que hacen que el último eslabón esté “constituido por el campesino indígena no aculturado” (JUNAPLA, 1973: 16). Esta descripción daba cuenta de la existencia de luchas internas a nivel estamental entre los propios indígenas y en relación con sus “mismos hermanos de étnica, aculturados o cholos” (JUNAPLA, 1973: 17).

Es evidente que se señala la compleja relación y entramado étnico en que vive Chimborazo. Las tensiones étnicas son visibles y palpables en el largo camino de la dominación regional; sin embargo, surgen potenciales peligros, “puntos de saturación peligrosos que podría desatar un proceso social de violencia de difícil control” (JUNAPLA, 1973: 17). Este latente temor, como se ha visto, era cíclico y palpable para las élites; cabe recordar los sucesos violentos generados por el censo de 1950. La JUNAPLA busca entender, desde la visión de la lucha de clases, las relaciones de tensión interétnicas. Y una de sus efectivas interpretaciones está en considerar el que, para unos, la educación era la vía única para el cambio de las relaciones sociales, como un “argumento falaz” (JUNAPLA, 1973: 18). Ya que el tiempo que se requeriría sería casi inimaginable y, peor aún, si no se transforman las condiciones materiales de vida de los indígenas, la educación masiva solo sería una educación opresiva, reificadora de los valores dominantes: “Una educación masiva en estos términos, estaría lejos de ser una educación para la solidaridad y las seguridad nacionales” (JUNAPLA, 1973: 18).

Y peor la educación que ha impuesto el Estado “no parece tener funcionalidad alguna en el grupo indígena (...) por la situación de coloniaje interno” (JUNAPLA, 1973: 19). En consecuencia, los instrumentos de movilidad social –como son las migraciones, industrialización, educación, entre otros– no pueden operar transversalmente si las condiciones estructurales dominantes prevalecen a nivel nacional. Por primera vez, la necesidad urgente de una reforma agraria aparece con fuerza en los discursos técnicos del Estado. Se plantean tres tareas simultáneas:

Primera, *reforma agraria integral*, “que se constituya en el factor fundamental en el proceso global de cambio” (JUNAPLA, 1973: 19).

Segunda, una campaña de concientización de las masas campesinas para que participen en la reforma agraria.

Tercera, organización de las masas campesinas en comunas, cooperativas y asociaciones de campesinos, “a fin de hacer posible su participación activa y garantizar el éxito y la permanencia del proceso de cambio social” (JUNAPLA, 1973: 20). Y una de las acciones concretas con esta búsqueda de fortalecimiento organizacional es poder combatir un mal social: la intermediación comercial.

Al igual que el diagnóstico realizado por la Misión Andina, la JUNAPLA busca caracterizar el territorio de la provincia y la ubicación de la población. Este proceso de identificación le permite a la Junta Nacional desarrollar, posteriormente, programas y proyectos específicos a partir de identificar los recursos naturales y humanos y los acumulados técnicos-prácticos. Se identifica que, para 1972, la población indígena en la provincia era aproximadamente de 395 mil habitantes, con una tasa de crecimiento anual del 2.07%, menor a la media nacional. Una de las causas que explican este crecimiento lento es la tasa de mortalidad general que llega al 15.9% para el período 1965-1970, siendo superior a la medida nacional que llega a 10.8%. La densidad demográfica alcanza para el mismo período al 56.3 habitantes por Km², cuando la media nacional llega solo al 23.4%.

Para 1972 la provincia continua siendo eminentemente rural. Según el censo de 1962, el PEA dedicado a la actividad agropecuaria llegaba al 72.2%; 11.6% para la industria manufacturera y un 8.8% para el comercio, construcción y otras ramas. Para 1965 el PIB de la provincia alcanzó los 557 millones de sucres, que equivalían al 3% del PIB nacional. En consecuencia, el producto per cápita provincial llega a 1.700 sucres

mensuales, “el índice más bajo de la República, equivalente a menos de la mitad del per cápita nacional” (JUNAPLA, 1973: 31), que llegaba a 3.500 sucres.

Como se observa, las referencias estadísticas son fundamentales para el análisis poblacional. Hay que recordar que las estadísticas funcionan como un dispositivo en el sentido de Foucault (2008) y Agamben (1990), es decir, de hacer hablar y hacer decir a una población y desde ese lugar de enunciación disponer de los modos y procedimientos para la administración étnica, efectiva. Por ejemplo, la JUNAPLA no hablará de la educación en términos ideológicos de un deber ser social, de modificación cultural, sino que, sin dejar de lado lo cultural, se concentra en cuantificar con efectividad el número de analfabetos existentes:

El índice de analfabetismo es el más alto del país, 52.5% en 1970, aunque su mejoramiento es apreciable comparado con el 57% que tenía en 1962. No obstante, en términos absolutos, el analfabetismo ha permanecido prácticamente en los mismos niveles durante 1962/70 (JUNAPLA, 1973: 33).

La población en edad escolar alcanza al 20% del total de habitantes de la provincia, lo que evidencia la proporción de población joven:

Sin embargo, el índice de escolaridad es 1969/0 fue tan solo de 54,7% frente a uno de 79.8% para el país en su conjunto constatándose, además, que la mayor población marginada se encontraba en el área rural, muy especialmente en los sectores donde la etnia indígena es predominante (JUNAPLA, 1973: 33).

Algo parecido ocurrirá para la educación media. La educación en general impartida está concentrada en el área de humanidades (65% del total de matrículas), mientras que la enseñanza técnica (26%) y profesional (9%) está por debajo de la media nacional (33% y 15%, respectivamente): “Más aún, el 72% de las matrículas en los establecimientos técnico-profesionales correspondían a Institutos de Comercio, cuyos conocimientos específicos están orientados a la esfera de los servicios” (JUNAPLA, 1973: 1).

En consecuencia, se puede suponer dos fenómenos:

Uno, el que la alfabetización alcanzada hasta ese momento se concentró en privilegiar valores normativos, donde lo rural, campesino, lo agrario, ocupó un lugar de diferenciación y contraste entre lo moderno y lo pre moderno.

Dos, que el camino de la educación viabilizó prácticas de abandono de tradiciones que, puestas en comparación con las urbanas, aparecían como retrasadas y necesarias de superar, por lo que se buscaba fomentar el uso del castellano como lengua de intercambio cultural, cercando el uso del *kichwa* a los usos domésticos.

Por el momento, queda en evidencia que el proceso de alfabetización había generado que grandes cantidades de indígenas busquen abandonar la actividad agropecuaria por actividades comerciales. Se refuerza el imaginario social dominante, donde los lugares de lo rural, campesino e indígena son los lugares del subdesarrollo, pobreza y miseria. Se puede afirmar incluso que ese modelo de alfabetización había logrado, con intención o no, generar ese sueño de las élites dominantes blanco-mestizas, el que el indio deje de ser como es, se niegue a sí mismo, y de esta única manera ingrese a la lógica de lo nacional, es decir, deje de ser un problema y se convierta en ciudadano: “al hablar de educación (...) esta, está respondiendo a una escala de valores tradicional, cuya finalidad simbólica es del crear status social (...), mantener el statu-quo estructural de la provincia” (JUNAPLA, 1973: 35).

Ese tipo de educación concentrada en lo humanístico, posteriormente, descubrirá en qué lógica de reproducción se inscribe. Para la Junta, una educación que no esté “acorde a una realidad histórica concreta” (JUNAPLA, 1973: 35) puede convertirse en un “serio obstáculo institucional en la consecución del desarrollo” (JUNAPLA, 1973: 35). Al respecto, y a manera de riesgo, se puede inferir que esa aparente contradicción entre lo humanístico y lo técnico no es más que una lectura donde, desde la Junta, se busca priorizar un tipo de conocimiento tecno-operativo, centrado en el mejoramiento de la producción agrícola, más que el fortalecimiento político-organizativo, como si era el caso del trabajo de la denominada Iglesia liberadora.

Integrada a la educación, el problema de la salud es manifiesto en los índices de morbilidad general de la provincia. Si la expectativa de vida para el país era de 57 años para 1972, la JUNAPLA no se atrevía a hacer un cálculo: “dadas las elevadas cifras de mortalidad, se puede concluir que debe ser [la expectativa de vida] considerablemente inferior al término medio nacional” (JUNAPLA, 1973: 38). Como la Misión Andina, la JUNAPLA considera que el estado nutricional de la provincia es lamentable, de bajo consumo de calorías, proteínas y grasas, carencia de vitaminas, calcio y yodo. Para colmo, es en Riobamba donde se concentra casi la totalidad de la infraestructura de salud: “de los

10 establecimientos con que cuenta la provincia, 9 están situados en el cantón Riobamba y 1 en Alausí” (JUNAPLA, 1973: 38-39). La disponibilidad de camas de hospital en 1971 llegaba a 1.4 por mil habitantes, cuando la media nacional era de 2.2 y para el caso de Riobamba, de 2.7. Esto indica que la infraestructura de salud estaba diseñada, principalmente, para la atención de la población urbana y étnicamente blanco-mestiza. De ahí que se pueda entender por qué Riobamba, así como era un foco de atracción sobre el imaginario del progreso, lo era además como foco de tensiones interétnicas (Burgos, 1997).

De igual forma para el caso de las viviendas, se considera que del total de viviendas, que suman unas 77 mil, 15 mil estarían en la ciudad y 62 mil en el campo. “De ese total, sólo un 6% estarían calificadas como ‘aceptables’; un 43% como ‘mejorables’ y un 51% (cerca de 39 mil unidades) como desechables o ‘precarias’. Estas últimas, casi todas estarían situadas en el campo” (JUNAPLA, 1973: 41). Esto demuestra, a ojos de la Junta, que una reforma agraria estaría íntimamente conectada por el desarrollo de planes de vivienda para el sector rural, permitiendo una forma de redistribución de la riqueza acumulada, así como también por rediseñar los asentamientos de pobladores en las zonas rurales.

El problema del abastecimiento de agua y de agua potable define el mapa de contradicciones y tensiones étnicas. Del total poblacional, solo el 16.4% para 1970 se considera que satisfacía sus necesidades de agua potable. Los demás, cerca de 312 mil personas, tenían un servicio escaso, de mala calidad, o no lo tenían. Lo mismo ocurría con el alcantarillado, al cual solo el 18% accedía y el 82% quedaba fuera del acceso. Se puede comprender el grave déficit de acceso de agua, tanto para consumo, como para regadío, y en consecuencia, en conjunto con el acceso al alcantarillado, el peligroso manejo de excretas humanas y animales, y todo el impacto en la salubridad, que pone o delata el frágil margen entre prácticas culturales ancestrales y prácticas producto de la marginalización y exclusión estructural. Margen difícil de definir y clarificar teóricamente sin una contraparte empírica.

Para las condiciones de la producción agrícola y forestación, la JUNAPLA constata que los sistemas utilizados de cultivos son atrasados y radican en factores naturales, tenencia y concentración de la tierra y la existencia de minifundios. Del total provincial, solo el 28% aparece en condiciones de tierra para cultivos, es decir, de un total de 570 mil

hectáreas, solo unas 177 mil hectáreas son aptas para el cultivo. Las demás, unas 403 mil hectáreas, se dividen entre páramos y superamos (289 mil), bosques (69 mil) y tierras estériles (45 mil). Del total de tierras aptas para el cultivo, solo unas 10.300 hectáreas estaban bajo riego; las demás dependían exclusivamente del régimen de lluvias, demostrando no solo el déficit del recurso, sino el déficit de obras de infraestructura que asegure una adecuada provisión de agua. A eso hay que agregarle la complejidad topográfica, la irregularidad del terreno, que produce variados pisos ecológicos.

Después de un análisis edafológico (estudio de la composición y naturaleza del suelo) por parte los técnicos de la JUNAPLA, se concluye que la propia composición de los suelos no es favorable para el desarrollo de una agricultura sostenible. 1.500 km²⁹² de la provincia están compuestos de suelos *negros andinos*, es decir, páramos, los cuales están afectados gravemente por la erosión, consecuencia de prácticas deformadas de cultivo y excesivo pastoreo⁹³. Esta larga descripción de los tipos de suelo y condiciones como la carencia de lluvias, resulta útil para comprender la complejidad del sistema hacendatario, y del huasipungo, que de una u otra manera define y modela las acciones y reacciones del proceso de dominación regional. Los tipos de cultivos que se dan en la provincia, como se ha señalado antes, se concentran en papas, cebada, trigo y una variedad de frutas.

En estas condiciones territoriales, de espacio, geografía y poblaciones, es comprensible que una reforma agraria tome niveles altos de complejidad. El informe de la Junta considera que se ha venido “hablando sistemáticamente por más de 20 años y desde hace cerca de 10 se han hecho varios intentos para poner en marcha este proceso” (JUNAPLA, 1973: 65). Nótese que la Junta considera que la primera reforma agraria que se *hizo* en 1964 no fue más que un intento (Cose: 1980; Barsky, 1982), es decir, fue poco lo

⁹² De los 1.500 km², solo un 25 % podría ser utilizado para actividades agrícolas. 1.600km², corresponden al denominado grupo litosol, es decir, suelos en formación, “genéticamente no desarrollados y, por tanto, no aptos para ninguna explotación agropecuaria” (JUNAPLA, 1973: 52). 400 km² de suelos negro andino, transición laterítica, hidrolítica, (1.000 a 3.000 msm) “suelos pardos pedregosos superficiales de los declives externos de los Andes bien cubiertos de foresta natural (...) susceptibles de erosión por su topografía irregular y elevado régimen de lluvias” (Junapla, 1973: 53). 1.024 km² del grupo brunizen, (2.500 a 3.000 msm) compuesto de suelos no consolidados, como la cangahua, usados en exceso por el pastoreo y fuertemente erosionado. 611 km² del grupo pardo desértico, suelos sumamente secos, con fuertes vientos por su localización entre los 2.000 y 3.000 msm. 173 km² de suelo rojo mediterráneo, localizado en las zonas de la provincia colindante con la costa. 186 km² de latosol amarillo rojizo, suelos ubicados en las estribaciones bajas de las cordilleras hacia la costa. Y 312 km² de suelo latosol hidrolítico, en las estribaciones de la cordillera occidental (300 a 1.000 msm).

⁹³ El informe pone como ejemplo contundente, el desierto de Palmira y los arenales del Chimborazo.

que se logró, sin olvidar que algunos años de esa primera reforma en Riobamba, por iniciativa de la Diócesis a cargo de Proaño, se arrancan con un reforma agraria desde la Iglesia Católica.

La Junta observa que las condiciones cualitativas y cuantitativas de la tenencia de la tierra, como de las relaciones sociales que de ella se desprenden, hacen aún más urgente una *reforma agraria integral*:

Se ha dicho reiteradamente que los rasgos de pobreza y desigualdad de la sociedad ecuatoriana están directamente vinculados al monopolio de la tierra y sus relaciones arcaicas de producción, de tal manera que mientras no se elimine la concentración de la propiedad agrícola, así como el precarismo y otras formas de explotación, no será posible contar con un proceso de crecimiento acelerado de la economía ecuatoriana (JUNAPLA, 1973: 65).

Para el caso de Chimborazo, se demuestran que las contradicciones llegan a un punto dramático de minifundización del agro que da soporte a un sistema de explotación feroz. Así, las explotaciones de menos de una hectárea aumentaron en el período de 1954 a 1968, de 8.580 a 31.320. En las de menos de cinco hectáreas, para el mismo período, pasan de 28.000 a 55.700 explotaciones.

Para 1954, 525 propietarios acaparaban más de 214 mil hectáreas, de explotaciones de más de 100 hectáreas; para 1968, 460 terratenientes acaparaban cerca de 161.000 hectáreas, de más de 100 hectáreas. Es decir, que si bien el número de propietarios y tierra de hacienda se redujeron, la concentración de tierra todavía era muy alta; también, que si la primera reforma agraria promovió una redistribución de tierras, éstas eran de mala calidad, lo que determinó el aumento de los minifundios con tierras de baja producción, empeorando en muchos sentidos las condiciones de vida de los indígenas.

Los estudios elaborados por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)⁹⁴ consideraban para 1973, que en Chimborazo se podían afectar tierras por más de 170 mil hectáreas. Sin embargo, la Junta no deja de mencionar que existe un déficit de tierras por habitante. La disponibilidad de tierras por habitante se reduce de 2.85 hectáreas en 1954 a 1.77 hectáreas en 1968. Lo que para la Junta constituye una causa estructural para impulsar un programa de colonización, sobre todo en la Cuenca del río Guayas y la región oriental.

⁹⁴ Con base en las leyes de reforma agraria vigentes hasta 1973 y de la Encuesta Agropecuaria de 1968.

Finalmente, la JUNAPLA examina el comportamiento del sector público y el sistema financiero en Chimborazo. Estima que la situación financiera es deficitaria. En el período 1967-70, los recursos financieros públicos ascendían a 56.9 millones de sucres, lo que en relación al total nacional representaba un 0.7%. Esto quiere decir que la situación financiera de la provincia era muy mala. Peor aún, cuando gran parte de esos recursos se destinaban a gasto corriente, dejando escasas posibilidades de inversión en los sectores básicos. A esto había que sumar la fuerte evasión fiscal. De esta forma se plantea un radical cambio administrativo, sobre todo porque es “[i]ndudable que a largo plazo el sector público constituye uno de los elementos más dinámicos en la marcha de los programas para el desarrollo” (JUNAPLA, 1973: 110). Entonces, se plantean una serie de reformas administrativas y tributarias para el sostenimiento de una reforma agraria integral.

Por parte del sistema bancario, el crédito se concentraba fundamentalmente en lo comercial, afectando las fuentes de crédito para la producción. En 1968 se otorgaron créditos por 70.6 millones de sucres; para 1971, alcanzaban la cifra de 133 millones de sucres: “Los bancos privados, como es tradicional, orientaron el crédito fundamentalmente al comercio en una proporción del 83%” (JUNAPLA, 1973: 112). En consecuencia, el Estado debió desplegar instrumentos para el acceso del crédito a las áreas de producción. Esta tarea fue asignada al Banco Nacional de Fomento, en coordinación con el Ministerio de Agricultura, para que provea de asistencia técnica, sumándose el trabajo de la Comisión de Valores y el Banco Central.

La reforma agraria integral debe, sumando todos los elementos anteriores, concentrarse a condicionar el derecho de propiedad privada sobre la tierra, en relación a la función social; con base en unidades económicamente rentables, tanto para personas naturales o jurídicas; y debe estimular “nuevas formas de propiedad y explotación comunitarias, al igual que *grupos de base* que participen directamente en la implementación del proceso de reforma agraria, así como en los beneficios y decisiones que les afecte” (JUNAPLA, 1973: 121).

Como hemos visto, las voces institucionales fueron construyéndose desde la lógica de un pasado valorado en medida de poder fundamentar la caída cultural del indio y de cómo este debía transformarse radicalmente desde sus principios civilizatorios para poder alcanzar lo que en la época se consideraba como necesario para el progreso y la

modernización, aunque la JUNAPLA (en contraste con la Misión Andina) identificó los fundamentos estructurales de las condiciones de marginación y miseria en que vivía la población indígena.

Sin embargo, vale decir, que dentro de esas voces institucionales la del sector “progresista” de la Iglesia Católica se consolidaban voces de que el indio, no podía ser considerado siempre como un problema nacional, sino que se debía reivindicar su cultura en medio de un pasado de oprobio y humillación. En el medio de esas tensiones es significativo como lo denominado indio fue tornándose en una coyuntura hacia lo denominado campesino y desde lo étnico considerado como el indígena que emergía bajo el paraguas de la liberación histórica.

CAPÍTULO V

EL INDIO COMO PROBLEMA EN LAS VOCES DE LA IGLESIA CATÓLICA

El presente capítulo se centra en dar cuenta de un conjunto de narraciones acerca del indio-indígena en las voces de la Iglesia Católica. Para esto, se ha escogido una primera serie de documentos oficiales de la Iglesia Católica, los cuales se encuentran en el Fondo Documental Diocesano en Riobamba. Algunos de estos documentos se han publicado bajo la autoría de Monseñor Leonidas Proaño, pero hay que comprender que no fueron elaborados con el objetivo de convertirse en libros, sino que son producto de su trabajo como sacerdote en Ibarra desde 1936 y, posteriormente, como Obispo de Riobamba, dignidad a la que fue nombrado en 1954, a la edad de 44 años.

Por tanto, los documentos guardan un doble momento, al ser la voz, tanto de lo que piensa la Iglesia Católica ecuatoriana, pero, sobre todo, la Iglesia de Riobamba; la cual, inserta en un contexto de transformaciones teológicas-políticas, arranca un trabajo inédito en la comprensión del indio y, paralelamente, en desarrollar planes y acciones a favor de incorporarlo en la vida nacional. También se escuchan las voces de individuos que, sin abandonar su condición sacerdotal, se pronuncian socio-políticamente como ciudadanos-católicos y militantes de opciones políticas. Incluso después traerán como consecuencia su salida de la Iglesia, en tanto sacerdotes diocesanos, pero continuando en la labor de la pastoral conducida por seglares.

Vale recordar que las voces del Estado y otras instituciones internacionales como la Misión Andina han sido desarrolladas en el capítulo anterior, por lo que este capítulo se centra en describir y arrancar una serie de reflexiones analíticas a medida que se exteriorizan las voces de la Iglesia. Mientras se presentan dichas voces, se avanzará en un primer acercamiento reflexivo. Las referencias teóricas que acompañan a esta tesis se encuentran implícitas con el objetivo de que las voces guarden una primacía. Finalmente, vale señalar que la problemática hacendaria, con todas las limitaciones bibliográficas existentes, y su incidencia en la constitución de las Escuelas Radiofónicas (ERPE), se presentó en un capítulo previo.

Una Iglesia en conflicto

La Iglesia Católica ecuatoriana, en la primera mitad del siglo XX, se vio enfrentada a un complejo dilema teológico-pastoral. Por un lado, los cambios y transformaciones sociales en el mundo, producto de dos guerras mundiales y sus consecuencias, como, por otro lado, la presencia imperante de un nuevo eje de poder mundial, expresado en las consignas de lo obrero, lo popular y revolucionario, llevaron a que el rol de la Iglesia Católica en occidente sea cuestionado en tanto su función social y política. La Iglesia en su conjunto se vio forzada por los acontecimientos a reflexionar sobre su rol en un nuevo mundo. Es así, vale recordar, que el Papa Juan XXIII anunció el 25 de enero de 1959 un concilio ecuménico⁹⁵, al cual se lo conocerá como el Concilio Vaticano II. Este Concilio se realizó en cuatro sesiones y fue clausurado por el Papa Pablo VI, en 1965.

Considerado como uno de los obispos de mayor participación de todo el mundo, el Papa Juan XXIII se caracterizó por discutir el rol de la Iglesia en los nuevos tiempos, la renovación de la fe y la moral cristiana, además de cómo interactuar con otras religiones. Pero sobre todo, puso a debate la necesidad de renovación de los métodos pastorales, los cuales son considerados caducos. La idea que conduce el Concilio es cómo poner al día a una Iglesia anquilosada. La renovación, necesariamente, debía pasar por alcanzar nuevas formas de responder a los cambios sociales y políticos que en el mundo se estaban dando.

En síntesis, se concluye que la Iglesia debía cambiar de rumbo pastoral, y desde una nueva visión ecuménica, permitir la apertura de la misma al mundo y que este mundo *entre* al mundo católico.

Sin duda, las reflexiones previas e inmediatas no fueron producto de un solo hombre, sino que éste, el Papa, supo recoger las inquietudes y malestares al interior del cuerpo eclesial. Entre esos artífices de un acumulado social para la renovación de la Iglesia estaba la Comisión Episcopal para América Latina (CELAM)⁹⁶, la cual congrega a todos sus obispos cada cuatro años. Su primera asamblea se realizó en Río de Janeiro en 1955, la misma que tuvo como centro la reflexión sobre la situación religiosa de cada país de

⁹⁵ Asamblea que la Iglesia Católica, al cual son convocados todos los obispos para discernir, discutir, reconocer la verdad, en nuevo tiempo de la misma, en cuanto material de la doctrina y su proclamación al mundo.

⁹⁶ El CELAM tiene como antecedente el Concilio Plenario de América Latina que se realizó en 1899. Sin embargo, en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro en 1955, se solicita al papa Pío XII su reconocimiento, siendo aceptado ese mismo año.

América Latina. Esta primera Asamblea plantea tres problemáticas fundamentales en América Latina:

1. El grave problema de la escasez de clérigos;
2. La urgencia de una mejor instrucción y preparación de los seglares: “auxiliares del clero”; y,
3. El problema social, de dimensiones continentales.

Es el problema social el que tomará relevancia, dada la constatación de que, a pesar del trabajo pastoral y la caridad cristiana, ésta poco ha contribuido a la disminución de la pobreza y marginalización de gran parte de la población, a pesar de que las riquezas de la región son extensas en todo sentido.

Esta contradicción observada tiene un carácter aún más dramático cuando se constatan las condiciones de opresión y miseria que los *indios* y *la gente de color* tienen que soportar. Esta constatación abierta evidencia, más aún, la fragilidad que dichos grupos tienen respecto de ser influenciados por los movimientos socialistas y comunistas. Ante ello, se plantea la urgencia de *actuar* en la realidad latinoamericana.

La Iglesia ecuatoriana: el camino hacia un Iglesia Liberadora y sus imágenes del indio

Es en este marco general que la Iglesia Católica ecuatoriana se debatirá, por un lado, entre posiciones conservadoras, las cuales reivindican la función de una Iglesia comprometida con Dios en exclusividad, donde el rol del hombre se convierte en un misterio del dogma teológico. Por otro lado, entre posiciones de un sector eclesial formado en las diversas disciplinas de las ciencias sociales, como de nuevas corrientes teológicas, donde la función de la Iglesia y el trabajo pastoral son cuestionados por no responder a las necesidades, ni siquiera espirituales, de sus fieles, y se incorpora a su formación teológica y pastoral el problema político-histórico. En consecuencia, reconoce la necesidad de una acción en los tiempos presentes: el reconocimiento de los nuevos tiempos, del *lugar teológico*.

La renovación de la teología se centra en la búsqueda de una liberación en el *hoy* de las formas de la opresión, donde la Iglesia, se reconoce, ha sido un mecanismo efectivo en la consolidación y reproducción del *pecado social instituido*⁹⁷. El clero ecuatoriano lentamente responderá al llamado del CELAM que, en su declaración final, señala:

⁹⁷ Para una profundización acerca de la Teología de la Liberación ver el capítulo II.

Al hacer sentir la presencia de la Iglesia en la solución de los graves problemas de la justicia social, no se olvide el deber de atender adecuadamente a las necesidades de la población indígena: es decir, de aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un *problema de especial importancia* (El énfasis es mío. CELAM, 1955: 6).

Precisamente, la población indígena es considerada un *problema* grave a ser resuelto, no solamente por el Estado, como se ha visto en el capítulo anterior, sino por la Iglesia. La Iglesia debe participar inevitablemente en su *elevación cultural*, de tal manera que pueda ser insertado a la vida nacional de manera civilizada. Es así que, bajo estos lineamientos, la Iglesia impulsa investigaciones sociales para comprender la dimensión social del indio-indígena-campesino, sin dejar de lado, ni tampoco ocupando un lugar secundario, el carácter espiritual en la tarea de la elevación al mundo civilizado. Dicho de otra manera, todos los esfuerzos sociales llevados a cabo por el Estado y/o los organismos internacionales, están condenados de alguna manera al fracaso si no incorporan la dimensión espiritual de los indios: “Por último, la Conferencia acuerda expresar su particular interés por el problema de la elevación espiritual y social de la población indígena de América Latina” (CELAM, o. cit.: 24).

Como resultado de este llamamiento urgente de iluminación, educación y acción para el conocimiento social del indio, la Iglesia Católica fue desarrollando una serie de análisis y reflexiones sobre el indio como problema social y pastoral. Sin embargo, el clero progresista de la Iglesia en el Ecuador ya había avanzado en la tarea de reflexionar sobre las condiciones morales y materiales del indio.

“Algo más sobre el indio”

El domingo 7 de septiembre de 1952 en el diario La Verdad se publicó un artículo de Leonidas Proaño, en esa época sacerdote de Ibarra, donde hace una breve semblanza acerca del indio ecuatoriano. Evidencia que los acuerdos entre el Estado y la Iglesia, a través del funcionamiento de escuelas administradas por religiosas -Misioneras de la Inmaculada-, son beneficiosos: “Los resultados de las escuelas son admirables” (Proaño, 2011a:15). Y son admirables en la medida en que la incorporación del indio, niño o adulto, al sistema de educación y además religioso-católico, permite en alguna medida socorrer a los indios de

la invisibilización social. Estos indios, que estando presentes son invisibilizados por sus pares ciudadanos.

Ese acuerdo entre Estado e Iglesia Católica, que en lo formal pasa por la delegación, da cuenta de un Estado que no alcanza a resolver el problema del indio, delegando en lo micro social a la Iglesia, la cual cuenta con el acumulado histórico de estar inserta en el imaginario social de la dominación, es decir, que logra operar en distintos planos de la dominación, sea para consolidar el rol de la pastoral como agente de evangelización o para evangelizar para hacer del indio algo menos problemático. Ya la Iglesia encuentra los límites de la relación de la pastoral como agente de reconocimiento identitario. Se ve forzada a salir de sí misma, de sus lugares, para ir en búsqueda de aquellos en estado de opresión:

durante dos o tres meses [las religiosas], viven en medio de una parcialidad indígena, participando de todas su pobrezas, de todos sus sinsabores y aprovechando de la confianza que saben conquistarse, para ofrecerles preciosas enseñanzas, acostumbrarles al aseo y a la práctica de buenas costumbres (Proaño, 2011a [1952]:15).

Esto da cuenta del grado de alejamiento y cercanía entre grupos étnico-religiosos: una Iglesia presente pero pasiva y acólita del sistema de dominación, pero también la emergente necesidad de recuperar una acción *iluminadora*, en cuanto disputar la influencia de los partidos de izquierda, no solamente en el campo ideológico, sino en el campo de la organización campesina.

Sin embargo, es clara la comprensión de que la solución del indio como problema no pasaba por acciones puntuales, sino por comprender la dimensión social del mismo:

El problema de la salvación del indio es complejo. El indio tiene necesidad de una esmerada instrucción religiosa y moral para poder salir de la superstición y de los vicios. El indio tiene necesidad de mejorar su miserable condición económica, para poder vivir como hombre, para poder cultivar su inteligencia, para poder practicar la religión y regenerarse moralmente (Proaño, 2011a [1952]: 16).

No cabe duda de que la visión de Proaño acerca del indio parte de que este podría regenerarse a partir de insertarlo en la lógica de la educación, de la alfabetización, siempre y cuando esté dirigida por la Iglesia para poder inyectar la moral católica a la cual se la

considera como el vehículo de racionalización frente a las supersticiones, que las califica como vicios.

En cualquier caso, es claro que Proaño, para el tiempo en que vive en Ibarra, aún no ha desarrollado una visión estructural acerca del indio como problema social. Aún considera que el problema como tal radica en la espiritualidad desviada de los indios; no ignora que hay condiciones de pobreza y miseria, pero éstas aún no aparecen como centrales en su discurso; es más, considera que las malas prácticas morales de los indios son reforzadas obligatoriamente por la miseria de sus hogares, donde reciben malos ejemplos de sus padres, los cuales, para colmo de males carecen de tierra y bienes propios. Es decir, Proaño observa que si no hay una continuidad en el proceso de alfabetización y escolaridad más allá de las fronteras formales de la escuela, los esfuerzos terminan difuminándose y solo llevarán a que los indios se sientan desencantados.

Es así que Proaño, como agente pastoral, visualiza la necesidad de estructurar un nuevo proceso de evangelización:

Un instituto para indios adolescentes. Un Normal de indígenas. Una escuela de agricultura solo para ellos [y así se habiliten a sí mismos un] camino fácil de que puedan ser propietarios de tierras. Y, guiando todos estos pasos, la acción maternal y vigilante de la Iglesia (Proaño, 2011a [1952]:16).

“Yo quisiera dar al indio. Carta al Profesor Morales”⁹⁸

Dos años más tarde, en 1954, Proaño, al poco tiempo de llegar a Riobamba, da cuenta de que el conocimiento que la Iglesia tiene ya no se corresponde con la realidad del indio. Evidencia la diversidad de las condiciones de vida de éstos, pero también su diversidad cultural, como las limitaciones de un conocimiento acumulativo que poco pueda ser operable en la realidad: “No quiero aumentar simplemente la literatura sobre el indio. ¿Para qué? Cuando pueda decir: ‘vamos a hacer esto en su favor’, entonces escribiré” (Proaño, 2011a [1954]:18).

Proaño toma conciencia de que el *problema del indio* ya es un problema porque no hay certeza sobre qué mismo es éste; y que cualquier solución no puede ser parcial, más aún cuando constata en lo más visual la condición de vida del indio de Chimborazo:

⁹⁸ Riobamba, 10 de octubre de 1954. Archivo A.5. PP29.

Si nos quejamos de la situación del indio en otras provincias, ¿qué decir de su situación en la de Chimborazo? Es para llorar. Visten de negro o de gris. No presentan el colorido de los indios de Imbabura. Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente (...). Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. Viven ¡Señor, cómo viven! En chozas del tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cavados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grande millonarios de la Provincia, quienes, después de vender sus cosechas, se largan a Quito, a Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio de Chimborazo (...). Y si no se hace nada, sencillamente este indio desaparecerá poco a poco, sumido en la miseria física, económica, intelectual, moral y religiosa (Proaño, 2011a [1954]:18).

Esta constatación empírica de las condiciones del indio le permite iniciar una comprensión más a fondo de esos que se afirma que son un *problema social*. La Iglesia, de esta manera, arranca un nuevo tiempo en el entendimiento de esos que existen pero que están en riesgo de desaparecer.

Ya las explicaciones de la vieja teología política son limitadas para comprender el grado de abandono que ha padecido el indio. Aún Proaño, como agente pastoral, considera que está en él, el dar, otorgar la conciencia a los indios: “Yo quisiera *dar* al indio conciencia de sus personalidad humana, tierras, libertad, cultural, Religión... ¿Cómo conseguirlo? Se me hace un nudo en la cabeza; pero no quiero desanimarme” (Proaño, 2011a:19). Sin embargo, el carácter de la opresión ya se presenta como un problema, no solo ideológico o teológico, sino, tempranamente, como un problema material de un reconocimiento negado, que está dispuesto a remediar intuitivamente: “Para esa época no será posible viajar a la hacienda Matiaví -unas 30.000 hectáreas- que estoy resuelto y autorizado a parcelar entre la gente pobre” (Proaño, 2011a [1954]:19).

Los diagnósticos: ¿por qué son un problema los indios?

A continuación se presentan algunos documentos claves sobre los primeros tiempos de la acción pastoral de la Diócesis de Riobamba a principios de los años cincuenta e inicios de los sesenta. La importancia de estos documentos radica en que son fuentes primarias de lo que está pensando en la Iglesia Católica como institución, pero también lo que está pensando Proaño en el marco de la Teología de la Liberación y la necesidad de actuar.

Bajo estos parámetros de análisis, se pone de manifiesto la metodología de ver, juzgar y actuar. Metodología de base para la acción reflexión liberadora. Vale mencionar que estos documentos son archivos que reposan en la Diócesis pero en el tiempo del desarrollo de esta investigación se pudieron agrupar y publicar como libros, para lo cual se menciona la fuente del libro y, a pie de página, cuando corresponda, se menciona la codificación del archivo en mención. Los documentos citados se han puesto en negrillas y entrecorillados.

“Esquema de un plan para la labor de la Iglesia a favor de los indios”⁹⁹

En 1959, la Iglesia de Riobamba, en el marco de una serie de programas desarrollados a partir de esa década por el Ministerio de Previsión Social y la Misión Andina, decide elaborar una serie de estudios, las cuales buscan conocer quién es el indio, como vive y cuál es su condición espiritual, de tal manera que el *problema indígena* se pueda visualizar en toda su complejidad. Sin embargo, es consciente de que la relación con las instituciones tiene sus propios límites:

Si ahora existe el peligro de que la Misión Andina haga a un lado a la Iglesia, una vez que ésta le ha dejado abierto el camino y que aquí ya no necesite de ella, nada nos asegura que los organismos estatales, de ordinario, más hostiles que los extranjeros, quieran seguir contando con la colaboración de la Iglesia (Proaño, 2011a [1959]:20)

Sin duda, el campo religioso y espiritual es de suma relevancia para la Iglesia en su deseo de reconducir las prácticas y comportamientos de los indios; sin este mejoramiento espiritual la Iglesia no considera viable la *superación* de las condiciones de vida del indio-campesino.

“Proyecto de una labor de incorporación del indio a la vida civilizada”¹⁰⁰

La Iglesia parte de identificar la materialidad del mundo de vida religioso del indígena: “en general, el indio ecuatoriano vive en una gran ignorancia religiosa” (Proaño, 2011a [1959]:22). Y esta ignorancia es producto de las condiciones materiales de vida, del *pecado social* instituido a lo largo del régimen colonial, así como bajo la república. Esta institucionalización del pecado social del capitalismo en todas sus formas, ha hecho que ese

⁹⁹ Desarrollado por Proaño en el marco de la cooperación con Misión Andina. Archivo PRO 82.

¹⁰⁰ Archivo PRO 83.

indígena desconozca “muchas de las verdades de la religión católica” (Proaño, 2011a [1959]:22).

Pero los análisis de la Iglesia de Riobamba no exculpan a la propia Iglesia Católica de esa ignorancia, es más, evalúan que esas condiciones de ignorancia material son producto de la asociación egoísta entre Iglesia y los grupos dominantes. Por eso la necesidad de una Iglesia Católica renovada, comprometida con los que son su razón de existencia: los pobres.

Entonces, las prácticas instituidas de los rituales cristianos-católicos, introyectados en los comportamientos de los indígenas, no pasan de ser meros formalismos, que se cumplen para ser reconocidos al interior del credo católico. Sin embargo, ese es el parecer para la Iglesia, porque para los indígenas esos formalismos se convirtieron en las estrategias de supervivencia y en el campo de negociación de acuerdos materiales y simbólicos, organización y legitimación de su propio ordenamiento mental y de poder. La Iglesia identifica que, a pesar de cumplir los indios con los compromisos religiosos -bautismo, confirmación, matrimonio, asistir a misa y todo este tipo de fiestas religiosas-, esas prácticas no están “vivificadas por el conocimiento y comprensión de las cosas” (Proaño, 2011a [1959] 22).

Esa falta de vivificación, según la Iglesia, da cuenta del mecanicismo de las prácticas religiosas incorporadas en los indígenas; da cuenta del grado de enajenación de los indios; el grado de ocultamiento de su personalidad; el grado de postración y desincorporación social. La falta de vivificación limita el potencial de la conciencia de sí mismo y de su entorno, lo cual les permite deducir que la ausencia de ambas nutre el carácter perverso de las condiciones de vida. La ausencia de ambas: vivificación y comprensión “perjudican gravemente la vida moral del indios: la borrachera y el robo, viven en la miseria y el desaseo” (Proaño, 2011a [1959]: 23).

En este entramado de ignorancia, falta de vitalidad y sentimiento hacia lo religioso, la mecanización de la espiritualidad, consumada en la falta de comprensión del modo de vida, constituye el armazón social de la opresión y su evidencia destructora: el analfabetismo. Es este el que exterioriza un sistema de vida que deberá ser superado para incorporar al indígena a la vida nacional: “el porcentaje de analfabetos debe ser muy

elevado, su caudal de conocimientos se reduce a un puñado de cosas rudimentarias” (Proaño, 2011a [1959]: 22).

Quiere decir que los procedimientos y modos de hacer el mundo de vida de los indios son considerados, por sus efectos, como poco desarrollados y eficientes a la hora de preservar condiciones mínimas de desarrollo para la vida, las cuales, precisamente, degradan las habilidades espirituales-cristianas. Las prácticas de pastoreo, de agricultura, modos de relación entre individuos, son analizadas como básicas, con una tendencia a la degradación y a la *degeneración* social.

Traducido el analfabetismo, se comprende que éste da soporte a un sistema de explotación donde los ricos han sabido aprovecharse de esas condiciones para incrementar su riqueza. Es decir, que las relaciones sociales del trabajo se han degradado hasta tal punto que el indio “realiza un trabajo embrutecedor y mal remunerado” (Proaño, 2011a [1959]: 22) y, consecuentemente, los indios “de ordinario son también objeto de maltrato y víctimas de clamorosas injusticias” (Proaño, 2011a [1959]: 22). En estas condiciones, la Iglesia observa que, quizás, el modo de vida sustentado en la comunidad, podría ser un punto a favor “para darles un educación social paulatina” (Proaño, 2011a [1959]: 22); pero esa comunidad, sostén de la vida colectiva e individual, también puede ser un peligro para ellos mismos, por lo que “hay que resguardarlo del peligro de caer en manos de agitadores y explotadores” (Proaño, 2011a [1959]: 22).

Es evidente que esos agitadores son las organizaciones políticas: sindicatos y partidos políticos de izquierda, así como las iglesias protestantes. De ahí que la valoración de las funciones de la comunidad sea de altísima relevancia para la Iglesia Católica. La comunidad, a semejanza de la comunidad clerical, es fundamental para el sostenimiento del dogma de fe y su materialización en la vida cotidiana, en su ordenamiento de poder y arreglos sociales de comportamiento. En consecuencia, la Iglesia de Riobamba comprende que “una labor de incorporación del indio a la Patria debe tomar en cuenta estos aspectos y proponerse hacer de él un hombre completo” (Proaño, 2011a [1959]: 22); Esta lógica de la incompletud hace del indio un ser inacabado, un ser que ha quedado a mitad de su camino civilizador; y precisamente las condiciones económicas sumadas a las políticas han afianzado esa condición de miseria. De ahí que la Iglesia se perfile en su futura misión transformadora para hacer del indio “un cristiano instruido y viviente, por moralizar su

costumbres” (Proaño, 2011a [1959]: 22); y por parte del Estado “hacer del indio un ciudadano, un factor de progreso, procurándole medios de cultivar su inteligencia” (Proaño, 2011a [1959]: 23).

Se puede decir que la Iglesia de Riobamba va identificando cuál es su rol en la transformación, en la *superación* del indio. Esta tendencia de la Iglesia de Riobamba se inscribe en la lógica de la modernización de la sociedad ecuatoriana, entendiendo que el Estado -lo que es éste para los años cincuenta- es insuficiente en el propósito de la modernización y civilización ciudadana. La Iglesia, así, se asume en un agente de la modernización social; pero su concepción de modernidad y modernización implica la no exclusión de la vida religiosa de la condición de la ciudadanía. Podríamos decir que la Iglesia venía desarrollando, ideológicamente, su propio proyecto de modernidad para la sociedad ecuatoriana.

La Iglesia de Riobamba, con Monseñor Leonidas Proaño a la cabeza, exige que entre el Estado y la Iglesia deba haber una:

Labor armónica: con lo que antecede se pone más de manifiesto la conveniencia de una estrecha, comprensiva y armónica colaboración entre Iglesia y Estado, *no solo porque las dos sociedades están llamadas a hacer, en este caso, del indio, el objeto de sus preocupaciones salvadoras, sino también porque lo religioso, lo espiritual, lo sobrenatural, ejercen poderosa influencia elevadora de lo puramente natural y humano y, viceversa, porque no es posible aspirar a formar cristianos cabales de seres que se debaten en la miseria física y económica* (El énfasis es mío. (Proaño, 2011a [1959]: 24).

Precisamente son *dos sociedades*; y de por medio el indio como problema.

Plan de Acción Social del Obispado de Riobamba para la rehabilitación y formación integral del campesino y del obrero en la hacienda “Zula”, del Seminario Diocesano”¹⁰¹

Dos años antes, en 1957, la Iglesia había desarrollado un Plan. Este Plan es de los primeros donde la Diócesis de Riobamba decide intervenir en una de sus haciendas. La hacienda

¹⁰¹ Este documento fue elaborado por Proaño para una exposición al Director de Misereor de Alemania; con el cual solicitada apoyo material para arrancar la implementación de los cambios en la Diócesis. Archivo PRO 081.

Zula, de más de 37.000 has, es claro ejemplo de ese ser incompleto que vive en la ignorancia, y donde su condición cristiana se ha estancado:

Estos campesinos casi en su totalidad son analfabetos, viven en chozas miserables, sin ninguna higiene, con métodos de trabajo completamente rudimentarios, a pesar de que, económicamente no son de una ínfima condición, porque poseen rebaños de ovejas, algunas sementeras, etc. Se nota en ellos mucha ignorancia religiosa y que son muy dados al robo y a la embriaguez (Proaño, 2010a [1957]: 34).

La degradación del indígena-campesino es una constatación ya no especulativa, sin querer afirmar que la realidad haya sido exactamente así, porque se entiende que en las relaciones de subalternidad y complementariedad, los agentes sociales elaboran narraciones y discursos desde los cuales generan relaciones de poder y ordenamiento social. Por ejemplo, la serie de investigaciones “objetivas” a que aspira la Iglesia de Riobamba, para poner en marcha su plan general de transformación de indio, se convierten en una serie de dispositivos que, en su función y ordenamiento, buscan reconstruir un mundo simbólico, de lugares y posiciones de los individuos en relación al campo comunitario.

Estos dispositivos de orden y clasificación permiten la elaboración de un sentido común reforzado acerca de ese *objeto* por civilizar. Por eso la necesidad recurrente de saber quiénes son los indios, los indígenas, los campesinos; porque las narraciones tienden a escaparse, a filtrarse de sus universos simbólicos. Hay una urgencia de constatación de que si puede haber una sola imagen del indio en Chimborazo. De esto dependerán los mecanismos y procedimientos de la acción pastoral, conjuntamente con la estatal, para liberar a aquellos de sus condiciones de barbarismo.

Estas construcciones, mentales y de operación, se relacionan con los principios de autonomía, en todo sentido. Así, el cooperativismo ya emerge como posible camino para la constitución de pequeños propietarios; solo así es posible que los indios “se gobiernen a sí mismos y sirva de modelo a los de su misma clases social” (Proaño, 2010a 36). En consecuencia, los proyectos y los planes deben ser pensados a “gran escala [así como] la rehabilitación del campesino y del obrero” (Proaño, 2010a [1957]: 37).

Sin duda, las operaciones de las *dos sociedades* implicarán clarificar el rol de la religión en la sociedad y su relación con la política. Si la política se restringe al campo de lo civil y público, la Iglesia se vería limitada en su accionar y cercada al mundo privado e

individual. Más, si la tarea es la transformación del indio, la religión debe reconocer e identificar su *lugar teológico*, es decir, su reconocimiento e identificación en la construcción social y política del mundo, y más precisamente, su rol como agente histórico en la opresión de los pobres.

Entonces, para identificar con *objetividad* las condiciones de vida de los indígenas, es necesario que esos agentes observadores incorporen no solo los conocimientos teológicos o científicos de las ciencias sociales, sobre todo de la sociología, sino situar correctamente el campo de lo religioso y la religión, el cómo la religión es una estructura estructurante y modeladora de la cosmovisión de lo oprimido.

En la **“Tercera Carta Pastoral”**¹⁰², del 20 de abril de 1958, Monseñor Proaño se dirige a los fieles de la Diócesis, a propósito de discutir y dar lineamientos acerca de la relación entre Iglesia y política. Esta necesidad emerge a medida que se clarifican las condiciones de los indígenas y, como lo dijimos, esta clarificación empuja a cambiar el eje de análisis acerca de la opresión, además de legitimar el accionar de la pastoral indígena y sus agentes. Esta Carta, define las relaciones entre religión y política. Relación no universalista o formal, sino como un campo de conflicto y disputa de los lugares del poder y la dominación. La religión, siendo un “conjunto de verdades que el hombre debe creer, de normas de conducta que el hombre debe observar y de ritos con los cuales el hombre, tanto individual como social, reglamenta sus relaciones con Dios” (Proaño, 2011c [1958]: 16). Y esta reglamentación pasa, inevitablemente, por los compromisos que los fieles deben asumir como cristianos frente a aquellos invisibilizados socialmente o existentes en medida de ser útiles a un régimen de dominación.

Si eso es la religión, la política “es un conjunto de principios, de cuya aplicación depende el gobierno de la Sociedad por el Estado” (Proaño, 2011c [1958]: 17). Dichos principios atraviesan todos los niveles de gobierno de sí mismos y de los otros, donde la Iglesia “es una sociedad perfecta fundada por Nuestro Señor Jesucristo, para ayudar al hombre” (Proaño, 2011c [1958]: 17). Entonces, la Iglesia es partícipe de la administración de la sociedad civil y política; es un agente necesario para la construcción de la ciudadanía, ya que el “Estado es también una sociedad perfecta, cuyo actor de Dios mismo, instituida

¹⁰² Esta Carta es significativa en cuanto se delineaban orientaciones políticas para los cristianos. Archivo A5PP143.

para que los hombres, por el ejemplo de medios justos y adecuados, puedan alcanzar el bien común en la tierra” (Proaño, 2011c [1958]: 17).

En consecuencia, Estado e Iglesia son sociedades perfectas, con propios fines y medios. De lo que deviene que “la religión y la política son dos cosas distintas. Que la Iglesia y el Estado son dos sociedades distintas” (Proaño, 2011c [1958]: 17), pero a pesar de ser sociedades distintas “no pueden ser, no son sociedades opuestas: ya que es Dios mismo el autor de ambas sociedades y es el mismo hombre el sujeto también de ambas sociedades” (Proaño, 2011c [1958]: 18).

¿Es el indio un sujeto? La respuesta es que aún no lo es, o es un sujeto a medio camino, incompleto: objeto de un sistema opresivo que lo ha disminuido a una condición miserable. De aquí que el quehacer de la Iglesia Católica sea, en lo empírico, ejecutar una serie de acciones teológico-políticas por la liberación de ese objeto. Destruir esa corteza de alienación donde se oculta el ser teológico y su mundo político.

Ahora, la diferencia entre el Estado y la Iglesia es de principio la temporalidad del hombre en el mundo: “Hombres son los componentes del Estado. Hombres bautizados son los componentes de la Iglesia” (Proaño, 2011c [1958]: 18). Es acción relacional. Pero los indios, a pesar de ser bautizados y registrados en el campo religioso, no necesariamente son existentes en la sociedad civil y menos en la política. Incluso siendo bautizados, no hay conciencia de su condición cristiana, que se manifiesta en la pérdida de sí mismos como comunidad. La temporalidad eclesial se presenta como superior en intensidad y extensión a las acciones temporales del Estado. Teológicamente las cosas espirituales “están por encima de los bienes materiales; los bienes eternos, por encima de los bienes del tiempo; los valores religiosos, por encima de los valores civiles” (Proaño, 2011c [1958]: 18).

Es claro que se entiende que el Estado es una institución temporal, que ha tenido poco tiempo de existencia y efectividad, para el caso ecuatoriano; además, que el orden de la Religión y su Iglesia se presenta como trascendente al mundo del orden civil; sin embargo, se observa la necesidad de una armonía entre *ambas sociedades*. Es más, solo la armonía de ambas permitiría “la posibilidad de progreso y desarrollo” (Proaño, 2011c [1958]: 18).

Si el indio es un ser inacabado como sujeto, donde el ser objeto ha primado y se ha consolidado en relaciones de explotación, la Iglesia emerge como la llamada a defender su

condición de ser social, “cuando el Estado y los partidos políticos pretenden estorbar el cumplimiento de su misión” (Proaño, 2011c [1958]: 19). Ese Estado es aquel que ha constreñido el desarrollo cristiano de los indios. Estado distante, casi una narración por fuera de la realidad cotidiana de los indígenas. Por otro lado, los partidos políticos -sobre todo el comunista y el socialista- disputan el campo del reconocimiento organizativo y social de los indios. La Iglesia entrará a disputar lo que asume como su rol en el mundo del *ahora teológico*.

Un llamado a intervenir frente a la injerencia de aquellos, que por ahora, considera sus rivales políticos y teológicos: “La Iglesia está en la obligación y en el derecho de defender la libertad que le corresponde como sociedad espiritual, perfecta y soberana” (Proaño, 2011c [1958]: 18). En consecuencia, el ciudadano católico está en su derecho de participar en la política en todas sus formas:

Militar en políticas es salir al campo hoy en que se ventilan los asuntos que se relacionan con el bien común, luchar por el triunfo de un cuerpo de doctrina. Concretamente, militar en política es salir a la calle, introducirse en el seno de instituciones o simplemente lugares de reunión, trasladarse a ciudades, pueblos y aldeas, provisto de suficientes conocimientos y sabiendo a cabalidad cuál es el objetivo a conquistar (Proaño, 2011c [1958]: 27).

Entre la acción evangélica y la civil, la Iglesia de Riobamba encuentra el *amor*, el vehículo movilizador teológico-político para que el católico ciudadano asuma sus responsabilidades con aquellos que se encuentran en estado de postración: los indios. Aquí hay un giro no solo teológico-político, sino metodológico. El problema del indio, además, es un problema metodológico, en cuanto si estos han estado ahí siempre; sin embargo, han pasado invisibilizados durante siglos: un presente-ausente repetitivo. Las consecuencias de esta presencia-ausencia han sido la legitimidad y legalidad de regímenes de opresión.

En el Estado republicano, tampoco se pudo avanzar a romper la condición repetitiva de invisibilidad o, en el mejor de los casos, se llegó a una visibilidad mediada, ventrílocua, fragmentada. Por un lado, una administración de poblaciones en proceso de des-constitución y, por otro lado, una escasa amplificación del sujeto ciudadano, lo que llevaba para el caso de los indígenas a ser objetos-sujetos, cristianos-ciudadanos. En cualquiera de las formas y planos de esta condición, había una partición de las condiciones, podría

decirse, un *estado de excepción* continuo, donde la ley misma habilitaba su deshabilitación funcional en territorios locales.

La problemática del método, entonces, es un problema de narrar-los, hacer discursos y acciones de aquellos *medios*. Más aún, la propia pastoral es ejemplo de esta mediación de reconocimiento, cuando debe *aprender* a ver, observar a esos que han estado junto a ellos. No se trata de hablar de otro discursivo, sino, por el contrario, de un ser concreto e histórico. De ahí que la semántica tripartita de indio-indígena-campesino no será resuelta sino después de varias décadas.

“El amor”¹⁰³

El amor como acción metodológica habilitaba a que los diagnósticos se acerquen al humano del ser indio. Una lucha contra la propia cosificación que la Iglesia había hecho de ellos, el objeto de su evangelización:

Qué es el amor?... El alma humana ha sido hecha de tal manera por el Creador, que no puede permanecer dentro de sí misma y está continuamente buscando un objeto, un ser a quien entregarse. Eso es el amor, un movimiento del alma hacia afuera, para entregarse a otro (Proaño, 2010e [1959]: 123).

Para la pastoral indígena, ese salir de sí misma significaba que la Iglesia estaba definida en sus principios dogmáticos a convertirse en ese otro negado y solo así tener sentido trascendente y diferenciador con el Estado. La pastoral interviene, busca su objeto donde entregarse, y el objeto está ahí: el indio.

Si el amor es palabra y acción, entonces es el mismo *verbo* divino que lo contiene y que sale de sí nuevamente para alcanzar la materialidad, el otro-hombre. Entonces, esta concordancia hará que la pastoral asuma que ese *objeto-indio* se transforme en un sujeto completo de reconocimiento. Pero para reconocerlo en completud, es necesaria una observación objetiva de los objetos en sus campos. De aquí nace la obligatoriedad de salir, de salir en un doble movimiento, de estar y ser entre ellos. Solo así se sabrá quiénes son aquellos presentes-ausentes.

Y si el pecado social es primero pecado, lo opuesto al amor, el orden instituido es producto de la ausencia del amor y la primacía del pecado manifiesto como egoísmo. Y la propia Iglesia se convirtió en expresión y acción de ese pecado; y su remediación política

¹⁰³ Texto dirigido a los jóvenes en 1959. Archivo A2CF152.

está en el retorno a una teología del oprimido para sacarlo de su lugar ausente. Este enfoque metodológico del oprimido ya se da cuenta con más fuerza en la **“Cuarta Carta Pastoral”**¹⁰⁴. Necesariamente exige la definición de un ejercicio territorial, la *Diócesis*: “Es un conjunto de fieles que habitan en ese territorio” (Proaño, 2011d: 17). Y esta se subdivide en parroquias. “La parroquia hace lo más concreta y eficaz posible, en el espacio, el tiempo y las personas, la finalidad de la Iglesia” (Proaño, 2011d: 18). La relación metodológica de la Diócesis consistirá en funcionar con un dispositivo para la organización social de los fieles, de aquellos ciudadanos-católicos. Es desde este lugar de enunciación -la Diócesis- que:

Los problemas sociales nos preocupan grandemente. Nos causa mucha aflicción ver constantemente en medio de qué pobreza vive muchísima gente, en las ciudades y pueblos: en medio de cuán grande miseria *más bien vegeta que vive*, una contable masa de indios y campesinos (...). Más de 150.000 indios habitan el territorio de la Diócesis de Riobamba. Las condiciones de su existencia son de una miseria aterradora. *Hemos considerado un deber de patriotismo hacer todo lo que esté de nuestra parte, para que el indio sea? integrado a la vida nacional, como un elemento de progreso* (los énfasis son míos, Proaño, 2011d [1961]: 28).

“Informe sobre la VI reunión del CELAM y Ponencia: La presencia activa de la Iglesia ante las apremiantes exigencias apostólicas de la vida familiar en América Latina”¹⁰⁵

Paralelamente, en América Latina avanzaban las comprensiones de las condiciones de opresión. En 1962 en México se realizaba la VI Reunión del CELAM, a donde acudió Proaño como representante del Ecuador; junto a él participaron Obispos como Manuel Larraín, Helder Cámara, Juan Carlos Aramburu, Ramón Bogarín, y otros, quienes ya expresaban las exigencias de una Iglesia Liberadora. La relevancia de este encuentro radica en su pronunciamiento, bajo la preocupación de que una revolución como la cubana, que se desembocaba por el socialismo, anunciaba la urgencia de actuar sobre los problemas sociales más complejos.

Así, este encuentro definió en sus propuestas relevantes:

¹⁰⁴ Carta elaborada en 1961 por Proaño dirigida a Cabildo, Clero y fieles con motivo del Primer Centenario de la Diócesis de Riobamba. Archivo A.5PS4.

¹⁰⁵ Ponencia presentada en la VI Reunión del CELAM en México, 1962. Archivo A2CF163.

- . Que el CELAM dirija a la OEA un oficio, concebido como un apoyo e incentivo a la Alianza para el Progreso.
- . Que la Iglesia conquiste para sí el liderato de la reforma agraria, preparando técnicos y dando ejemplo con las propias tierras, de las diócesis latinoamericanas.
- . Que la Iglesia tome parte efectiva en la renovación educacional, proporcionando una educación de base, a ejemplo de Radio Sutatenza, de Colombia, democratizando la enseñanza, mediante escuelas gratuitas.
- . Que las jerarquías del hemisferio colaboren con la OEA en la organización del programa de viviendas.
- . Que el CELAM pida a la Santa Sede una reunión en Roma de seis obispos de América Latina, seis obispos de África y obispos de Asia, con el fin de unificar la postura de la Iglesia frente al mundo en subdesarrollo (Proaño, 2011d [1962]: 37-38).

Como se puede observar, se propone una intervención urgente y programada para contrarrestar el avance del comunismo, sobre todo en el mundo rural latinoamericano. Precisamente, estas urgencias de acción pastoral impulsaron la constitución de un Instituto Pastoral, que desarrolló organizadamente una serie de investigaciones sociológicas y pastorales para comprender de manera objetiva el problema de los aborígenes, nativos, indígenas de Latinoamérica; siendo de relevancia los estudios de Riobamba, no solo para el Ecuador, sino para América Latina, ya que como se ha señalado páginas arriba, el indio como objeto se presenta como una calamidad social instituida.

Estos estudios tratarán la cuestión del problema del indio desde una perspectiva socio-económica, con el fin de conocer objetivamente las condiciones de vida de los indígenas. Uno de esos estudios relevantes fue: **“Riobamba: Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio”** (1962), producto de una investigación sobre el cambio social y religioso en América Latina, que posteriormente fue publicado por la Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de la Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-Religiosas (FERES), bajo la dirección del Françoise Houtart¹⁰⁶, y elaborada por el padre Jorge Mencías Chávez¹⁰⁷. Este

¹⁰⁶ Sacerdote católico de formación marxista. Fundó el Centro Tricontinental de la Universidad Católica de Lovaina. Fue quien, a pedido de Dom Helder Camara, a ese entonces vicepresidente del CELAM, se le solicitó hacer una síntesis del documento del Concilio Vaticano II, conjuntamente con Monseñor Manuel Larraín. De esta manera su presencia se convertiría en clave para dar a conocer la posición del clero innovador de América Latina que ya respondía en general a los principios de la Teología de la Liberación. Houtart tuvo una estrecha relación con Monseñor Proaño a lo largo de su trabajo pastoral. Houtart aún tiene presencia y vínculo con las Comunidades Eclesiales de Base como en eventos académicos en Ecuador como en toda Latinoamérica.

estudio socio-económico buscó ser ejemplar en cuanto combinó las ciencias sociales con la visión religiosa del catolicismo. Además, por ser una investigación realizada por un sacerdote diocesano, logra dar cuenta de la lectura que la Iglesia tenía, como de las líneas para sacar al indio de su condición de miseria y redimirlo espiritualmente.

Ya la primera constatación evidencia que los indios “antes de la conquista española gozaban de autonomía y libertad, con motivo de la conquista (...) fueron perdiendo paulatinamente su autonomía e independencia, hasta quedar en condiciones deplorables” (Mencías, 1962:14). Referencia clave, en cuanto se alude al principio de pérdida histórica y sujeción al hecho colonial de la dominación. Alusión fundamental para entender el futuro del objeto-indígena: el retorno de la autonomía y la libertad. Además, materialmente la pérdida de la autonomía fue la pérdida de sus tierras y, por ende, del ejercicio del territorio: la territorialidad.

Esta pérdida de la autonomía trajo como consecuencia la inevitable “sujeción, estagnación económica y degradación social, como consecuencia de esta pérdida del derecho de propiedad” (Mencías, 1962:14). Con la sujeción, venía la degradación material y espiritual que de manera operativa fue la degradación de las operaciones cotidianas, como la higiene y el cuidado personal: “La habitación del indígena, en general, es insalubre, pequeña, estrecha y sin aire” (Mencías, 1962:14). Imagen significativa y significante de las condiciones, no solo materiales, sino psíquicas, que para la Iglesia delataban el grado de degradación humana a que habían sido conducidos los indios en Chimborazo.

Para el caso de la alimentación es notorio:

Como consecuencia de esta falta de higiene, tenemos que el indio no conoce los alimentos más esenciales para una buena alimentación. La medicina es desconocida entre ellos y, de hecho, los alimentos que frecuentemente ingiere no son los suficientemente para mantener una salud buena (Mencías, 1962:14).

Esto recuerda a las descripciones que las estudiantes Villavicencio y Granados desarrollaron en su investigación. En ambos casos, es evidente que a pesar de que ya se conocían las propiedades nutricionales de los productos de consumo de las poblaciones

¹⁰⁷ Sacerdote con formación en ciencias sociales quien abandonó el hábito y se dedicó por impulso de Proaño a la investigación de las condiciones de vida de los indígenas. Fue miembro de la FERES y permanente apoyo investigativo desde las exigencias metodológicas de la Teología de la Liberación: ver, juzgar, actuar.

indígenas, se tendía a hacer una lectura desde las propias construcciones sociales identitarias, sean como sacerdotes, técnicos, especialistas o voluntarios. Esas construcciones demarcaron el contenido de lo que se buscaba como objetividad en el estudio de las poblaciones relegadas históricamente; pero es evidente que fue difícil superar esos marcos interpretativos, ya que los mismos eran las bases intersubjetivas para la interpretación y reconocimiento que se instituía por parte de la Iglesia.

Se puede afirmar entonces que ese reconocimiento era de tipo ideológico ya que se centraba en trasladar el imaginario de la dominación hacia esos diferentes en estado, según los intérpretes, de postración. Ahora, no se puede condenar mecánicamente a esas interpretaciones; de muchas maneras era inevitable que esto suceda así y es precisamente ese relativo determinismo el que animó a modificar las prácticas de relacionamiento con los indígenas; sin duda quien mejor lo entendió fue Proaño, quien por su experiencia de acercamiento directo con las comunidades, desarrolló una perspectiva del escuchar y estimular la palabra del indígena para generar una iniciativa liberadora desde los propios oprimidos.

Por eso, al querer Mencías dar cuenta de la objetividad del modo de vida del indio, el análisis se ve atravesado por cargas culturales difíciles de desprenderse, pasando de un análisis descriptivo a un grado de prescripción moral. A esta altura del querer conocer qué es el indio, aparece que la noción misma de indio, indígena, no es clara por sí misma. Quizás lo es como el conjunto de elementos materiales, sobre todo de negaciones y condiciones de miseria. Este esquema de reconocimiento, de ese objeto-indio, aparece siendo como limitado.

Por tanto, habrá que partir de establecer una serie de hitos normativos para su definición: “Indígena en el sentido cultural de la palabra, es decir, calificada por el tenor de su vida y no indígena por una simple designación racial” (Mencías, 1962: 23). Esto quiere decir que hay indígenas que lo son por sus condiciones culturales de vida e indígenas que no lo son racialmente. Esta tensión es de carácter epistémico porque pone en juego una serie de constructos culturales binarios que bien pueden llevar a afirmar la necesidad de la negación del indio:

Y en este sentido también la integración del indígena a la vida civilizada equivaldrá a la supresión del indigenado, no supresión por eliminación

física, al estilo de algún sistema de colonización, sino por elevación a un estadio cultural propio del hombre civilizado (Mencías, 1962:23).

Aunque queda claro que la supresión no es física, sino por elevación cultural, en cualquier caso, queda estipulada la necesidad y urgencia de la supresión del ser indio, que, por supresión positiva, es la eliminación del objeto-indio por un sujeto, aún no definido. Indefinición que podía pasar por la adquisición de la lógica de reproducción cultural mestiza, pero también por la ambición de que la elevación disponga a la condición indígena en un estado positivo de despertar étnico.

Más aún, la supresión no puede ser de carácter general porque de por medio está una diferenciación clave: indios *libres* o indios *propios*. Dos sistemas diferentes de administración y sujeción. Son los indios *propios* los característicos de Chimborazo, donde su medio físico los ha forzado a someterse a las inclemencias de una tierra difícil para la reproducción de la vida: “Las tierras en las que vive el indio, dondequiera que se consuma su existencia, son las tierras peores de la serranía ecuatoriana” (Mencías, 1962:25). Y esto pasa por la presión histórica del sistema de hacienda que, pues dentro de ella, las mejores tierras son para el hacendado y las peores, y por fuera de la hacienda, para el *Huasipunguero*. Las tierras del hacendado son mejores que las tierras de los indios libres¹⁰⁸.

Sin duda, la presión del sistema hacendatario forzó a desplazar al objeto-indio a las alturas, por sobre los 3.000 msnm:

En lo peor de la tierra ecuatoriana, donde la naturaleza es menos clemente, allí vive el que en otra hora fue el señor de todos estos parajes. [Esta es una afirmación histórica que no va puesta como premisa de inconsultas reivindicaciones] (Mencías, 1962:24).

Es claro que la pérdida de la tierra histórica que sostenía el ejercicio territorial, por tanto, la autonomía, no puede ser reclamada en *hora de la historia*, sino que eso queda a la mirada del futuro. En ese presente, la sujeción está dada a la territorialidad del sistema de hacienda y su universo micro-político. De ahí que el tiempo no sea, aún, un tiempo de reivindicación territorial, sino de reivindicación de la vida en su estado de vida *nuda*. En ese estado de vida elemental, al borde continuo de la supresión negativa, la alimentación es igual de

restringida: “La alimentación indígena es estrictamente local (...) consume lo que produce la tierra (...) se alimenta de lo que cosecha en su huasipungo o pegujal” (Mencías, 1962: 24). La observación es clara y determinante, la presión a las alturas es además presión local y cerrada al sistema de hacienda.

Desde la lógica del analista clerical, el propio modelo de alimentación indígena lo condena a la penuria de la mortalidad infantil. El consumo de alimentos asociados a la cultura indígena es cuestionada en su valía nutricional, a tal punto que la propia existencia de los indios se torna misteriosa: “A nosotros solo nos toca responder que el índice de mortalidad sobre todo infantil, es muy elevado, y afirmar también que en estas condiciones *no sabemos por arte de qué viven los indígenas*” (El énfasis es mío. Mencías, 1962: 29).

Incluso se evidencia el grado de dependencia en los instrumentos de la vida cotidiana, como la ropa. Es “notorio el caso, como en Chimborazo, de que los indígenas compran la ropa elaborada para ellos por los blancos. En otras provincias los propios indígenas autosatisfacen la necesidad de vestirse” (Mencías, 1962:32). Este grado de dependencia y fragilidad en los objetos primarios del mundo de la vida es significativo para la Iglesia, porque permite entender hasta donde deberán actuar para sacar al indio de su condición de miseria.

Para el caso de la vivienda, no hay diferencias notorias. A pesar de que buscan construir sus casas, es causa de misterio en ciertos casos la elección de los lugares -por ejemplo, laderas-, y sus técnicas de construcción; o el caso de la función comunitaria de la minga. Si esta es la colaboración cooperativa-solidaria, en tanto disponibilidad de fuerza de trabajo a favor de un comunero, lo que resulta una ventaja “en este caso no resulta económico el sistema de haciendas, porque lo que economizan en pago de mano de obra, -y este es bajo- lo invierten con exceso en las obligadas atenciones” (Mencías, 1962:34).

Lo que quiere decir Mencías es que, lo que en apariencia es ahorro en el pago de fuerza de trabajo, por el uso de la minga, no lo es en términos de ahorro monetario o mejoramiento de sus condiciones de vida. Mencías, como se mencionó anteriormente, no comprende a fondo el sistema de trabajo comunitario, o lo reduce a una visión economicista de rendimiento. Lo que no logra observar es el entramado de relaciones necesarias que se dan y deben darse para la reproducción de las redes comunitarias. Es decir, no es claro para su análisis el valor simbólico y articulador de las celebraciones, tradiciones e intercambios

inmateriales, necesarios para la consolidación de relaciones de reciprocidad, que en cualquier caso son relaciones de redistribución material como de reconocimiento y valoración intersubjetiva.

Es evidente que para esos años no era aún clara la función post material de la minga, la cual no se reduce al ahorro monetario-temporal, sino al juego de los intercambios simbólicos y la construcción y consolidación de redes de soporte identitario. Por eso, desde su lectura, el sistema de alimentación, vivienda y la salud se presenta como el campo del deterioro: “Una población que vive en tierras altas y pobres, deficientemente alimentada, habitando chozas inhóspitas, sujeta a un trabajo desproporcionado a su potencialidad física, es fácil presa de las enfermedades y la muerte” (Mencías, 1962:35).

Vale recordar que desde el sistema de interpretación cultural de la Iglesia Católica y su búsqueda de civilidad para el indio, más por las propias condiciones observadas, no se habilita un campo de comprensión, más allá del propio. Aquí la función del amor, como función metodológica, también oculta las funciones positivas, demostradas en la sobrevivencia en la marginalidad. Si viven así no es posible que cuenten con saberes medicinales.

Aún no se puede pensar en términos de saberes o conocimientos operativos para la supervivencia, menos aún de un objeto social, como es el indio. Peor, aun cuando los propios sistemas de registro e información son poco aplicados: “La estadística sobre morbilidad y mortalidad infantil, más que ninguna otra, nos debería dar la medida exacta de la *calidad biológica* de esta población” (El énfasis es mío. Mencías, 1962:35). Esta denominada calidad biológica, misteriosa en un primer momento, se aclara por su interpretación en su efecto negativo:

Algún viejo párroco de indios explicaba la propensión alcohólica de los indígenas porque son engendrados en estado de embriaguez, gestados por su madre con frecuencia ebria y criados con leche materna que lleva fermento de “chicha” (Mencías, 1962:35).

En estas condiciones materiales de reproducción vital, lo que ocurre para la Iglesia, es que las condiciones de opresión atraviesan todo el campo social del *problema indígena*. Y la constatación usada es que el grado de educación es bajo, ahondando las condiciones de explotación.

El ausentismo escolar es el efecto de la depredación en el modo de vida del indio. Más aún, es gravedad para las mujeres, ya que “hay el criterio de que una mujer no debe aprender las cosas que enseñan en la escuela: no es la educación para mujeres, incluso les sería dañina” (Mencías, 1962:39). Y para el caso de los niños u hombres que asisten, la escuela “es una escuela rural a espaldas de la vida campesina, no está en función de ella.” (Mencías, 1962:39). Si es una escuela que no está acorde al mundo del indio, es una escuela disfuncional, que para el caso de las mujeres, profundiza su condición de analfabetismo estructural.

Si este es el sistema de vida material cotidiana, aparece para la Iglesia que no hay espacio para el esparcimiento. Este está negado en semejantes condiciones de miseria. Afirmación, como otras, peligrosa y que, como se ha señalado antes, se debe al campo de operaciones del sentido común que son aplicadas en contextos distintos que llevan a obtener valores e indicadores negativos. Así, por ejemplo, se concluye que los “indígenas no conocen lo que es jugar (...) Que los jóvenes y adultos indígenas se distraen emborrachándose en las diversas oportunidades que encuentran para ello” (Mencías, 1962: 41). Pero esta es una relación que no escapa a aquellos que se enriquecen con la venta del alcohol: “Los explotadores de este negocio son los blancos de los pueblos y se puede afirmar que viven exclusivamente de él” (Mencías, 1962:42).

La importancia de este texto de Mencías, expuesto de manera amplia, radica en que se convirtió en uno de los primeros estudios de campo realizado por un sacerdote y que se convertiría en información de primera mano sobre la situación del indígena en Chimborazo. De una u otra manera se encontrará que las imágenes que se desprenden de este trabajo dan cuenta de la escasez de estudios específicos sobre la provincia. Se podría comparar con trabajos que se realizaron para la sierra centro norte.

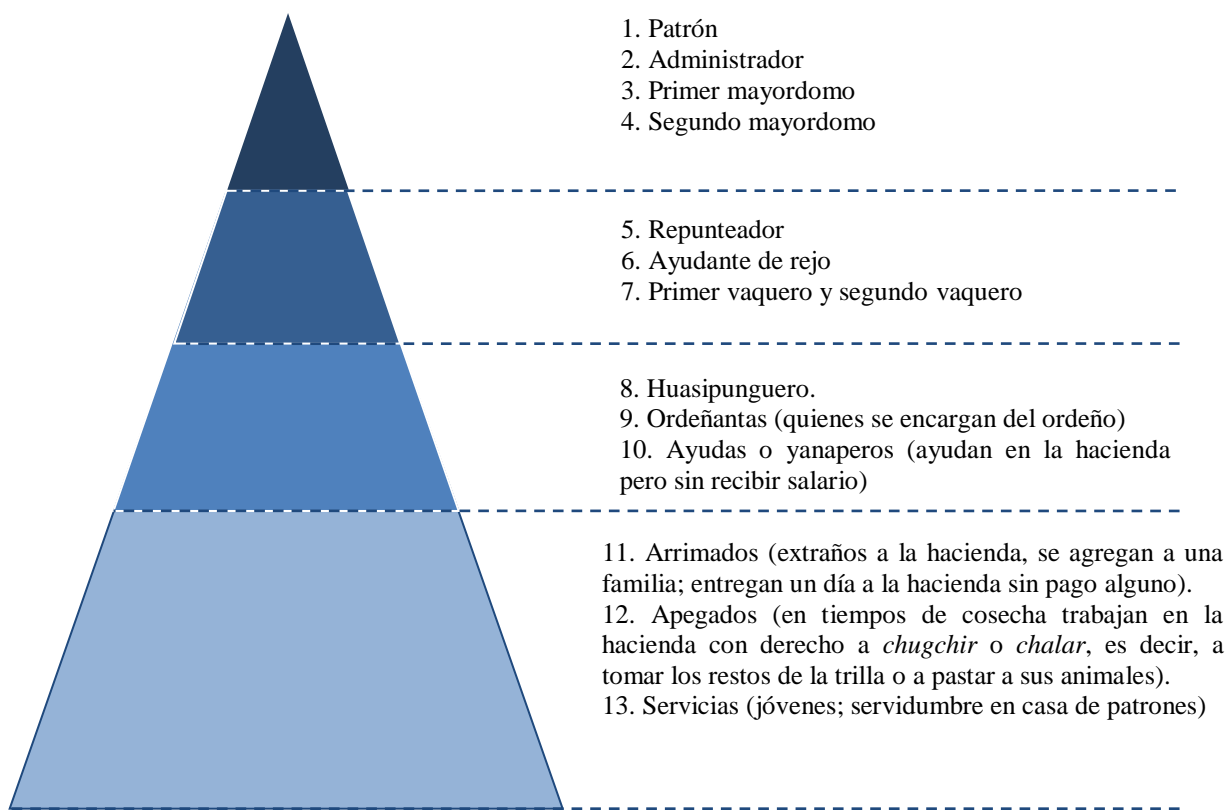
Sin embargo, para esta investigación no interesa poner el énfasis más que en las descripciones que podrían ser repetitivas, en las imágenes dominantes que se fueron consolidando en la Iglesia Católica. Imágenes de la investigación que al final daban la razón a lo que ya se decía comúnmente, pero que ahora tenían una base *investigativa* con los criterios científicos de la época. Pero al final, para lo que sirvió la investigación fue para avanzar en un programa de intervención evangelizadora a todo nivel y donde la radio escuela, la radio alfabetización, tomaba fuerza como el dispositivo más eficaz para

combatir el aislamiento del que pensaba la Iglesia, padecían los indígenas, y que afectaba al objetivo general de elevarlos socialmente.

En cualquier caso, se delata una relación de contradicciones y beneficios que sostienen el complejo entramado del sistema hacendatario. Ahora, este sistema hacendatario como eje ordenador del sistema de vida y sus disposiciones sociales, guarda un entramado de relaciones, que para la Iglesia es de relevancia describir, con el objetivo de comprender la micro-política de la dominación y la administración de los indios.

Siendo el indio de Chimborazo, en su mayoría indio propio, es decir, perteneciente al sistema hacendatario, su lugar simbólico desde donde responde al sistema en conjunto, está distribuido en una pirámide de sistema y funciones:

Ilustración 1. Organización social de los indios al interior de la hacienda



Fuente: Mencías, 1962
Elaboración propia

Los huasipungueros desempeñan una variedad de funciones: ceboneros, quienes cuidan los animales para el engorde; repeleros, quienes cuidan al ganado flaco; prañaderos, quienes cuidan a las vacas preñadas; terneros, quienes cuidan a los terneros; ovejeros, quienes pastan a las ovejas. Además, fuera de estos trabajos, deben turnarse cada mes para el trabajo de *huasicama*¹⁰⁹, es decir, de servidumbre en la casa de hacienda.

Estas son las condiciones de la organización social al interior de la hacienda, desde la cual se administra a la población indígena que en ella vive. La jerarquización de los lugares y funciones de los indios e indias y su subdivisión determinan una escasa movilidad social, y con el tiempo una degradación de las condiciones de vida, las cuales se reflejarán en un deterioro de las relaciones de prestigio y de respeto, teniendo como consecuencia que el reconocimiento recíproco sea asimétrico, es decir, que existe un reconocimiento al interior de la hacienda pero es de carácter *ideológico*, donde quien tiene el poder y ejerce la dominación construye un campo semántico de identificaciones y respetos. Todo lo demás queda por fuera del campo de funcionamiento micropolítico. Cabe recordar que es desde este sistema binario desde donde se organiza el sistema de representación y respeto, en el cual el indio es un *problema-objeto* a ser resuelto en un proceso en que la hacienda misma se ha degradado en su nivel estructural.

La evidencia que presenta la Iglesia es que “las técnicas de explotación [de los indios] son primitivas” (Mencías, 1962:48). Quiere decir que, por un lado, como servidumbre para la hacienda es un objeto productor que genera réditos económicos y de prestigio para el hacendado; pero el indio en su propio sistema micropolítico no tiene la capacidad de reproducción material, teniendo como consecuencia que su capacidad de sostenimiento material afecta la capacidad de ser representado desde su propio lugar de enunciación.

De ahí que las imágenes *hacia afuera* giren en torno a su decadencia como raza; más aún cuando “hay que hacer constar el fuerte arraigo del indígena a su tierra, de la cual se desprende con mucha dificultad” (Mencías, 1962:51). Dificultad que no radica en la posesión espacial de lugares, sino en que en esa tierra se centra su universo de reproducción

¹⁰⁹ Se trasladan con toda la familia.

simbólica, lo que lo lleva a un campo de representaciones de arraigo y pertenencia en tanto un territorio donde vive y reproduce su constructo afectivo y familiar.

Estas prácticas micropolíticas, incluso en condiciones de *agravio* o *menosprecio*, no los condicionan a la parálisis social; por el contrario, como se verá más adelante, se convierten en los movilizados ético-políticos que desembocaran en la construcción de un universo etno-político.

La vida religiosa: un “confuso” entramado micropolítico

Si las condiciones previamente descritas, y a las cuales se ha hecho un primer acercamiento analítico, son para los ojos de la Iglesia condiciones miserables, estas mismas condiciones están hermanadas íntimamente con las condiciones espirituales, con precisión, con las condiciones de la vida religiosa católica. Afirmar que los indios son católicos no es suficiente para la Iglesia; “se hace necesario calibrar su catolicismo (...) la sociología religiosa” (Mencías, 1962:55) para poder comprender con objetividad, e incluso usando el dispositivo estadístico, el cumplimiento de las prácticas.

Es interesante observar que prácticas centrales, como el bautismo, son la primera fuente del arraigo al territorio. Esta práctica religiosa, que para la Iglesia representa el cumplimiento primero del sacramento, para los indígenas implica la primera relación de sujeción a la tierra, pero más aún, se construyen relaciones de sujeción-accional, es decir, que se construyen lugares y disposiciones en referencia interna, con su núcleo familiar, y externa, con relación los poderes: la hacienda y la Iglesia:

Arraigo que hace difícil la creación de nuevas parroquias, aunque su erección les resulte beneficiosa a los propios indígenas. Levantamientos y hasta muertes, contando con un enojado alejamiento de la nueva circunscripción parroquial, es el saldo de estas invasiones territoriales (Mencías, 1962:53).

Un primer acercamiento a la noción de territorio es la necesidad de su fijación, no solo a nivel estructural del trabajo, sino que en relación a este se elaboran una red de significaciones y sentidos en la administración del mundo de la vida. El sistema parroquial permite una habilitación legitimadora de las ubicaciones sociales para ser reconocidos entre los propios de la organización comunitaria y a su vez en relación con las jerarquías administradoras de la Iglesia y la hacienda.

Por eso, las demoras en el acto sacramental primero -el bautismo- radican en buscar la elección adecuada de los *padrinos*, de tal manera que se puedan construir potenciales relaciones de *compadrazgo*; lo que no significa que los padrinos aporten solamente para la *necesaria* fiesta, sino que se liga a los otros indios a la pertenencia e identificación al lugar: “Escogen los padrinos, por regla general, entre los indígenas de su propia comunidad. Es raro el caso que lo hagan entre los miembros de otra parcialidad indígena, y mucho más aún, el que los elijan dentro de los grupos de “blancos” (Mencías, 1962: 54).

Una posterior ritualidad sacramental será la *confirmación*, la cual no solo afirma la pertenencia al credo católico, sino que reafirma los lazos internos intra-comunitarios, además de pretender evitar la consumación del imaginario del pecado. Es decir, que la confirmación, como los otros ritos, tienen un doble plano: por un lado, sostener y reforzar los vínculos ético-políticos de reconocimiento y movilidad de los miembros de la comunidad y, por el otro lado, contener la frontera de la asimilación religiosa.

La –inevitable- fiesta posterior a cada acto sacramental, se encarga de disponer los planos en un momento de actualización de los miembros. Es lo opuesto al reconocimiento *ideológico*, mencionado líneas arriba; este es un reconocimiento *legítimo*, porque son ellos mismos, desde lo que son en un campo de conflictos y sobre posiciones de relaciones étnicas, aun no emergentes en términos políticos, los que disputan una temporalidad de posiciones sociales hacendatarias y católicas. Quiere decir que en las mismas instituciones que se han levantado sobre la miseria de ellos, éstos encuentran los canales subjetivos para reconstituir permanentemente sus relaciones psico-afectivas.

Es importante recordar que, si la teología política en renovación centra en el *amor* un núcleo movilizador para el bien común, la fiesta, por su parte, despliega sus propias formas de *amar*, reforzando los lazos emocionales de pertenencia a un territorio, en los distintos modos del trabajo y las labores de la vida cotidiana. Por todo esto, cuando se trata del cumplimiento de la práctica valorativa:

de una inasistencia a misa, nos parece que lo dan la trascendencia cuando es culposa (no distinguen entre ellos ausencia justificada e injustificada, se limitan a señalar un número vago de inasistencias o su frecuencia) de un pecado mortal: *más congoja hay por pelear con un compadre que no por faltar a misa* (Mencías, 1962:55).

Se entenderá que la misa como requisito semanal para provecho espiritual es de poca relevancia; en cambio, la fragilidad de un vínculo de compadrazgo puede poner en entredicho la condición de prestigio y movilidad dentro de la comunidad.

Por eso y “[l]o cierto es que, a pretexto de la misa dominical, y con diversos motivos, la salida al pueblo significa, para muchísimos indígenas, ocasión de borrachera” (Mencías, 1962:56); siendo condenable para la Iglesia semejante espectáculo incomprensible en el marco de la fe: “Es triste el espectáculo de los caminos, con indios borrachos caídos por el suelo o gritando y gesticulando de modo incoherente, en los atardeceres de cada domingo” (Mencías, 1962:56). Espectáculo que no pasaba desapercibido para la gente del pueblo, por el contrario, era motivo de temor al indio, quien bajo esa condición, rompía la frontera verbal e imaginaria de ese mundo binario de la dominación. Cada fiesta, como cada celebración dominical, abría las puertas a ambos mundos, a la posibilidad de transgredir ese mundo semanalmente definido y casi inmóvil.

Así, los tipos sacramentales son dispositivos que permiten mover los recursos y las relaciones y, por tanto, la disposición de los individuos en la comunidad. Para la Iglesia, este comportamiento es alienante, porque para ella estos rituales

muy poco influjo tienen en sus vidas. Con dolor pudimos anotar en un anejo, en la mañana misma en que cumplieron con el precepto cómo se encontraban ya en plena borrachera. Quizás se trate de una coincidencia, pero en la pascua la *orgía*, de los indígenas es general (El énfasis es mío. Mencías, 1962:56).

Bajo esta mirada moral de la Iglesia, las acciones que mezclan lo sagrado de la ritualidad sacramental con la disposición alcohólica, son una expresión de una orgía; ya que, como se mencionó previamente, las disposiciones corporales de los objetos-indios, de pronto se rompen, temporalmente, y éstos objetos se transforman en sujetos orgiásticos, con capacidad de movilidad, de romper las fronteras instituidas por lo sagrado, por el poder hacendatario. Es así que serán condenadas estas prácticas, pero los efectos de las condenas no pasan de ser meros enunciados desde los púlpitos.

Para el reforzamiento de las relaciones comunitarias, la función del matrimonio se convierte, tempranamente, en el vínculo más deseable para el sostenimiento del cuerpo comunal; claro que atravesado por la normativa eclesial, aunque siempre con su otra cara orgiástica:

La declaración amorosa suele revestir esta forma: el interesado arroja piedrecillas o terrones a la elegida; si ésta no se enoja y las recoge, hay correspondencia; si toma otra actitud, hay rechazo. Los padres tienen influencia para cortar las relaciones amorosas de sus hijos que nos les interesan (Mencías, 1962:57).

Tanto como en el mundo de las uniones afectivas, prima el desorden en sus propias fiestas, desorden para la Iglesia, reordenamiento para la comunidad: una forma de actualización de los lugares significativos que cada miembro ocupa en el territorio.

Para el caso de la muerte, ésta no escapa a la semántica del ordenamiento territorial:

Pero lo típico de la noche del *velorio* son las continuas libaciones de chicha y aguardiente y, sobre todo, los juegos propios de esa noche (...). En una investigación en un anejo de la provincia de Chimborazo se anota una práctica lúbrica, llamada el “japina-cuy”. Después del canto del gallo, turbias del alcohol las cabezas y exaltados los instintos, apagan las velas una a una y luego con agua, el fogón. *En la obscuridad, en promiscuidad de sexos, se dedican al desenfrenado goce de sus pasiones. Es como una eclosión de la potencia reproductora en presencia de una vida que ha cesado* (El énfasis es mío. Mencías, 1962: 60).

Como se puede apreciar, para la Iglesia estas prácticas son contradictorias pero afirmantes de lo que son los indios, son lo que son por lo que hacen y deshacen en su mundo de vida.

Entonces, la ritualidad de su micropolítica, ese ejercicio de dominación en los lugares propios, bajo la capa de la sacralidad, administra sus representaciones de la vida y la muerte; modificando los vínculos, bajo la forma de una actualización de la fiesta: “Al día siguiente, cuando se trata de un viudo o viuda, hacen el rito del “*lavatorio*”. Los desnudan, les arrojan agua fría, los sumergen en el agua. Dicen que para que el alma del doliente se enfríe, quede libre de los lazos del difunto” (Mencías, 1962: 60).

En este marco complejo de la religiosidad de la vida del indio, en el carácter misterioso que se presenta para el sacerdote-investigador, se formula una pregunta difícil de responder: “¿Qué religiosidad subjetiva hay en las fiestas de los indígenas?” (Mencías, 1962:61). Pregunta casi sin respuesta, dada la mezcla entre religión católica y religiosidad comunal. No se podrá responder la pregunta pero la Iglesia si puede hacer un cuadro de la *fisonomía moral de los indígenas*:

Normalmente, sumiso, hasta soportar el género de vida que lleva, en ocasiones, por efectos del alcohol, y en los fenómenos masivos, se torna agresivo y despiadado (en contra de los que creen que les van a cobrar

impuestos, a quitar las tierras, cuando lo que ha habido son misiones geofísicas, censos, campañas de vacunación; contra los empleados y patrones de hacienda, cuando la desmembración de su anejo y la conexión a otras circunscripciones parroquiales, contra propagandistas protestantes; en estado embriaguez, por rivalidades con otras comunidades). *Hermético, desconfiado, bajo la acción del alcohol, deja abierta la válvula de sus resentimientos. ¿Trabajador o desaprensivo? Si oímos a los administradores de hacienda es desaprensivo, y creemos que el juicio sea justo; pero también lo hemos constatado laborioso. El robo y el alcohol son sus defectos dominantes, innegables. “Indio que no roba no es indio”, “borracho como indio” son dos expresiones gráficas del mundo de los blancos. Hay indios inteligentes, capaces, abiertos a todo lo que es progreso y mejora, y hay también indígenas anclados en lo que es su tradición y lo que constituye el ritmo de su día. Tienen habilidades para artes manuales: algunos, para repetir lo aprendido; otros, para mostrarse aún originales como técnicas mejoradas. Pero quizá la mentalidad que tiene el blanco sobre el indio sea el peor obstáculo para el indígena: no concederle cualidades, desesperar de su mejoramiento. Esto, aún en hombres de buena voluntad (El énfasis es mío. Mencías, 1962:64).*

Cita extensa pero necesaria para dar cuenta de un mundo binario, de un ser a la mitad de ser objeto y sujeto. Un ser que se arraiga y se desprende de su propio universo. Pero, por otro lado, instituciones que miran con recelo el resquebrajamiento, no solo moral, sino del orden simbólico-material, de la reproducción hacendataria-eclesial.

De aquí se desprenden tres niveles de organización para la Iglesia de Riobamba: una organización natural, una organización tradicional y una organización tradicional religiosa. Una organización natural, centrada en un pasado, generalmente desaparecido o presente como un fondo residual, que en el mejor de los casos se entenderá por organización natural a la predisposición de ciertos individuos al interior de las comunidades; varones, maduros, que asumen la representación, la dirección de los trabajos comunales o la representación de los intereses colectivos-comunitarios. A éstos se los conocerá como *cabecillas*. Son alfabetizados y poseen capacidad económica, por tanto, capacidad de incidir en la comunidad. A este sujeto se lo conocerá como el *líder*.

Por otro lado, está la organización tradicional: eclesial y civil. Aquellas dos sociedades antes descritas. Por el lado eclesial está el párroco y por el civil el teniente político. Bajo control del párroco está “el anejo, y porque el anejo es parte de la parroquia” (Mencías, 1962:68). Por el lado del teniente político, éste se inclina “casi siempre a favor de la cabecera parroquial” (Mencías, 1962:68). Lo común entre los dos poderes es que

“proviene de la cabecera parroquial” (Mencías, 1962:68). Esto quiere decir que hay plena conciencia de los límites y diferencias en la administración de las dos sociedades y que ambas están nucleadas a la cabecera parroquial, desde donde dimana el poder sobre las comunidades.

Estas comunidades están íntimamente relacionadas al tercer nivel de organización: la tradicional religiosa. Esta se nuclea alrededor de las organizaciones comunitarias, por lo menos en Chimborazo:

Una comunidad indígena está organizada de la siguiente manera: gobernador, regidor, alcaldes, alguaciles. Su nombramiento lo hace el párroco en los primeros días de cada año. El primer domingo reciben la “vara”(…) Este acto, al que acuden los indígenas de todos los anejos, lo hace el párroco vertido de roquete y estola ante la cruz alta (…). El párroco les entrega entonces una “vara” símbolo de la autoridad que se les confiere, Ellos besan la cruz, la mano del sacerdote, la “vara” y se retiran (Mencías, 1962:69).

Esto da cuenta del grado de integración e interacción teológico-política que se da entre los planos de las dos sociedades y su articulador político en términos de una semántica política, donde las consagraciones del poder tienen un doblez y una interfaz dialógico de reconocimiento recíproco. Ahora, no deja de ser evidente que dicho reconocimiento combina lo ideológico y lo legítimo. Es el tiempo de las imágenes que tiene la Iglesia en los años cincuenta y sesenta.

De esta manera la Iglesia, con sus contradicciones teológicas y políticas, va perfilando la complejidad del *problema del indio*. Va comprendiendo que dicho problema radica en un conjunto de elementos históricos, políticos, identitarios, culturales; donde el Estado, la sociedad civil, la sociedad política, los hacendados, todos tienen responsabilidad. Y claro, el propio indígena también es responsable de sus condiciones de miseria.

Entonces, es fundamental comprender el problema en sus raíces. Así, después del año 1962, la Iglesia participa de la elaboración de un documento: *Antecedentes y Proyecto de una Campaña Nacional de Integración*. Ya en este documento se sintetiza la mirada eclesial acerca del *problema*:

La vida indígena se desenvuelve en una forma angustiosa: falta de agua potable, viviendas antihigiénicas, los grupos humanos sin los más elementales hábitos de higiene, sin servicios de asistencia social, etc. Además de lo anterior debe agregarse la fuerza de las tradiciones y

costumbres que merman la vitalidad de la raza indígena tales como el alcoholismo, los derroches que se hacen en los priestazgos, matrimonios, bautizos, entierros, etc. (Campaña Nacional de Integración, 1965: 9).

Ya está consolidada una mirada civilizatoria y sus códigos de bienestar; por lo que es urgente intervenir en dicha condición, debido a que se ha convertido en un caldo de cultivo para lo que la Iglesia considera influencias negativas: el socialismo-comunismo y el protestantismo.

Ha llegado el tiempo en que el problema del indio puede ser entendido desde otra dimensión, exclusivamente social: “Otra necesidad ineludible del indigenismo ecuatoriano tiene que ser la de tender cada vez más al convencimiento de que el llamado problema indígena es apenas, problema social” (Campaña Nacional de Integración, 1965: 9). Es uno de los primeros momentos articulados donde la condición del problema del indio ya no se centra exclusivamente en su tratamiento como objeto-indio, sino que la concepción de lo étnico emerge como un recurso explicativo, aunque insuficiente, pero que logra abrir las aristas del análisis estructural del problema indígena:

Cualquier pueblo, cualquier grupo humano, con procedencia étnica que se quiera, si se le somete a una vida sumida en peligros de orden material y plagada de indolencias como es la vida de nuestros indígenas, habría sucumbido o se habría mantenido justamente en el lugar y en la misma condición del indio americano (...) La cuestión indígena, pues es cuestión eminentemente social con complicaciones complejas de diverso matiz. *Pero no es cosa de raza, no es asunto de infelicidad racial, como aún se pretende. El indio es hombre, retrasado en su desarrollo cultural, pero es un hombre pleno y completo. No se lo suponga hombre inferior porque es indígena solamente, no se lo crea ser ínfimo y despreciable solamente porque es indio. Cuando la educación haga efecto, cuando la economía cumpla su verdadero cometido social y cuando la higiene abra sus puertas a la existencia del indígena, su pueblo será pueblo nuestro, merecedor de respetos necesariamente* (El énfasis es mío. Campaña Nacional de Integración, 1965:10).

Ya hay un giro interpretativo, hacia una pragmática del orden social y sus cambios necesarios. Por un lado, el problema del indio se transforma en una problemática, quiere decir que no está en él mismo la incompletud, sino que es producto social de la explotación, en la que han participado y participan los otros grupos sociales. La problemática es estructural a un ordenamiento social-nacional. Por otro lado, el indio, en estas condiciones, guarda una condición de ser incompleto, pero no por sí mismo; es la dualidad, en la

organización binaria de la sociedad en la que él aparece como incompleto socialmente, ya no es una incompletud ontológica, sino social.

Siendo incompleto se mantiene en la frontera entre ser un cristiano y un ciudadano, y a la vez objeto. Su condición de sujeto incompleto se refuerza por las condiciones del sistema hacendatario. Ahora, si esto es así, el indio no es el único agente social problemático para la Iglesia y el Estado:

Una buena parte de la población rural ecuatoriana, que no es típicamente indígena, vive en iguales o peores condiciones que el indio. *La cuestión o el problema se transforman, pues, en “campesina”, o “rural” ya que es indispensable dar justas denominaciones a cada uno de ellos* (El énfasis es mío. Campaña Nacional de Integración, 1965: 10).

Si el problema ya no es el indio, sino la problemática campesina, bien se puede decir que este porcentaje sobrepasa al 60% de ecuatorianos:

He aquí, por tanto, la cuestión rural: más de la mitad de habitantes del Ecuador que perjudican al avance progresivo del país aunque solo fuera por dejar de participar en el mismo, y cuya integración necesariamente ha de influir en el futuro de la Patria, quizá como el factor que ha de determinarlo en última instancia (El énfasis es mío. Campaña Nacional de Integración, 1965: 11).

Finalmente, examinado las voces de la Iglesia respecto al indio como problema, se llega a un nuevo punto en el cual, si el problema ya no se centra en el mundo indígena, y se convierte en una problemática campesina-rural, la tierra emerge en sus determinaciones sociales de la opresión. De ahí que la tierra, inmediatamente, pasa a ser uno de los ejes centrales para la transformación. La Iglesia de Riobamba, encabezada por Monseñor Leonidas Proaño, comprende que la liberación de las condiciones de opresión del indio y su incorporación plena a la vida nacional, pasa inevitablemente por denunciar y actuar contra la concentración hacendataria de la tierra. Problemática que atenta en el mismo orden a la Iglesia ecuatoriana y latinoamericana.

La Diócesis de Riobamba, a partir de estas clarificaciones, asume una primera gran tarea, impulsar un *reforma agraria*, en sus propias haciendas. Emerge un nuevo campo de análisis y de acciones, una pragmática del discurso-acción: el problema agrario y la redistribución de la “Tierra”, en su doble significación teológica y socio-económica. Estos

son los pasos previos y paralelos a la constitución de un sistema radiofónico que nuclea la acción de *Concientización, evangelización y política*.

En consecuencia podemos decir que aquel indio visto como decadente se lo observa y comprende al interior de una lógica de la dominación; de un campo de fuerzas histórico desde el cual se considera que es posible las transformaciones siempre partiendo desde el reconocimiento de lo que le ha sido negado históricamente y que ha tomado las formas de la dominación y la opresión. La Teología de la Liberación y en espacial la Diócesis de Riobamba se ven confrontadas a avanzar a un reconocimiento legítimo y ya no ideológico que provenía de las élites hacendatarias y sus socios institucionales, sino a un reconocimiento centrado en el ser mismo de la indigenidad, la cual no radicaba en la voces de los otros, sino en los quehaceres que los mismos hacían y decían de sí. Esa nueva centralidad pone a la Iglesia Católica de Riobamba en el campo de las confrontaciones para permitir la liberación del campesinado de ahí que se observe que un proceso de alfabetización es fundamental para proveer al indígena de las herramientas metodológicas para la liberación espiritual que exigiría una liberación material y política del mismo.

Sin duda las contradicciones permanecieron entre un reconocimiento legítimo y un reconocimiento ideológico al interior de la Iglesia Católica que se reflejaba en su quehacer con los indios y, por supuesto, en el mismo proceso de las ERPE. Como veremos en los siguientes capítulos esas contradicciones fueron el límite del propio proyecto de alfabetización pero a su vez la apertura de las contradicciones a otros escenarios de organización comunitaria donde lo identitaria ocuparía un lugar central a la hora de los posicionamientos políticos.

CAPÍTULO VI

LAS ESCUELAS RADIOFÓNICAS POPULARES DEL ECUADOR: MEDIACIONES EN LA EMERGENCIA DE UNA ESFERA ETNOPOLÍTICA EN CHIMBORAZO¹¹⁰

Al indio como problema, analizado en el capítulo anterior, se le planteaba una diversidad de soluciones, desde las más radicales que buscaban disminuir su población y esperar que desaparecieran o el de convertirlos en mestizos, como las mayorías y poner punto final a un arco de discusiones sobre su pasado, su presente y su futuro. En la mitad de esos extremos los propios indios, los indígenas, fueron construyendo su propio camino hacia lo que denominaban *liberación*. Camino que no lo harían solos, por supuesto, sino que supieron estratégicamente apoyarse, tomar las ayudas que se les ofrecían desde distintos actores: partidos políticos, agencias internacionales, la Iglesia Católica, otras iglesias, entidades estatales, entre otras.

Pero en el medio de las conflictividades no cabe duda que el rol, como lo hemos analizado en capítulos precedentes, de la Iglesia Católica, particularmente la Diócesis de Riobamba, a partir de su acercamiento evangelizador a las comunidades indígenas de Chimborazo, fue fundamental para que las comunidades indígenas pudieran avanzar en la lucha social de lo que denominamos *reconocimiento*. Luchas de resistencia contra un sistema de opresión complejo. Un sistema de dominación hacendatario que colonizaba todo el mundo de la vida, la vida cotidiana, pero que se encontraba en profunda crisis estructural, y que se enfrentaba a la presión de diversos actores que pretendían su continuidad, su reforma o su desaparición.

¹¹⁰ Los archivos utilizados, principalmente, en este capítulo son parte del Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba. Ahí está el archivo personal de Leonidas Proaño. Incorpora documentos de todo tipo: correspondencia personal, correspondencia oficial, oficios, memorandos, recibos, libros de registro, informes, entre otros. Es un archivo que está en proceso de clasificación de los documentos. Para esta investigación fue necesario una revisión de cada caja para verificar que la información indicada en la misma se correspondiese con los documentos que contenía. En general existió esa correspondencia pero los documentos estaban ordenados cronológicamente y no por temas. Esto dificultó el proceso de revisión y selección de los mismos. Tomó varios meses escoger los documentos relevantes y posteriormente cuáles tenían valor para esta investigación. En términos de tiempo, no era posible la revisión de documento por documento (esto hubiese requerido varios años) dado que son miles. Es relevante indicar que el acceso al archivo personal de Proaño fue hecho posible por la buena voluntad del padre Estuardo Gallegos, responsable del Archivo General. Fue quien me permitió revisar directamente las cajas, quien me sugirió ciertos documentos. Acceder a este archivo en general es muy difícil.

Las luchas comunitarias, indígenas, también lo hemos señalado anteriormente, no eran nuevas, por el contrario, tenían una larga tradición. Eran parte del imaginario identitario, étnico que daba soporte a todas las formas de resistencia por más de un siglo en una época de grandes conflictos como fue la década de los sesenta del siglo XX. Esas luchas sociales, comunitarias implicaban la búsqueda de mecanismos de articulación. No debemos olvidar que las comunidades, su entrelazamiento, su interrelación dependía de las condiciones que ponía el sistema hacendatario. Aunque las condiciones de pobreza, de miseria, opresión, agravio, violación eran las mismas, las posibilidades de articulación organizativa dependían de los espacios, de las fisuras, de los *pliegues* que el sistema contenía y que a medida de su crisis aumentaban.

Sin embargo, no era suficiente para articular una, denominemos así, *esfera étnica*. Siendo más precisos, digamos que existía micro articulaciones que constituían una incipiente esfera espacial y temporal. Esa incipiente condición dependía en mayor medida de las relaciones comerciales, festivas, familiares pero en alta dependencia del sistema hacendatario que lo determinaba sobre manera.

Esas condiciones de explotación sistemática, como veremos más adelante, se conjugaban con las acciones políticas y la presencia de una pastoral indígena como la de la Diócesis de Riobamba que daban cuenta de la incontinencia de un conflicto a escala mayor. Cada uno por su lado: Iglesia Católica con su alto clero, la Diócesis de Riobamba, las iglesias evangélicas (Chávez, 2006: 13-27; Muratorio, 1982,1994a, 1994b) que interpelaban a los actores desde su propia dinámica. Los partidos políticos de izquierda (Becker, 2008: 1-46) exigían que los indios sean reconocidos por el Estado, sean reconocidos por la sociedad, en general que sean reconocidos como parte de la misma. En ese contexto las capacidades de resistencia del indigenado encontraron un punto abierto para la interpelación social.

Desde las propuestas de la Diócesis de Riobamba, de una pastoral indígena, comprometida con lo que denominaban *liberación*, los sacerdotes *comprometidos* plantean que la posibilidad real de justicia social con los indios pasaba necesariamente por que éste tenga las oportunidades de acceder a la esfera social-pública, y la *única* vía consistía en articular una triada de condiciones: evangelización, concientización y política. Esa triada de condiciones constituía el escenario para disputar su presencia –la de los indios- con

legitimidad en una esfera social negativa, que les negaba el reconocimiento en igualdad de condiciones. La triada de condiciones constituía cada una en sus acciones una pieza clave para la acción política identitaria. De ahí que la propuesta de *alfabetización* era el vehículo para la articulación de la triada, resultaba como evidente para la *redención social del indigenado*. La alfabetización articulaba la evangelización, la concientización y la política. Ninguna podía estar separada de las otras. Su articulación hacía de la educación la vía hacia la liberación. Su mismo accionar era considerado liberador.

Pero la alfabetización, en las propuestas de la Diócesis de Riobamba, no podía seguir los modelos tradicionales de la educación formal en Chimborazo. Las condiciones de marginalidad requerían otro modelo de alfabetización que tomase en cuenta las condiciones propias de vida de los indios. Empezando por las grandes distancias entre comunidades, la falta de transporte, la falta de escuelas, locales, hasta de tener permiso de los hacendados para que autoricen a que los indios, los indígenas asistan a clases. El mismo mundo del trabajo no posibilitaba que eso sea una posibilidad real.

Los espacios de la evangelización, los espacios de la pastoral indígena, eran los espacios más efectivos para la alfabetización pero terminaban siendo parches a un mal generalizado. De ahí que la propuesta de una radio escuela surge como la solución al problema de la incidencia masiva sobre la población indígena. Era un vehículo que podía sortear las fronteras de la dominación hacendaria. Su accionar podía superar los controles de la estructura hacendaria (Guerrero, 1983: 17-25; Bebbington, 1992:113-196).

La radio como tal, pero sobre todo como *escuela*, tenía las condiciones para permitir que las comunidades se adapten al formato y que la propia radio escuela se adapte a las comunidades. Ya la presencia de una radio como la evangélica de Colta (Laporta, 1993, Muratorio, 1982) servía de experiencia para identificar las fortalezas del sistema radiofónico: acortar distancias de espacio-tiempo; unificar criterios pastorales; establecer patrones de comportamiento, entre otros que incluían un proyecto pequeño de alfabetización formal de escala menor; un programa entre otros con centralidad en la evangelización protestante; su eje como se denominan es cristocéntrica. Pero en el caso de la radio escuela de la Diócesis de Riobamba, quería partir de la necesidad propia de los indios. La Diócesis no veía con buenos ojos una radio escuela que adoctrinara y que haga de los indios, mestizos, o que los condicionasen a que abandonen sus tradiciones,

costumbres (a pesar de las críticas a las mismas que hacía la Iglesia), sino que veían la opción de que los pobres indígenas podían *redimirse* a sí mismos, y en ese contexto la Pastoral solo daba guías, orientaciones.

Entonces la opción de una radio escuela no sonaba tan descabellado. La experiencia de la radio Sutatenza en Colombia ya era ejemplo de alfabetización efectiva. Sin embargo había que superar muchos prejuicios en los mismos actores, sobre todo en la misma pastoral y en las comunidades. La desconfianza, el temor, debemos insistir era lo que primaba. El temor mutuo, la suspicacia permeaba el quehacer de las comunidades hacia los sacerdotes; estos hacía aquellos y entre sí mismos (Prieto, 2004: 185-195, Aguirre, 1935: 96-100)

Como propuesta la radio escuela no tendría muchos obstáculos para arrancar; el mayor obstáculo fue el financiero. En general la propuesta no causaba mucha expectativa, se la veía como un proyecto ambicioso, de buenas intenciones pero poco realista. No hay que olvidar, en consecuencia, las condiciones en que esa propuesta fue surgiendo. En el capítulo anterior (ver capítulo V) analizamos cómo la Iglesia Católica veía a los indios. Cómo y por qué los consideraba un problema (como también lo hacía el resto de la sociedad) y las opciones que proponía para su reivindicación social.

Veamos cómo la relación entre las demandas materiales, distributivas, redistributivas se configuraban como expresiones propias del reconocimiento. Su relación es clave para significar adecuadamente la propuesta y puesta en marcha de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE).

Tierra y justicia

Cuando se habla de explotación es posible imaginarse un sinnúmero de procesos, situaciones donde unos, cientos, miles o millones viven en condiciones que atentan a las condiciones mismas de la reproducción de la vida. Los partidos políticos, la pastoral, más lejos el propio Estado hablaban de la explotación social, incluso los propios sectores oligárquicos también hablaban de explotación y sus consecuencias sociales. Todos, de alguna manera, acordaban que no era posible continuar con condiciones que ponían en riesgo la vida humana. Cada uno entendería esas condiciones de acuerdo a sus intereses. Pero había unas condiciones que generalmente eran ignoradas por la misma dinámica de la

opresión que era invisibilizar la explotación, hacerla natural para eliminar los límites éticos y convertirla en fuerza para la extracción o generación de riqueza.

Las condiciones de explotación del indigenado en Chimborazo no eran conocidas en profundidad. De muchas maneras el trabajo de la Diócesis de Riobamba fue primero en hacer un acercamiento más allá de lo descriptivo. Es decir que buscaba las causas del modo de vida de los indios. Era común creer que vivían en miseria en condiciones deplorables, casi incivilizadas: primaba un sentido del indio en estado salvaje.

Por eso el trabajo de la pastoral no pasaba por repetir las descripciones sino en la posibilidad de que el cuerpo de curas, sacerdotes vivan una experiencia de las condiciones de opresión. Algunos de aquellos sacerdotes, curas, párrocos, ya las conocían pero las habían naturalizado como la mayoría. En este contexto la acción de Leonidas Proaño (2010a [1962]; 2010b [1962]) estaba en impulsar un acercamiento *vivencial* hacia las comunidades. Reconocía que no era posible una práctica adecuada de la evangelización sin un contacto cotidiano, continuo con las comunidades. Los lugares de la evangelización tenían que moverse, sino la propia Iglesia se vería cercada cada vez más por su rol hacendatario, por la presión del indigenado. Presión que se convertía cada vez más en acciones de pasar de la resistencia a los levantamiento, movilizaciones.

De ahí que las descripciones hechas por la pastoral ayudan a comprender las condiciones del indio en su vida cotidiana (Proaño, 2010a [1962, 1963, 1969]). Visualizan los actores en conflicto y las posibles causas y soluciones. En cualquiera de los casos, la mirada sobre el indio ya no es la misma. Es una mirada que ha entrado en tránsito, confusa en momentos, contradictoria en general. La visión sobre el indio que tiene la pastoral, que la tiene Proaño no es la de un indio por fuera de su entorno. Se entiende que la condición del mismo indio es producto de las condiciones de vida, de explotación pero en un entorno espacial, físico semejante a él, miserable: “Viven en condiciones miserables (...) explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia” (Proaño: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987).

Y ese malestar, ese ejercicio de evidenciar aquellos denominados *males* de la opresión que se reflejan en la voz de un indígena que vivió esas condiciones. Manuela

Anaguarqui, vivió en una de las haciendas de la parroquia de San Juan¹¹¹. Ella recuerda: “Fiestas hacía el patrón con amigos, ya borrachos salían a buscar guambritas, como animales casaban, se reían” (Anaguarqui: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987). La explotación material no era ajena de la explotación física. Los abusos físicos, las violaciones sistemáticas eran prácticas naturalizadas; consideradas como normales, parte del estatus de la dominación de las élites sobre los indios. Los abusos, los agravios eran parte estructural de las condiciones de opresión, de sometimiento que el sistema hacendatario permitía cotidianamente y que la Iglesia avalaba moralmente.

El caso de Proaño, lo que representaba como corriente de la Teología de la Liberación al interior de la Iglesia Católica y específicamente en el modelo que quería desarrollar en la Diócesis de Riobamba, es muy particular para el Ecuador: “Yo quisiera dar al indio conciencia de su personalidad humana: tierra, libertad, cultura, religión” (Proaño: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987). De esa visión se llega a que el fondo de las disputas se centraba en la posesión de las tierras. Por parte de los indígenas se impulsaba el derecho a la posesión de las tierras comunitarias: “Vos Pedro alzado eres como dizque sabes leer y escribir, por gusto es. Los indios son brutos así sepan leer” (Hacendado: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987)¹¹².

Los indios alfabetizados, los pocos que había, fueron alfabetizados por las brigadas de militantes del Partido Comunista o por organizaciones impulsadas por el mismo como fue el caso de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Esas experiencias fueron claves, fundamentales pero también causaron alarma, no solo en los hacendados sino en la propia

¹¹¹ Cabe mencionar que las entrevistas logradas fueron el resultado de investigar los nombres de quienes participaron en los procesos iniciales de la radio. Por los años que han pasado son pocos los sobrevivientes. A quienes se mencionan en este capítulo son los únicos testigos de la época. Quizás haya otros pero no fue posible dar con su paradero. Además vale mencionar que hablar sobre el tema no fue algo que se consiguió inmediatamente. El tema de las Escuelas Radiofónicas está casi en el olvido. Al principio se manifestó una resistencia al hablar de aquellos tiempos. Lo común es que se repita la misma historia conocida; instituida en los círculos vinculados con las Escuelas Radiofónicas. Obtener información que salga por fuera de ese “sentido común” requirió horas de conversa, tratando de encontrar entradas que pudiesen animar a contar la “experiencia personal” sin generar temores o miedo de vulnerar una tradición instituida.

¹¹² Esta voz del hacendado pertenece a grabaciones encontradas en las ERPE. Como se menciona en la introducción a esta investigación, casi la totalidad de grabaciones de aquellos años de las ERPE fueron borradas o se perdieron. La pérdida es significativa ya que las voces de la historia se ha perdido y solo quedan grabaciones que están en la Diócesis de Riobamba y que han sido transcritas para la publicación de libros. Las grabaciones de la primera década de funcionamiento son de ciertas clases que se dictaban; alguno que otra grabación donde recoge declaraciones de las élites de la época. En general no se sabe quiénes son los que hablan; se deduce que son hacendados por el contenido de los pronunciamientos.

Iglesia Católica que consideraba que esa alfabetización sesgaba el comportamiento de los indios. Se requería una alfabetización evangelizadora que no abandonara la política sino que la misma emergiera de las condiciones propias del indio.

En el contexto de finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, saber leer permitía el acceso a eso que era común a las élites: los periódicos. De pronto los indios alfabetos salían del cerco informacional. El acceso a la lectura les permitía acceder a la información de los periódicos locales y nacionales y contrastar lo que el sistema de rumor situaba en las comunidades. Caso ejemplar: todos los rumores que se generaban y distribuían sobre una posible reforma agraria:

Hasta donde yo me acuerdo nuestra lucha era un trabajo directo con las comunidades, en donde hay conflicto de tierras, entonces, a la medida que la motivación seguía llegando a los compañeros en las comunidades donde había tierras en conflicto, entonces, la gente iba organizándose más, viendo la forma de organizar como organizar y eso muchas veces sí le preocupaba a los hacendados (Anaguarqui: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987)¹¹³.

La organización era condición clave para la reivindicación de las tierras. La lucha por la tierra significaba toma de conciencia de la necesidad de organizarse. Esa toma de conciencia implicaba riesgos frente al sistema hacendatario y su estructura jerárquica, y su conflicto con las estructuras de la Iglesias. Sin embargo, el proceso de organización estaba desarrollándose a pesar de las dificultades. A pesar de las constantes amenazas, la segregación, el racismo como práctica cotidiana:

Todo eso viví, seguí viendo desde pequeña, todo lo que hizo para mi realmente no había otra opción en ese momento: toma de conciencia, la organización y sabiendo también que había peligro, no, de que nos maten pero siempre en esos momentos se decía: si a uno mata, miles de voces levantará, tonces, eso teníamos metido y ya pues si yo me muero ha de haber otros que continúen. Eso teníamos y por eso es que metimos de lleno a organizar a los compañeros en las comunidades y toma de conciencia y en base a toma de conciencia la gente empezó a luchar por sus tierras (Anaguarqui: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987).

¹¹³ Este testimonio da cuenta de las condiciones de opresión como de las motivaciones para organizarse. Hablar de conciencia, de concientización era visto como la base, el inicio para la organización. Comprender la realidad impulsaba a que se reflexione lo que pasaba y se vea la necesidad imperante de organizarse.

La lucha por la tierra en estos años no era, simplemente, una disputa por un recurso material; por el contrario, la lucha por la tierra era la disputa por las propias formas de reproducción cultural del indigenado. En esa lucha se sintetizaba la contradicción y el conflicto de un modo de organización territorial y de administración de poblaciones. El indigenado se manifestaba harto de un modelo que los oprimía, los expoliaba en todas las formas. Que no permitía las formas mínimas de subsistencia. Ese eje de disputa se fue convirtiendo no solo en un detonante del conflicto al interior de sistema hacendatario y hacia afuera en relación con el Estado. Ese detonante de la lucha por la tierra implicaba terminar con el huasipungo y con el todo un sistema de vida. Por eso la lucha contra el mismo era contradictoria pero de principio, el indigenado, con todo y contradicciones, consideraba que era necesario terminar con el mismo.

La disputa por la tierra en ese sentido era una disputa material y simbólica. No se reducía, como hemos señalado, a un recurso de subsistencia sino que era la base ética, moral de la organización material de las comunidades. En esa disputa se canalizaban formas y modos de reproducción de la dominación. Por eso el llamado a la *toma de conciencia* emerge desde la comprensión de que sin ella no es posible comprender el carácter histórico, social de la opresión indígena y campesina. Juan Pérez, actual Presidente Ejecutivo de las ERPE dice:

El (Proaño) intenta dar respuesta a las condiciones de vida de los campesinos, de los indígenas. Ni el Estado, ni las fundaciones, ni ministerios daban solución a lo que pasaba. Casi eran inexistentes. Por eso Proaño ve la necesidad de atacar ese problema y por eso crea las ERPE. El problema era bastante grande y no se podía físicamente resolver el problema. Por eso sale lo de la radio como una llegada masiva con el programa de alfabetización (...) pero no hay que olvidar que no solo era un programa para que la gente, los indígenas, aprendieran a leer y escribir y hacer los números, sino que se complementaban con la estrategia de concientización; programas que animaban a la gente a entender lo que pasaban, a entender la realidad. Monseñor Proaño siempre partió, insistía en la metodología de ver, juzgar y actuar. Así la gente podía vislumbrar un poco el porqué de la situación de explotación, de dominación. Digamos que la gente vivía en un nivel de absoluta vida sin dignidad. ERPE acompañó este proceso, creando comunas, asociaciones de producción y de ahí empieza a salir un poco de la chispa de lo que ahora es ECUARUNARI, Comich, CONAIE (Pérez, 2013, entrevista).

Es en ese contexto, alfabetizarse era clave para comprender los discursos no solo oficiales, sino los discursos de la dominación local. Se decía que si la tierra había sido trabajada

gratuitamente por más de cuatro años, la misma pasaría a manos de quienes la había trabajado. Eso significaría una profunda ruptura con el sistema de propiedad que imperaba desde tiempos atrás hasta la década de los sesenta. La imagen de la *expropiación* surgía como mecanismo de acceder a las tierras que históricamente les pertenecían pero que se les había usurpado históricamente.

Comprender lo que se anunciaba, lo que se decía en los medios, era clave. De pronto se dejaban de ser testigos masivos de un hecho de dominación a ser actores de disputa legal y ética sobre la posesión. Los indígenas cambiaban su actoría política. Podía acceder a un campo de lo legal y político que les había estaba cerrado. Por eso la alfabetización masiva se convertía en una tarea urgente políticamente, y la evangelización debía incorporar esos valores políticos para la toma de conciencia. Por supuesto de esta manera la Iglesia procesaba los conflictos como hacendataria de manera efectiva; transformaba el conflicto manifiesto de los indígenas y campesinos en sus tierras hacia la evangelización, preparando su propia reforma agraria para desactivar los conflictos y verse afectada en su institucionalidad evangelizadora.

Tierra y justicia se conjugaban en un universo de demandas no solo formales, jurídicas, sino que tenían un fondo común de ser reconocidos con identidad propia, con un pasado común, con lenguas propias y territorios ancestrales:

Por la lucha en favor de la tierra tuvimos dos conflictos serios: uno en una comunidad indígena que se llama Iltus; en esa ocasión maltrataron a los indígenas de una manera bárbara y salieron en defensa de ellos dos sacerdotes, algunas religiosas que trabajaban en la zona y nos unimos también nosotros y ocurrió que por esa razón pensaron en expulsar a cuatro colaboradores (Proaño: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987).

Para llegar a este momento había transcurrido ya el hecho mismo de la alfabetización. La credibilidad de la Diócesis de Riobamba se había fortalecido a partir del acompañamiento que habían hecho a las comunidades. Al acompañamiento que pasaba por modificar las prácticas religiosas: los lugares, ciertos símbolos para poder impulsar la identificación entre el discurso de las demandas indígenas y el discurso de la Teología de la Liberación.

Entonces: ¿cuál era la propuesta de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador? ¿Qué es lo que motivaba su puesta en escena y de qué manera mediaron en la articulación de una esfera etnopolítica en Chimborazo?

La emergencia de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE)

Enseñar letras: la salida del campo de lo privado.

Si las poblaciones indígenas fueron entregadas a manos privadas para su administración en el siglo XIX, como afirma Guerrero (2010: 162-165), el siglo XX, sobre todo las décadas del cincuenta y sesenta, significarán la transición, la salida a ese modelo de administración indígena. Transición sumamente conflictiva ya que la salida implicará en la práctica no solo el desarme del modelo de administración sino el desarme del sistema en el cual fue insertado: el sistema hacendatario.

Ya hemos analizado las contradicciones del mismo, sus actores, el juego simbólico de fuerzas. El sistema hacendatario estaba en plena crisis y sus instituciones ya no tenían la capacidad de representar, de hacer *ventriloquía* de los indios. Pero esto no quiere decir que el sistema hacendatario como tal estaba liquidado; eso tomaría más tiempo. Lo importante en este punto es que las soldaduras del sistema se habían descompuesto, no solo en términos económicos sino y sobre todo en términos simbólicos. La maquinaria hacendaria ya no procesaba adecuadamente la conflictividad indígena, comunitaria, desde hace muchos años antes de la década de los sesenta.

Las figuras de la dominación ya no procesaban adecuadamente los procesos de identificación. Lo *legítimo y natural* perdía significancia en el entramado del sistema simbólico. Y casi como paradoja, los *indios*, aquellos calificados como no ciudadanos, fueron encontrando las aperturas, las fisuras en el tejido hacendatario. Vale insistir en que no era solo un problema eminentemente económico, sino una conjunción de contracturas sistémicas que no proveían ya adecuadamente de representación ideológica a los grupos administrados. Nos referimos que los *señores* de la hacienda estaban perdiendo el control de la administración territorial. Las fronteras étnicas demarcadas décadas atrás estaban moviéndose demasiado como para sostener un sistema ya caduco.

El propio fenómeno del analfabetismo daba cuenta del atraso y de la imposibilidad de continuar con un sistema que se demostraba fallido en sus estructuras. Podemos decirlo

así: el sistema hacendataria había entrado en una fase de contracción de sus estructuras. Contracción que implicaba la pérdida de iniciativa en el control de las poblaciones; incapacidad para procesar las demandas de tierras; incapacidad de pasar a un sistema de trabajo pagado, pero sobre todo la debilidad de las estructuras simbólicas: su ritualidad dominante se iba desinflando de a poco. Esas incapacidades se traducían en que las poblaciones de indígenas estaban soltándose de las ataduras, de las conexiones discursivas.

La Diócesis de Riobamba por su parte, atestigüando ese desarme y ante los peligros inminentes que ponen en riesgo su propia autoridad local, decide abrir el campo del discurso. Entiéndase bien esto de abrir el campo. Nos referimos que las contradicciones son tan complejas que la Diócesis, ante el peligro de poner en riesgo todo su acumulado histórico, decide ir por el camino de los conflictos ya marcado por las movilizaciones y presiones indígenas. Sin embargo, esa apertura es un conjunto de oportunidades que tanto los indígenas como la pastoral les tomaría tiempo identificar como oportuno y efectivo.

Ese tiempo no necesariamente es común. Son dos actores en disputa por preservar y avanzar en el campo de fuerzas. Pero preservar tiene diferentes intelecciones. Para la Iglesia es no perder su campo de influencia evangelizadora; para los indígenas preservar es reivindicar un pasado común entre las comunidades, un pasado que les da un telón de fondo para la actoría política-organizativa. Avanzar para la Iglesia era aceptar, reconocer la presencia inevitable de las comunidades, ya no como simple mano de obra sino como sujetos históricos.

Avanzar significaba reconocer y poner a tono a las instituciones operativas de la Iglesia, como era el caso de la pastoral. Una pastoral con enfoque indígena. Avanzar para los indígenas significaba articular sus demandas pero ya no cerrados al universo del discurso de los partidos políticos: comunistas y socialista o el de la propia FEI. Avanzar significaba construir una narrativa centrada en lo identitario, en las características del grupo étnico. Lo que les daba más apertura en sus demandas identitarias. Ya no se cerraba el discurso a las narraciones de las luchas de clases, sino en las centralidades de un pasado común, ancestral que les daba, que les emanaba legitimidad para invocar al derecho histórico de posesión de tierras (Korovkin, 2002; 2008; Breton, 2001). Este es un elemento clave para la configuración de una esfera con identidad propia: etnopolítica.

En esa dialéctica de las fuerzas entre Iglesia e indigenado es que debemos comprender que la alfabetización liderada por la Diócesis de Riobamba se encuentra con la urgencia de alfabetizar, evangelizar y concienciar a los indígenas pero primero superando las resistencias de los mismos. Era una confrontación a sus prácticas de resistencia.

La propuesta de Proaño de tener presencia en las comunidades partía de un hecho obvio. Si la Iglesia administraba a distancia sus propiedades a través de administradores, era el momento de tener presencia propia con enfoque evangelizador. La lógica de la propiedad de las grandes haciendas perdía sentido. La pérdida de ingresos era importante (se podían suplir con una mejor administración de las tierras que quedarían en posesión) pero no tanto como para poner en riesgo el propio carácter evangelizador frente a la presencia del comunismo o de las iglesias evangélicas.

La Iglesia tenía una ventaja que, a pesar de ser un actor activo de la dominación, aún conservaba un acumulado de reconocimiento por parte del indigenado en términos de legitimador de las prácticas religiosas. Esto quiere decir que la función de administración simbólica-espiritual aún era muy profunda en las comunidades indígenas. Prueba de ello era que los discursos comunistas o socialistas encontraron su límite cuando quisieron avanzar políticamente denunciando las falsas creencias religiosas. Ese fue un punto de límite con las propias organizaciones indígenas (Becker, 2007: 135-144; Rivera, 1998: 57-63). Reconocían el aporte de esos partidos pero no aceptaban el que se le exija avanzar en el abandono de sus prácticas religiosas.

En esas condiciones las poblaciones indígenas se encontraban al borde de una crisis de la frontera de la administración privada. Avanzar en esa borde implicaba la demanda de un articulador que supere las limitaciones espaciales, geográficas y temporales. Y ese articulador era la radio escuela. Sin embargo, su aparición causaba toda una serie de resistencias. Sobre todo desconfianza hacia una Iglesia que hasta ese momento se había mostrado casi indiferente frente a sus necesidades, pero sobre todo indiferente frente a las condiciones de explotación. Indiferencia que se marcaba con fuerza en el silencio frente a lo que hacían los hacendados. Esa condición de complicidad con las condiciones de explotación significaba en los hechos un fuerte rechazo a una nueva forma de evangelización, de concientización y de hacer política.

Proaño llegó en el año de 1954 a la Diócesis de Bolívar que después se llamaría de Riobamba. Sus experiencias pastorales en Imbabura, las vivencias sobre el llamado *problema del indio*, poco le servirían al constatar las condiciones de vida de los indios en Chimborazo (lo hemos visto en el capítulo V). La Iglesia Católica en general consideraba que eran condiciones aberrantes que tenían que terminar, aunque en la práctica los sectores tradicionales que la componían se oponían a los cambios rápidos a pesar de la presión para hacerlos.

El sistema hacendatario de la provincia era de los más perversos de la época. Las representaciones de este sistema se marcaban con fuerza en las prácticas de castigo, disciplinamiento y adoctrinamiento en los mismos espacios. La figura de la casa de hacienda es ejemplar en las representaciones de la tortura, del encarcelamiento, la violencia sexual, maltrato físico; es decir, de todas las formas de humillación, de abuso sistemático que atentaba a la existencia misma del grupo étnico (Lyons, 2001: 7-48; 2006; Quintero, 1983:45-72).

El propio modelo de trabajo de la Diócesis respondía a ese sistema de humillación y sometimiento. Proaño constata que la metodología usada no coincide con sus reflexiones sobre la liberación. Por tanto, impulsa una reforma al trabajo de la Diócesis. Si la educación es identificada como la vía para la *redención del indígena*, era necesaria una estrategia de divulgación masiva. Una estrategia que ponga en movimiento a las poblaciones indígenas, a las comunidades como al personal de la pastoral. En ese movimiento la participación de los indios no pasaba por ser receptores; por el contrario, se considera que de su población tenía que surgir los mediadores: animadores pero sobre todo los auxiliares. Personal que, identificado por su relación activa con la pastoral, le posibilitaba su inserción en las escuelas radiofónicas de manera activa.

La primera referencia a un modelo de alfabetización como lo mencionamos líneas más arriba fue *radio Sutatenza* de Colombia que, desde 1946, venía transmitiendo programas de alfabetización a poblaciones populares del país. Proyecto encabezado por el sacerdote José Joaquín Salcedo, la experiencia de esa radio fue un referente para toda América Latina. Su metodología la hacía accesible a grandes poblaciones ignoradas por los sistemas tradicionales de educación. La idea era incluir a estas poblaciones. Reduciendo el analfabetismo se consideraba que se reducía las posibilidades de que estos grupos de

marginados puedan ser atrapados por los procesos de violencia que se estaban generalizando en todo el país. Sobre todo se buscaba que las izquierdas fuesen perdiendo capacidad de incidencia y movilización en los sectores populares.

En eso coincidía con el objetivo de la Diócesis en Riobamba, la cual buscaba reducir la capacidad de incidencia de los partidos de izquierda como la influencia de las iglesias protestantes. Quizás más importancia tenía para Proaño su deseo de reducir la influencia de estas últimas. Al final las acciones de los partidos comunistas y socialistas no eran radicalmente opuestas a las que pretendía la pastoral indígena.

Es así que las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador tuvieron una primera fase, la que se da en la década los sesenta: la *alfabetización del indio*. Para esta primera fase, la pastoral guiada por Proaño parte de la necesidad de *compartir* con los indios en sus propias comunidades. No veía otra vía que la de salir de la Iglesia tradicional y llevarla a los páramos. Partía de la idea de que compartiendo era posible una práctica de reconocimiento; compartir implicaba entrar en un mundo del sentido común (Bourdieu, 1998), una discursividad necesaria donde el otro dejaba de ser una referencia conceptual y se convertía en un sujeto palpable. Ese compartir ponía en duda las referencias tradicionales de comprender al indio como ente pasivo de la evangelización. Ese cambio de estrategia le traería la apertura, lentamente, de las comunidades. Proaño en 1987, rememora aquel tiempo:

Mi primer empeño fue conocer de cerca las grandes necesidades del pueblo. Entre las más importantes y urgentes necesidades de los indígenas y de los campesinos, aparecía evidente y clamorosa la de la alfabetización y la de la educación en el sentido integral de la palabra: más del 60% de los habitantes eran analfabetos, porque no alcanzaba el 10% el número de indígenas que hubieran pasado por la escuela. Duramente oprimido durante siglos el indígena del Chimborazo vivía en la ignorancia, en la miseria en el abandono y el desprecio, víctima de la explotación y la injusticia (Proaño, 1987:10-11).

Parte de reconocer que era necesario un acercamiento directo con las condiciones de vida de los indios. El contacto se consideraba fundamental para comprender *la psicología del hombre oprimido*; sin ese contacto no era posible diseñar otra metodología para la evangelización y manejar los conflictos en las comunidades.

La comprensión sobre la opresión fue clave a la hora de establecer cuáles eran las condiciones para *dialogar* con los oprimidos. Su posición reflexiva lo lleva a entender que

la apertura tenía que ser total. No era posible un discurso de evangelización tradicional ya que el mismo daba cuenta del escepticismo en las comunidades. Las propias categorías estaban en juego. No se podía usar las mismas categorías, los mismos términos. La lógica del discurso giraba alrededor no de conclusiones sino de las preguntas. De manera empírica se fueron estableciendo juegos de poder, micropolíticas de los sujetos. Buscar palabras bajo la forma de la pregunta era interrogar a las propias estructuras del sentido común.

La construcción del Proyecto de Radio Escuela

Educar es liberar: la conquista metodológica

Las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) surgen como un Proyecto de Radio Escuela, apoyado por la Comisión Episcopal de Indigenismo, con la intención de convertirse en un proyecto nacional, con la ayuda de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Proaño, como cabeza del proyecto, establece cuál es la finalidad de las ERPE:

La finalidad de este proyecto de radio escuelas es ayudar a los indios que a lo largo de la sierra ecuatoriana viven en un estado de *postración total*, a conquistar metódicamente el nivel de vida cultural cívica y religiosa a que tienen derecho como hombres y como cristianos (Proaño, 2011e [1961]:96)¹¹⁴.

Dos cosas son claras: una, el diagnóstico de que la condición del indio es de postración total; dos, que la liberación es un proceso que requiere no solo saber la problemática sino el cómo de la liberación. Esto quiere decir que el campo de fuerzas estaba identificado. Los primeros elementos de un reconocimiento legítimo estaban planteados. Se desplegaba la posibilidad de un reconocimiento mutuo necesario para el reconocimiento de cada uno.

Esto quiere decir que la posibilidad de concientización que iba teniendo Proaño no era en una sola vía. No era la acción observadora a distancia. Por el contrario de lo que se puede creer, era la interacción con los miembros de las comunidades lo que permitía a Proaño tener las imágenes de lo indígena. Por eso el impacto de las condiciones de vida de los indios no pasaba por contemplar a la lejanía, eso no era posible de ninguna manera; requería la interacción con los indios para poder hablar desde un lugar común con ellos mismos (ver capítulo II, Ricoeur, 2006). Esa interacción permitía un reconocimiento mutuo

¹¹⁴ AHDR A.2.H086. (Archivo Histórico de la Diócesis de Riobamba)

que posibilitaba el reconocimiento de ambos: los miembros de la pastoral y las comunidades indígenas. En esa interacción hay una condición de aprobación. Aprobando lo existente, las condiciones de la opresión, se reconoce un existente como tal.

La acción metodológica que aportaban las experiencias de la Teología de la Liberación -ver, juzgar, actuar- implicaba un reconocimiento de lugares que ocupaba cada uno. Esta propuesta metodológica no era un hallazgo importado de experiencias ajenas, sino que se recogía desde las experiencias de resistencia, de negatividad mutua. De ahí que la acción liberadora propuesta pasaba por la misma actoría de los indígenas. La Iglesia, particularmente la Diócesis, consideraba que su rol estaba en *acompañar* ese proceso.

El método de la liberación, como se ha visto en el Capítulo II, era tema de debate; sin importar las distintas posiciones, lo que quedaba claro era la necesidad de un nuevo accionar, claro y consciente, de la Iglesia frente a la pobreza. Accionar consciente que pasaba por una reflexión profunda de la realidad, en la que la sociología, la historia, la economía, el propio marxismo, contribuían a una comprensión dialéctica, estructural de la opresión. Sin esta comprensión no sería nada más que paliar coyunturas políticas y contribuir a la despolitización del indigenado.

Entonces, “condición: postración” y “acción: método” son dos piezas claves para una tercera: la herramienta que conjugue las dos primeras en el marco de un proyecto liberador de conquista de sí mismo, como indígenas con cultura e identidad propia, la alfabetización. Esta se configuraba como una salida a los procesos de humillación que limitaban, constreñían las posibilidades de la participación pública como también de acceso a los bienes materiales más básicos. Por eso los propios fines de las Escuelas Radiofónicas se centraban en

Organizar campañas de alfabetización por radio y por medios audiovisuales.

Instruir a las clases populares en las materias fundamentales para su desarrollo.

Incorporar al campesino indígena a la cultura y a la vida social y económica de la Nación, mediante su Educación Integral y estimulando su propio esfuerzo (ERPE, 1972: 2).

Proaño diría: “Escuelas Radiofónicas Populares nacieron como un primer despertador de la conciencia de los campesinos, particularmente de los indígenas olvidados durante siglos” (Proaño: Archivo sonoro ERPE V, 1987). Esas intenciones de ser un

despertador de conciencia en los indígenas no pasaban por una lectura mecánica de los mismos. La misma noción de indios se tenía que descolocar por toda su carga negativa. Su semántica principalmente se centraba en un conjunto de imágenes negativas, decadentes sobre un grupo étnico. Servía además para descalificar los comportamientos de otros grupos sociales o personas que, asumiendo una actitud reprochable para ese sistema de valores, se los calificaba como indios. Por eso el objetivo era sacarlos de su condición de atavismo histórico. Y qué mejor que las radio escuelas, el sistema de alfabetización para modelar otras formas de comportamiento. Pero hay que insistir que entre el deseo y la realidad existía un conjunto de *relaciones interétnicas* muy complejas (Burgos, 1997).

Son relaciones y vínculos históricos en permanente tensión. Esas tensiones, precisamente, permitían que el reconocimiento emerja como una estrategia de resistencia. No olvidemos que el proceso de reconocimiento implica etapas que no necesariamente son lineales pero indican los momentos de la lucha social. Y a esas etapas les corresponde una contraparte negativa: humillación, violación, agravios (Honneth, 2009). Es decir que las propias condiciones de sometimiento, las brutales formas de castigo que recibían los indios, los abría a nuevos caminos de valorar lo propio, la identidad como condición emergente y movilizadora.

Se preparaba de esta manera, en este contexto de presiones, frente al sistema hacendatario, a su frontera, una movilización de las formas simbólicas, desde un sistema privado de administración y sus esferas de reproducción material, hacia una zona política, aún no pública, ya que el contacto no había sido pleno: como tales con plenos derechos por parte del Estado. Sin embargo, el lugar de lo político pasará no por las determinaciones del Estado o de la Iglesia o de los partidos involucrados, tampoco exclusivamente por los indios, sino por un campo de fuerza: campos micropolíticos que van desmontando un sistema mundo del sentido común (Guerrero, 2010, 168-172), y en esos intersticios surge las posibilidades de la palabra guía, de la palabra abarcadora como comunidad que va definiendo los senderos de la acción política con sentido étnico.

Se da una renovación ventrílocua, es decir, un pasar de los discursos enunciadores de lo indio, con sobre determinación del discurso religioso hacendatario a un ventriloquía abierta a lo étnico; un estadio de negaciones y afirmaciones estratégicas para la autoidentificación de los grupos étnicos en la conjunción de las comunidades.

Por eso el proyecto radiofónico de alfabetización toma fuerza dentro de la Diócesis y otros sectores de la Iglesia, como otros actores sociales: la comunidad, las organizaciones comunitarias, entre otras; además que tendría que pasar por una serie de momentos para que el sistema entre en funcionamiento. Tiene valía histórica mencionar algunos de esos momentos constitutivos, momentos que no son formales o administrativos sino que en ellos reside el mismo campo de fuerza micropolítico que se tenía que sortear para que el proyecto entre en funcionamiento.

Primero, la construcción del proyecto de radio escuela tenía que superar una serie de problemas iniciales de validaciones al interior de la propia Conferencia Episcopal. Esto quiere decir que el proyecto debía pasar por las autoridades eclesiales para su aprobación, y eso implicaba el visto bueno por la misma para que el proyecto arranque. Con la autorización de la Conferencia Episcopal apoyando un proyecto de alfabetización necesario para los campesinos e indígenas, en 1960, con la participación de los Obispos comisionados por la Conferencia, se toma la decisión de establecer negociaciones con la empresa holandesa Royal Phillips Ltd. Proaño, recordará:

Efectivamente, el 19 de abril de 1961, suscribimos en forma legal un contrato de compra-venta en el que comparecían “el señor Henri Gazan, en representación de “Telecommunications Radioelectriques et Telephoniques” de Francia, de N.V. Phillips Gloeilampenfabrieken de Holanda y de Phillips Ecuador CA., Monseñor Leonidas E. Proaño, obispo de Riobamba”. Por este contrato, la Phillips vendió:

Un trasmisor de 1Kw de onda corta, tipo AY-11, con cédula de adaptación para la antena;

Un equipo completo de estudio, compuesto de:

Tabla 3 Equipo técnico

Amplificadores EL-3710	1 Tocabiscos profesional
Amplificadores de línea EL-3712	1 Cabeza de diamante
Amplificador de intercomunicación EL-3712	1 Cabeza desafío
Gabinete estándar	2 Pre-amplificadores
Panel de conmutación	1 Micrófono EL-6040
Unidad de alimentación	1 Micrófono EL-6012
Amplificadores de 20V	1 Pedestal de mesa
Panel de relevo	1 Pedestal de piso
Panel de chequeo	2 Parlantes

Rectificador de 24 V

2 Unidades de relevo

Radios receptores de banda fija

Fuente: Proaño, 1962.

El precio total de estas adquisiciones fue US \$ 13.770.00. Además, se convino en pagar a la Phillips la suma de 30.000 sucres por la construcción de la antena y los trabajos de instalación del transmisor y de los equipos de estudios, con exclusión de los trabajos de albañilería y carpintería para la construcción de casetas del transmisor y del equipo de estudio (Proaño, 2011e [1961]:97-98)¹¹⁵.

Con los acuerdos de provisión tecnológica y la capacitación del personal, dentro de un año se articulaban las bases para el funcionamiento de la radio. Sin embargo, el proyecto tuvo varios momentos de crisis, ya que los recursos económicos eran escasos. Por ello, Proaño convocó a personalidades e instituciones para hacer una colecta pública y recaudar dinero. El monto recaudado llegó a los 28.725 sucres. Además, logró un acuerdo entre la Diócesis de Riobamba y el Instituto Nacional de Colonización, que estaba de acuerdo en promover un proyecto de *redención integral del indio*.

Por esta razón, me llamó, para promover la discusión y firma de un convenio de colaboración general y convenios particulares, como lo estaba haciendo con otras entidades particulares. Luego de algunas sesiones, llegamos efectivamente a firmar, el 19 de mayo de 1961, el convenio general y un convenio específico que contempla la colaboración entre tres grandes proyectos:

La fundación de una granja-escuela;

La puesta en marcha de un programa de cooperativismo ya iniciado por la Diócesis; y la instalación de una radio escuela, como uno de los medios para el desarrollo de un programa de educación rural radial y audiovisual.

La fuerza de este convenio, el Instituto Nacional de Colonización se comprometió a entregarme y me entregó en efecto la suma de 180.000,00 sucres (Proaño, 2011e [1961]:98-99)¹¹⁶.

El proyecto, al ser inédito en el país, no estuvo exento de problemas de todo tipo. Los económicos eran importantes pero no determinantes. La problemática central venía por el modelo mismo de educación formal que se impulsaba. Las referencias seguían siendo las clásicas, la del sistema formal, blanco-mestizo, como de ciertos aportes de una educación

¹¹⁵ AHDR A.2.H086.

¹¹⁶ AHDR A.2.H086.

más abierta, más adaptada a los temas particulares pero de fondo la forma tradicional de educación seguía el canon directivo, previamente establecido como también por el alcance tecnológico en las transmisiones radiales que la época ofrecía.

El proceso de incorporación de tecnología implicaba diversas contrapartes. De inicio se puede decir que en estos procesos tecnológicos se desarrollaban las estructuras físicas y tecnológicas para la articulación de los grupos étnicos. La práctica misma de la etnicidad quedada enmarcada en los límites de las transmisiones radiales. Quiere decir que los límites de las propias fronteras étnicas se encontrarían con un sistema técnico que las superaría. Se podría hacer radio, transmisiones informativas, alfabetizadoras pero quedaban a merced de la capacidad de recepción, de la posibilidad de que las comunidades tenían para acceder, comprar las radios de mono frecuencia.

Vale decir que el país mismo se estaba abriéndose a un nuevo momento en la transmisión radial. Procesos que daban paso a que los actores políticos vieses como necesaria su incidencia en los medios de comunicación. La comunicación radiofónica popular aparecía con fuerza inusitada, sobre todo porque rompía la visión tradicional de la comunicación radial como algo exclusivamente privado. Las nuevas tecnologías, sobre todo sus formas comunitarias, populares que no se cerraban al universo de la comunicación comercial, privada, implicaban que desde la esfera de lo público, en los márgenes y fronteras constituidas, era posible comunicar de otra manera, con otros fines sobre todo políticos. La esfera de lo público para ese momento no podía comprender muy bien los beneficios de estas nuevas prácticas. Lo que si era evidente es que se tenía ciertos temores de que esas nuevas formas de comunicación afectasen la legitimidad de la comunicación pública como tal.

Por eso la incorporación de tecnología moderna para la época implicaba una micro revolución comunicacional. Era la forma más objetiva de palpar la irrupción de un nuevo modelo de comunicación: el popular. Usar la tecnología para que lo popular tenga un espacio propio, activo dentro del mundo de lo público implicaba darle fuerza política a su presencia. Nada despreciable cuando en la provincia las mayorías absolutas estaban a las puertas de salir del campo de lo privado carente de política y reconocimiento étnico.

Es por eso que el Instituto Nacional de Colonización (INC) se mostraba muy interesado por apoyar un programa de educación de esta naturaleza. Era una opción real de

incidir desde el Estado en la gran masa de aquellos a los que denominada como *campesinos*. La incidencia pasaba por la alfabetización como medio pero, como fin, para introducir procesos de educación agraria de la manera más práctica. Con ese potencial de aperturismo e incidencia, el INC buscaba afectar los modos de producir que tenían las comunidades indígenas. Con la apertura que las tecnologías de la comunicación e información traían era posible introducir otras tecnologías para la modificación productiva. Empezando por la asistencia técnica que consistía en transferir conocimientos, informaciones, técnicas, herramientas para mejorar la producción y la productividad de las tierras de los indios.

No era cosa menor estas pretensiones de introducir nuevas tecnologías; precisamente en ellas radicaba la introducción de nuevos discursos, narrativas que, pasando por las herramientas tecnológicas, implicaban un cambio en los comportamientos del mundo de la vida. Arriesgadamente se puede decir que estas micro tecnologías eran *operadores de sentido*; operaban desde lo más micro; desde un aparente desinterés, desde una aparente objetividad del hecho tecnológico, la relaciones comunitarias, el tejido social comunitario.

Además la participación técnica del personal del INC bien pasaba por la aparente objetividad de la transferencia de tecnología, pero de hecho se convertía en un modo de acción política ya que se encargaba de incidir sobre los discursos que los sindicatos introducían en las comunidades. Era una forma eficiente de hacer seguimiento a las actividades de las organizaciones de izquierda. Entonces ya no se podría decir que era un asunto entre particulares; entre Iglesia Católica y comunidades indígenas. Por el contrario, el Estado estaba presente desde lo técnico, incidiendo en la potencial salida de la esfera privada hacia una zona de transición hacia lo público por parte de los indígenas.

El trabajo de radiodifusión se convertía en una avanzada para la introducción de tecnologías que partían del criterio de que mejorarían la producción, la productividad y acceso a los mercados, pero sobre todo implicaba que el indígena se incorporaba a la vida nacional del país. Incorporación a la esfera pública, salida de la administración privada; presencia propia en los escenarios políticos, por lo menos esa era la tendencia a que emerja una esfera etnopolítica.

Sin duda, la tecnología, las granjas experimentales, la incidencia de los resultados obtenidos en las familias de los campesinos, hacía de la misma una eficaz herramienta para el control político, el amortiguamiento de los conflictos por la tenencia de la tierra y la visión de incorporarse a la modernización del país, tan en boga en ese tiempo e impulsada desde el gobierno de Galo Plaza Lasso (Cueva, 1973; De la Torre y Salgado, 2008; Coronel, 2006) que aparecía como el icono de la revolución agraria para hacer del país la estancia de América Latina.

Sin embargo, la idea de Proaño no necesariamente iba por ese camino. Siendo estratégico y buen negociador, aceptaba las contribuciones pero controlaba cualquier intento de que los donantes incidieran directamente en el proyecto, y esto era posible por la cobertura del discurso evangelizador, del otro oprimido que lo situaba en un arco de representaciones de la cercanía. Esa ventaja de *conocer* de lo que estaba hablando le daba la seguridad de no permitir que otras instituciones interfirieran en la nueva ventriloquía pastoral. Por eso el proyecto aparecía con una finalidad superior, elevada más allá de las premisas tecnológicas, políticas o ideológicas coyunturales.

Los comienzos y el alcance de la transmisión radial. El personal, los mediadores, articuladores entre las comunidades y la pastoral y las resistencias

Mientras tanto, la Diócesis continuaba con el proyecto, ahora en la búsqueda de capacitar al personal que se encargaría no solo de manejar la radio, sino de poner en movimiento la máquina alfabetizadora: los contenidos y el método. Para esto se pasó de las referencias de las experiencias a las acciones concretas, a los acuerdos con Radio Sutatenza en Colombia:

Con la anuencia de la Rvdma. Madre General de Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Siena, tres religiosas de esta comunidad, de las que trabajan en la Diócesis de Riobamba y que conocen la lengua quichua, viajaron a Bogotá y estuvieron en Radio Sutatenza para observar de cerca, tanto los métodos de dictar clases a los campesinos a través de la radio, como los métodos de formación de los auxiliares. Acompañaron a estas religiosas dos muchachas indias del Hogar Nuestra Señora de Guadalupe de Riobamba, posibles futuras auxiliares. Su permanencia entre Bogotá y Sutatenza duró dos meses. Con la misma finalidad de capacitación, viajaron a los mismos lugares, dos jóvenes sacerdotes de esta Diócesis, destinados a ser el director y administrador de la radio escuela (Proaño, 2011e [1961]:99)¹¹⁷.

¹¹⁷ AHDR A.2.H086.

La experiencia de radio Sutatenza, como lo hemos señalado anteriormente, fue clave a la hora de tomar un modelo de referencia para la alfabetización. La capacitación del personal religioso e indígena fue determinante en el modelo de implementación de un método de aprendizaje de las letras y los números.

El rol de los sacerdotes estaba centrado en las operaciones evangelizadoras, en los contenidos del evangelio a transmitir a las poblaciones indígenas. Existían cambios en las lecturas teológicas ya que era una demanda de la propia institución para poder tener una cercanía con las comunidades y avanzar estratégicamente en el relacionamiento con las organizaciones indígenas y sus aliados.

Pero la capacitación del *otro personal*, el indígena, aquellos indios e indias pasaba a un nivel secundario a pesar de que eran el articulador real entre dos universos simbólicos: el religioso de la pastoral y el religioso de las comunidades. Este rol de los *animadores* y *auxiliares* parecería estar en las fronteras mismas de las discursividades dominantes. Animadores, encargados de eso de *animar*, impulsar a que los indios se involucren, a contar que la presencia de la radio no era para atacarlos sino para darles herramientas para lo que la pastoral llamada liberación. El rol de las auxiliares, principalmente ejecutado por mujeres, se centraba en mediar el proceso de alfabetización, de dar asistencia permanente en las clases y mantener el contacto con los miembros de las comunidades diariamente.

La preparación del personal, que se encargaría de la dirección y operatividad de radio en el proceso de alfabetización, no pasó desapercibida para otras radios que ya hacían promoción evangélica, precisamente desde la iglesia protestante. Es así que Proaño da cuenta de las reacciones:

Peligro protestante. Parece ser que, en conocimiento del proyecto de instalación de la radio escuela de la iglesia, los protestantes de la potente radiodifusora HCJB resolvieron contrarrestar esta acción y procedieron a dar todos los pasos tendientes a la instalación de otra radio escuela para los indios, contando para ello con más poderosos medios. Lo cierto es que, en el sector poblado de numerosos habitantes indígenas de Colta, los protestantes tienen permiso para instalar una radio escuela y se encuentran ya realizando su propósito. Esta es la razón, una más, para llevar a adelante este proyecto de la Iglesia (Proaño, 2011e:[1961]100)¹¹⁸.

¹¹⁸ AHDR A.2.H086.

Esto evidencia una clara disputa por la emergencia del indigenado. La posibilidad de configurar una esfera con características indígenas, no se reducía a la Iglesia Católica, sino que las iglesias protestantes, evangélicas, tenían también claridad del período de transición del indigenado en la provincia. El hecho que de una u otra formas el sistema hacendatario estaba cediendo su influencia a terceros, y que los propios indígenas presentaban sus propias vías pero que requerían el apoyo de organizaciones para configurar su propio entramado de estructuras de representación y acción política.

Ante esto Proaño reacciona dando prioridad al proyecto de radio escuela; tener el personal calificado no pasaba por la instrucción técnica o pedagógica sino que él mismo como Obispo, como sacerdote diocesano, tenía que tener un mínimo de representatividad, de legitimidad en el sistema de comunidades indígenas.

Vale destacar el caso de la radio de Colta, “La Voz de la Laguna de Colta”, que comenzó a funcionar en 1961 y que surgió con todo el respaldo de HCJB (Hoy Cristo Jesús Bendice) en un tiempo que, a decir de Blanca Muratorio, era de

Liberalización ideológica de la Iglesia Católica con respecto a problemas sociales y económicos. Estos jugaron un papel significativo en socavar la hegemonía de la clase terrateniente que tradicionalmente había sido legitimada por la Iglesia, y deben ser tomados en cuenta para entender como una nueva práctica ideológica religiosa se inserta en las relaciones de producción (Muratorio, 1982:73-74).

Muratorio tiene razón al afirmar que era un tiempo de liberalización ideológica al interior de la Iglesia Católica. La pastoral indígena de la Diócesis de Riobamba no tenía otra vía que abrirse a los nuevos tiempos de conflicto. Ya no podía seguir siendo la fuente de sostén ideológico de los hacendados; por el contrario, tenía que revertir su papel y su centralidad hacia los indios, caso contrario la crisis del sistema amenazaba con arrastrar a la propia pastoral indígena.

Esa apertura ideológica de la Iglesia Católica, vale recordar, se confronta con su propio estatuto de poder relacionado a las emergentes nuevas relaciones de producción. Dicho de otra manera, la Iglesia no tenía más remedio que tomar la vía del campesinado indígena porque, más temprano que tarde, el sistema hacendatario se quebraba y los hacendados principalmente serían los primeros en marcharse de la provincia.

Por otro lado, las iglesias protestantes ya habían desplegado un amplio campo de acción evangélica con claros tintes políticos. Invocando a una salvación individual-familiar por sobre una salvación comunitaria, habían provocado grandes afectaciones al modelo tradicional de organización comunitaria. Sin duda presentaban ventajas frente al modelo apoyado por la Iglesia Católica. Prácticas como, por ejemplo, la de beber sin control fueron eliminadas en las comunidades indígenas evangélicas; fiestas tradicionales fueron sustituidas por fiestas de celebración protestante. Lo que parecía en un primer momento como un avance, como un prestigio conseguido por sus seguidores, no tardó en causar el rechazo de la mayoría de comunidades, las cuales no querían que sus fiestas y celebraciones religiosas fueran eliminadas. Esto implicaba por efecto un respaldo a la pastoral indígena direccionada por Proaño. Proaño aprovecha la oportunidad y acelera la instalación de la radio escuela y se espera que la instalación haya culminado “para el 12 de diciembre, fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, día en que se piensa hacer la bendición solemne de las instalaciones” (Proaño, 2011e [1961]:101)¹¹⁹.

Levantar una radio escuela constituía conformar una estructura no solo educativa y técnica, sino asegurar su permanencia y pertenencia a la Diócesis de Riobamba. Por lo que se decide que sea el propio Proaño, en calidad de Obispo de Riobamba, presidente y representante legal del Consejo Gubernativo de los Bienes Diocesanos. Esto le permitía tener toda la legalidad necesaria para disponer de los bienes, como del modelo de funcionamiento de la radio escuela. Aun así era necesario precisar qué tipo de radio era:

no se trata de una compañía o sociedad comercial, porque la finalidad de la Radio Escuela es estrictamente educativa, finalidad cuya consecución toma a su cargo el obispo de Riobamba. Se acompaña de certificado de la registraduría de la propiedad, lo que consta que Monseñor Leonidas E. Proaño es naturalmente el presidente del Consejo Gubernativo de los bienes de la Diócesis de Riobamba (Proaño, 2011e [1961]:104-105)¹²⁰.

En lo económico, el monto calculado fue de 280.000 sucres, pero considerando que posteriormente se necesitaría una mayor inversión “por ahora imprevisible, cuando sea el momento de extender el servicio de la Radio Escuela a otras zonas más lejanas de la provincia y el país” (Proaño, 2011e [1961]:105)¹²¹.

¹¹⁹ AHDR A.2.H086.

¹²⁰ AHDR PRO 14.

¹²¹ AHDR PRO 14.

Con base en esta estructura se pudo definir con mayor claridad cuáles serían los *servicios* que brindaría la radio escuela:

- Alfabetización de campesinos adultos, lectura y escritura.
- Cultura de base: aritmética, gramática, historia y geografía patria, botánica elemental.
- Cursos campesinos agricultura, ganadería, conocimientos domésticos.
- Campañas sociales y de desarrollo de la comunidad.
- Cultura artística, recitación, declamación, dramatizaciones, música.
- Catecismo.
- Cursos para maestros rurales (Proaño, 2011e [1961]:106)¹²².

¿Qué expresaba cada uno de esos servicios? La alfabetización era el eje más importante. Enseñar las letras y los números significaba el primer paso hacia la salida de la administración privada de poblaciones y ser expuestos a una esfera pública política. Pero era necesaria una fase de transición, desplegar una esfera identitaria con carácter étnico, tarea que implicaba romper con la regulación moral (Lyons, 2006: 221) de la cual dependían como indios atados al sistema hacendatario. Romper con el paternalismo hacendatario como el de la propia Iglesia Católica.

Por eso, en la propuesta de alfabetización no se habla de indios o de indígenas sino de campesinos; esto quiere decir, que la propia semántica del término de indios estaba en crisis. Aún coexistían sentidos de que lo indio era algo despectivo pero a la vez implicaba la voz de la resistencia. La vía para evitar esa dualidad y agilizar el camino hacia la alfabetización era tomar el concepto de campesino como articulador centrado en las actividades de producción; con lo cual se lograba distender un campo de tensiones y resistencias. En una primera instancia al hablar de campesinos liberaba al discurso de lo étnico de los prejuicios históricos. Por otro lado daba cuenta de los conocimientos, se reconocía su presencia como fuerza de trabajo fundamental para la existencia de los *otros opresores*. De esa manera las posiciones de jerarquía se podían trastocar con mayor facilidad.

Hablar de campesinos antes de indios o indígenas abría el campo discursivo a las comunidades, las cuales en una primera instancia podían asumir la alfabetización desde un anclaje menos confuso. Alfabetización implicaba reconocer, identificar los adversarios

¹²² AHDR PRO 14.

sociales. Su identificación era más clara ya que el eje giraba en torno a las relaciones económicas de producción, intercambio y consumo.

La segunda propuesta es la denominada *cultura de base*. Son significativos los términos usados. Esconden desde la propuesta de conocimientos operativos una semántica del poder y la dominación. Inculcar, enseñar *cultura de base* implicaba entender que las bases culturales del indigenado no eran suficientes para la integración del indio en la sociedad ecuatoriana. Si alfabetizarse requería aprender a leer y escribir, la vida cotidiana exigía unos mínimos culturales de operaciones para la producción campesina, para la producción agrícola.

Tomando lo que afirma Thurner sobre la resistencia (2000: 374), las formas comunes de estas pasaban por el robo de cosechas, animales, agua de riego, pastizales, entre otros. Es decir que la resistencia, y vale recalcarlo, no se reducía a enunciados discursivos solamente sino que pasaba por acciones concretas: una forma de asedio permanente a las tierras y recursos de la hacienda (Silva, 1980:83)

Ese asedio en resistencia no se centraba en afectar la moral del sistema, sino que lo denunciaba a partir de la carencia artificial que el sistema imponía a los indios; en respuesta, estos procedían a tomar lo que necesitaban a sabiendas que ello significaría reacciones violentas por parte los funcionarios de la hacienda, sobre todo de los mayordomos. Entonces la resistencia no pasaba por el ejercicio de la unidad frente y fuera del universo de la hacienda; claro que se tomaba formas más elaboradas en los levantamientos, alzamientos, movilizaciones pero en el diario vivir, en el mundo de la vida la resistencia tenía más un carácter de subsistencia, sin duda aportaba significativamente a fortalecer los lazos comunitarios y a distinguir quien era su adversario.

Todo lo dicho es clave para entender que la cultura de base que se tenía que impartir radicaba en cambiar esas prácticas, calificadas como pecadoras, por prácticas de aprendizaje para una debida administración de sus propios recursos dentro de la hacienda, pero sobre todo frente a la inminencia de una reforma agraria que entregaría tierras a los indígenas. Esas prácticas de resistencia para el sistema de alfabetización tenían que terminarse porque afectaban a un orden que de principio la Iglesia Católica avalaba al invocar el principio de autoridad existente. Pero por otro lado, la Diócesis comprende que esas prácticas son producto de los mismos procesos de opresión de los hacendados contra

los indios. En cualquier caso esas prácticas tenían que ser sustituidas con conocimientos técnicos y operativos: aritmética básica para poder llevar un cierto tipo de contabilidad de las pagas (si es que habían), días de trabajo, de descanso, extensión del huasipungo, animales propios, número de cultivos, cosechas, entre otros; gramática, uso correcto de la lengua, recordemos que a pesar de que se reconocía que los indios tenían lengua propia, ésta no tenía validez en términos de la relación de vida en la hacienda o en relación con la Iglesia.

La lengua kichwa era vista como la evidencia más palpable de los límites naturales a su integración a la vida nacional (Hurtado, 2002; Haboud, 1998; Martínez, 2009). No era validada como una lengua de intercambio, ni material ni simbólico; es decir, carecía del valor de reconocimiento formal, institucional, jurídico y solo quedaba para las interrelaciones entre los mismos miembros de las comunidades. Muchos consideraban que incluso era un peligro porque limitaba el campo de comprensión por parte de los hacendados; se convertía en un espacio de no control sobre la producción y flujo de información. De hecho era la principal forma de articulación de la resistencia comunitaria.

La gramática que se enseñaba era la del español porque en los hechos era la lengua de articulación interétnica. El fomentar el uso del español era fomentar la integración efectiva del indio a la esfera pública. Aprender correctamente la gramática de la lengua española garantizaba una adecuada inserción moral al sistema de valores mestizo: adecuados comportamientos en público y mejor valoración sobre sus costumbres. La Diócesis entraba de lleno a combatir eso que consideraba como malos hábitos y costumbres.

La aritmética, como la gramática, fortalecía los conocimientos de la historia oficial, aquella dictaminada y reconocida por el Estado (Torres, 1990, 2005). Los sentidos de lo patrio, de lo nacional, las luchas de independencia, los héroes nacionales y locales. Historia que era el marco común para el reconocimiento de los diferentes como eran los indígenas. En esa historia común lo indio tenía su lugar en un tiempo remoto de gloria y poder, pero que cayó abruptamente demostrando su inferioridad frente a otras fuerzas como la de la conquista y colonialismo español. En esa historia lineal la superioridad de los españoles y en sus herederos, criollos, se valoraba un conjunto de tradiciones y costumbres de lo bueno

instituido frente a lo malo natural. Es decir, que a pesar de los horrores del régimen colonial, siempre sería superior a cualquier otra opción de orden social.

Desde esa perspectiva la reproducción de un discurso histórico desde lo local terminaba ensalzando los poderes locales y sus geografías. Esta era vista como el conocimiento de lo que a la Patria le había sido heredado por quienes lucharon por su independencia. Geografía que implicaba una aceptación del ordenamiento territorial del país. Aceptación del orden jurídico que terminaba siendo la aceptación del sistema hacendatario. Finalmente la enseñanza de la botánica elemental implicaba enseñar un modelo de ordenamiento de la naturaleza; otra estructura de explicaciones al mundo natural para un mejor usufructo del mismo. La botánica enseñaba otra forma de relacionarse con la tierra, con los cultivos, con las cosechas. Era una gran disputa frente al conocimiento tradicional de producción campesina. Sin embargo, debe decirse que ese aprendizaje no era lineal ni partía de un punto cero de conocimiento de las comunidades; sería ingenuo pensar eso. Las comunidades supieron adecuar esos conocimientos con los suyos propios. Ahí es donde se articulaban los conocimientos sobre agricultura, ganadería, conocimientos domésticos.

Este último era un permanente campo de disputas. Como vimos en los dos capítulos anteriores, sea a través de las voces institucionales o de la Iglesia Católica, todos ellos coincidían que las prácticas domésticas tenían que cambiar radicalmente. No se aceptaba bajo ninguna forma que esas prácticas continúen porque atentaban contra la propia existencia de las familias indígenas. La modificación de esas costumbres se ajustaba a las diversas campañas para el desarrollo de las comunidades: campañas de control natal, de limpieza de las casas, manejo de animales domésticos. De muchas maneras se consideraba que la limpieza era un factor necesario a introducir para el mejoramiento de las condiciones de vida cotidianas (Pallares, 1965).

Otros servicios que ofrecía la radio escuela estaban en la emisión de programas culturales: sobre todo de música *clásica*. De entrada no había mucha reflexión del porqué de esta música, sino que una deriva de lo que nacionalmente se creía. Y por supuesto las clases de catecismo tenían su espacio propio. Así como eran un eje transversal del todo el proyecto tenían un espacio propio que llamaba a la reflexión religiosa cotidiana, lo cual fortalecía el proyecto y se concentraba en lecturas de la biblia, lo que garantizaba que la

demás programación sea considerada parte del quehacer religioso y le daba cierto aire de legitimidad mayor.

Con esos servicios organizados, se establece que las radiofónicas deberían tener un personal de ocho ecuatorianos a tiempo completo. Este personal se consideraba el necesario para poder llevar a cabo desde la radio los procesos de organización para la alfabetización de los adultos y proveerles de los elementos elementales de la educación básica. A la fecha de la apertura se habían definido los horarios, clases, las escuelas, el número inicial, los alumnos y sus familiares, equipamiento de la escuela y los resultados primeros que se esperaban. El personal estaba compuesto por: docentes, animadores y auxiliares inmediatos. Los directivos fueron el párroco, el teniente político y el maestro¹²³.

En cuanto al modelo de educación:

El programa de enseñanza gira alrededor de la alfabetización en español, hablando al principio en quichua; y la educación de base que está estrechamente vinculada con el desarrollo de la comunidad, cuya finalidad es el desarrollo integral de las comunidades (Proaño, 2011e [1961]:107)¹²⁴.

Son significativas estas palabras de Proaño, por que identifica que en la educación de base es posible ir construyendo un desarrollo integral de las comunidades. Desarrollo que pasaba por la *integración de las comunidades*, es decir, que las mismas tenían que salir del aislamiento, en muchos casos forzado, a que se veían sometidas por las propias dinámicas del sistema hacendatario. Aislamiento que no era total, vale aclarar, ya que como hemos analizado las relaciones parentales, de festividades, de relaciones de intercambio, hacían que las comunidades mantengan un mínimo de relacionamiento para la subsistencia. Esos mínimos siempre estaban en peligro de romperse. Recordemos que a medida que las condiciones de asedio se intensificaban, cualquier forma de articularse no era vista con buenos ojos por parte de los hacendados, incluso por quienes administraron la Iglesia Católica y sus propiedades en la provincia (Lentz, 1986, Bretón, 2012).

Por eso, la nueva pastoral que arranca con Proaño implicaba la necesidad de romper las limitaciones impuestas por las estructuras de poder. El desarrollo integral implicaba

¹²³ No existen documentos que indiquen con precisión cuántas personas conformaban el total de involucrados en el proyecto.

¹²⁴ AHDR PRO 14.

anudar las relaciones, fortalecerlas en los niveles más básicos de las estructuras comunitarias. Sin esos sentidos de arraigamiento no era posible pensar en un desarrollo como tal. Por eso se comprende que el proyecto como tal no era visto bien por las élites en general. Las élites afincadas en la ciudad de Riobamba eran las que ponían mayor resistencia. Veían en los planes de integración a través de la alfabetización el gran peligro de perder su estatus de poder (Lyons, 2006: 279-304).

Pero la dominación no era un ejercicio de poder unívoco. Incluso podemos hablar de hegemonía (Gramsci, 2010), ya que los actores participantes del sistema hacendatario mantenían relaciones de integración que, siendo asimétricas, guardaban las condiciones de reproducción ideológica, material y simbólica. Compartimos la propuesta de análisis que hace Bretón:

Propongo que usemos el concepto *no* para comprender el consentimiento sino para comprender la lucha: las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse a o resistir su dominación, son modeladas por el mismo proceso de dominación (2012: 69):

Esas luchas implicaban un entramado de interpretaciones simbólicas que articulaban los comportamientos de los actores disputando un campo de fuerzas políticas. Por eso el proyecto radiofónico encontraba también resistencia por parte de las propias comunidades. Es común pensar desde un sentido común que se ha construido a lo largo de las décadas sobre las ERPE que las comunidades estaban como abiertas a ser guiadas pasivamente por la Iglesia Católica, por la corriente de la Teología de la Liberación.

Nada más alejado de la realidad. Esa realidad era de grandes tensiones materiales, simbólicas pero sobre todo de tipo identitario. La emergencia de las relaciones étnicas de las comunidades venía dándose por el ejercicio permanente de la resistencia. La presencia de la Iglesia a través de los curas párrocos eran las articulaciones objetivas del sometimiento, pero las presiones sobre el sistema hacendatario hacían que las propias poblaciones se sintieran amenazadas e incluso se resistían a cualquier propuesta de reforma agraria que pongan en peligro el sistema hacendatario. Como oprimidos reaccionaban frente a la posibilidad de la desconstitución de su universo material y simbólico.

Esas contradicciones no deben verse como absurdos, sino hay que comprenderlas en el campo de las luchas sociales; el propio ejercicio de lucha por el reconocimiento tiene estas contradicciones porque provienen de las prácticas arraigadas por largo tiempo. Por eso la comprensión conceptual debe pasar por la evidencia empírica de las formas de resistencia de los subordinados como por las prácticas de articulación que ejercían los dominadores.

Al principio las acusaciones contra el proyecto pasaban porque los propios miembros de comunidades les decían que eran comunistas, que era un proyecto para poder quitar las tierras a los campesinos, quitar las tierras comunales a los indios. A la pastoral le tomó varios años para poder ganarse la confianza de las comunidades. Pero el inicio de las radio escuelas estaba marcado por las desconfianzas mutuas que el mismo contenía, ya que no había experiencias previas que dieran alguna pauta de por dónde ir.

El arranque inicial del proyecto, lo preveía Proaño, tendría resistencias, y la experiencia alcanzada en los años como Obispo de Riobamba, viajando, compartiendo en las comunidades, lo que le había ganado cierto grado de confianza en las comunidades, hizo que se genera como estrategia:

Inicialmente habrá una distribución de alimentos para los parientes, los alumnos de Escuelas Radiofónicas, las familias, a cambio de una pequeña contribución mensual para el desarrollo. Los intermediarios de la distribución son los auxiliares.

Las obras para el desarrollo son: horno comunal, lavandería comunal, caminos vecinales, escuela, cursos de costura y de cocina, huerto familiar, forestación y reforestación, talleres comunales (Proaño, 2011e [1961]:107)¹²⁵.

Todo este proceso requería de la participación de los líderes locales, los cuales eran seleccionados por criterios de compromiso religioso demostrado a lo largo del tiempo, como demostrar acciones a favor de sus comunidades, y que éstas les reconozcan como portavoces, como representantes hacia afuera. Por eso, se les encomendaba las funciones de:

Despertar el interés y sostenerlo.
Dictar enseñanzas adecuadas.
Administrar los fondos de acuerdo con el CEAS.

¹²⁵ AHDR PRO 14.

Controlar las realizaciones.
(Proaño, 2011e [1961]:108)¹²⁶.

En los objetivos de alcance se:

Aspira a cubrir con 5.000 receptores todo el territorio de la provincia de Chimborazo, en cinco años, hasta 1967; mejorar siempre el método y uso de material didáctico con reuniones frecuentes de evaluación y programación; darle toda la importancia que tiene la organización y la preparación de elementos y tener abierta el alma a toda colaboración bien intencionada (Proaño, 2011e [1961]:108)¹²⁷.

Estos temas de tecnología, como lo mencionamos anteriormente, no eran temas menores, por el contrario, daban cuenta de las ambiciones del mismo proyecto. Las propuestas de alcance de la señal de las ERPE definía el hasta dónde ir. Nunca antes se había contado con una tecnología que rompía las fronteras existentes, que escapaba a los controles que el sistema hacendatario había impuesto. El acceso a una frecuencia y a los equipos de transmisión implicó una revolución en términos comunicativos. Por primera vez existía la real posibilidad de articulación de las comunidades de la provincia y por fuera de ella, incluso. El objetivo de que sea local, realmente no se cumplió; el alcance por la potencia de los equipos de transmisión superó lo local y se convirtió en un radio de alcance en 18 provincias enfocadas, principalmente, a las poblaciones indígenas (entre las que se consideraba también a las montubias y negras). Pero vale recalcar el objetivo central siendo los indios, lo que interesaba era que los de la provincia de Chimborazo avancen en su liberación, alfabetización por un lado, concientización y política por el otro. Lo que debía derivar en ampliar y potenciar los modos de organización y resistencia étnica.

El uso de tecnología, quizás lo más avanzado que se podía adquirir en la época, daba una ventaja para alcanzar un tiempo y un espacio homogéneo. Pero se tenía que contar con un trabajo previo en las comunidades para que aceptasen la presencia de esta tecnología que provocaba mucho temor al principio. Pero vale aclarar que la tecnología requería la producción de contenidos; en estos se ponía en juego, en escena la real dimensión del proceso de alfabetización, concientización y política. Constituidas las estructuras para el funcionamiento de las ERPE, arrancaba una segunda fase de accionar de la radio escuela,

¹²⁶ AHDR PRO 14.

¹²⁷ AHDR PRO 14.

siguiendo unos lineamientos evangelizadores sostenidos en la Teología de la Liberación que constituían propias formas de concientización para la acción política liberadora. Estas guías doctrinales se enfocaban en la *alfabetización rural*: ¿cuáles eran sus fundamentos? ¿Cuáles fueron sus ejes doctrinales?

La guía primera era: “Integrar al campesino de nuestras serranías a la cultura y civilización cristianas es tarea inmensa, comparable a la conquista de las sinuosas, altas e impresionantes cumbres de los Andes” (Proaño, 2011e [1961]:109)¹²⁸. Existía conciencia de que incorporar al indígena a la cultura nacional era una tarea muy complicada. Sin embargo, se tenía una ventaja al conocer de manera más objetiva las causas de las condiciones de miseria de los mismos. La Iglesia, como hemos visto en los capítulos anteriores, tenía información de las condiciones de opresión como de las posibles salidas a la misma. Esas salidas pasaban por que el indigenado tenga conciencia plena de su condición pero sobre todo que requieran las herramientas para pasar de la resistencia a la identificación etnopolítica.

Los operadores de sentido, en las palabras de dos auxiliares inmediatos

Si queremos comprender la dinámica de este articulador político llamado radio escuela, es necesario tener el testimonio de quienes fueron los primeros en asistir a los talleres de alfabetización en radio Sutatenza. Gregorio Paca, indígena, de la comunidad de Piscas, es uno de los sobrevivientes de ese proceso, mencionado en varios archivos, documentales y sonoros. Como indígena de la época, pertenecía a una de las haciendas del sector de San Juan. Se vinculó a la catequesis y fue seleccionado por Proaño para asistir a los primeros talleres en Colombia. Vale mencionar que Paca, como también el caso de Juanita Ajitimbay, pasan desapercibidos en la memoria actual de las ERPE. En varias ocasiones en el proceso de esta investigación se escuchó sus nombres pero fue recurrente que se mencione que habían fallecido. Sin embargo, por “casualidades” se pudo conocer a ambos en Riobamba. Sus testimonios son claves para comprender, de su propia voz, el proceso de constitución y desarrollo del programa de alfabetización de las ERPE.

Paca recuerda cómo eran tratados los indígenas y cómo las fiestas eran obligatorias:

¹²⁸ AHDR A5MG5

Los campesinos estaban dominados por los hacendados, dominados prácticamente por la autoridades en las parroquias, los tenientes políticos. Dentro de la Iglesia (Católica) mismo había estos que se llamaban los Apus que ellos nombraban para la fiesta de cualquier santo, por decir, entonces era obligador. Compañeros que ya se casaban después de un año ya tenían que hacer la fiesta porque si no, prácticamente decían este era un hereje (Paca, 2013, entrevista).

Las fiestas eran mecanismos de articulación y procesamiento de los conflictos como instrumentos para la reforma permanente de los códigos de comportamiento de los subalternos frente a los hacendados (Lyons, 2006: 106-126; Ferraro, 2004: 56-59, De la Torre, 1989: 40; Macías, s/f: 1-13).

Ajitimbay rememora los castigos que se les imponía:

“Yo era guambra, pequeña todavía, en el campo nos ponían a cortar cebada; ahí había cortando, cortando, los que estaba atrasados, nos daba latigazos, con axial, sino apuraban, que apuren decían; asía pasamos todo el día. A veces nos pagaban 25 reales, a veces no nos pagaban. Nos discriminaban. Cansado era. El almuerzo teníamos que llevar nosotros mismo” (Ajitimbay, 2013, entrevista).

Estos testimonios dan cuenta del grado de violencia que se ejercía por parte de los hacendados y que incluía, como ya lo hemos dicho, a la propia Iglesia Católica. Los indígenas tenían plena conciencia de las prácticas de violentamiento que se hacía contra ellos. Tenían conciencia de que estas situaciones ponían en peligro su propia existencia; sin embargo, las condiciones estructurales de sometimiento dejaban pocos espacios para la reacción. Nos referimos que, bajo las mismas reglas del sistema hacendatario, en los hechos era poco probable que tuviera un reconocimiento pleno. Como lo hemos señalado, el reconocimiento que se hacía de ellos giraba a su rol como objetos del proceso de producción. Como sujetos el reconocimiento era mínimo; la propia Iglesia legitimaba esas prácticas bajo los principios de respeto al poder constituido.

Estas prácticas de violencia eran ejercidas de manera cotidiana. Ante esto el rol de la alfabetización consistía en la toma de conciencia no solo del maltrato sistemático sino que a partir del mismo, el derecho de exigir el respeto como seres humanos. Si la ley no los amparaba, entonces se podía tomar mano de las escrituras del evangelio para reclamar un trato igualitario. Por eso la alfabetización era rechazada por las élites porque la consideraban peligrosa, ya que daba al indio la capacidad de enunciarse en un campo semántico que antes le estaba vedado: “La dignidad del indígena estaba en el suelo, poco a

poco se fue dando la liberación, fue duro; ya desde las radiofónicas se fue dando a conocer las leyes” (Ajitimbay, 2013, entrevista).

Esa era la función de la alfabetización, la función de la radio escuela: impulsar la dignidad del indígena. La dignidad, el respeto era parte fundamental del proceso que denominaban como liberación. Entonces los y las *auxiliares inmediatos* cumplían un papel determinante al momento de transferir los conocimientos, poner en escena las reglas de juego de la alfabetización. Su papel definía de muchas maneras el éxito de los procesos de la radio escuela. El funcionamiento de los contenidos dependía de que los auxiliares inmediatos cumplan *inmediatamente* el libreto previamente definido. Aunque no definían los contenidos de la alfabetización, su función estaba en modelar, darle carácter propio a la radiodifusión. Sus mediaciones eran directas: marcaban el ritmo del aprendizaje, ya que interactuaban directamente con los alfabetizados: “La clase primero preparaban la lámina, el abecedario en láminas, teníamos que estar ahí, bien atentos a la radio, al profesor. Empezaba más o menos a las cuatro y cuatro y media” (Ajitimbay, 2013, entrevista).

Era todo un ritual el proceso radiofónico. Las ERPE como tales en la década del sesenta no se reducían a una programación alfabetizadora, sino que la alfabetización era vista de manera integral. Toda la programación giraba en torno a ella. Las clases de alfabetización se convertían el núcleo fuerte del trabajo de la radio. Gregorio Paca recuerda los inicios:

Empezaba en la madrugada con la música. Hubo un proceso para esto primero de los auxiliares inmediatos. Eran muchos los auxiliares inmediatos. Estaban frente a los alumnos, eran tres, otro revisando a los alumnos. Antes de que funcione la radio ya estaba preparados los auxiliares. Se preparaba una semana. Reuniones, participaba el padre Carlos Vera, el padre Rubén Veloz. Primero hacía un diagnóstico. Vinieron de todas partes. Se llamaba el congreso. Se coordinaba el trabajo. Se hacía una práctica de como se hacía la clase. Estaban comprometidos. Los indígenas vivían en carne propia la discriminación, racial. Era el mayordomo en la hacienda pasaba viendo la huasicamía, que el esposo, la esposa, los hijos, todos hasta los nietos, estaban trabajando. Todo eso habíamos hecho la investigación y teníamos que liberarnos. Fundamos radiofónicas con la experiencia de Sutatenza (Paca, 2013, entrevista).

Su testimonio evidencia que la experiencia de la radio escuela, el rol de los auxiliares inmediatos, no fue algo improvisado sino que estaba planificado. Pero quizás lo importante radique en que se había identificado las causas de la condición de miseria y explotación de

los indígenas. Ya no se trataba de las voces institucionales o cómo la Iglesia Católica veía a los indígenas, sino que sus propios relatos dan cuenta del hastío frente al maltrato que el sistema hacendatario, los mayordomos, sobre todo, ejercían sobre indígenas, sobre las comunidades.

Ese estado de conciencia provenía de las largas jornadas de resistencia frente a la maquinaria hacendataria, resistencia cotidiana ejercida en recuperar lo que la hacienda les quitaba (Lyons, 2006: 125-128). Con esa conciencia la entrada en funcionamiento de la radio escuela con el objetivo de alfabetizar tenía a favor el contexto. Lo hemos mencionado antes: había resistencia en principio a la presencia de una nueva tecnología pero rápidamente se despejaron las dudas al ver los efectos que las transmisiones tenían en la información de las comunidades. Adicionalmente a la alfabetización, por ejemplo y no era cosa menor, la transmisión de mensajes de familias de una comunidad a familias de otra comunidad, incluso entre familias de una misma comunidad, de una misma hacienda que por el hecho de las distancias era muy complicado transmitir adecuadamente mensajes. El efecto de información y comunicación significaba, de por sí, una micro revolución en las estructuras discursivas.

Proaño era consciente del rol que jugarían los auxiliares. Eran escogidos de la catequesis. Se los seleccionaba por su fidelidad religiosa y por su deseo de ayudar a los propios miembros de sus familias, de sus comunidades. Ese deseo de ayuda implicaba que la catequesis no se convertía en una puerta de escape a las condiciones de miseria sino, y por el contrario, daba cuenta de la voluntad, de la sensibilidad de hacer mucho para transformar esas condiciones. Una vez identificados, se exigía que terminen los estudios primarios; condición obligatoria para todos los auxiliares. Antes del inicio de las transmisiones en 1962 se seleccionó un pequeño equipo de candidatos los cuales irían por más de seis meses a Colombia a las instalaciones del Instituto Sutatenza, sede y matriz de la radio del mismo nombre:

Prácticamente fue mi persona, para ir allá tenía que terminar la primaria. Terminé la primaria. Fuimos para coger la experiencia de Sutatenza que tenían ahí. Como digo había el analfabetismo en toda América Latina. Todo estaba igualito. En Colombia hubo un instituto campesino de Sutatenza, masculino y femenino. Una gran escuela de formación. Nos formaban integralmente. Nuestra formación era de la primaria. Un

examen de todo. Tenían una granja agrícola. Salía el líder (Paca, 2013, entrevista).

Precisamente lo que se requerían eran líderes, sin duda que estos son los comienzos de la formación de cierta *intelectualidad* indígena que en años posteriores marcaría el rumbo de las organizaciones desde una perspectiva étnica y con bases en el respeto a la diferencia cultural (Martínez Novo, 2004, 2009; Bretón, 2012).

En alfabetización nos enseñaban como estar frente a los alumnos, cómo dirigir las clases. Eran seis meses allá. Allá estuvimos cuatrocientos alumnos de todas partes de América Latina. Nos quedamos 150. Del Ecuador fueron cuatro de Chimborazo y dos de Loja. De Loja un joven: Libio Tirizanai; no recuerdo la chica. De aquí de Chimborazo nos fuimos: Carlos Romero, Luis Guacha, no recuerdo y mi persona. Fuimos la primera promoción. Después fueron otros. Al regreso hacíamos la misma cosa, dictar a los auxiliares. Nuestro compromiso era ayudar a los auxiliares inmediatos. En Riobamba teníamos que hacer ese trabajo de capacitar a los compañeros auxiliares de todo el país. Les capacitaban a los auxiliares en cómo estar al frente de los alumnos, adultos y también jovencitos. Como usar las láminas. Era una minga de capacitación. Tanto a los compañeros que estaban al frente de la emisora, tanto a los compañeros que estaban para apoyar en las comunidades. Se les demostraba cómo tenían que animar a la gente. Como tener que hablar frente al hacendado, frente a los alumnos. Con danza, música, teatro. Eso se daba en las capacitaciones. Los miembros auxiliares inmediatos eran catequistas que enseñaban a leer y escribir. Las comunidades, todas las comunidades, prácticamente estaban todas, bien unidas. Había mucha solidaridad. También poco a poco los del pueblo iban cediendo. Porque era imposible estar en la Iglesia alado del mestizo. Los indígenas tenían que estar quietitos atrás o en el suelo. Por eso los indígenas sabíamos estar al lado o en el medio de la misa. Era muy duro en este caso la situación del campesino (Paca, 2013, entrevista).

Muy significativo lo que dice Paca: los procesos de agravio moral del que eran víctimas todos los días los indígenas traían como reacción formas positivas de valor de lo propio, lo diferente; valorar sus costumbres, valorar su cosmovisión, la cual era considerada hasta hace poco como idolatría. Esa emergencia del reconocimiento desde las experiencias de la lucha social, de la resistencia, es la que se convertía en elemento determinante a la hora de que los auxiliares puedan insertarse en las comunidades.

Su inserción pasaba por *aminar* a los indígenas a participar de la alfabetización; todo un trabajo de convencimiento, el cual tenía que ser hecho por los propios indígenas que, vinculados a la catequesis, podía *traducir* el mensaje de la Iglesia Católica, de la

Diócesis de Riobamba a las condiciones propias de las comunidades. Ese ejercicio de traducción implicaba un campo de maniobras entre un discurso nuevo de la teología, las representaciones sobre los indios y las representaciones que ellos, los indígenas, tenían de sí mismos, y de regreso hasta comenzar una nueva cadena discursiva. En ese ir y venir en doble vía se fue construyendo un nuevo nivel de confianza relativa al quehacer de la radio escuela.

El pensar en la ventaja del saber leer y escribir venía de la mano de pensar en las acciones que podían tomar cuando consideraban que sus derechos estaban siendo violentados. Pensar en la posibilidad de acceder al contenido de las leyes; poder leerlas aunque se requería la presencia de un abogado o de un tinterillo, ya era una gran apertura a entrar a un mundo cerrado de codificaciones.

Saber leer y escribir significaba mucho para nosotros. Tener más conocimiento para el hogar, para reunirnos más. Saber las leyes, saber reclamar las cosas ya no era así no más. Para una mujer indígena saber leer y escribir, gracias a Monseñor Proaño, fue la única persona que entendía desde joven, se ha hecho sacerdote. Justo ha venido a Chimborazo, ha favorecido a la gente indígena, se ha preocupado de alguna manera. En el año 1962, él ha repartido a las parroquias, recuerdo él ha repartido a la comunidades, para la educación la lámpara, radio, reloj, con eso también había compañeros que sabían leer. Se reunían 20, 25 jóvenes, varones, mujeres, algunos mayores (Ajitimbay, 2013, entrevista).

Por eso su rol como auxiliares ponía en manos de ellos la efectividad práctica de las nuevas tecnologías como las mediaciones necesarias para la actividad alfabetizadora por parte de los campesinos, indígenas y sus familias. Evangelizar era alfabetizar desde las condiciones de miseria y exclusión. No debemos olvidar que los contenidos formales de la alfabetización transmitidos por la radio escuela estaban previamente establecidos para lograr que los analfabetos puedan aprender la letras, los números, puedan leer y escribir. Pero los contenidos no eran una camisa de fuerza, no lo podían ser porque requerían de las mediaciones de los auxiliares inmediatos. Estos permeaban en cada clase esos contenidos. Los modelaban a los espacios propios de las comunidades. Por eso decimos que hacían un tipo de *traducción*, la cual no se reducía a traducir del *kichwa* al español y viceversa, sino a mediar los sentidos de los contenidos transmitidos por la radio para cada clase.

La evangelización era comparar, no solo estar en la misa, en la contemplación, tenía que comparar el evangelio con la gente pobre. Teníamos por ejemplo cómo llevarnos. Todos teníamos que estar en igualdad. Todos somos iguales. A eso teníamos que llegar. Había gente que se oponía. Los que se oponían son los que tenían mucho billete. Los que tenían mucha plata no querían que nos preparemos. Más que todo la gente del campo; no querían que tengamos el dinero ni las organizaciones (Ajitimbay, 2013, entrevista).

Por eso, en síntesis, al interior de la organización de las ERPE, el rol clave en el trabajo pastoral para la alfabetización estaba centrado en la figura de los y las auxiliares. Aquellas personas elegidas para mediar el proceso educativo entre la programación de la radio y los beneficiarios: los indígenas.

Los auxiliares, no eran meros mediadores, sino que hacían la mediación pedagógica y didáctica con los alfabetizados. Eran quienes conocían los contenidos, los materiales, los tiempos, los alumnos, las comunidades, las costumbres, las necesidades, los problemas, las demandas; quienes evaluaban y diagnosticaban cada momento, cada proceso, el día a día del quehacer alfabetizador. Mediaban los lazos, las confianzas, las decepciones, las deserciones como las nuevas incorporaciones. Eran el lazo afectivo, sensible, la racionalidad del proyecto liberador. Personajes que quedaron en el olvido, en el anonimato; de cuya existencia era casi imposible conocer por voz propia, ya que de la primera generación de auxiliares quedan vivos solo Gregorio Paca y Juana Ajitimbay.

La voz de la Diócesis

La importancia de su rol ha quedado en alguna documentación (incluso fotos) pero sobre todo por lo escrito por Proaño, quien los valora de tal manera que considera que son pieza clave en la mediación que las ERPE hacen en la comunidad. En 1963, se da el Primer Encuentro de Auxiliares de ERPE, en el cual Proaño se dirige a ellos:

Habéis venido acá como lo hemos oído, para entrecruzar experiencias. Sois vosotros quienes vais a hablar principalmente; el interés en estos días de vuestro encuentro depende de las experiencias que vosotros traéis y de vuestra valentía, de vuestra confianza en exponer esas experiencias.

No quiero que os hagáis vanidosos, no tenéis esa tentación, pero por eso quiero deciros que vuestro papel en cada uno de los lugares en donde está instalada una Escuela Radiofónica es valiosísimo, es trascendental. Si en la parroquia es el párroco el puntal sobre el que tienen que descansar todas

las Escuelas Radiofónicas Populares que funcionen en la parroquia; en el caserío ese puntal sois vosotros, amadísimos Auxiliares; de vosotros depende cada escuela, vosotros vais a seguir inteligentemente, con espíritu de apostolado, de abnegación, de olvido de vosotros mismos, vais a seguir todas las indicaciones que se os den a través de la radio, con paciencia, con amor hacia vuestros hermanos.

Estáis probando y vais a probarlo mejor todavía después de este encuentro, que vosotros podéis, que vuestros compatriotas pueden surgir, levantarse, por sus propios esfuerzos, que lo único que necesitabais era una mano tendida y cariñosa que os ayudará a levantaros, que os indique su camino (Proaño, 2011e [1963]:115)¹²⁹.

Los auxiliares fueron convertidos en puntal del accionar de las ERPE, lo que les aseguraba una continuidad, una permanencia y seguimiento de los procesos de aprendizaje y materializar eso llamado liberación. Y el requerimiento era que no actuaran como maestros, sino como hermanos; que fraternicen con los indígenas, que logren la confianza de ellos. Porque gran parte del trabajo se sustentaba en esa confianza, la cual, por cierto, guarda un grado de fragilidad caracterizada por la desconfianza histórica frente a la Iglesia por su papel opresor durante siglos.

La tarea encomendada a los y las auxiliares pasaba por lograr aprovechar la religiosidad popular a favor de la evangelización:

El tema es de orden práctico-pastoral. Supone un conocimiento previo de lo que es “religiosidad popular” y de lo que es “evangelización”. Además, el conocimiento de otras realidades y conceptos tales como: cultura, pueblo, religión, fe, lo santo, lo sagrado, lo profano, secularización... En todos estos términos y en otros relacionados con ellos, la experiencia nos dice que no todos estamos de acuerdo en cuanto a su contenido. Saber lo que cada uno entiende al emplearlos, es indispensable para entenderse (Diócesis, 1963:1).

Los y las auxiliares partirían de que la religiosidad popular es ese conjunto de manifestaciones: imágenes, santuarios, peregrinaciones, promesas, exvotos, bendiciones, fiestas de los santos, pases del Niño, etc., que modelan intereses, costumbres, creencias, temores, frustraciones, evasiones, entre otros. También podían provocar en la cultura indígena una serie de consecuencias negativas: infantilismo religioso, superstición,

¹²⁹ AHDR HD05

irresponsabilidad ante la propia vida personal y social; es decir, una serie de comportamientos pasivos que no “transforma la vida ni la sociedad” (Diócesis, 1963:1).

Entonces la alfabetización buscaba no eliminar las prácticas populares sino permitir que las mismas maduren como costumbres propias, pero que sobre todo permitan que las comunidades salgan de su estado de postración. La alfabetización y el rol de los auxiliares inmediatos como se analiza constituían un engranaje direccionado a que los campesinos, indígenas puedan tener una conciencia más profunda de sus condiciones pero en el marco de una fe, de una religiosidad que bien se podía emparentar al credo católico.

Sin embargo, se reconoce en ese conjunto de prácticas una serie de valores como las prácticas comunitarias, sentido de la fiesta, solidaridad, acogida y el compartir entre los pobres, aspiración, voluntad de salir del sufrimiento. En algunos casos puede descubrirse una secreta rebelión frente a un sistema social y eclesiástico que mantiene a la gran mayoría

al margen de la vida de los hombres: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales,, situaciones del neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político (Pablo VI en E:N) (Diócesis, 1963:1).

De esta manera los auxiliares debían clarificar la religiosidad popular, sus contenidos católicos para, a la vez, hacer la *promoción* de los valores indígenas, hacer de estos una manifestación de la fe cristiana, ya que esta debe ser expresión de la evangelización.

Entonces, la evangelización, la fe cristiana, y la religiosidad popular, como la fuerza comunitaria, harían de la evangelización el fundamento de la cultura: Entendemos por cultura la totalidad de los actos humanos en su esfuerzo por comprender y transformar la naturaleza y las relaciones de los hombres.

Solo identificando estas características de la cultura es posible comprender la dimensión del pueblo que la acompaña. El pueblo en este sentido no es la aglomeración de persona: Para constituirlo es necesario un destino común, una participación libre y responsable de todos en las acciones que se realizan para lograr este destino (Diócesis, 1963:2).

Esa dimensión de lo cultural pasaba por ser la base misma de la auto referencia étnica: sus características lingüísticas y las acciones que la comunidad realizaba. Esa referencialidad en el proceso de alfabetización se potenciaba al ponerse a discusión el cómo habían vivido sus abuelos, sus padres y cómo vivían en ese presente. El pasado de gloria remoto era un referente para la comparación. En esa grandiosidad perdida, en contraste con la resistencia

por la defensa de la vida, los indígenas en las mediaciones que realizaban los auxiliares tenían puntos de comparación, de contraste. Por eso el contraste con los hacendados, con los dueños de las tierras era clave ya que daba el opuesto de lo que eran.

Los valores de la dominación eran los anti valores de la identidad étnica. Pero ese contraste no los llevaba a las escalas del odio o la venganza, por el contrario, le permitía tener las referencias de lo que no era bueno para la comunidad, para las mayorías. El estado mismo de la opresión permitía tener las claridades para reconocerse como indígena diferente al blanco y al mestizo. No solo eran las diferencias económicas, materiales sino las diferencias culturales, simbólicas, las formas de representarse el mundo, la naturaleza, el tiempo, los lugares, los alimentos, la vida en general.

El rol de los auxiliares

En esa emergencia de una cosmovisión más clara y consciente el rol de los auxiliares es determinante porque afirmaban los valores comunes, los valores compartidos por muchas comunidades que se interconectaban que se oían a sí mismas, muchas veces sin mediaciones, sin ventriloquía pero bajo el paraguas de las transmisiones de las ERPE y sus sentidos católicos. Y para lograrlo, la exigencia era que los auxiliares provinieran de las propias comunidades. Eran escogidos por los valores que les son intrínsecos: hombres, mujeres indígenas en su mayoría, mestizos también que se reconocen, se identifican frente a algo que no solo es un problema social, sino un deber moral y ético, de luchar contra el pecado social. Esa era el discurso del reconocimiento de lo que la Iglesia Católica buscaba en los candidatos a auxiliares.

Es por eso que los auxiliares eran tan vitales y la garantía de que el proceso de las ERPE pueda llevarse a cabo. Eran motivadores a los que se les exigía dar ejemplo de compromiso; ser una posibilidad de transformación en las acciones de alfabetización; de que hacer las letras, los números, no eran meras recreaciones prefijadas por una cultura, sino el contenido de esas recreaciones como mecanismos de apropiación de una realidad que permanentemente se les había escapado y que ahora podía ser captada, fijada en el tiempo histórico, invocando las creencias íntimas de los indígenas.

Por eso, y siguiendo un documento de catequesis propuesta en el encuentro de Medellín se plantea:

La religiosidad popular puede ser ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe. Sin embargo, se impone una revisión y un estudio científico, de la misma, para purificarla de elementos que la hagan inauténtica, no destruyendo, sino, por el contrario, valorizando sus elementos positivos. Se evitará un estancamiento en formas del pasado, algunas de las cuales aparecen hoy, además de ambiguas, inadecuadas y aún nocivas (Diócesis, 1963:2).

Religiosidad popular que abría las puertas a un sentido común de interacciones interculturales. Las fronteras étnicas se difuminaban en un conjunto de deseos, ambiciones para alcanzar la movilización del campesinado.

Con este universo de significaciones operaban los y las auxiliares día a día. El propio sentido del trabajo era diferente. La remuneración no era central en el compromiso a pesar de que lo necesitaban. La regla era demostrar *sacrificio* para demostrar el compromiso:

Se imponen diariamente grandes sacrificios, para cumplir con el noble encargo de dirigir las clases; no por medio a un castigo, ni constreñidos por la fuerza, sino libremente, los alumnos de Escuelas Radiofónicas, concurren a las clases, de madrugada y por la noche, a pesar del frío y la fatiga, impulsados por el deseo de aprender, aunque sea a la edad de 60 años: estos hombres son ya un valor, y valorizándose ellos, están valorizando a la Patria (Proaño, 2011e [1964]:118)¹³⁰.

La complejidad del trabajo de los auxiliares residía en las dificultades, sea de distancia, clima, transportación, recursos, alimentación, estadía, etc. Ya que todos los días se dictaba cursos de alfabetización y aritmética en *kichwa* y español.

Los horarios eran: por la mañana de 5:30 a 7:00 y la por la noche de 6:30 a 8:30, de lunes a viernes. Además, se daban cursos prácticos de agricultura, de mejoramiento del hogar, de cuidado de los niños, de higiene, de deportes, juegos y entretenimientos.

Las clases

La alfabetización partía de palabras quichuas. Las otras clases eran también dictadas en lengua quichua. Las clases eran de corta duración (siete u ocho minutos), amenizada con música popular. Auxiliares campesinos, elementalmente preparados, hacían el papel de profesores al frente de cada escuela. Los campesinos se congregaban en la capilla, en alguna choza o en la casita pobre del auxiliar, para escuchar a la emisora y seguir las indicaciones del profesor secundadas por el auxiliar. Este era el método de trabajo y de enseñanza (FIDOP, 1987: 4).

¹³⁰ AHDR A.2.GF8

El uso de la lengua kichwa tenía una función de enganche y uso para la valorización o revalorización de los valores culturales (Conejo, 2008: 64-67; García, 2008: 125-134) con lo cual se conseguía afirmar aspectos centrales de la identidad. El desarrollar identificación con el proceso y la mediación de las auxiliares y en general con las ERPE. Sin embargo y como lo hemos analizado antes, el objetivo no era fortalecer el *kichwa* sino fortalecer el español como lengua de inter relacionamiento, de integración a una esfera pública.

Esa fue una de los modos de comprender el relacionamiento intercultural desde la educación alfabetizadora. Esa primacía del español por sobre el *kichwa* es significativa y da cuenta de los procesos de *diglosia* lingüística: ese ejercicio de preeminencia dominante de una lengua por sobre otra u otras y que representa las estructuras de poder recurrentes (Albo, 1998; Arteaga y González, 2004).

Las clases variaban dependiendo de sus contenidos; su tiempo promedio era de una hora. Las materias de cada clase duraban 10 minutos, incluida la música. Se dictaban las distintas materias organizadas entre el guion preparado por el profesor y las mediaciones que tenía que realizar la auxiliar en el uso de los materiales didácticos, las cartillas donde estaban las instrucciones, los pasos a seguir para que los alfabetizados pudieran guiarse en las tareas de cada clase y de esta manera poder dar continuidad día a día en el proceso de aprendizaje. Es así que cada día los auxiliares se convertían en los articuladores de un mensaje, no solo de materias sino de articulación con el mensaje evangélico, lo que hacía que los alfabetizados sean tomados como ejemplo de entrega, lo que fortalecía la imagen y presencia de la Iglesia Católica como conductor moral de las comunidades.

Las clases, los contenidos como tal, tenían que programarse con el mensaje de liberación. Es decir, que los conocimientos técnicos tenían que engarzarse con el mensaje de la *encarnación del Verbo*, esa comprensión de la nueva teología que amparaba y legitimaba la acción pastoral desde un enfoque de reconocer en los indígenas el mismo estatuto de persona, igual que los blancos o mestizos pero en condiciones de inequidad. Esto hacía que la idea de pobreza no sea vista como un destino del cual no podrían salir, sino, por el contrario, la pobreza era condición para la reivindicación del bien sobre las condiciones de opresión que ejercía el hacendado a través del sistema hacendatario. Esa visión, no de destino, acercaba a los campesinos, indígenas a la posibilidad de cambiar, de

transformar sus condiciones materiales y que sus prácticas no sean consideradas idolatrías. Por eso las clases que se dictaban constituían los escenarios de concientización donde se discutía el cómo y el cuándo de la dominación (Proaño, 2010^a [1961], 2011a [1963], 2011c [1971]).

Los mayordomos que, siendo en muchos casos indígenas o identificados como mestizos, sin embargo, defendían los intereses de los hacendados. Eran quienes de manera operativa ejecutaban las ordenes de trabajo y de castigo hacía los indígenas. Por eso el valor de las clases, el espacio de reflexión, no se reducía a reproducir las instrucciones de los profesores a través de las transmisiones de la radio escuela, sino que eran los espacios de reflexión. Esa reflexión pasaba por la práctica del método de ver, juzgar y actuar. Las clases, podemos decir, por sí mismas tenían un límite en cuanto a contenidos, lo clave estaba en la posibilidad diaria de que los participantes interactúen entre sí; se pongan ciertos temas relevantes, como la paga por jornada de trabajo o compra de tierras o préstamos solicitados y las consecuencias de que de ellos se desprendía. Este tipo de elemento de discusión “por fuera” de la formalidad de las clases no será un tema, como lo veremos en el siguiente capítulo, motivo de análisis de Dubly, ya que se concentra en la parte formal de la alfabetización, aquella que se podía medir según los parámetros institucionales del Ministerio de Educación. Los elementos de discusión que se incluían pueden aparecer como informales, coyunturales positivos en términos de discusión pero de poca relevancia a la hora de la rendición de exámenes que validen lo aprendido en términos de alfabetización formal.

Proaño dice que de este proceso: “Los indígenas despertaron de su sueño de siglos” (FIDOP, 1987:4). La representación de la idea del sueño implicaba que lo sucedido con los indígenas, en su mirada de sí mismos, a pesar de que tenía sentido, no era aceptable como realidad. El considerar las condiciones históricas de opresión como sueño, les daba desde la catequesis y la alfabetización las posibilidades de un discurso del despertar, es decir, de tomar conciencia de eso que aparece como no real y aceptable, que siéndolo no es admisible éticamente que continúen en esas condiciones.

En ese juego de pliegues se decantaba unas miradas sobre la política. La misma como concepto no era un operador de sentido en los discursos. La política aparecía como lejana, distante y en el universo de los señores hacendados o desde lo institucional del

Estado en el ejercicio de los tenientes políticos. La política como discurso de la acción movilizadora, para disputar espacios-tiempos del poder dominante, va emergiendo en las acciones de conciencia y resistencia. Las mismas prácticas que tenían las familias y las comunidades podían ser comprendidas desde la lógica del bienestar común, de la preservación de la existencia y la noción de futuro con dignidad. Las clases eran esos espacios de discutir la política, no desde una teorización sino ver las acciones de vida como parte de las disputas por el porvenir.

El éxito ejemplificador de los auxiliares hacía que las comunidades enviaran a algunos de sus miembros para que se formen como mediadores en la alfabetización. De esta manera fueron integrándose más miembros de las comunidades en los cursos de costura, de agricultura, crianza de los hijos, etc.

Las clases, sus contenidos, no pasaban de ser elementos informativos básicos para hacer, *dibujar*, las letras; aprender a sumar, restar, multiplicar, dividir. Estos conocimientos técnicos-operativos, vale recalcar, solo tenían conexión en cuanto a las reflexiones evangélicas en el marco de la Teología de la Liberación; no había otra opción liberadora para la Iglesia, para la propia pastoral de la Diócesis de Riobamba. La liberación en este sentido no era algo fortuito sino que requería de construir permanentemente una conciencia, pero que no podría quedar en los análisis sino que tenía que derivar en acciones concretas, no solo la resistencia sino la valoración positiva de la cultura comunitaria. Caso contrario, los conocimientos no permitirían articular a un proceso de concientización política para el fortalecimiento y reconocimiento de la identidad étnica.

El resultado de esta experiencia de las clases de alfabetización y de otros cursos fue impactante por las reacciones que provocaban en las comunidades. Insistimos que no era tanto por el proceso de los contenidos de las clases, sino en el tiempo y espacio común que generaban, ya que eran necesarias las reuniones para que los indígenas pudiesen relacionarse entre sí. Esa capacidad de relacionamiento superaba las relaciones obligatorias del trabajo y se desplazaban a un campo semántico sobre las condiciones morales de vivir en subsistencia y humillación continua.

Por tanto, el analfabetismo comienza a ser pensado de otras maneras. Ya no era la falta de conocimientos y técnicas sobre la lectura y la escritura -*saber leer y escribir*-, sino que se trataba del mundo de oportunidades, del mundo de restricciones que las poblaciones

indígenas habían padecido de manera injusta. La noción de justicia va tomando más fuerza a medida que los alumnos en procesos de alfabetización responden positivamente, no solo en aprender a leer y escribir, sino en describir y analizar sus condiciones de vida. Ese estado de toma de conciencia en sí, para desplazarse a una conciencia para sí, los llevaría a exigirse más sobre la necesidad de organizarse en distintos ámbitos, incluso en el hecho mismo de reunirse para informarse de lo que dicen las autoridades nacionales a través de los medios de comunicación, sobre todo la prensa escrita.

Podemos decir que en el proceso de las clases, sus contenidos se vacían para ser llenados por significaciones propias sobre las condiciones de vida y las capacidades de resistencia. Significantes que se resemantizan continuamente y se cargan con nuevas interpretaciones que conducen a comprender el poder y desear el cambio (Montero, 2012; Duhalde, 2008). Son los tiempos en la noción misma de ciudadanía nuevamente entrará a ser pensada por presión, por el *conflicto étnico* que van representando los indígenas, es decir, que la formalidad se cumplía relativamente, siendo necesario para aprobar las pruebas del Ministerio de Educación. Sin embargo, en términos de la potencia de las reflexiones, los temas paralelos que se manejaban terminarían siendo los que impactarían en la autoidentificación étnica. Reconocimiento y participación política, económica, cultural, identitaria que se va desplegando a medida de la acción colectiva con base étnica (Baud, 1996; Barrera, 2001; Bonfil, 1992).

Las clases de alfabetización respondían, ya para 1964, a un nivel continental. El 4 de noviembre de ese año, Proaño, a nombre de setenta Obispos de América Latina, se pronuncia sobre este problema en el Concilio Ecuménico Vaticano II:

El esquema olvida un problema gravísimo: el analfabetismo. En nuestro continente tenemos 90 millones de analfabetos, millones de niños sin escuelas, escasez de maestros, mientras la población infantil se multiplica vertiginosamente. Y, ante esta monstruosa injusticia, las naciones privilegiadas, lejos de ayudarnos, nos ponen dificultades, ¿No habrá llegado la hora de que la Iglesia se vuelque en este problema e imponga a los países católicos la obligación de colaborar en su solución? (Proaño, 2011e [1964]:122)¹³¹.

Así, se comprendía que el analfabetismo era un obstáculo para el desarrollo.

¹³¹ AHDR PRO16

Si la gente indígena era capaz de leer, era capaz de leer la Biblia, a leer, a reflexionar, a tratar de poner el práctica, permitir que la gente salga del estado de religiosidad (...) hacia el encuentro con Cristo; encontrar a Cristo en el adulto, en los niños. Ayudar a solventar los dolores físicos del ser humano. No era una medicina preventiva. Era necesario implementar un servicio médico. El doctor Basantes que tampoco cobraba. Todos metidos en sus objetivos. También había gente que venía a hacer trámites a la ciudad. Surgió la necesidad de hacer una hostería con literas. Había que tener cuidado porque se llevaban las cosas. Por eso decían: indio sino roba, peca (EMI, 2012, entrevista).

Alfabetizar no era un proceso frío, calculado y reducido al guion de radio, sino que era una interacción cotidiana: viajes, encuentros, compartir, jugar; todo como una guía que acercaba a los miembros de la radio con las comunidades porque la retroalimentación era fundamental para conservar el espíritu del trabajo pero sobre todo del compromiso.

Las prácticas cotidianas de las clases permitían la emergencia positiva de las relaciones étnicas desde el relacionamiento y las concordancias en las narraciones. Un campo de lo común entre lo objetivo y lo subjetivo donde la noción misma de *verdad* entraba a ser disputada por las comunidades. Se desplegaba una *identidad básica* en su origen, en la formación, en las recurrencias históricas pero sobre todo en una memoria colectiva, comunitaria que daba piso a la oralidad como sostén del mundo étnico.

Con esa base de identificación común, ética es posible que se categoricen a sí mismos y a los diversos otros: hacendados, blancos, mestizos; sacerdotes, curas párrocos; autoridades estatales, entre otros. Esa capacidad de relacionamiento por identidad para sí y de diferenciación con los otros consolidaba una visión de lo propio y lo ajeno y daba base a la noción y sentidos de la organización (Barth, 1976).

Aquí había un elemento en disputa. O pensar que la identidad resurge o la identidad está en plena formación, en formación continua y permanente. Ahora se podía sacar provecho de la idea de resurgimiento porque daba sentido de anclaje histórico y valor a la memoria colectiva pero comprendiendo que la identidad está en movilización permanente. De ahí que la resistencia, como lo hemos analizado, no pasaba necesariamente por los grandes acontecimiento movilizadores o levantamiento sino por las operaciones práctica de un sentido común en construcción pero también en disputa que se convierten en emblemas de identidad (Giménez, 2002). Por eso el pasado debe ser rememorado como una unidad de parentesco de sangre y acciones comunes a los mismos (D'Andrea, 2000).

Un pasado de ancestros comunes. Desde este enfoque la mención a la cultura pasaba por *rescatarla*, hacerla vivencial; que se *exteriorice* para la misma comunidad como memoria común y sea ejemplo para las acciones propias en ese presente. Eso es lo que se ponía en juego en las clases; no solamente conocimientos operativos sino el valor de la historia y la memoria comunitaria. Eso mismo es lo que debilitaría el valor mismo de las clases de alfabetización. ¿Qué más había? ¿Qué pasaba después? Ese era la piedra de toque de la alfabetización; como veremos más adelante, la alfabetización no era lo que se pensaba y su operatividad era sumamente limitada.

Lo mejor de la concientización pasaba por fuera de la operatividad de las clases; en la extensión del papel de los auxiliares. Ya no eran operarios sino miembros activos de la organización indígena. Por eso el sistema mismo a los pocos años decae abruptamente y la radio escuela pierde sentido porque la acción misma estaba pasando por la reinvención de la identidad (Bengoa, 2000). Reinvención potente que usaba la Teología de la Liberación para armar un campo subjetivo de lo común. En ese campo simbólico el pasado común, de parentesco servía para explicar y legitimar el presente de las acciones identitarias.

Y sobre todo nosotros destacábamos ahí el rescate de la cultura, cada escuelita iba con un programa un juego una demostración y don Trinidad Paca, me acuerdo hacía jugar al teléfono, osea amarraba en un ladito un tillo, un hilo así, al otro lado otro tillo y hacía hablar como Monseñor: hola monseñor y el otro lado oía, y decía que bonito que está. Un avance de lo que podría ser el teléfono. Y él decía este es el teléfono de los Incas. Por decir algo (Archivo sonoro ERPE , 1987).

Así, es ejemplar el programa Jatari, cuya transmisión fue autorizada por el padre Rubén Veloz:

El padre Veloz me encargó hacer el programa y pasamos creo que discutiendo algún tiempo cómo debía llamarse el programa, básicamente consistía en el Jatarí, aparentemente es un verbo, es un verbo que significa *levántate*, como se emitía a las cinco de la mañana, todo el mundo levantaba a esa hora pero no era el hecho físico de levantarse sino cumplir los cuatro objetivos de la filosofía de la institución a través, de este programa porque todo el mundo todos nosotros teníamos que encaminar nuestra acciones al cumplimiento de esto. El médico tenía que trabajar por la filosofía de la institución que era liberar al indígena de las enfermedades, ese era el objetivo de los de salud. La radio tenía que cumplir con ese objetivo, todos, todos, todos, todas las áreas, a ese objetivo entonces, asomaba un objetivo que todos debían concentrarse para que se cumpla eso.

Caso contrario si nos separáramos se desvirtuaba la filosofía (...) en el Jatari teníamos como objetivo el que la gente entienda que un seglar si podía leer y comentar el evangelio. Eso era lo primerito. Y llamábamos lectura bíblica, así se llamaba, aquí hay el calendario litúrgico, el padre Veloz nos facilitaba cada años el calendario litúrgico en donde señala qué hay que leer todos los días. Leída la biblia, primero lectura luego comentario desde el punto de vista del seglar no del sacerdote de la religiosa; como lográbamos interpretar. Cinco minutos no más porque la gente se cansaba. Entonces este objetivo que era permitir la lectura ayudó mucho a la gente (...) la gente leía comparaba, posteriormente como producto de esto, la gente comenzaba a comentar en sus comunidades. Lo importante era que la gente lea que interprete por sí mismo. El objetivo se cumplió. Otro objetivo era recrear a la gente. Habían dichos, muchos dichos, por ejemplo, oveja que bala pierde bocado; hasta la piedra tiene su propio corazón (Archivo sonoro ERPE 1, 1987).

Y es que la alfabetización, nuevamente vale recalcar, no era la mera transmisión de las clases, sino la interacción con todos los programas que producía la radio. Solo así se permitía una mayor integración, ya sea con música o programas de diálogo, de reflexión, que buscaban acercar el evangelio desde una visión propia, primero de poder tener la palabra de Dios en sus manos, segundo leerla, entenderla, interpretarla en su contexto y, por lo tanto, actuar según esa palabra. La palabra del evangelio servía para abrir las posibilidades del debate, de la discusión de las estructuras de dominación, entendiéndose como las reglas y recursos de los sistemas sociales y éste el sistema social como las relaciones que se reproducen entre los sujetos, actores o colectivos y que en las prácticas se regularizan como tales (Bourdieu: 2007; Giddens, 1995). Por eso la radio como instrumento de alfabetización cumplía su papel con las limitaciones que hemos mencionado y que el próximo capítulo los veremos más a fondo. Sin embargo, la radio superaba la alfabetización en un nivel de los contenidos, de los temas coyunturales puestos en el contexto. Temas que brotaban en el contexto mismo de la opresión; hablar de los problemas de la tierra en el marco de las creencias religiosas mediadas por la nueva teología permitía de hecho lograr el objetivo de concientización aunque eso mismo implicaría demarcar los límites en el tiempo de los objetivos de la alfabetización.

A pesar de esas complicaciones, la propuesta era innovadora, rompía con la centralidad del discurso del sacerdote en el púlpito, como única autoridad mediadora entre Dios y los hombres, única fuente de interpretación y validación de la palabra sagrada. Por

eso las clases abrían el espacio para el diálogo desde lugares que eran comunes, que se hacían comunes para todos.

Pero para los hacendados el proceso de alfabetización era visto como negativo, como peligroso porque animaba a las comunidades a no aceptar el principio de autoridad:

Para los hacendados las clases era fuerte, por eso es que a Monseñor Proaño le decían comunista. Proaño que está dañando a la gente y las críticas más lo hace la Catedral, porque había ofrecido construir la nueva catedral, pero la del nuevo hombre, de la Iglesia viva, por eso enojaban con Proaño, por andar metiendo ideas a los indígenas (Paca, 2013, entrevista).

Es así que se puede decir que el reconocimiento intersubjetivo se llevaba, no solamente, en las grandes acciones; por el contrario, era una construcción lenta, cotidiana de apropiación de las palabras escritas, de refundamentar la palabra hablada, de tener la fuente primera del orden de la tradición en las manos. Casi un juego de encantamiento y desencantamientos; de cuestionar la fuente de la que emanaba el poder de la Iglesia, de los sacerdotes del mismo sistema hacendatario.

La nueva teología cuestionaba el *misterio de la Verdad*. Iba perdiendo su misterio de exclusividad de ser casi una propiedad privada, ahora a ser un potencial de todas las comunidades. Esa socialización de la palabra a través del proceso de las clases de alfabetización sobre todo implicaba una disputa a la tradición de los señores hacendatarios.

Ante esto, la reacción no necesariamente era de algarabía, sino de temor por parte de los propios alfabetizados, por el temor de cuál sería su futuro, como también temor por parte de los hacendados que frente a posibilidad de terminar con el sistema hacendatario, el futuro se presentaba incierto, por eso que de las partes había resistencia al cambio; de miedo a lo desconocido; de temor a que las cosas en su orden mayor cambien; de que la hacienda en su doble juego de articulaciones económicas e ideológicas se disuelva, se alcance un mínimo de repartición de tierras, pero también la sensación de incompletud, de ausencia, de ese otro existente, que ha estado por tanto tiempo en el universo de la dominación.

Las cinco nociones de clases de Escuelas Radiofónicas Populares

Para agrupar a quienes conformaban los equipos de trabajo se estructuró una organización, Acción Cultural, con el fin de cohesionar los equipos y articular adecuadamente el proceso de alfabetización. Fue esta organización, dirigida por el presbítero Jaime Borja, que definió los cinco *grandes valores*:

Individuales y sociales que responden al carácter polifacético del hombre: físico, psicológico, social, cultural y moral:

1. Espiritualidad
 2. Salud
 3. Alfabeto
 4. Número
 5. Economía y trabajo
- (Borja, 1962 1).

A continuación se resume las concepciones elaboradas por el presbítero sobre estos temas desde la perspectiva de la Teología de la Liberación.

Noción de espiritualidad

Siendo el centro de la acción pastoral se hace de esta noción el fundamento de que el hombre tiene la necesidad de servir a Dios; solo así puede cumplir el fin para el que ha sido creado. Este finalidad, “dentro de la sociedad, bajo los imperativos de justicia y amor mutuo” (Borja, 1962:1). Pero había una diferencia en la noción de espiritualidad. En la vieja teología la misma se desarrollaba desde un estado de contemplación, de aceptación de lo dato y sin cuestionar porque de cualquier forma el orden de lo existente era avalado por Dios. Aunque injusto se consideraba que eso era propio de la incapacidad de comprender los designios de Dios mismo. Pero en la nueva teología, la espiritualidad invocaba a la acción de los individuos, de las personas, de las familias, de las comunidades para alcanzar eso que les ha sido negado en la historia.

Por eso hablar de espiritualidad significaba una nueva forma de comprender la justicia y el amor al prójimo. No se reducía a proclamas morales del deber ser del mundo, sino conciencia de que el mundo es injusto, pero esa injusticia tiene como fondo estructuras de dominación plenamente humanas y que es el humano como persona el que debe transformarlas. Se pasa de una interpretación moral a una de tipo ético donde la política acompaña a la espiritualidad movilizandoo a las personas para *hacer justicia*; de este modo

los agravios, las violaciones a los valores del humano deben ser cuestionados para pasar de la indiferencia y el sometimiento a las acciones de cambio. Eso implicaba cuestionar todo el modelo de organización social, no solo económico, sino cultural, político, estético.

Entonces, la pretensión de la evangelización de poner en movimiento la espiritualidad es:

Enseñar al campesino indígena adulto, el evangelio de Cristo como base de su desarrollo y del buen orden en la sociedad. Solo así podemos sacarle del estado de cosas en que vive. Pasar por alto esta noción para dedicarnos a una capacitación puramente instructiva, sería un gravísimo error (Borja, 1962:1).

Se tenía conciencia que la alfabetización, las clases por sí mismas no significarían un aporte real a la superación de las condiciones de vida. Las operaciones, las técnicas de aprender a leer y escribir no eran por sí mismas valiosas, sino lo que le daba valía eran los contenidos, los sentidos de que alfabetizarse era una mediación para objetivos mayores: la organización, el reconocimiento identitario, el reconocimiento de que quienes les oprimían requerían también ser liberados de sus ataduras y esto pasaba por desarmar las condiciones de sometimiento. Bastaba que una pieza del engranaje de la opresión saltase para que la misma máquina dominadora pierda sentido.

Por eso la identidad étnica no podría en los hechos ser considerada como una categoría que se reproduce a sí misma o que podía ser manipulable a partir de *opciones o elecciones racionales*; por el contrario, la identidad se comporta como la movilidad, la instrumentación que los individuos o grupos hacen de la misma para compartir un campo común en contextos sociales. Por eso la identidad étnica no era una elección racional, sino las operaciones comunitarias que se abrían a distintas posibilidades para reconocerse y actuar políticamente. Recordemos lo que decía Barth (1976), sobre el grupo étnico: una forma de organización social no reducida a elementos culturales, sean lengua, cultura, estética, sino que se define por la demarcación de fronteras del grupo respecto de sí mismo y respecto a otros.

Es en ese sentido que la espiritualidad era comprendida, no como un reduccionismo teológico, sino ideológico-político. La centralidad de la espiritualidad no es mero adorno, parafernalia o pretexto; es el corazón mismo del proyecto liberador, ya que sin esta diferencia ontológica su trabajo no tendría diferencia con lo que hacían las organizaciones

políticas de izquierda; que se encontraban en profunda crisis. Esta noción de espiritualidad permitía un aseguramiento de la instrucción, que la misma se sujete en el eje de la comunidad y no en la centralidad del individualismo que, según la Iglesia Católica, es lo que hacían los evangélicos, a los cuales acusaba de hacer del sujeto de la comunidad un mero individuo egoísta, que hacía de sus valores meros objetivos para en el mejor de los casos favorecer a sus familias, pero a costa de reducir su solidaridad con los otros.

La dimensión espiritual, tan central para el proyecto, buscaba fortalecer el centro de la comunidad bajo la idea que solo los oprimidos se pueden liberar a sí mismos. Los individuos son importantes en tanto se entregan, se despliegan para hacer de sus intereses una expresión de los intereses de los demás. Ese punto común, inevitablemente, es la comunidad, el centro de la organización de la vida, del compartir; principio de la solidaridad en el que solo los pobres, por su misma condición, tienen el privilegio de compartir como recurso para defender la vida, la vida en comunidad.

Por eso afirmar que la alfabetización era un mero ejercicio instructivo, sería un grave error porque lo técnico del aprendizaje de las letras o los números no es un fin en sí mismo, sino un medio para la elevación espiritual del indígena que pasa, necesariamente, por la reflexión de las condiciones de opresión, miseria y el deseo fuerte de ser su propio agente de liberación.

Noción de salud

Desde la lógica del aprendizaje la espiritualidad no puede estar pensada como algo diferente al bienestar del cuerpo, por el contrario, debe ser expresión fiel del espíritu., plantea la Teología de la Liberación. Por eso, la salud, la alimentación es clave para que la espiritualidad pueda desplegarse adecuadamente, en bienestar, en bondad: “La salud asegura la vida de los pueblos” (Borja, 1962:1). Ese aseguramiento no era cosa menor. A veces se puede entender el reconocimiento como los aspectos de los valores simbólicos que requieren reconocimiento jurídico, pero eso sería un error interpretativo sobre la lucha social de los pueblos. La noción de salud y bienestar del cuerpo y su relación con la noción de espiritualidad se convertía en una poderosa crítica a la situación de alimentaria del sistema hacendatario en el caso de Chimborazo. Recordemos que el sistema de alimentación era precario durante la mayor parte del año, dada la escasez de alimentos que

se repartían para las familias. La extracción de recursos que la hacienda hacía ponía de manera permanente en riesgo a la salud de los comuneros.

Estos generalmente tenían que pedir dinero para comprar alimentos que se vendían en las tiendas de la haciendas o en las del pueblo. En cualquier caso la escasez de alimentos implicaba una forma inmoral de sujetar de diversas maneras a los indígenas, a sus familias a la hacienda. Entonces el problema de la salud no pasaba solo por mejorar los comportamientos del aseo corporal, de cuidado del cuerpo, como generalmente se piensa en las imágenes del indio sucio, desarrapado, etc. La salud como información buscaba que las comunidades, las familias, cada miembro ejerciera prácticas de limpieza para evitar las enfermedades. Pero la noción de salud traía aparejada la idea de bienestar; de estar bien físicamente, pero eso no sería posible si las condiciones de vida material no cambiaban. Las clases de salud, en lo informativo animaban a que los indígenas se bañaran, se lavaran las manos antes de comer o de ir al baño. El manejo de los alimentos: limpiarlos, evitar el contacto de los mismos con los animales o con cualquier elemento que los contaminase; pero en el contexto, esas *recetas* de principio que se veían como necesarias y urgentes ponían en disputas diversas visiones sobre los indios, sobre los indígenas.

Las nociones sobre lo limpio y lo sucio se apegaba con fuerza a la identificación ética que un grupo hacía o podía hacerlo respecto de otro (Vigarello, 1991). Ese orden de la limpieza fue un operador de sentidos a la hora de juzgar y exigir la educación para los indígenas. Fue campo de disputa entre miradas unificadoras de lo que se considera la salud y criterios de que la misma depende factores propios de las culturas (Burgos, 1992). De ahí que las clases buscaban con la reflexión poder comprender qué se entiende por salud en contextos propios identitarios. Como afirma Alderete, el concepto de bienestar viene derivado de su propia lógica interna y de su teoría del reconocimiento (2004: 71).

En esos sentidos se jugaba la lógica de un mundo civilizado frente a otro natural que requería ser adoctrinado según la nueva teología. Por eso las clases de salud no eran un tema menor; el rol de las mujeres era clave porque se consideraba que ella podía ser el vehículo para el cambio de costumbres dentro del hogar.

Con este aseguramiento del bienestar del cuerpo se asegura el bienestar de la comunidad, porque la salud no se puede reducir a que un individuo este bien mientras los demás no lo están; esto sería opuesto al sentido mismo de la integralidad de la comunidad;

si la comunidad está sana, sus miembros lo estarán; sino la salud de unos pocos lastima, hiere por ausencia de la misma a los que no la tienen.

La salud es condición indispensable para que el campesino adulto pueda vivir, trabajar, organizarse, y pensar mejor. Sin ella el progreso del mundo que le rodea no podría ser asimilado y la capacidad que le queremos dar no tendría sujeto apto (Borja, 1962:1).

La noción de salud guarda la misma lógica de la educación en tanto sistema de reproducción de la vida; tener salud como educarse potencia las cualidades morales y éticas del cuerpo social como del individual y solo así es posible la liberación, no como meta sino como objetivo continuo en el presente.

La enfermedad, entonces, es la expresión palpable de un sistema de oprobio, de agravio y violencia sistemática que ha sido aplicada a la comunidad. La enfermedad, el abandono de la vida es comprendida como la afrenta social de la dominación; como la violación al cuerpo social; la expresión, los signos de la dominación en el cuerpo de los indios, marcados en la condición de sumisión, de desprecio social. La enfermedad, desde la noción de espiritualidad, da cuenta de la encarnación del mal, de esa ausencia del bien; un vacío que la palabra liberadora que pasa por las indicaciones del médico para recuperar el bien-estar del cuerpo; si el cuerpo está enfermo, no es posible su liberación.

Estar enfermo según la Teología de la Liberación es una condición social de las estructuras de pecado, de opresión, que han hecho del indio una mera herramienta de trabajo para enriquecer a pocos. Es una forma de representar la opresión desde diversa óptica pero sobre todo tener una mirada integral de las condiciones de miseria del indígena.

Ahora, vale aclarar que cuando se habla de miseria, no quiere decir que su vida era juzgada como miserable; se habla de miseria por las condiciones materiales, no por las simbólicas. Es más, su oposición daba abigarramiento a las consideraciones identitarias; por eso la radiofonía educativa tenía que así preparar la recuperación de la salud, preparar para la organización; estar organizado es síntoma de estar bien; de estar reconciliado en la palabra, porque la misma es entendida como el compartir. La misma requiere que se encarne en ese prójimo; solo así es posible alcanzar la dignificación de la persona.

La enfermedad, en su manera más evidente, estaba en la falta de alimentos, en la escasez de nutrientes: calorías, proteínas, carbohidratos. No por falta de producción de

alimentos, sino por el acceso restringido, por la negación a los mismos por parte de los terratenientes que sancionaban violentamente lo que consideraban robo de propiedad privada. Esa escasez de alimentos de calidad, provocaba fuertes impactos sobre todo en los niños que, cuando llegaban a la adultez, seguían padeciendo todo tipo de enfermedades, infecciones; las cuales se reforzaban de manera estructural por los entornos físicos de la estructura de vivienda. Vale mencionar una máxima común que Proaño utilizaba: “no se puede evangelizar con el estómago vacío”.

En esta dimensión el hecho de la alfabetización no se reducía la transmisión de una tecnología que les abría paso a un mundo *civilizado*, sino que la alfabetización tenía como objetivo definir las fronteras étnicas y, por ende, definir un nuevo campo de operaciones políticas. Un campo donde la identidad grupal étnica ocupaba el lugar de la centralidad la unificación de las comunidades. La configuración de una esfera de articulaciones propias. La transición a la salida de un mundo privado a un mundo público, esfera transitoria para la mediación social organizativa.

Noción de alfabeto

Se la considera la parte central, la base para la alfabetización; y solo así los indígenas analfabetos adultos podrían incorporarse a la vida nacional; sin embargo, hay conciencia de que el manejo del alfabeto, el saber leer y escribir, trae fuertes contradicciones:

Desbrozado este impedimento, pensamos, que su capacitación será más difícil. El hecho de que hablen una lengua distinta: el quechua, crea nuevos problemas en el sistema de enseñanza. De ahí que esta noción tendrá especiales cuidados en nuestros programas. A base de un trabajo de experiencias, pruebas y ensayos (Borja, 1962:2).

Aquí se devela que la intención no es una alfabetización en la propia lengua. De esto no había duda alguna. Si el *kichwa* era la lengua central en la vida de los indios de Chimborazo, también era el cerco de apertura del mundo indígena al mundo de la vida nacional.

No se pensaba que su eliminación era necesaria, pero su centralidad no podía estar en un solo universo lingüístico, sino que debía ser compartido, como ya lo era en muchas maneras, con el español: una relación hegemónica de erosión del *kichwa* (López, 1999). Hasta ese tiempo el español se reducía a lengua para comerciar, para transar los aspectos de la actividad del trabajo con los hacendados, con los gamonales, con ciertos niveles de las

autoridades de la Iglesia. Como tal, la lengua indígena era valorada como expresión, símbolo del retraso, del cierre al mundo mestizo; por lo cual era necesario que sea compartido ese mundo desde la mediación del español.

El bilingüismo pasa a ser una política de identidad, de reivindicación propia del indígena. La alfabetización valorará la lengua indígena, pero a medida que el español no sea solo de uso restringido, sino que se convierta en la lengua de intercambio cultural. Se anima a la lectura de la palabra sagrada desde la lengua del orador legitimado: el sacerdote. Forma práctica de *imponer* sutilmente y legitimar la vitalidad de una lengua sobre otra. Una forma de reconocer una lengua como la vía al progreso y la modernidad.

Cabe mencionar que ya las iglesias evangélicas habían traducido la biblia al *kichwa* y distribuido ejemplares a sus creyentes. Ahora la Iglesia Católica valora la necesidad de propias traducciones en versiones más populares, pero en castellano; la biblia latinoamericana, conocida como la biblia de los pueblos, la palabra de Dios para los pueblos de América Latina.

De cualquier forma, el incentivar al bilingüismo no sería tarea fácil, porque era desdoblarse un mundo ya de por sí complejo y lleno de aristas, de entramados semánticos. Sin embargo, la exigencia era innegociable. Si se quería que el indígena se abra al mundo de la modernización, de los avances técnicos, de la medicina, de una agricultura nueva, el hablar y leer en español era una tarea impostergable.

Noción de número

Así como la letra era clave para el mundo espiritual, el número pasaba por ser la tecnología para la apropiación diferente de la lógica del mercado, del capital, de los patronos. Era acceder a un universo de conflicto, de los datos, de las cuantificaciones, de las mediciones, como de la justicia: tiempo de trabajo, paga, deudas, excedentes, crédito, rayas, suplicios, presupuestos, cultivos, animales, entre otros.

Pero sin duda, la demanda desde la alfabetización era que el indígena pueda *ahorrar*, es decir, que el universo simbólico debía trastocarse: fiestas, priostazgos, etc., debían modificarse para una acumulación primaria básica de capital; ya que el manejo del sentido del ahorro traía consigo la lógica del crédito, del cumplimiento de los mismos; de las cajas y bancos comunales para crédito comunitario. Si la idea del ahorro pasa a ser relevante es porque el mismo solo puede ser posible en una comprensión equilibrada del

valor del trabajo, del precio de los productos, de organizar la vida económica familiar: “Así se evitará el abuso en la producción desligada del capital. La desproporción que hay entre el trabajo, la mano de obra y la paga o valor de venta” (Borja, 1962:2).

Noción de economía y trabajo

El trabajo ennoblece al hombre, lo dignifica y perfecciona sus facultades haciéndole elemento apto en la buena marcha de la sociedad. Queremos enseñarles a trabajar y trabajar bien, con técnica; solo así podrán ser factores útiles y dignos en la sociedad. El trabajo es de común beneficio: propio y para los demás. (...) La máquina técnica de la economía de los sistemas agrícolas del mercado y del consumo, se mueve sola y al margen de nuestro campesino. De ahí el abuso, la desorganización y su nivel bajo de vida. Pretendemos incluirle de una manera consciente en esta técnica económica de vida; para que no se defrauden sus derechos y para que pueda hacerse justicia por su iniciativa, si la sociedad se abstiene (Borja, 1962:2).

Sin duda, el trabajo sintetiza la lucha por la dignificación del indígena en Chimborazo. En el trabajo se conjugan todos los factores de la opresión como de la liberación. La opción preferencial por los más pobres tiene su escenario en la lucha en el mundo del trabajo. No se reduce a la actividad económica de los hombres sino que se asume como la praxis dignificante del ser humano en el mundo.

La nueva teología ve en ese pensamiento del trabajo la encarnación del Verbo y su redención es el producto más digno que ha tomado forma en el trabajo como la acción transformadora del mundo; el que ha hecho del potencial de humanidad, hombre encarnado, un hombre histórico. Por eso la degradación, desprecio del trabajo, su apropiación indebida, es un atentado a la dignidad del hombre. Se atenta a su condición cuando su esfuerzo, su fuerza, es apropiada indebidamente; cuando es tomada, forzada por otros, beneficiándose de manera egoísta. Lo que atenta contra toda forma de reconocimiento simétrico; en justicia y dignidad.

Por eso, reivindicar el trabajo es reivindicar la identidad y la cultura, pero sobre todo reivindicar el carácter social del trabajo; trabajo de comunidad no centrada en generar ganancias para concentrar individualmente, sino generar trabajo, el cual se reparte equitativamente, lo que genera respeto y dignificación del hombre como persona. No es una lógica única del reconocimiento étnico sino de toda agrupación social o comunitaria que busca que la acción individual o colectiva genere los mínimos necesarios para la

sostenibilidad de la vida. Al final, el trabajo no se reduce a una reproducción del mismo con el objetivo de multiplicarse infinitamente como capital, sino el trabajo como acción colectiva, recíproca, como medio para la satisfacción material y simbólica del hombre.

La disputa por el trabajo es lo que venía sucediendo desde el agravamiento estructural del sistema hacendatario. Su crisis implicaba una crisis del modelo de trabajo y acumulación, donde la Iglesia asume también su responsabilidad por haber sido mucho tiempo beneficiaria del trabajo de los oprimidos. Por eso se considera que el objetivo de las ERPE es un trabajo dignificante para los que actúan como agentes pastorales, agentes educativos, no centrados en el salario a recibir, sino en la vocación liberadora. Entonces, la alfabetización era puesta como objetivo mayor de edificación y dignidad de los indígenas en comunidad, no solo la propia, sino en la comunidad nacional, como parte del pueblo y la nación.

Los riesgos de la alfabetización: las derivas hacia una esfera etnopolítica

A medida que el proyecto de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador avanzaba, emergían temores de que los objetivos se desvirtuaran. Se insistía en que era fundamental para el éxito de la radio escuela el que las familias como la expresión más concreta de las comunidades participaran activamente. Primero, con la participación de los adultos analfabetos, sean hombres o mujeres; segundo, que los padres de familia permitieran que sus hijos participen en las actividades que la radio fomentaba, sea de carácter lúdico como de aprendizaje de artes manuales o de cursos de capacitación agropecuaria.

Sin embargo, el temor de que fines utilitaristas vayan tomando fuerza en el imaginario de las comunidades fue algo que aparece como efecto de las posibilidades de mejoramiento de la vida campesina e indígena. Proaño, analizando lo que ha sido la educación formal de las familias mestizas, encuentra que a pesar de que la familia es una institución clave para el proceso educativo, lo que ha sucedido es todo lo contrario:

Yo pienso que no solo no educa la familia, sino que más bien deseduca.
¿Para qué matriculan a sus hijos en un colegio, en un instituto, en la universidad?

La ambición de los padres de familias es que sus hijos suban de categoría social, económica, sin importarles nada de ascensión humana (Proaño, 2011e [1969]:148)¹³².

Estas críticas al sistema de educación a sus fines generaban preocupación a mediano plazo sobre el trabajo de las ERPE, del proceso de alfabetización. ¿Para qué se alfabetizaba? Las respuestas habían sido puestas de antemano pero se confrontaban con las evidencias. Se evidenciaba los peligros de una educación que fomenta solo los aspectos técnicos, profesionales y deje de lado la formación espiritual, evangelizadora. Este núcleo de la espiritualidad podía ser frágil ante las expectativas de movilidad social, de prestigio que la educación provoca en quienes acceden frente a los que por cualquier razón queda por fuera de la propuesta. Recordemos que la mirada sobre la espiritualidad no caía en los ámbitos de la contemplación sino de activar las características culturales propias de las comunidades indígenas para que desde ese reconocimiento pudiesen reivindicar una identidad centrado en lo étnico.

Proaño, sin duda, entiende que esa educación evangelizadora tampoco era garantía de conformar un ser social más comprometido, precisamente, porque hasta ese tiempo la evangelización había sido usada para beneficio de pocos, en perjuicio de las mayorías. No era garantía pero había que apostarle porque simplemente no había otras opciones. Las vías políticas clasistas de los partidos comunistas, socialista y sus organizaciones paralelas como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), (Becker, 2007), también hacían alfabetización pero llegaron a un punto de inflexión porque su narrativa no daba alcance a las representaciones de la cultura material y simbólica de los indígenas. El hecho de considerarlo más campesinos que indígenas ya era un problema en el sostenimiento organizativo con muchas comunidades. En ese sentido el trabajo de la pastoral indígena de la Diócesis de Riobamba encontró su camino a la evangelización con política. Esa era su ventaja, pero la misma generaba temores en esos primeros años de la década de los sesenta porque el temor a la desarticulación de las comunidades por el asedio o por la reforma agraria era muy fuerte.

El otro peligro era que la evangelización caiga en el tradicionalismo aquel que fue, y aún era, un instrumento para la parálisis social, comunitaria, para la contemplación, la

¹³² AHDR PRO 19

pasividad, que valoraba más una introspección individualista fomentada por una Iglesia ensimismada, egoísta en sus intereses económicos y de prestigio social.

Por eso la nueva teología exigía una evangelización liberadora; el retorno hacia el afuera del que había provenido. Para la Teología de la Liberación, la Iglesia como encarnación del Verbo era la fiel expresión del pueblo porque este era imagen y semejanza del Dios; por lo cual, la comunidad como fuente primaria del pueblo, era Dios encarnado que requería su liberación, su redención a medida que la comunidad indígenas tenía conciencia histórica-política de su postración a que había sido llevada por las estructuras de pecado. Esa era la reflexión continua; la que había que afirmar continuamente. Que la alfabetización, la función de la radio escuela giraba no hacia el bienestar personal sino de la comunidad y de ella vendría el bienestar de las familias. Por eso la alfabetización no podía comprender como un fin en sí mismo, sino como la mediación para un fin superior que era la elevación cultural y material del indigenado de Chimborazo y de otras provincias a medida que la capacidad de transmisión aumentada en correspondencia al número de alumnos.

Por eso es que la familia, como armador de la comunidad, era vital de constituirse en la organizadora espiritual de esa comunidad; eje de organización y movilización política para el reconocimiento de sus derechos ancestrales. Si familia era entendida como la comunidad en su célula principal, debía ser la primacía de la acción educativa. Pero el peligro de la imitación, de querer lo que las familias mestizas anhelaban, era latente en medida que la movilidad social, forzada o no, los ponía en el escenario cerca del progreso y el desarrollo. Los acercaba a los límites de la definición de la frontera étnica.

¿Superación o arribismo?

Se identifica entonces *el arribismo* como el mayor peligro en el quehacer de la alfabetización indígena. La superación sería:

Para conectarme con lo dicho anteriormente, me he referido a la familia. Pero luego añado que el arribismo es un fenómeno social muy en boga. Para que las ideas queden clara, digo que el anhelo de superación está en la naturaleza de todo ser humano, Añado que hay que favorecer ese anhelo de superación, pero parece que no es lo mismo superación que arribismo. La superación quiere decir crecimiento humano, vencimiento de dificultades, conquista de sí mismo, aprendizaje de reflexión personal,

de inventiva, de creatividad, de responsabilidad, de capacidad de elección, en una palabra, de afianzamiento en los valores humanos que se acaban de mencionar. En este sentido, superarse es salir del egoísmo, es liberarse de complejos, es aprender a relacionarse con los demás hombres, dando a cada cual lo que le es propio (Proaño, 2011e [1969]:149)¹³³.

En cambio el arribismo sería:

esa tendencia a llegar a un puesto determinado mediante la exhibición de un título mal ganado o, peor todavía, mediante la influencia de palancas. Permítanme que me extienda un poco más en este asunto. El arribismo se practica en los colegios, cada vez que el hijo ha perdido notas que le ponen en peligro de reprobación el año. Entonces se movilizan los padres de familia para hablar con los profesores, con el objeto de conseguir de ellos un mejoramiento de las notas. Si no da resultado la gestión directa ante los profesores, los padres de familia acuden a sus compadres y amigos, cuando éstos son personas influyentes, con el objeto de solicitarles su intervención y conseguir que su hijo pase de año.

El arribismo se practica cuando los mismos estudiantes hacen trampas y copian exámenes clandestinamente, con el objeto de salir del apuro en el que se han puesto por su dejadez en el estudio.

El arribismo se practica cada vez que se palanquea un puesto de mucha responsabilidad, mediante el pago de sumas de dinero, mediante influencias extrañas, mediante la venta de las propias convicciones, inclusive. (...) El arribismo es una epidemia social; más que esto, es ya una enfermedad crónica. Se practica en todos los campos. Las consecuencias son funestas. Por esta razón, no contamos con hombres serios y responsables (Proaño, 2011e [1969]:150).

Este mal, como enfermedad social, y sus posteriores efectos en la comunidad, es lo que se piensa evitar a toda costa en el proceso de alfabetización; porque, con lo ejemplificado para el caso de la educación mestiza, lo que se buscaba para la educación indígena es que no imite las prácticas de hacer el tecnicismo, las formalidades del quehacer educativo, las vías para el ascenso social. La misma idea primaria del ascenso social se ponía a debate, ya que no era esa la vía planteada para el reconocimiento como respuesta al agravio social existente. El reconocimiento primario, ese que sucede en la relación básica entre padres e hijos, fundamentalmente entre la madre y el hijo, tenía que ser la guía más idónea para un reconocimiento secundario dado en los ámbitos jurídicos, en los ámbitos de la legitimidad que los individuos tienen en los lugares que ocupan en la comunidad.

¹³³ AHDR PRO 19

Este reconocimiento secundario no solo va en escala de los valores y acciones de la comunidad, sino que se da soporte en las relaciones de solidaridad entre sus miembros. Por eso, la visión honnethiana del reconocimiento en la secuencia del amor, las relaciones normativas y las prácticas de solidaridad en condiciones comunitarias, no necesariamente aparecen como una secuencia de simplicidad a complejidad, sino que pueden subsistir relaciones de paralelismo, como es el caso de la solidaridad y las relaciones normativas.

En condiciones de subsistencia y opresión, la normatividad encuentra su campo de realización en los códigos de articulación ética de la solidaridad más que en las estructuraciones morales de las unidades individuales, ya que las mismas están altamente subordinadas al carácter básico de la sobrevivencia.

Entonces, la alfabetización implicaba la entrada al mundo de las palabras, de los números y sus peligros. Se temía que el arribismo y todas sus formas de segregación, de distinción social, termine aplanando los planes de concientización para una práctica política liberadora. Sin embargo, las evidencias históricas nos dicen que ese temor no tenía soporte empírico; emergía más como la inseguridad frente a lo que no se podía anticipar o prever en el comportamiento de los indígenas.

Solo basta decir que, al cumplirse los 10 años de funcionamiento de las ERPE, *se había logrado no solo avanzar en la alfabetización, sino que esta había devenido en una avanzada organizativa sin precedentes* que llevó a que se visualizara la necesidad de concretar una organización regional, como la ECUARUNARI (Dubly, 1973). Sin embargo, en el contexto de los acontecimientos de la alfabetización de adultos, el arribismo y la advertencia del mismo permitía tomar medidas específicas para evitar su florecimiento.

Por ejemplo, fortalecimiento de la presencia de los obispos, párrocos, misionera como las Lauritas, pero sobre todo, hacer que las auxiliares inmediatas cumplan una tarea mayor de acompañamiento y reporte de prácticas que se consideraban contrarias a los principios del evangelio en tono liberador. Precisamente, el evangelio en tono liberador invocaba a combatir el arribismo porque este tenía como su centro al *dinero*, en todas sus formas de acumulación, posesión ilegítima, es decir, no como medio, sino como finalidad:

Se quiere ganar mucho dinero. El móvil de los padres de familia para matricular a sus hijos en el colegio o en la universidad es la ganancia. Precisamente aquí está vivo el capitalismo. (...) Ahondando un poco más, la filosofía que recorre por todos los ámbitos de la sociedad, es la

filosofía del dinero y de la ganancia, del bienestar y del aprovechamiento de oportunidades. (...) Los colegios vienen a ser así mecanismos utilizados por la filosofía capitalista, para ir creando elementos de dominación que fortalezcan el engranaje de su maquinaria.

En cambio, la educación que quiere ser liberadora utiliza como método el diálogo, hace desaparecer la relación educador-educando, para convertirla en una relación horizontal en la que unos y otros somos a la vez educadores y educando. *Aquí empieza una personalización del hombre, una participación interna, el nacimiento, de una corresponsabilidad, el nacimiento de una conciencia crítica, de una existencia dialéctica.* Aquí el hombre empieza a realizar su historia desarrollando su propia capacidad de pensar, su propia capacidad de crear, su propia capacidad de arriesgarse, su propia capacidad de entregarse al servicio de sus semejantes.

En el sistema educativo vigente los únicos que tienen derecho a la palabra son los que están arriba. Hablan para elogiarse los unos a los otros y para imponer silencio a los de abajo. En el sistema educativo que quiere ser liberador, se empieza por desatar las amarras que tenían esclavizada la palabra en boca del pueblo. Todos pueden hablar, sabiendo que la palabra es la capacidad de realización del mundo y del autorealización del hombre.

Esta educación se llama domesticadora, precisamente porque amansa a los hombres, les quita todo ímpetu de justa rebeldía (Proaño, 2011e [1969]:152, el énfasis es mío)¹³⁴.

Siete años después de arrancar el funcionamiento de las ERPE, las derivas políticas e ideológicas de la Teología de la Liberación han tomado la forma de la redención, es decir, de ser instrumentos clarificadores sobre los fines de una educación: pensamiento crítico, apropiación de la palabra como constructora del mundo y fin al amansamiento del hombre que lo lleva a luchar contra todas las formas del capitalismo dominante.

Y es la concientización expresión y camino de liberación:

No hemos sido capaces hasta ahora de liberarnos de la invasión cultural y de encontrarnos a nosotros mismos. Pero Paulo Freire ha venido a romper con esta tradición. Hemos empezado a buscar los caminos de nuestra propia originalidad. *La concientización nos lleva al descubrimiento de la situación en que nos encontramos, al descubrimiento de nuestros propios valores, al descubrimiento de nuestros propios caminos, al descubrimiento del nuevo hombre* (Proaño, 2011e [1969]:153. El énfasis es mío)¹³⁵.

¹³⁴ AHDR PRO 19

¹³⁵ AHDR PRO 19

Concientización que exigía cuidados permanentes del proyecto de alfabetización porque la oposición al mismo venía de todos los sectores conservadores e incluso liberales, de la época, encarnados en las élites que miraban con negatividad este proceso porque no estaban de acuerdo en que los indígenas cambien de lugar en la sociedad; cambio de lugar que no se reducía a que eso perjudicaba a los terratenientes. Implicaba el fin de la subordinación y el servilismo, la servidumbre en todas sus formas, con las cuales las élites habían construido un universo de posiciones para cada uno de los individuos. Así que, afectar la ubicación de un grupo clave como el indígena, por su valor en el trabajo, como por ser la población mayoritaria de Chimborazo, era un atentado al *orden constituido*.

Por eso la advertencia: “He oído decir que el mejor principio para la destrucción de un movimiento es el que reza así: “Si quieres destruir fácilmente un movimiento que te molesta, apóyalo” (Proaño, 2011e [1969]:154)¹³⁶. Por eso las colaboraciones pasaban por un proceso de análisis y no condicionamiento de ningún tipo.

La radio escuela durante los primeros 10 años logró alfabetizar entre 15 a 20 mil personas a nivel nacional (Dubly, 1973). Su impacto en la provincia no fue inmediato; por el contrario, la década analizada fue un período de acumulación y de articulaciones. Pero en cualquiera de los casos, lo que se buscaba era que se convirtiera en un instrumento eficiente de la liberación de los campesino-indígenas¹³⁷.

¹³⁶ AHDR PRO 19

¹³⁷ Los lugares estratégicos: tres cantones. Riobamba: Licto, Pungalá, Punín, Flores; Colta: Cajabamba, Sicalpa y Columbre; y el cantón Chunchi. Los equipos: Promotor y Reflexión: Estos dos equipos tenían la tarea de provocar la reflexión para un desarrollo original a las comunidades; así como de encargarse de la evaluación periódica. Equipo de Trabajo: Encargado de hacer un seguimiento, observación, hacer reuniones y entrevistas en el terreno. Equipo de Difusión: Se encargaban de hacer trabajos de investigación y editar materiales de lectura y/o de radiodifusión. Los materiales: Grabadoras, cámaras fotográficas, máquinas de escribir, mimeógrafos, papel, tinta, láminas, cartulinas, lámpara, proyectores, lápices, pizarras, tizas, biblias. Concientización: “Es un proceso que quiere atención a los momentos pedagógicos y a la especialización de tareas. Hablamos de la investigación temática, la calificación y preparación de Coordinadores, la Descodificación participativa y la Evangelización” (Proaño, 2011e:191)¹³⁷. Plazos estimados: para la investigación de temas para la producción se tenía el presupuesto respectivo y se calculaba un tiempo de seis meses. Para el trabajo de descodificación se establecía de uno a dos años. Este proceso de descodificación consistía en poder analizar a fondo, de manera participativa, los logros alcanzados, su incidencia e impacto en el quehacer cotidiano de las comunidades indígenas con el objetivo de poder determinar si los procesos pedagógicos respondían a los requerimientos de toma de conciencia y fortalecimiento de los procesos organizativos. Estos efectos tenían que evidenciarse en un cambio gradual pero sistemático de costumbres: alimentación, vestimenta, higiene, cuidado físico, cuidado de los niños, cuidado de las parcelas, relaciones intrafamiliares, reducción del consumo de alcohol y toda forma de violencia. Un indicador de los avances era el uso mayor del español en el uso de la aritmética para las transacciones laborales: pagos, remuneraciones, deudas, ahorro, etc.

Dos actos: encarnación y regeneración. Dos procesos de reconocimiento entre lo ideológico y lo legítimo. Recordando que se requería tener un armazón sólido para la inserción en el mundo de las comunidades se requería tener un lenguaje común; un lugar del sentido común ya compartido. Esa era la ventaja del discurso denominado liberador. Lenguaje que compartían dominadores y subalternos por largo tiempo, pero las interpretaciones y acciones eran diferentes en cada uno. Por el lado de los subalternos, el lenguaje teológico resultaba casi inmovilizador, ya que los condenaba a respetar los lugares y jerarquías del poder instituido. Pero la renovación teológica por la pastoral daba la posibilidad de tomar esos significantes, esas significaciones para darles un matiz específico en la religiosidad de los indígenas. Por primera vez podían tener un espacio común de reconocimiento en la teología dominante donde no eran descritos sino que podían por cuenta propia hacer interpretaciones sobre su propia condición.

La opresión, el agravio moral continuo de la desposesión, dispuesto en las estructuras del sistema hacendatario, concentraba las disputas de los lugares de las ubicaciones que el indígena, como campesino, ocupaba en la estructura territorial de la hacienda. Juego de disposiciones entre las operaciones económicas y las operaciones

Los recursos humanos: el personal que conformaba los equipos provenía, fundamentalmente, de las organizaciones diocesanas con experiencia en metodología de concientización. Sin duda, todo el proyecto de las ERPE se desarrolló en un contexto, como se ha visto, de alta conflictividad estructural, producida y reproducida por el sistema de hacienda. Este sistema de hacienda que estaba constituido por diversos actores: indígenas campesinos, terratenientes, la iglesia católica, el Estado, comerciantes, etc. Estos actores, en condiciones de baja producción, escasa productividad, calidad baja de los suelos, escasez de fuentes de agua, etc., producían las condiciones para una profunda conflictividad social. Es en este contexto que la iglesia estaba en una transición en el modelo de evangelización, producto de la crisis interna, la pérdida creciente de fieles, las exigencias de Roma de entrar en un proceso de revitalización religiosa. Proceso que se concentró en el Concilio Vaticano II que exigía que la iglesia tome parte por los menos favorecidos; este sería el camino más adecuado, preciso e inserto en las realidades indígenas y campesinas para detener el avance de su mayor adversario: el comunismo. Si comprendemos que las ERPE era un proyecto que buscaba la inserción de los indígenas-campesinos a la sociedad ecuatoriana, se entenderá que sus fines se concentraban en su primera fase que duró cerca de diez años en la alfabetización de los adultos indígenas campesinos de Chimborazo. Alfabetizar era una cuestión ineludible, ya que se consideraba que solo así la emergencia identitaria garantizaría un proceso de liberación de las condiciones de opresión histórica, que sería la garantía de avanzar en un proceso de transformación social endógena. Todos estos ideales de cambios y transformación no solo pasaban porque la Iglesia haya tenido la iniciativa de entregar grandes extensiones de tierra de haciendas que habían estado en sus manos, sino que, además, se conjuga con la introducción de técnicas para mejorar las condiciones de producción agropecuaria, comercial, de las condiciones materiales de vida. Para evidenciar esto se ha intentado elaborar una reconstrucción, pese a la escasez de fuentes diversas, pero a la vez con oportunidad de haber accedido al archivo de la Diócesis de Riobamba. Allí donde reposa la correspondencia de Monseñor Proaño, documentación única porque no es la voz de solo un individuo, sino de un agente a distinto nivel, que conjuga en su accionar político-pastoral todo un entramado de actores individuales y colectivos.

identitarias de la posesión de la tierra, siendo negativa como propiedad reconocida por la autoridad legal. En cambio, se asumía como propiedad legítima en tanto acción material de trabajar la tierra y hacer de sus frutos, frutos propios, que articulaban el mundo de la vida y sus significaciones. De ahí la lógica de las consignas de que la tierra era para quienes la trabajan.

Lo que nos interesa de ese discurso teológico es la dinámica que el mismo imponía un nuevo recurso al reclamo desde la identidad. El sentido teológico de la encarnación del Verbo en lo humano es un anclaje de valoraciones éticas, es decir, de la necesidad perpetua de coser las acciones materiales hacia afuera del cuerpo social, como hacia adentro de la subjetividad de los individuos forjadores de comunidad. Ese coser no era una mera especulación sino un arco de potenciales acciones a tomar pero para eso era necesario un campo común, de acuerdos comunes como grupos étnicos; eso es lo que posibilitaba la radio escuela.

Por eso, viviendo un estado de libertad negativa, esta se convierte -a pesar de las condiciones de explotación, de expoliación- en la base que impulsa la construcción de una libertad positiva en tanto capacidad de movilización, intereses dispuestos al colectivo y estrategias de sobrevivencia en el universo del sistema hacendatario. La regeneración, es decir, el grado de conciencia del mundo de la vida, emerge como la posibilidad de la constitución del yo conversacional (referido en el capítulo I) que es constitutivo de las formas propias de la reivindicación identitaria como unidad de acción vital, la cual se articula con las unidades de acción material que, pudiendo hacerlo, generan acciones de lucha contra el agravio moral producido por las estructuras en los individuos de la comunidad.

Por eso el doble acto, la escenificación de la lucha arranca por la exigencia de la *palabra*, de poder *hacer palabra la memoria que ha permanecido silente* o en circulación solo en los espacios de la comunidad; pero la misma exige un salir de sí misma y un retorno esperado como reconocimiento legítimo, es decir, centrado en la justicia de la repartición de las posesiones. “Es justamente en el tránsito de un grupo ‘en sí’ a un grupo ‘para sí’” (Bretón, 2012: 77). Ese paso, ese tránsito era necesario recorrerlo. De las ERPE, de sus

alfabetizados, saldrían las primeras generaciones de *intelectuales*¹³⁸ que guiarían los procesos de organización -intelectuales orgánicos (Gramsci, 2006), que ocuparon cargos directivos, principalmente, instituciones estatales de educación, como es el Ministerio de Educación o posteriormente en la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), tanto en las direcciones provinciales como en la dirección nacional.-

De no suceder esto, la exigencia de la palabra hacia los ámbitos externos emerge como el recurso para el aprendizaje de la historia que se transforma en discurso político para la dignificación. Es ese *mí*, reconstruido permanentemente y que habilita a la persona a asumirse como sujeto de valores y respeto.

Una exigibilidad que conjuga las demandas de posesión no solo de la tierra, sino de posesión de sí mismos. La mismidad, esa salida del yo social y su retorno cualificado, permiten la identificación de lo propio, de lo diferente. De lo diferente semejante y lo diferente opuesto.

La Iglesia Católica, que había sido su opresor, que lo seguía siendo, se mueve en ese doble acto: de encarnar la esclavitud pero hacer de la misma su tarea de redención del Verbo. Ese Verbo, esa narrativa de la opresión en redimido, en el discurso de la salida de la Iglesia de sus ataduras; de devolver lo usurpado. Esa era el interés real de un discurso teológico liberador. No se podían simplemente entregar tierras y afectar las relaciones de poder del sistema hacendatario. Se debía construir un discurso potente, lo suficientemente legitimador para remover las posiciones, los lugares de la tradición. Por eso el discurso de la liberación, sobrecargado de teología permitía contener las resistencias e incluso desmovilizarlas, ya que oponerse implicaba atentar contra el orden superior mismo del cristianismo. Cosa que ninguno de los actores querían pretender. Las nuevas acciones por poner fin al agravio, a la violación, pasan por el escenificar la pérdida de la palabra y su retorno a su estado fundamental: la comunidad.

La idea misma de comunidad es revalorizada a partir de las creencias de la evangelización. Como señalamos antes, no se podía considerar la posibilidad de una alfabetización por fuera de la comunidad o reducida a los individuos y sus familias. El valor

¹³⁸ Ver: Ibarra, Hernán. (1999). *Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador*, CAAP, Quito.

de lo comunitario era central para las acciones de la Iglesia en su pastoral indígena. Los propios indígenas ven la oportunidad de fortalecer, de revalorar eso que de suyo eran sus prácticas habituales pero que por el lado de los dominadores se consideraba decadente: la comunidad. De muchas maneras, el círculo de las valoraciones de lo comunitario era vital para los participantes. Eran en lo que todos de principio estaban de acuerdo; en lo que no había resistencia alguna. Esa era el paso de la condición de distinción entre el en sí y el para sí. Paso entre la condición existente y la conciencia de su posición en un contexto histórico.

La Iglesia emerge como otro *generalizado, temporal*, como afirma Honneth citando a Mead: “Esta es la identidad que puede mantenerse en la comunidad, que ésta es reconocida lo mismo que ella reconoce a los demás” (Honneth: 1997: 99). Vale insistir en eso de temporal. Decimos que la Iglesia temporalmente se convierte en ese paraguas donde se sitúa lo comunitario desde la identidad material. Es temporal porque está en la misma comunidad el transformarse en estructura organizativa política. No era función de la Iglesia Católica sustituirla, sino prestarse para que las relaciones simbólicas e identitarias puedan expresarse en el proceso de aprendizaje alfabetizador. Ese ejercicio tendría una duración definida a medida de que el propio proceso de alfabetización trajese resultados: los primeros alfabetizados desde la lógica de lo popular y comunitario.

Es ese nivel de reconocimiento que requiere la intermediación; un *ejercicio de ventriloquia planificada, afirmativa* para que los que han sido agraviados, con los mismos actos de la opresión se liberen. Es ahí donde las ERPE se constituyen en el *articulador político para la identidad étnica*, porque realiza el *Verbo*, el otro generalizado (como lo analizamos en el primer capítulo), temporal; se desprende, se retorna a sí mismo, a la comunidad, la cual, dejando de estar en su libertad negativa, primera y oprimida por sistema hacendatario, y emerge como el otro propio de sí mismo; es decir, como sujeto de derechos y no objeto del derecho de ese otro opresor: el hacendado, el patrón, el terrateniente, la fracción modernizante, como se quiera denominar.

Lo fundamental es que el rol de la pastoral indígena en las acciones del proyecto de la radio escuela es poder nutrir de un *discurso de base*; un punto en común, una especie de *punteo semántico* para que las comunidades, la pastoral puedan interconectarse en principios y objetivos similares. Este primer momento de un campo de relaciones, de fuerza en interconexión, constituyen una *interfaz* nueva, diferente que activa las voluntades desde

la resistencia. El proyecto y a la acometida de la radio escuela es un *pliegue* (Guerrero, 2001: 94-98) en las significaciones sociales y comunitaria. Se asiste a un acto de dobles juegos de poder, de interpretaciones e intereses. Por eso ese vehículo de una nueva teología es usado estratégicamente por las comunidades para articularse entre sí.

La nueva teología lo pone en términos de la *encarnación y la redención*. Dos caras de un mismo hacer del Verbo. Es decir, en términos analíticos, el amor primario constituyente que permanentemente es violentado encuentra su propia dinámica de desarrollo a pesar de las condiciones de opresión. Esa opresión es realizada por otro dominador que lo se lo apropia, que lo hace objeto de propiedad privada (los indios como parte de los objetos de valor de la hacienda). En esa apropiación de otro ser como objeto radica la problemática básica del no reconocimiento. De principio se quita la posibilidad de reconocerse como sujetos: al predominar una existencia por sobre otra y esta como condición natural, salvaje, la otra dominante asume a la primera como necesitada de ser tomada en posesión para superarla en su naturalidad. Ese ejercicio es de esclavización de lo indígena. Y eso es lo que ocurría: los indios eran considerados objetos del trabajo, grandes masas en estado natural, en estado de *permanente necesidad* de ser gobernados. El trabajo mismo era visto como la vía para convertirlos para inocular en ellos la civilidad.

Por eso la pérdida originaria de la autonomía es recuperada bajo el juego de las ocultaciones, de las figuras, de las formas, de las máscaras que en el juego de las celebraciones religiosas, de las celebraciones paganas, recrean un universo, no perdido, sino dual; un juego de paralelismo, de secuencias en ritualizaciones y demandas simbólicas. Modo de operación de los juegos, de las semánticas, de las sublimaciones represivas; como de recreación teatral del tiempo de la dignidad recuperada; modos de preparación porque vendrá inevitablemente, en su imaginario del tiempo cíclico, el tiempo del retorno de lo perdido.

La recreación de la vergüenza, su ritualidad, emerge como parálisis pero a la vez como protesta activa que invoca a la resistencia. Por ahora, la hacienda como sistema simbólico ha constreñido, vía menosprecio y agravio, el valor ético de la diversidad (Baud, 1996, Saint-Exupery, 2001). Lo diferente era cuestionado de manera continua. Lo diferente atentaba contra ese orden establecido pero a la vez lo necesitaba en esa condición de

distinto caso contrario, el universo mismo del sistema hacendataria quedaría cuestionado en sus cimientos.

Y es cuando la Teología de la Liberación, el accionar de la Diócesis, el propio Obispo asumen un rol de convertirse en mediadores, en mediaciones para la realización de lo que consideraban como su fin teológico y político. Insistimos que la nueva teología proveía de un discurso renovado, más acorde con las condiciones reales en que vivían los indígenas en la provincia. Ese carácter de *redención* del trabajo pastoral aportaba los elementos para mejorar las relaciones interétnicas y evangelizadoras. La Diócesis lo dirá a través de esa nueva teología, “la redención del Verbo”; políticamente eso significaba que los indígenas tenían vía libre para su reconocimiento étnico, pero mediado por las relaciones pastorales.

Esa mediación era considerada un ejercicio de solidaridad, de interpretación de los lugares comunes, de un sentido común compartido desde el cual la pastoral aportaba al autoentendimiento cultural que los indígenas hacían de sí mismos y para los demás. Quiere decir que no bastaba el entenderse como grupo humano diferente sino que a su vez tenía una *misión* que cumplir en la redención del otro opresor.

Esto es lo que ha hecho Cristo: ha descendido de lo más alto de los cielos, se ha anonadado a sí mismo al tomar un cuerpo como el nuestro y se ha hecho nuestro hermano, para rescatarnos de nuestra miseria y elevarnos hasta el punto de hacernos participantes de la naturaleza divina (Proaño, 2011e [1962]:111)¹³⁹.

De hecho, en la lectura teológica que hace Proaño hay un explícito reconocimiento a lo común que existe en las personas. Podría sonar como elemental pero en el contexto de Chimborazo la lectura de la nueva teología de la condición humana era fundamental para sostener que las condiciones de opresión en las que vivía el indígena no tenían justificación religiosa. Ese reconocimiento del otro indígena como *hermano* es condición de igualdad, no asignada desde lo teológico sino que desde la práctica se reconocía que eran personas completas, situación de lo que la nueva teología denominaba como *pecado social* los había sometido a un estado de postración en la cual Dios no era cómplice sino que era el resultado del egoísmo de los propietarios.

¹³⁹ AHDR A5MG5

Al intentar imaginar la potencia de la recepción de estas palabras en el imaginario campesino-indígena, la *ventriloquia histórica de mediación para la exclusión aparece como ventriloquia para la identificación, la semejanza y la inclusión*.

Ponemos énfasis en lo dicho. Se pasa de una ventriloquía cerrada, articulada a la reproducción de los intereses de los señores hacendados, de la Iglesia, de las instituciones del Estado a una nueva ventriloquía a partir no del opuesto sino del semejante donde la posibilidad de la inclusión es central para el mismo ejercicio de la mediación discursiva. Se podría pensar que toda forma de ventriloquía implica una forma de anulación de la palabra propia de los sujetos, pero no se puede olvidar que en las condiciones de la década de los sesenta del siglo XX ese paso de una ventriloquía cerrada a una abierta era un avance importante en las relaciones materiales y simbólicas.

Un paso en el proceso de autoidentificación étnica con carácter político tomaría varias décadas para que lo indígena emerja con voz propia en el escenario político de lo nacional, como fue el levantamiento histórico de 1990 (Guerrero, 1997: 98-105). Por eso afirmamos que la ventriloquía no puede ser juzgada como práctica negativa en todas sus formas. En este caso en particular, pasar de un modo de ventriloquía cerrada a otra con aperturas limitadas pero que incorpora el imaginario de la etnicidad a partir de los propios indígenas era un paso en la transición al reconocimiento etnopolítico.

No debemos olvidar que las mediaciones de la Teología de la Liberación no eran cosa menor; habilitaban un tiempo común, una representación común de los acontecimientos; permitía un *enmarcamiento* significativo, de significancias operativas a la hora de densificar las prácticas de resistencia hasta llegar a un estado de mediaciones políticas e ideológicas. El proceso de alfabetización fue el modo práctico de la articulación política de la radio escuela.

Para la Teología de la Liberación este giro en la ventriloquía era la posibilidad certera de *redención* de la persona indígena pero tenía que tener unas exigencias mayores, unos sentidos mayores que solamente los políticos materiales. La nueva teología lo lea de esta forma: la imagen del descenso de Cristo no es una simple metáfora, sino la acción concreta del descenso del Verbo, la palabra por parte del pastor; en este caso el Obispo como autoridad sagrada, legítima y legal, de ser mensajero, narrador del *suceso*, del descenso de la autoridad primaria y única en el universo católico que deviene terrenalidad,

carne, encarnación en la comunidad; uno entre la comunidad, un hermano, un semejante, un doliente, uno que comparte la pérdida pero tiene el poder de la redención como hermano en comunidad; por tanto, la comunidad es el dispositivo único de hacer la voluntad suprema por sobre la humana opresora.

Esa es la lectura, siguiendo la lógica de la nueva teología. Encontramos que la noción de comunidad, como lo hemos señalado antes, es fundamental para la articulación política, para el proceso de alfabetización. Si no se pone la noción de comunidad en el centro, no es posible la articulación identitaria. Es así que la Teología de la Liberación usa el concepto para estructurar un cuerpo normativo moral para lo que denomina *praxis liberadora*. La misma exige que la enseñanza de las letras y los números tenga un contenido evangelizador porque es de esta manera que la conciencia de las personas, de los oprimidos puede emerger por cuenta propia pero con condicionamientos a ese vehículo de la interpretación que son las escrituras bíblicas. En esa lectura teológica la idea de comunidad es la esfera primaria desde la cual pueden emerger las acciones de cohesión del cuerpo comunitario. Por eso la resistencia no solo es contención, sino ofensiva contra las estructuras del pecado social. La resistencia, la organización, al interior del discurso de la nueva teología es la posibilidad de que los campesinos indígenas tengan una semejanza con el Cristo que enuncia. Esa *igualación* es de reconocimiento de que las personas tienen un eje en común y frente a eso común las estructuras de opresión no se pueden justificar por ningún motivo, menos aún por la propia Iglesia Católica.

Serán estas lecturas políticas al interior de la teología emergente que le dará cierto prestigio a la pastoral indígena; cierta legitimidad frente a los indígenas-fieles, lo que traduciría en ciertas aperturas discursivas que aportaban a la transición etnopolítica. Así eso denominada la *buena nueva* era interpretada como el anuncio de un nuevo tiempo que recorría la tierra de los oprimidos; su convergencia narrativa esa que solo la radiofonía podía hacer: crear un tiempo homogéneo del discurso, de la movilidad identitaria; aquella que reconoce los semejante y los diferentes por las prácticas, por los artefactos, por los valores; pero sobre todo por compartir una memoria común que es convocada a cada momento como el tejido que da unidad a los miembros de la comunidad.

La radio escuela es vista como una herramienta para la liberación, conjuga las tareas, las *misiones*, los roles, las funciones de quienes, sabiendo la *palabra* evangelizadora,

tienen autoridad frente al orden instituido. Asumen la misión de difundirla con autoridad que proviene de la misma:

También nosotros tenemos que rescatar de la miseria al campesino de nuestras serranías. Para poder hacerlo, debemos aprender la lección de Jesucristo: debemos abajarnos hasta el indio, debemos tenderle la mano, debemos amarlo como a nuestro hermano, debemos identificarnos con él, para enseñarle, caminando juntos a subir a elevarse, a regenerarse, a ser hombre en el noble sentido de esta palabra, a ser cristiano, que es lo mismo que llamarse y ser hijo de Dios (Proaño, 2011e [1962]:112)¹⁴⁰.

Regeneración mutua, desprendimiento de las condiciones, de los prejuicios, es esto lo que los hacendados no querían. Se oponían radicalmente ya que significaba poner en peligro no solo la fuente de sus riquezas sino la ruptura del orden simbólico, jerárquico, los lugares del prestigio y la fuente de su legitimidad dominadora. Entonces, sobre la naciente radio escuela:

Las Escuelas Radiofónicas de Chimborazo deben ser esto: un esfuerzo constante de acercamiento al campesino para rescatarlo de su miseria, abriendo su inteligencia a la luz, por el conocimiento del alfabeto y más tarde por medio de la lectura; abriendo su voluntad al bien, por medio del consejo y del estímulo; despertándole de su sueño de siglos a un mundo de sanas inquietudes por su propio mejoramiento (Proaño, 2011e [1962]:112)¹⁴¹.

Es claro que la Diócesis, en particular la pastoral indígena que Proaño como quién “dirige” el proceso, tenía la necesidad de abrir el reconocimiento. Este no podía reducirse a las exigencias del trabajo o de la ritualidad del sistema hacendatario, por el contrario se toman posiciones de que la igualdad es fundamental para el respeto, para la *elevación del indio*. Ese reconocimiento de igualdad, que no se reducía tampoco a que el Estado los reconozca, sino que el orden simbólico superior del propio cristianismo tenía que hacerlo. Eso implicaba ir contracorriente de la tradición hacendataria de la propia Iglesia, pero también significaba desarrollar una válvula de escape de la presión social: el conflicto contenido y que se avizoraba como inminente.

La Iglesia de este modo cumplía la misión de actualizar su rol evangelizador y político y ser catalizador de las resistencias indígenas frente a los hacendados.

¹⁴⁰ AHDR A5MG5

¹⁴¹ AHDR A5MG5

Proaño era buen Obispo, vino por acá a dialogar con la gente, a dar evangelización, hablar con las personas, nos decía que la radiofónica ayudaría a liberar al indígena, al campesino. Animaba a que fuéramos como promotores, animadores, como profesores de la radio. Daban radio para escuchar a las ERPE; solo cogía una radio; ahí oíamos las clases, las auxiliares ayudaban a explicar las letras, los números, a leer y escribir. Daban clases de agricultura, de cultura, música; así empezamos a entender lo que pasaban. Aprender a ser solidarios, a portarnos bien pero reclamando la tierra, que no nos maltraten (Manuel, 2013, entrevista)

Por eso, la voz de Proaño no es voz en primera persona, sino de un nosotros colectivo, comunal, institucional, religioso, con esa característica única de pensar y accionar para la liberación. Por esto mismo, en 1972, al cumplirse los diez años de funcionamiento de las ERPE, se decide hacer una *evaluación* externa para conocer qué había pasado, de dónde se había partido, cuánto se había materializado del proyecto inicial; en síntesis, qué eran las ERPE en la praxis liberadora que se había planificado para Chimborazo.

El Informe la Evaluación se presentó en julio de 1973 y fue realizado por Alain Dubly con la colaboración del padre Julio Gortaire, párroco histórico de Guamote, y el señor Jaime Rivadeneira. Cabe aclarar que este informe ha sido mencionado de manera directa pero escasa o indirecta en alguna documentación temática sobre las ERPE, sobre las condiciones históricas de Chimborazo, los procesos de evangelización en la provincia y otros asuntos.

En síntesis podemos decir que las mediaciones en el proceso de la emergencia de una esfera etnopolítica estuvieron llenas de complejidades, de entramados discursivos y prácticas que aún requieren un sinnúmero de análisis. En este capítulo se ha intentado describir como analizar este proceso con referencia a los archivos documentales y sonoros, como a testimonios de quienes vivieron los acontecimientos y que los recuerdan con la larga distancia de los años. Entre esos archivos y testimonios el Informe de Dubly es significativo, pertinente para conocer el estado de la situación terminando la primera fase de las ERPE. A continuación analizamos este informe que de muchas maneras refuerza los análisis aquí expuestos. Sin duda no se pretende dar las respuestas finales, nada más lejos, sino poder definir mejor un enmarcamiento que de por sí está cargado de dificultades a la hora de ser más fiel a los acontecimientos históricos que a las posibles especulaciones que se puedan hacer.

CAPITULO VII
LOS IMPACTOS DIRECTOS E INDIRECTOS DE LAS ESCUELAS
RADIOFÓNICA POPULARES DEL ECUADOR
-ALFABETIZACIÓN TÉCNICA Y ETNOPOLÍTICA-¹⁴²

El presente capítulo se centra en la investigación realizada por Alain Dubly: “*Evaluación de las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba*” en 1973, analizada en el contexto, por supuesto, de otras fuentes pertinentes. El reporte crítico de Dubly representa una investigación única ya que no se conoce de otras, más aún, realizada a un año de terminar la primera fase de las ERPE. Este estudio tiene características especiales, por ejemplo, fue pedido por la propia Diócesis de Riobamba, la cual requería saber cuáles eran los resultados de esta primera fase. Ese requerimiento surgía de las dudas que se consolidaban sobre los logros obtenidos. El temor de que el proceso no haya sido el esperado tomó fuerza, de ahí la necesidad de poder hacer esta investigación centrada en la evaluación de las ERPE, evaluación externa que pudiese decir los resultados de una década de alfabetización liberadora.

Es necesario decir que los resultados deben ser comprendidos en su contexto, aquel que en varios capítulos hemos expuesto y analizado ya que, tomando la evaluación de Dubly fuera de contexto, se podría inferir que el proceso radiofónico, alfabetizador fue un fracaso. Si se analizan los números, los datos cuantitativos podrían cuestionar la valía de las ERPE, pero se debe comprender, como lo hemos hecho en esta investigación, que el proceso de alfabetización no era un proceso tradicional en ningún sentido.

Los datos cuantitativos

El crecimiento cuantitativo terminó por legitimar, por ratificar el éxito de la propuesta radiofónica. Solo en el lapso de cinco años, 1962 a 1967, se obtuvieron los siguientes datos:

¹⁴² No fue posible, a pesar de la búsqueda constante del Informe, encontrarlo en bibliotecas, instituciones diversas o fondos particulares. Sin embargo, por conversaciones mantenidas con algunos actores en todo este proceso, por ejemplo, el padre Estuardo Gallegos y su inmensa generosidad, informaciones de Gregorio Paca, auxiliar directo, Cesar Altamirano, Alberto Días, entre otros actores involucrados a la Diócesis, fue posible conocer que Alain Dubly vivía en Riobamba. Fue quien nos facilitó ejemplar original del Informe de Evaluación de las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba, que generosamente entregó para esta investigación.

Tabla 4 Crecimiento cualitativo radiofónicas ERPE

AÑOS (en junio)	ESCUELAS		ALUMNOS	PROFESORES	AUXILIARES
	Creadas	Activas			
1962	27	27	540	3	54
1963	76	66	2.280	4	172
1964	93	85	2.840	5	186
1965	172	119	3.621	7	230
1966	210	141	2.040	7	265
1967	327	215	3.020	7	381

Fuente: Dubly, 1973:45

El alcance a que llegan a tener las ERPE superó la provincia de Chimborazo:

Tabla 5 Alcance provincial de las ERPE

Chimborazo	135
Cañar	37
Imbabura	25
Pichincha	24
Cotopaxi	24
Tungurahua	20
Napo	0 ¹⁴³
Bolívar	17
Guayas	13
Zamora Chinchipe	9
Azuay	5
Manabí	5
Pastaza	4
Morona Santiago	4
Loja	3
Los Ríos	1
Total	346

Fuente: Dubly, 1973: 46

¹⁴³ La provincia de Napo tradicionalmente se la relaciona con la presencia de poblaciones *nativas*, por eso se incluye en el estudio para indicar que a pesar de esa presencia las ERPE no registraban ninguna audiencia.

Estos datos indican el grado de incidencia que llegó a tener las ERPE a nivel nacional, pero siempre teniendo su centro de gravitación en la provincia de Chimborazo.

El alcance calculado de oyentes en la provincia, en el sector rural, era de unas 2.000 familias. Centrado su horario entre las 5:30 y 6:30 am, y de 7: 00 a 9:30 pm. Es en esos tiempos en que se transmitía los programas con más audiencia: vida campesina, avisos, evangelización, misa y claro, las clases.

Posteriormente, en 1967, comenzaría un declive en lo cuantitativo, a medida que el número de alfabetizados descendía sistemáticamente, así como por la participación activa de indígenas en el programa propio que llevaba adelante el Ministerio de Educación. De cualquier manera, el descenso del número de Escuelas era el efecto de que la misión se estaba cumpliendo, de que se acercaba el fin de una etapa y que era necesario ir pensando cuál sería el nuevo rol que las ERPE debían cumplir; la idea guía era la concientización, pero no se sabía bien en qué consistiría la misma y cómo se lo haría.

Las interpretaciones

Guiado por la Iglesia Católica y siendo innovador en los modos del relacionamiento con los beneficiarios, los efectos esperados estarían en otra dimensión; digámoslo así: por fuera de las formalidades de radio escuela alfabetizadora. Si, como veremos, la alfabetización tuvo un tiempo definido de funcionamiento y una abrupta caída, eso no significa que el mismo haya sido un fracaso, sino que la dimensión de sus impactos estaba por fuera de la lógica radiofónica. El proceso radiofónico como lo hemos señalado, disparaba las posibilidades de ser un articulador político desde lo étnico con enfoque político concientizador; de ahí que sus impactos, en combinación con los otros procesos simultáneos, se verían en el grado de movilización, de ejercicio político; de las urgencias por constituir organizaciones más sólidas y sobre todo avanzar a la conformación de una organización de segundo grado que aglutine a cientos de organizaciones de base no solo de Chimborazo sino de toda la Sierra ecuatoriana.

La valía del documento realizado por Dubly amerita que sea analizado en su contenido. Vale decir que es una radiografía única de la época, más aún, cuando no se cuenta con otro informe sobre este tema, hasta el día de hoy.

Como antecedente cabe indicar que la evaluación se divide en dos momentos: uno que va de 1962 a 1968 y un segundo de 1969 a 1972. Esta división responde a un criterio de análisis desde la propuesta de la alfabetización con base a la instrucción enfocada a la promoción y la integración y posteriormente la denominada concientización para la liberación y el cambio. Este criterio de análisis en dos momentos permite identificar la propuesta en su origen, las condiciones de surgimiento, los procesos y los resultados en términos de conciencia política de los indígenas en la provincia de Chimborazo.

Los límites de la evaluación radicaban en poder obtener información confiable que pueda servir de material de análisis cualitativo y cuantitativo. De ahí que al final de la investigación se propone una hipótesis sobre los efectos políticos, diremos etnopolíticos sobre el quehacer de las ERPE.

Primer periodo: 1962-1968. La instrucción para la promoción y la integración

El proyecto de alfabetización liderado por la Diócesis de Riobamba, conducido por Proaño, tenía como fin aquello denominado la redención del indigenado de la provincia de Chimborazo como de los indígenas del resto del país. Desde sus inicios el proyecto se concentró en conseguir este fin. Dubly cita numerosas veces a Proaño para exponer cuáles eran las intenciones iniciales del mismo, no solo como individuo sino, principalmente, como cabeza de la Diócesis, por ende, de todo un cuerpo religioso que se abría a nuevos tiempos, a nuevas formas de vivir la evangelización desde un enfoque denominado *liberador*.

En las citas que escogió Dubly se encuentran aquellas que ponen énfasis en la mirada sobre la alfabetización: aprender a leer y escribir como condición inevitable para adquirir una adecuada formación: “leyendo publicaciones adecuadas” (citado por Dubly, 1973: 2). Eso de lo adecuado dejaba muchas dudas. ¿Cuáles eran los criterios de lo adecuado? Proaño propone eso en el año de 1962. Un año después en 1963 afirma, que uno de los objetivos de las ERPE es: “instruir a clases populares en las materias fundamentales para su desarrollo”. Esta cita la toma Dubly de los estatutos de las ERPE, elaborados por el equipo de Proaño, direccionados por el mismo. En esta cita se observa que la idea de centralidad en lo indígena ya se cuestionaba sobre todo cuando se entrevisté que hay otros grupos sociales que han sido excluidos socialmente. Sin embargo, es claro que la prioridad

son los indígenas: los pobres entre los más pobres y que no solo se encontraban en el campo sino que su presencia era cada vez más evidente en la ciudad de Riobamba. Por eso la Diócesis decide abrir una hospedería para acoger a los indígenas que iban a la capital provincial, sea por visita a sus familiares migrados, a realizar trámites, a realizar cursillos o para acoger a los propios auxiliares de las ERPE. La hospedería brindaba la posibilidad de acceder a alimentos, a una cama, a duchas, baños.

Ahora, la posibilidad de ampliar el espectro de impacto de la alfabetización estaba en situar los indígenas en el mundo de lo *campesino*, como lo hemos analizado en capítulos precedentes. La categoría de campesinos estaba presente y era utilizada de manera estratégica. Limitaba intencionalmente las significaciones de lo étnico por una condición de clase social, donde podían calzar mestizos que se dedicaban al trabajo agrícola sin ser indígenas. En cualquier caso se invocaba a la alfabetización como la vía para la incorporación de los indígenas a la cultura nacional, a la vida social y económica de la Nación.

Para 1964, Proaño, en una fuerte referencia a la cristología, afirma que las ERPE son un mecanismo efectivo para: “integrar el Cristo doliente (...) devolverlo a la vida”. (Proaño, citado por Dubly, 1973: 3). Toma esta cita de Proaño de un primer cursillo para el personal de las ERPE en junio de ese año. Recordemos que las menciones a la Teología de la Liberación no eran casuales o improvisadas; por el contrario, respondían al enmarcamiento que guiaba ideológicamente el quehacer de la Diócesis y por efecto en las ERPE. Un año después, en 1965, Proaño afirma que la misión de las ERPE es “despertar la personalidad dormida del hombre del campo, hacerlo tomar conciencia de su valor humano y eterno como ser social”, afirmación realizada en el periódico *Jatari Campesino* en agosto de ese año.

Para Dubly, estas citas año por año son claves para identificar el ideario que conduce a las ERPE. Considera que visibilizan, por así decirlo, el horizonte de sentido que nutre las acciones de las ERPE. Sin embargo, para 1968, habrá un giro relativo sobre los objetivos específicos de las Escuelas. Proaño los sitúa en la: “correcta lectura, escritura legible y presentable”, lo señala en el Informe anual de octubre de ese año. El paso de lo ideal teológico a una asimilación funcional de la escritura y lectura dice mucho sobre lo que el propio Proaño y su equipo estaba observando respecto a los resultados.

Segundo período: 1969-1972. La concientización para la liberación y el cambio

De esos cambios hacia lo funcional, Dubly identifica que para 1969 el discurso varía; ahora se centra en hablar que la alfabetización es para concientizar y evangelizar con el fin de que el campesino indígena alcance su propio desarrollo pero aparece algo clave: “la formación de comunidades de base”. Dubly extrae esta cita del Informe anual de 1969.

La importancia de la cita radica en que antes de esta fecha en muy pocas ocasiones se menciona a estas comunidades de base. Como sabemos, se hace referencia a las Comunidades Eclesiales de Base, conocidas como CEBS, las cuales tenían la función de aglutinar a creyentes, practicantes *comprometidos* en la Teología de la Liberación para la redención, para la construcción de lo que denominaban *el reino ahora*. Conjunto de creencias de una praxis evangelizadora que no aceptaba la contemplación religiosa sino que invocaba a una práctica comprometida con la liberación del ser humano.

Con base a este llamado a conformar comunidades de base, se consolidará el criterio de que es necesario avanzar en la *promoción* de la persona, no solo del campo sino de la ciudad. Que es necesario atender a la persona con el objetivo de que la misma persona reivindique frente al mundo, frente a Dios. Esa promoción implicaba una forma efectiva de reconocimiento. Un reconocimiento que se construía no desde las instituciones del Estado sino desde las prácticas de los creyentes, desde su fe como cristianos comprometidos con las transformaciones sociales.

Para 1972 la visión de las ERPE se había ampliado a niveles de lo nacional y continental:

los fines de las Escuelas Radiofónicas Populares son: la concientización del hombre. La unificación de todos los campesinos del Ecuador y América Latina. La inquietud del campesino por su propia promoción integral. El descubrimiento por el campesino de su propia cultura. El reconocimiento y la valorización, por la sociedad, de la cultura del campesino (Proaño, citado por Dubly, 1973: 4).

Dubly toma esta cita de las palabras pronunciadas por Proaño en un Seminario de reflexión sobre la realidad nacional y el papel de la educación popular campesina de ese año. La cita en mención es clara cuando habla de *reconocimiento* como valorización del propio campesino en la sociedad nacional. Esto da fuerza al argumento que hemos desarrollado a

lo largo de esta investigación, el que las ERPE cumplieron un rol de articulador en la generación de una esfera etnopolítica donde la alfabetización fue clave a la hora de impulsar el reconocimiento. Que no es un problema de enfoque teórico sino que ya se expresaba en una diversidad de formas y modos de realización del reconocimiento, no como categoría o concepto sino como praxis en las acciones e interpretaciones de las luchas étnicas.

Siguiendo a Dubly, ese mismo año Proaño juzga que:

A los diez años de labor, pienso que las Escuelas Radiofónicas pueden mantener transitoriamente sus servicios actuales y convertirse gradualmente en una organización más dedicada a educación liberador del pueblo (...) la educación liberada es capaz de desatar las dinámicas virtualidades de los hombres del pueblo campesino, e impulsar cambios más rápidos y radicales (citado por Dubly, 1973: 4).

Con claridad se sitúa los límites de la alfabetización en el marco de las operaciones funcionales de leer y escribir; sin embargo, lo que es claro es que este proceso tenía sus limitaciones pero no era claro si el tiempo del mismo se había cumplido. De hecho lo que indica que esta primera fase de las ERPE llegaría a su final fue el que el número de participantes del proceso de alfabetización disminuyó significativamente de un año a otro. Lo que claramente indicaba que el final había llegado y que era necesario preparar una nueva fase en los objetivos de las ERPE.

Vale mencionar que productos sociales como la mencionada hospedería, también, tendrían sus límites en cuanto que sus objetivos se fueron distorsionando; para el caso de esta, los usuarios llegaron a ser campesinos no vinculados con las ERPE, lo que llevó a que cobre por los servicios prestados. Además ya en 1966 se había constituido una cooperativa de ahorro y crédito para dar crédito a los agricultores vinculados al proceso de alfabetización, es decir, que se tenía que traducir los aprendizajes a beneficios directos, caso contrario afectaba a la imagen de que la alfabetización traía bienestar. Junto a estos productos sociales surgieron iniciativas para dar asistencia técnica en el uso de agroquímicos bajo la modalidad de un programa de *extensión agrícola*, el cual se suspendería por cercar de tres años por la falta de recursos para su funcionamiento.

Estos eran problemas comunes de ligar la alfabetización a prácticas productivas que hicieran del saber leer y escribir en recursos para el mejoramiento de las condiciones de

vida de los indígenas dedicados al trabajo agrícola. Paralelamente la relación con el Ministerio de Educación se volvería compleja, ya que el mismo año que comenzó a funcionar las ERPE el Ministerio lanzó su campaña de alfabetización. No existió coordinación entre ambos modelos. El Ministerio buscó desarrollar sus campañas en los mismos lugares; sin embargo, las ventajas que tenían las ERPE eran superiores tanto en conocimiento de los lugares, poblaciones, lengua, costumbre, entre otros. Lo relevante de esa duplicación era que de una u otra forma afectaban la duplicidad de trabajos. Afectaba las implementaciones de metodologías y didácticas. Pero como lo decimos, las ERPE tenían ventajas que pasaban por tener autoridad y reconocimiento en las comunidades, ventajas que sin duda afianzaron el quehacer de las ERPE.

Recién en 1967 se logra un acuerdo entre ambas instituciones, con el objetivo de evitar conflictos, darse apoyo mutuo, tener programas comunes pero preservando las diferencias específicas, sobre todo para ERPE; sus cualidades de evangelización, legalización de los diplomas otorgados por ERPE, intercambio de publicaciones y experiencias, ayuda técnica para capacitación, planificación, apoyo técnico y financiero para el periódico que la Diócesis y ERPE publicaban: *Jatari Campesino*.

Sin embargo, para 1973, los acuerdos se habían complicado a tal nivel que los Servicios Provinciales de Educación desconocían la mayoría de Escuelas Radiofónicas que se habían implementado en la provincia, duplicándose el número de centros de formación y capacitación. El Ministerio poco a poco se desligó del quehacer de las ERPE, a tal punto que ya no participaba en la elaboración y corrección de las pruebas de calificación; con la consecuencia lógica de que ya no otorgaba el diploma oficial, lo cual llegaría a afectar gravemente al trabajo de ERPE. La gravedad radicaba en que los estudiantes buscaban que los cursos tengan legalización por parte del Ministerio ya que las expectativas sobre los futuros cursos se habían incrementado. Incluso se habría las posibilidades de continuar en cursos en colegios normales. El que el Ministerio no reconocía y no avalaba los certificados y esto afectaba directamente a las motivaciones formales de la radio escuela.

Estas discrepancias con la autoridad estatal expresaban los límites a los que habían llegado las ERPE en sus objetivos. Se puede decir que las mismas habían cumplido sus objetivos medianamente, pero lo más importante es que la constitución de la radio escuela

había preparado el escenario para el actor campesino como agente político, desde un centramiento de lo étnico.

Caso parecido ocurrió con la Misión Andina (Martínez, 2002: 1-15; Bretón, 2001: 61-82). A pesar de existir cercanía y similitud en los propósitos de capacitar a los indígenas para el mejoramiento de las técnicas de producción agrícola, los acuerdos no se materializaban en cooperación continua.

Además, se hacía difícil comprender la falta de cooperación entre instituciones consideradas hermanas: ERPE y el CEAS (Centro de Estudios de Acción Social), el cual surgió, también por iniciativa de Monseñor Proaño, con objetivos compartidos como la alfabetización; también tenían una radio: Radio Promoción y otras actividades de apoyo. Quizás las diferencias venían de los enfoques entre el trabajo de evangelización y alfabetización y los enfoques económicos del CEAS, el cual centraba su acción en los proyectos de agricultura. Dos visiones que tenían dificultades en articularse en fines comunes. La visión del Centro se enfocaba en ver a los indígenas desde una perspectiva campesina. Lo étnico no era considerado como clave a la hora de las reivindicaciones sociales. Además quienes dirigían las instituciones no tenían buenas relaciones dados los enfoques y fines diferentes sobre el quehacer de los indígenas y las organizaciones.

De principio, las proximidades que mencionará Dubly se diluían por los intereses de quienes estaban a cargo de las instituciones. No había disputas ideológicas pero los prestigios que iban surgiendo generaban rivalidades. Específicamente, la base de la autoridad y el respeto. De quiénes habían sido las ideas originales, quiénes habían tenido claridad sobre los medios y fines. Bien lo dice Dubly:

A pesar de estas proximidades históricas y geográficas, ideológicas y programáticas, las dos instituciones no mantienen ninguna relación: sólo los chismes pasan de la una a la otra y también varios colaboradores de Escuelas Radiofónicas Populares al CEAS. (...) El caso que nos preocupa no es único en el país, desgraciadamente son miles los ejemplos de celo, de falta de colaboración y de egoísmo institucional en todos los sectores de actividad (Dubly, 1973:12).

El análisis de Dubly lleva a considerar que factores humanos como la envidia o el egoísmo comenzaron a primar en los enfoques teológicos y los criterios de liberación. De principio todos estaban de acuerdo con el objetivo de la liberación pero los caminos que se

planteaban cada uno de las instituciones eran diferentes, complementarios pero diferentes. Los planteamientos de vías diferentes no necesariamente estaban considerados en la propia Teología de la Liberación. Los objetivos eran los mismos, debían ser los mismos, así como los fines, los medios podían variar pero substancialmente ya que eso significaba potenciales interpretaciones teológicas diferentes que podían poner en riesgo el proyecto en su integridad.

La estructura de los programas radiales

ERPE transmitía todo el año en un promedio de 28 a 34 semanas, acorde a los períodos de la escolarización formal en la sierra ecuatoriana. En los períodos de vacaciones la emisión de clases disminuía considerablemente. Las clases se desarrollaban todos los días laborables, y el número de horas de programación se situaba entre 7 a 16. El incremento en horas se da en los últimos años de finalización de la etapa de alfabetización y el desplazamiento hacia los procesos de *concientización*.

La propuesta en sí misma, a medida que pasaban los años, perdía capacidad de reflexión, es decir, que el discurso de la liberación, del oprimido terminaba siendo repetitivo. Lo que en primera instancia era innovador, pasado el tiempo, dejaba de convocar por la sencilla razón que los grupos que se alfabetizaban en algunas semanas no veían necesariamente en las acciones concretas como la misma alfabetización se convertía en beneficios inmediatos. Así algunos de los que se inscribían terminaban desertando al no ver resultados inmediatos. Con la reforma agraria impulsada por el Estado en 1964, peor aún la idea de una liberación queda constreñida a los ámbitos de la fe. La repartición de tierra, a pesar de que no fue positiva para las comunidades, si impactó en términos de cambiar el contexto de la correlación de fuerzas; la idea de la justicia había llegado a un techo en ese ciclo. La radio escuela había servido para motivar a las comunidades a tener un contacto directo entre ellas pero en el marco de la pastoral indígena. Al final las ERPE le pertenecían a la Iglesia Católica, a la Diócesis, lo que implicaba que había un determinante en sus acciones y que el llamado al respeto a la dignidad del indígena implicaba seguir atado a la dinámica de la Iglesia.

A los pocos años era evidente que el proyecto estaba en crisis. El número de horas en términos de espacios de reflexión fue deteriorándose, siendo sustituido por espacios

musicales, llegando a significar a para 1973 casi la mitad del tiempo de transmisión; lo que demostraba que la transición era más compleja de lo esperado, que no estaba claro el cómo del cambio de eje de la programación y cómo hacer programas con contenido reflexivo. De alguna manera esta tarea recayó en el propio Proaño, quien sí desarrolló un programa con contenido reflexivo, programático, en el marco de la Teología de la Liberación: el famoso programa *Hoy y Mañana* que se transmitió durante muchos años y que se convirtió en el espacio de comunicación y reflexión directa de Proaño (siempre insistiendo que al mencionar a Proaño es mencionar a todo una corriente de acción reflexiva).

Otro espacio que creció fue el de las informaciones, que fue quitando espacios a la reflexión religiosa y educativa. Pasadas algunas promociones de alfabetizados desde 1962 hasta 1965-66, el espacio de educación radial tuvo una disminución severa: “ha pasado de casi 4/6 del tiempo total (1964-1965) a poco más de 1/6 (1972-73)” (Dubly, 1973:17).

Esto podía indicar dos cosas. La primera que el objetivo inicial de la radio escuela se había cumplido pero quedaba la duda de que si se podía cumplir el mismo en unos años más. O, segundo, que la alfabetización no estaba generando los resultados esperados. Aunque en realidad nadie tenía claro cuáles eran esos resultados más allá del discurso teológico de la liberación: ¿se habían liberado los indígenas? Alfabetizar se reducía a aprender a leer y escribir. De principio se partía que no pero no se entendía cómo proceder después con los alfabetizados. Los programas de educación agraria, buenas costumbres parecían que tomaban la posta. Pero la evangelización parecía quedar desplazada, o dicho de otra manera, su primer foco de atención se cerraba y la *palabra* tenía que tener otro enfoque en perspectiva evangelizadora. Parece que no se preveía qué debía venir después y esto era comprensible porque no se tenía claro cuál era la real incidencia que había tenido la Radio en la transformación de los indígenas. Solo se percibían algunos aspectos pero faltaba una evaluación integral, a todo nivel. La falta de una evaluación permanente hacía que existiese una ceguera de lo que se había hecho y cuáles eran los resultados. De entrada siempre se consideraba que alfabetizar era un bien completo por sí mismo pero que no quedaba claro que pasaba después.

La solución frente a la incertidumbre del proceso de alfabetización fue hacer la mencionada evaluación. Se consideraba que siempre el proceso había logrado efectos positivos pero que era necesario comprender el grado e impacto. Por ejemplo una de las

primeras medidas fue incrementar las hora de clases de kichwa, presuponiendo que esta acción permitiría recuperar audiencia, público ya que la centralidad en el español llegaba sus límites en lo formal de la alfabetización, sin embargo y sin duda, en las operaciones de organización la lengua propia de los indígenas se convertía en pieza clave de la estrategia de articulación étnica y política.

La programación en *kichwa* tuvo repercusiones positivas porque, para el desarrollo de la identidad étnica, el uso de la lengua propia, materna viabilizaba a la misma como una herramienta de articulación política para el fortalecimiento de las organizaciones. Este uso le daba un significado diferente y de consolidación de las fronteras étnicas y por tanto de comprender y hacer la política.

El uso del *kichwa* se convertía gradualmente en un instrumento estratégico en las movilizaciones, en la organización y diferenciación con otras organizaciones mestizas, lo que les daba a los indígenas un mayor carácter de integridad y cuerpo articulado políticamente. El uso del *kichwa* servía para incrementar no solo la información alfabetizadora, sino para multiplicar la información nacional e internacional. Los programas informativos se encargaban de esto: boletines, noticias, editoriales, comentarios de prensa, entrevistas, reportajes como también de avisos, recordando que la radio permitía el envío y recepción de variados avisos de la vida cotidiana, siendo uno de los elementos de enganche más popular en la radiofonía popular.

La noción misma de recreación, de espacios de diversión en los indígenas fue afectado, ya que la idea de la diversión propuesta por la radio escuela se centraba en proveer a las comunidades de un imaginario de lo bondadoso, casi una mirada infantil de cómo debía comportarse el indígena en sus momentos *libres* (juegos, chistes, dramas, adivinanzas). Por el contrario, a la población indígena lo que le interesaba era el acceso a la música. Este espacio creció espectacularmente. De ser al principio marginal, la música se convirtió en un eje propio de la programación radial, lo que incentivó a pensar en incorporar anuncios comerciales. Es decir que la audiencia de música llegó a ser de tal peso que los sectores comerciales de la provincia querían pautar con la radio, sabiendo que era la de mayor sintonía. Lo que sucedería rápidamente, ya que significaban ingresos importantes económicamente, aunque a la vez cuestionaba los mismos fundamentos de la radio escuela. Fue un impacto que no se supo manejar, aunque se debe decir que no era nada fácil

comprender lo que estaba pasando si no se sabía cuál era el impacto de la alfabetización y qué pasaba con los mismos, cómo los beneficiarios habían cambiado su vida.

Cuenta Dubly que “No se ha oído, durante la investigación, casos de ex alumnos de ERP que hayan seguido con éxito sus estudios en algún colegio (se sabe de uno que hizo dos intentos en colegios sin resultado)” (56)

Menos era posible comprender el porqué del impacto de la programación musical en las comunidades. Se entendía que pasar música popular era de gran importancia para las comunidades. La posibilidad de que grupos musicales locales se oyese en la radio le daba un carácter de reconocimiento tan importante como la alfabetización y la política porque en la música se veía reflejada su propia identidad. Lo que era perteneciente a una zona, a unas comunidades pasaba a ser representativo de una localidad.

Vale insistir en esto porque la música popular andina, de Chimborazo, expresaba de manera fehaciente el modo de vida de los indígenas. Narraba en tono de fiesta las condiciones de humillación y despojo. Además esa música que era despreciado por los grupos de mestizos y blancos terminaba siendo un reforzante de la identificación étnica como marcador de las delimitaciones de las fronteras étnicas, no solo para los que estaban en las comunidades, proveyéndoles de un fuerte *sentido de identidad* (Lyons, 2006: 95-98) sino que migraban definitivamente o de manera cíclica para la ciudad de Riobamba o para otras provincias, ya que las ERPE llegaron a cubrir con su señal a 18 provincias del país.

A lo largo de la primera década de funcionamiento de la radio, se utilizaba un transmisor de 1Kw que se situaba en la periferia de la ciudad de Riobamba y que cubría toda la provincia de Chimborazo; sin embargo, la señal llegaba a diferentes zonas del norte y el sur del país. Posteriormente, se buscó el financiamiento para ampliar la cobertura con una emisora de 10 o 20 KW. Se comenzó a emitir en la banda de los 75 metros de onda corta, en la frecuencia de 3.985 KI. En 1070 ERPE comenzó a transmitir en onda larga para la ciudad, en los 1045 am.

Era notorio que la radio adolecía de una política clara de funcionamiento y esto se reflejaba en la suspensión de programas, repetición de programas (sobre todo de evangelización), lo que provocaba el cansancio del radio escucha de los participantes

entrevistados y de radioescuchas¹⁴⁴. Sin embargo, un punto positivo en la programación es que la misma se hacía con antelación, lo que aseguraba el material preparado a tiempo, pero había irregularidad en el inicio de funcionamiento de la radio en la mañana como en el cierre en la noche. Llegando a ver retrasos en el cierre de los programas nocturnos de hasta 20 minutos.

Las nociones-guía de la alfabetización

En esa perspectiva la alfabetización y sus aportes al despliegue de una esfera etnopolítica se vieron llena de contradicciones; por ejemplo, las nociones sobre la cultura, sobre la diversidad, la diferencia se ven afectadas por la falta de reflexión. Se creía que los efectos mayores de la alfabetización pasaban por la enseñanza de la escritura y la lectura. Diremos que esa visión reduccionista provocaba una visión de causa efecto que producía estragos en los momentos de comprender las dimensiones de la historia y la memoria colectiva. Recordemos que como no había experiencias previas sobre alfabetización con evangelización, se creía que la educación era la vía de la liberación, provocando tendencias a seguir ocultando las estructuras que se denunciaban en la nueva teología: las llamadas estructuras de pecado. Es decir que en la enunciación de discurso se tenía claro cuáles eran los adversarios pero en la práctica ya era complicado entender las acciones desde la Iglesia porque, como se había dado una reforma agraria, no era claro cuáles eran sus efectos. De principio se pensaba que, sin importar la dimensión de la reforma agraria, ya que sea impulsada por el Estado, afectaría la estructura que se encontraba en tensiones y quiebre.

Es por eso que se considera que la falta de una profundización en las reflexiones sobre la cultura provocaba un efecto mecanicista de la alfabetización y no tocaba las fibras de las estructuras de la dominación: “Por otro parte el método de alfabetización elaborado y utilizado por ERP no se ha basado en un estudio suficiente de las características humanas y culturales del campesino analfabeto adulto de la provincia, hombre y mujer” (Dubly, 1973:35). Crítica que, si bien puede ser cierta, no es menos cierto que en las condiciones en que arrancaron las ERPE no existían ni los medios ni los recursos para llevar un trabajo de fondo; lo que se propusieron fue ir aprendiendo en el camino, que sean los propios

¹⁴⁴ Entrevistas realizadas por el propio Dubly

educandos los que se apropien y modelen el proyecto. Ahora, no es posible saber si esto sucedió o no, ya que los estudios, las fuentes, los testigos, los archivos son insuficientes o inexistentes. Los escasos análisis, es bien cierto, llevaban a comportamientos casi de ver a los analfabetos como infantiles, expresados en las cartillas educativas; sin embargo, fueron modificándose a medida que las evaluaciones por parte de los auxiliares inmediatos indicaban lo limitante de esta visión del campesino.

Fue positiva en cambio la alfabetización en sus primeros momentos en *kichwa* como paso a la alfabetización en castellano. El pasar al castellano podría ser cuestionable en un primer momento, tenía sentido desde los hechos ya que eran escasos los materiales de lectura en *kichwa*, con lo que no se podía consolidar la alfabetización en su propio idioma pero no desmerecía los esfuerzos por usar la lengua hablada propia. Esto aparecía como una oportunidad para alfabetizar en español y tender los puentes al bilingüismo; a exteriorizar sus demandas en la lengua oficial sin abandonar las recreaciones de sus propias cosmovisiones.

Para 1969 el proceso de alfabetización había tocado fondo: “principalmente por motivo de falta de interés de los alumnos” (Dubly, 1973:35). La caída del proceso de alfabetización, de los ejes de la radio escuela, se puede decir, provenía de la misma dinámica planteada, del contexto histórico, de las fuerzas políticas que se habían desplegado. En pocos años la lógica de la educación, de una teología liberadora, de la Teología de la Liberación, había tocado fondo en su eficacia de ser un vehículo. Las ERPE como articuladores políticos, en primera instancia, pasaron a ser un articulador formal del proceso de educación alfabetizadora. La articulación política se había desplazado al fortalecimiento de esa esfera etnopolítica que hemos señalado. En esa transición hacia el reconocimiento étnico la educación cumplió su rol al articular informativa y comunicacionalmente a las comunidades, pero rápidamente las mismas demandaban otras formas de articulación.

Es ejemplar el caso de las materias que se dictaban a través de la radio escuela; eran cada vez más deficitarias en sus contenidos por lo básico de la información utilizada, los prejuicios culturales que reproducían. A esto se sumaba el que la preparación de los auxiliares inmediatos fue decayendo. Su rol pasó de ser central a ser un rol formal de acompañamiento. Los contenidos que hasta ese momento utilizados seguían siendo

elaborados por las Hermanas Lauritas, las cuales los construían a partir de sus conocimientos y limitaciones y porque no decirlo, de sus prejuicios (Dubly, 1973: 36).

Si en una primera instancia el sueño de la alfabetización convocaba a grandes masas de campesinos, indígenas, en un segundo momento, a los pocos años y viendo a los alfabetizados, el ánimo de tomar la vía de la educación sufrió un impacto fuerte en términos del imaginario. Por eso se logra explicar en qué manera rápida se haya posicionado un discurso uniforme de que las ERPE en su primera etapa habían logrado su objetivo. Que el primer paso de la liberación se había cumplido. Este imaginario transformado en tradición inventada se consolidó a fines de los setenta y ochenta, ya que estaba de por medio la propia disputa por el control de la radio y, para entonces, su enfoque comercial.

Un ejemplo de la crisis de la radio escuela fue la valoración de la materia de cívica, que siendo de principio poco valorada en su importancia -ya que se la consideraba posterior en conocimiento a los principios de la evangelización- que “hace planteamientos demasiados abstractos, fuera de la vida concreta del alumno” (Dubly, 1973:36). Más allá de confirmar lo que dice Dubly, lo que sí se pudo evidenciar en la revisión de las escasas cintas existentes de las clases es que los contenidos se centraban en valores y costumbres consideradas como oportunas, pertinentes para un alfabetizado, como por ejemplo, el escuchar música clásica, reflexionar en los valores de la limpieza al estilo mestizo, entre otros.

Vale decir que la mirada de Dubly quizás también adolecía de una crítica a lo hecho por las ERPE, ya que no se apegaba a la visión de lo indígena para la época. Quizás hubo de fondo un deseo de querer ver más la visión andina, de los indígenas en el proceso educativo. Lo complicado del análisis en este punto es que la evaluación de Dubly es el único que se realizó y quizás sigue siéndolo. Esto dice mucho de la importancia que se le daba a los procesos de investigación del modelo, de la valoración que se daba a la evaluación en general para seguir avanzando en el proceso de radio escuela. De las conversaciones, entrevistas realizadas en ningún caso conocían o tenían referencia a este Informe.

Pero más allá de los juicios que emite el Informe, lo interesante es la descripción de los procesos, por ejemplo, cuando se analizan las condiciones en el manejo de los contenidos por parte de los auxiliares inmediatos se detecta las distorsiones que se habían

generado. Si los contenidos ya eran un problema, la repartición de los estudiantes en tres ciclos de estudios de nueve meses no era lo más conveniente:

Esta diversificación complicó mucho la labor del auxiliar ya que tiene que dominar y organizar 3 programas distintos en una misma sesión de clases. Para obviar esta dificultad, pero principalmente para tener clases de duración suficiente, se decidió en 1969 reservar 3 días por semana al 1er. Ciclo y los otros 2 días para el conjunto de 2° y 3° ciclos (Dubly, 1973:36).

En la lógica de la oferta y la demanda, esta había desbordado en los primeros años a la oferta, afectando la calidad de los contenidos, sobre todo en el sentido de que se acercan más a los sujetos étnicos, que estos participen en la construcción de los mismos. Pero lo que se evidenció fue que la demanda llevó a que se cosifiquen los contenidos, se busque una estandarización que ponía a lo formal de la alfabetización por sobre los contenidos denominados *liberadores*. Se puede deducir que el propio Proaño, consciente de esta crisis, decide tomar las riendas de la evangelización desde la nueva teología por fuera de la programación alfabetizadora. De muchas maneras los involucrados tenían conciencia de que era necesario un propio espacio de reflexión desde la evangelización para avanzar en la toma de conciencia. Que la radio escuela había cumplido y cumplía su objetivo con incorporar al sistema educativo a un número importante de analfabetos; los alfabetizaba pero la discusión, el debate, la reflexión y sobre todo el *diálogo* político y religioso quedaba mermado por los procesos formales de la programación de la radio escuela. De eso modo la pastoral indígena emerge con mayor fuerza; se formaliza en su estructura institucional y se vincula con más fuerza a las actividades organizativas de las comunidades¹⁴⁵.

Y podemos afirmar que las consecuencias no se hicieron esperar: hubieron deserciones, atrasos, molestias en general; más aún, cuando los indígenas comprometidos para escuchar la radio tenían que hacer grandes sacrificios para poder seguir las clases y vencer el cansancio, el hambre, el frío, que era común en las reuniones.

Un caso digno de mencionar de las distorsiones de los contenidos formales contra los contenidos reflexivos políticos y evangelizadores se veía en las frases de las *cartillas*

¹⁴⁵ Mientras esto sucedía los alfabetizandos quedaban sin clases por varios días incurriendo en algo que desde el inicio del proyecto aparecía como un condicionante innegociable, la *continuidad* de los programas educativos. Sin esta condición bien podría pasar que el desinterés prime en los indígenas y que el trabajo, de por sí complejo, de los auxiliares inmediatos se vea afectado

que se utilizaban que gradualmente se convertían en incompresibles para los propias personas que tenían al español como lengua madre, no se diga para los *kichwa* que tenían al mismo como lengua materna:

Los ejercicios alrededor de las letras llevaron a los autores a discutir contorsiones de imaginación. El sentido común condena ciertas frases extravagantes y hasta incompresibles para un campesino, como estas: “Juan, el criminal cretino y cruel, va a la cripta, rompe un cristal y escribe en el cráneo de un cadáver: quiero ser cristiano bueno” , “Gladys salió en un frio glacial a ver un dirigible militar francés”, el “boxeador entra en el kiosko nuevo”, “el patrón y el atleta viajaron al Atlántico” (Dubly, 1973:37).

Frases que podrían llevar al absurdo los propios principios de una educación liberadora. Este tipo de problemas ponían en entre dicho la eficacia de las ERPE, ya que no se acercaba al indigenado, por el contrario, provocaba confusiones y limitaciones extras a un proceso de por sí complejo.

Viendo el fracaso de ese tipo de ejemplificaciones, ERPE decidió elaborar nuevo material en *kichwa* en su primera parte y acorde al universo lingüístico andino. Sin embargo, a decir de Dubly:

A más de su alcance limitado, esta cartilla no marca un progreso metodológico con relación a las láminas (ejemplo de frase criticable: “El profesor Wilson Wells llegó de Washington en un avión de Panagra. A los auxiliares Wilfrido, Walter y Oswaldo les trajo whisky (sic) y frutas en conservas”). El costo alto de esta clase de publicaciones llevó E.R.P. a no repetir el ensayo (Dubly, 1973:37).

Por tanto, ante este fracaso de cartillas, en 1969 se decide usar la cartilla “Ecuador” del Ministerio de Educación, pero con limitaciones ya que la misma presentaba dificultades para ser usada en el medio radial.

Caso opuesto eran las clases presenciales, donde se evidenciaba un mejor manejo de los contenidos y de organización en general. Esto gracias a que el papel de los auxiliares inmediatos estaba bastante bien definido, pero con el tiempo se fueron cansando dada la escases de los mismos y el deber de asumir más tareas. Lo que afectaba a este trabajo eran los espacios de descanso entre clases que podían durar máximo hasta 7 minutos, tendiendo a ser muy poco tiempo para los estudiantes con lo cual los llevaba al agotamiento rápidamente.

Solo a partir de 1968 se decidió cambiar de método de enseñanza-aprendizaje. Ahora se utilizaría el método psico-social de Paulo Freire; esto produjo un cambio en el rol de los auxiliares inmediatos que pasaban a ser coordinadores del grupo y no se requería de profesor, ni de radio ni de cartillas. Los auxiliares inmediatos, desde 1972, aplicaron este método de: motivación, tematización, selección de la palabra generadora y tratamiento analítico de ésta, elaboración de palabras y nueva oraciones.

Auge y decaimiento de las ERPE alfabetizadoras

No hay duda de que el arranque de las Escuelas Radiofónicas produjo grandes expectativas: “El entusiasmo cundió rápidamente en Chimborazo y seguidamente en otras provincias de la Sierra” (Dubly, 1973:45). Entusiasmo ante un proyecto impulsado por la Diócesis de Riobamba que tenía como garantía moral el prestigio alcanzado por Proaño y el trabajo pastoral de muchos párrocos que hicieron de activistas, propagandistas de la misión denominada liberadora.

Todo este quehacer estaba motivado, como se ha señalado a lo largo de este trabajo, por una mirada particular que impulsaba la Teología de la Liberación, que se podría decir que en este punto fue el vehículo, el articulador del reconocimiento por la lucha social de las comunidades indígenas, a través de un articulador estratégico: las Escuelas Radiofónicas, y una táctica específica, la alfabetización. La misma lógica del reconocimiento legítimo, aquel alcanzado por los propios procesos de lucha social, generó que “[l]a institución se deje llevar por esta dinámica halagadora del crecimiento” (Dubly, 1973:45).

Los resultados de la alfabetización

Es interesante que el autor del Informe se cuestione la noción de evaluación y resultados; porque implica un posicionamiento, necesariamente, respecto a algo: contenidos, métodos, estilos, objetivos, etc. Sin embargo, las formas más “objetivas” serían dar cuenta de los resultados obtenidos.

Para esta investigación, esos resultados, en primera instancia, fueron deducidos por la incidencia de la alfabetización en grueso en la constitución de una organización tan compleja como la ECUARUNARI, la cual no fue el resultado de un solo factor sino de la

sumatoria de varios factores, temporalidades, acumulados históricos, así como de la movilización de la memoria comunitaria y social. Por eso, el analizar las ERPE ha sido un factor clave, por la dimensión del proyecto y sus efectos políticos, solo en la perspectiva temporal de una década, no más, porque la segunda fase que iniciaría en 1972-73 abrió un nuevo nivel del proyecto global de ese proyecto denominado iglesia liberadora que coincidirá con el ascenso de una nueva dictadura militar, otro esquema de desarrollo centrado en la renta petrolera y un nuevo intento de reforma agraria en 1973. Todo un nuevo universo que aún no ha sido investigado a profundidad.

Los primeros resultados arrojan que la propuesta metodológica de las ERPE ya tenía de por sí sus propias dificultades, porque cómo definir ¿qué es ser alfabetizado? Dubly lo pone en estos términos: “- Saber leer, escribir y calcular, pero ¿con qué grado de habilidad? – ¿Saber al momento del examen, o saber ahora? - ¿Saber solamente o practicar?” (Dubly, 1973:53). Incluso la noción estadística, ¿cuán confiable puede ser tanto en la cuantificación como lo que de ella se infiera? “- ¿Son o no las pruebas representativas de los conocimientos adquiridos? - ¿Son o no los datos completos, precisos, uniformes (o comparables), no repetidos?” (Dubly, 1973:53).

Ya las cifras presentan esta complejidad, pues se puede inferir rápidamente desde la noción del crecimiento cuantitativo una eficacia no necesariamente demostrada; solo sabemos que con base en las cifras se tomaron decisiones de impulsar el proyecto de la radio escuela; pero también sabemos que ese crecimiento fue relativo a la promoción que se hacía del proyecto. Sin embargo, la sostenibilidad y la continuidad tuvieron altibajos en cada ciclo.

¿Cómo y cuánto de la alfabetización se le pueden atribuir a ERPE como factor determinante? Respuesta compleja en esos años y más aún ahora que con la distancia del tiempo, los testigos, los beneficiarios, los archivos son escasos y con un gran margen de borramiento (distorsión que ha permitido una reconstrucción solo en el cruce de información), pero sobre todo en la conservación de documentos de la Diócesis que más que ser documentos específicos, son menciones, referencias en un marco de documentos de todo tipo, aun escasamente organizados.

Entonces, los datos mismos para realizar el Informe de Dubly no fueron totalmente confiables para el evaluador, ya que “no se conoce con exactitud y precisión deseables el

“universo” de los ex alumnos, como para establecer una muestra actualizada, representativa y estratificada a base de los criterios más significativos” (Dubly, 1973:54). Imaginemos que esas dificultades estaban presentes en 1973; hoy día es prácticamente imposible conocer la totalidad de ese universo o un aproximado aceptable.

Basándose en un informe de SECECOS¹⁴⁶ de marzo de 1972, se llega a tener un aproximado del número de alfabetizados:

Tabla 6 Número de alfabetizados

AÑO	# ALFABETIZADOS
1962-63	1.130
1963-64	1.390
1964-65	2.111
1965-66	1.876
1966-67	2.818
1967-68	1.981
1968-69	783
1969-70	448
1970-71	117
TOTAL	12.654

Fuente: Dubly, 1973:54.

Como se puede observar el punto de arranque de las ERPE fue significativo, alcanzado su mayor crecimiento en el año 1966-67 y su punto más bajo en el año 1970-71. En ese año, ocurrió una caída abrupta en el número de alfabetizados, lo que demuestra que la demanda por la alfabetización o por la propuesta que tenía la radio escuela había llegado a su límite. Esto ponía en crisis al modelo a la propuesta, no solo educativa en general sino a la propuesta *liberadora*. Las implicaciones serían profundas ya que la misma existencia de las radiofónicas quedaba en riesgo. Es decir que entre lo posicionado discursivamente como proceso liberador terminaba siendo contradictorio a la hora de que el proceso de alfabetización continúe.

Los datos dan cuenta que el modelo de enseñanza ya no respondía a la realidad. Recordemos que a fines del año 1968 se decide incorporar las propuestas de Paulo Freire de

¹⁴⁶ Dubly no indica que significan las siglas. Tampoco fue posible conocer su significado.

una educación más directa, a partir de preguntas generadoras que ponían en entredicho la necesidad de una radio escuela. Sin embargo, no deben tomarse mecánicamente esas cifras porque bien se las puede comprender como los efectos masivos de una alfabetización que ya había cumplido sus objetivos primeros: enseñar a leer y escribir.

El universo de interesados se había cubierto. Además las expectativas de la radio escuela no se podían centrar solo en la práctica del enseñar a leer y escribir. El cometido central estaba en la articulación de una esfera de comunicación que impulsaría a las comunidades a interconectarse y generar una espacialidad compartida en valores y tradiciones de carácter étnico. Ese es el punto más importante y quizás el de mayor dificultad de evidenciar. Sin duda es un campo de especulaciones pero indirectamente se puede juzgar que se había logrado el cometido de generar una esfera de transición a un reconocimiento etnopolítico y que esto permitía la articulación a prácticas políticas ya no solo de resistencia sino de fortalecimiento organizativo.

En síntesis, se considera que las Escuelas Radiofónicas:

en casi todos los lugares donde se implantaron, la primera obra efectiva de cultura y promoción popular. Los testimonios convergen: ERP ha despertado a los campesinos, ha puesto los cimientos de su evolución, ha movilizadado sus energías latentes. Causa primera o no, es innegable que las escuelas radiofónicas han sido un factor, un instrumento que ha permitido al campesino revelar y desarrollar su personalidad y sus aptitudes. En los anejos sensibilizados por ERP, entraron pronto una o varias instituciones de desarrollo comunal, de evangelización, de educación de niños y adultos, de cooperativismo agrario, según las zonas y provincias. (...) *Con la ayuda todavía importante de un sector del clero nacional y especialmente de unos párrocos de las provincias centrales del país, está naciendo actualmente un auténtico movimiento campesino preocupado por afirmar su personalidad propia arraigado en el patrimonio indígena vivo: "Ecuador Runacunapac Riccharimui"*¹⁴⁷ (Dubly, 1973:59. El énfasis es mío).

Lo clave de lo mencionado por Dubly está en que los testimonios dan cuenta que se dio eso denominando el *despertar* de los campesinos. Que la alfabetización contribuyó a poner movimiento las fuerzas étnicas para un reconocimiento de sus condiciones históricas, políticas pero sobre del hacia dónde ir como organización etno política. Con una reforma agraria aplicándose, sintiendo sus resultado que eran muy bajos, implicaba que las formas

¹⁴⁷ El Despertar de los indios del Ecuador

de resistencia tenían que converger en la presión a una nueva reforma agraria que ponga fin a las formas de precarización del trabajo, de la explotación huasipunguera; que ponga fin al sistema hacendatario que ha habido violentado la propia existencia de los indígenas.

No cabe duda que la evaluación realizada por Dubly abre una perspectiva en la comprensión de las ERPE y su relación con las condiciones materiales, con las condiciones de reconocimiento que pasaban por las distintas formas de opresión en esa relación dialéctica entre agravios morales, violaciones, violencia generalizada y los modos propios del reconocimiento legítimo que daba fuerza a las luchas comunitarias, étnicas por el reconocimiento.

El análisis aquí presentado a partir del Informe hecho por Dubly permite en este capítulo comprender una perspectiva de época, que aporta a lo desarrollado a lo largo de esta tesis, el que el proceso de alfabetización cumplió un proceso formal, necesario en el desarrollo de organizaciones etnopolíticas. Que la alfabetización tuvo límites en su concepción como en su práctica. Que el modelo de desarrollo de la alfabetización por parte de las ERPE tenía límites estructurales que no pudieron ser superados pero que no cabe duda que paralelamente se desarrollaron procesos de autoidentificación étnica que concentraron todos esos avances, aportes y que lograron conducirse en una vía política diferentes a partir de las demandas étnicas que se presentaban de manera superior a las propuestas por otros modos de organización a la época ya planteadas.

La propuesta de organizarse desde lo étnico pasó por las formas mismas del reconocimiento; de reconocer que no bastaba el discurso político de las clases sociales y sus luchas históricas, sino que se necesitaba reconocer que la identidad y las particularidades culturales como grupos étnicos ofrecían una fuente de narrativas más sólidas; que permitían a las acciones políticas dotarles de contenidos únicos; dotarles de voces propias. Estos serían los antecedentes de formas de superación de las visiones tradicionales de la ventriloquía. Superación de prácticas de ventriloquías locales, definidas geográficamente y que décadas después se presentarían con una sola fuerza, una sola voz propia. Para esto la demanda de una gran organización étnica que represente a las distintas organizaciones de base, que represente a los distintos pueblos y nacionalidades fue proponiéndose en el camino. Por eso no es extraño que en ese camino paralelo que decimos se haya impulsado una organización mayor que aglutine todas esas demandas pero que de manera estratégica

pudiese presentarse en el escenario político sino nacional por lo menos en la sierra ecuatoriana. Fue así que en 1972 se constituye formalmente la ECUARUNARI como organización con carácter etnopolítico. Sin duda alguna esto no sería posible sin los procesos que las ERPE y la programación radial a todo nivel desarrollado por la Diócesis de Riobamba desarrollados a lo largo de una década.

Finalmente se puede decir que aún queda un cierto territorio inexplorado entre esta década de radio escuela y la constitución de la ECUARUNARI. Las fuentes, los archivos los testigos faltan en gran medida. Todo un reto para las ciencias sociales para el trabajo interdisciplinario dado la complejidad del período en estudio y las complejas dificultades en la reconstrucción de la historia y la memoria social étnica.

CONCLUSIONES

Histórico-sociales sobre la identidad y el reconocimiento

A lo largo de esta investigación se ha planteado que la década de los sesenta del siglo XX en los Andes ecuatorianos, principalmente en la Sierra Centro, teniendo como núcleo de análisis a la provincia de Chimborazo, se desarrolló un proceso de transición a la constitución de una esfera etnopolítica, la cual tuvo como actor a las comunidades indígenas de la provincia agrupadas en la lógica del sistema de hacienda. Esas comunidades oprimidas largamente por ese sistema hacendatario entraron en un punto de conflictividad hacia adentro de la hacienda como hacia afuera en las relaciones interétnicas. En ese proceso el sistema hacendatario estuvo bajo asedio de las propias fuerzas que lo componían. La crisis estructural en la que se encontraba llevó a que los diversos actores involucrados en su reproducción material y simbólica actúen en pos de resolver las tensiones sociales que nutrían al propio sistema. Para la Iglesia Católica, especialmente la de la Diócesis de Riobamba bajo los auspicios de la Teología de Liberación, arrancó un proceso de educación denominado *liberador* con el objetivo de que el mismo sea llevado a cabo por los indígenas de la provincia, a los cuales y como sucedía con todas las visiones acerca del indígena, era visto como un *problema nacional*. Todos aquellos que veían en ellos un lastre para la sociedad deciden tomar medidas, sean evangelizadoras, institucionales (Estado, Misión Andina, etc.) para evitar que las comunidades sean afectadas ideológicamente por los partidos políticos de gran incidencia en la región: comunista y socialista, más sus organizaciones aliadas (FEI, MIR), como también contener el avance de las iglesias protestantes. A esas condiciones se agregaron condiciones internacionales de la Alianza para el Progreso que tenían los mismos fines: combatir el marxismo, el leninismo y sobre todo las formas políticas que la Revolución Cubana había puesto en la escena continental.

Con estas fuerzas en movimiento, la Diócesis de Riobamba decide desarrollar e implementar un proyecto de radio escuela a semejanza al de radio Sutatenza en Colombia, con el objetivo de alfabetizar a los indios bajo contenidos evangelizadores para la concientización política. Esa evangelización plantea una radio escuela centrada en una

primera etapa en la alfabetización: aprender a leer y escribir. Etapa que se desarrolló casi por una década desde 1962. Esta etapa fue histórica ya que por primera vez se usaba un medio radial para la alfabetización de los indígenas en el Ecuador, sobre todo del indigenado serrano, el cual estaba sometido a las lógicas de la dominación hegemónica del sistema hacendatario.

En ese sentido se planteó alfabetizar a través de procesos informáticos y comunicacionales; formar equipos de docentes, operadores pero sobre todo de *auxiliares inmediatos*, aquellos que intermediaban en el quehacer de las transmisiones radiales y las tareas a cumplir por los alumnos. En la evaluación única realizada a esos procesos hecha por Dubly, detectamos que los objetivos de la etapa se cumplían en sus modos formales cuantitativos, de contenidos tradicionales, pero los espacios de reflexión se generaban cada vez más por fuera del mismo proceso alfabetizador. Se observa que el mismo proceso, a medida de su relativo éxito, va perdiendo fuerza en tanto espacio de reflexión pero se ganaba por fuera en el fortalecimiento de la transición de salir de una administración privada y su esfera de representaciones a una esfera primaria en desarrollo de tipo étnico.

Esta representación de lo étnico no se limitaba a las formas y prácticas culturales específicas: lengua, tradiciones, costumbres, sino que la definición como tal está centrada en las fronteras que va definiendo como grupo étnico. Esas fronteras son las fundamentales a la hora de poder comprender el grado de reconocimiento ideológico y legítimo. Ideológico en medida de las mediaciones políticas, económicas y culturales que el sistema hacendatario había hecho de las comunidades indígenas pero también el que las mismas, por las condiciones de agravio y violencia social, habían hecho de los hacendados. De una u otra forma el reconocimiento se daba finalmente pero de manera asimétrica y con una fuerte ventriloquía de los actores dominantes.

Este proceso de reconocimiento ideológico es cuestionado en las prácticas mismas de la resistencia indígena. Por otro lado el reconocimiento legítimo va emergiendo con fuerza a medida que el indigenado puede reconocerse a sí mismo con valía histórica y social. Lo hace a través de un articulador semántico como fue el discurso de la Teología de la Liberación que se prestaba para representar las reivindicaciones étnicas. Fue un gran avance en términos estratégicos y tácticos al poder identificar que los valores negados tradicionalmente se convertían en valores a rescatar dinámicamente como fuente de la

identidad comunitaria. Los propios sentidos de lo comunitario adquieren una centralidad fundamental a la hora de constituir organizaciones comunitarias con enfoque ideológico y político.

En ese proceso de luchas sociales y comunitarias la posibilidad de una transición a una esfera de tipo étnico fue sin dudas un paso clave para consolidar las reivindicaciones del indigenado. La etnopolítica en ese contexto fue la emergencia de exigir que el Estado reconozca no solo formalmente la existencia de pueblos y nacionalidades diferentes, diversas que coexistían con los grupos dominantes desde siglos atrás pero que habían sido relegadas sistemáticamente a un segundo plano, incluso delegadas a una administración privada como bien lo ha estudiado Guerrero (1983, 1991, 1998). Mientras tanto, por la crisis del mismo sistema que las contenía, la diversidad y la diferencia de las comunidades, se quiso desde la izquierda tradicional reducirlas a un plano de las dualidades del análisis estructural marxista: lucha entre clases sociales.

Desde ese enfoque el indio se reducía a fuerza social económica retrasada: campesinado. Esos reduccionismos hacían de la condición étnica un elemento residual casi a ser eliminado porque se veía en él la figura misma de la cruel dominación, su degradación histórica y su inviable solución. Por eso la evangelización liberadora se presentaba como la gran oportunidad de re canalizar las disputas económicas y políticas desde una perspectiva de los valores culturales propios del indigenado.

La presión hacendaria hacia la frontera étnica definía los modos de presión sobre la dinámica del Estado, a sus estructuras, con el fin de acceder a los distintos niveles del poder, que aseguren niveles de representación sin olvidar que en esa década lo que se pone como base son los principios de la identificación étnica que décadas después se convertirían en los elementos de disputa a un orden estatal constituido. Esa emergencia de la etnopolítica estaba en sus inicios definiendo sus formas propias ideológicas, culturales e incluso lingüísticas.

De esta manera lo que se evidencia como emergencia de una esfera etnopolítica reside en el ejercicio de poder de la acción indígena disputando un espacio de presencia en la esfera pública. Sin embargo, como lo hemos dicho, esa presencia no se daba por un paso de un estado de situación a otro, sino que sucedía en una temporalidad transitoria, donde los elementos del grupo étnico debían uniformarse discursivamente a través de los procesos de

información y comunicación de las ERPE en combinación con las otras iniciativas que llevaba adelante la Iglesia Católica en Riobamba y principalmente la Diócesis de Riobamba. Y eso fue lo que sucedió.

El derecho a manifestar su identidad tenía que pasar por una disputa a los espacios étnicos dominantes; tenía que pasar por una disputa a los mediadores tradicionales privados y estatales que hacían de ventrilocuos respecto al imaginario de lo indígena, y hacia adentro en la lucha por la unificación identitaria. Proceso interno que se evidenciaba más por los efectos que por las causas. La dinámica interna ha sido difícil de describir, ya que no hay archivos de ningún tipo de la época. Lo que se conoce es parte del proceso deductivo a partir de hechos históricos como la fundación de la ECUARUNARI en 1972. Sin duda para llegar a ese escenario político donde se constituía la mayor organización indígena del país, sin duda, daba cuenta de las disputas internas respecto al reconocimiento de las facciones y la puesta en escena de una agenda común reivindicativa. En cualquier caso su constitución no era por una respuesta mecánica a los procesos de opresión sino a la dinámica de cambios en las relaciones de poder político que sintetizaban la crisis de un modelo de representación local y nacional: el hacendatario.

Es así que la etnopolítica se iba caracterizando por elementos propios: la demarcación de la frontera étnica, es decir, el identificar la etnicidad de los otros grupos; el ejercicio propio, el interés y el modo de hacer de la diferencia una práctica propia, es decir, que la identificación interna se tenía que procesar políticamente para situarse en un campo externo a la propia identidad. No bastaba el autoreconocimiento sino que el mismo se transforme en discurso movilizador propio. La diferencia hecha identidad movilizadora. Por eso la etnicidad no se cierra a un campo de autoreproducción simbólico, sino que su dinámica de reproducción radica en la exterioridad de la misma en referencia hacia otros que los cataloga como diferentes. Incluso la lectura que se hace del propio Estado pasa por ser interpretado desde su propia etnicidad, es decir, que el mismo es expresión de uno o varios grupos étnicos que lo han controlado a beneficio de su propia reproducción identitaria.

En esa diferenciación y lectura de lo étnico respecto al Estado, se cuestiona la propia ideología y representaciones de la *identidad nacional*. Quiere decir que a través de la autoidentificación cultural se cuestiona por diferencia el orden constituido del Estado y la

sociedad y sus ideas sobre el origen de la Nación, del poder, del legado histórico y la memoria. Por eso en los hechos la propuesta de la alfabetización incomodaba a las élites locales y nacionales. Incomodidad que se daba porque lo indio que fue definido como carga, como ancla para el desarrollo nacional, de “pronto” emerge con propios motivos, con voces locales propias que valoran su propia existencia, que pueden hacer una lectura propia de la historia a través de la oralidad de las comunidades.

Esas posibilidades interpretativas fueron posibles de una manera intensa a través de articuladores y operadores de sentido. Uno de esos el trabajo pastoral y la radio escuela. Prestaban su narrativa y legitimidad para lo que el indígena se exprese en su cosmovisión. A esto se conoce como ventriloquía que sin duda había, pero no estaba centrada en reproducir exclusivamente el imaginario de la hacienda sino que en su propia crisis permitía que se reconfigure una fuente mayor de legitimidad para el reconocimiento identitario: la lectura del evangelio desde la perspectiva de la Teología de la Liberación. Ese préstamo discursivo fue determinante en el impulso a los valores culturales étnicos del indigenado. Su gradual emergencia significaba presionar al imaginario de la dominación y su modelo de Estado y sociedad.

Las propias iniciativas en políticas públicas por parte del Estado respecto a las fronteras étnicas quedaban en entredicho por la misma carencia de conocer de quienes estaba hablando; a nombre de quienes estaba hablando. Hemos visto como se representaban ciertas instituciones, como lo que se representaba la Iglesia Católica sobre los indios, más allá de que si era verdad o no, daba cuenta de las limitaciones interpretativas; el sistema discursivo había tocado fondo y hacía crisis el modelo de identificación étnica que hacían uso las instituciones. Quiere decir que su capacidad de constructor de relaciones interétnicas estaba en entredicho. La esfera pública no era tan pública porque había dejado de lado a un gran segmento de la población; la privatización que se había hecho a mediados del siglo XIX ya no podía continuar porque ese sistema privado no podía seguir conteniendo algo que no se sabía claramente qué era como población humana.

Por eso la etnopolítica no se puede leer como una emergencia plana de identidades desplegadas mecánicamente; por el contrario la etnopolítica es la configuración de un campo de poder en permanente disputa, de conflictividad identitaria que no tiene posibilidad alguna de tener un fin en sí misma, sino que tiene su capacidad de movilización

en medida del reconocimiento que se alcance en la institucionalidad social a través del Estado como en la dinámica del reconocimiento que se da en la sociedad como tal.

Es una emergencia de lo étnico no desde arriba hacia abajo sino desde abajo hacia arriba. Ese sentido del *abajo* no fácil de definir desde el campo semántico de los oprimidos, quizás el mejor modelo de referencia era el de juzgarlos como esos *otros* presentes-ausentes. La emergencia de una etnopolítica requería la consolidación de un espacio-tiempo narrativo propio. Esa esfera de representaciones se concentraba en ejes claves para la producción y la reproducción identitaria: reconocimiento de la ligazón entre identidad y materialidad, específicamente la tierra (tierra y justicia), reconocimiento de la lengua kichwa como articulador, como integrador de la identidad histórica, como acumulador de la memoria colectiva de las comunidades (cosmovisión), diferenciación de lo propio frente a lo propio ajeno (frontera étnica), reconocimiento jurídico a existir bajo sus propias condiciones y particularidades (lo que con los años se convertiría en las demandas de reconocer a la sociedad y el Estado como plurinacional e intercultural).

Analíticas y de interpretación del rol de las ERPE

Plantear el uso de la Teoría Crítica del Reconocimiento como marco conceptual para analizar un entramado de estructuras económicas, sociales, identitarias y religiosas funcionó en medida que la teoría implicaba en sus postulados sujetarse empíricamente a casos de luchas sociales por el reconocimiento. Y esto es lo que encontramos a lo largo de la década del sesenta.

Ese anclaje necesario pasó por identificar una serie de relaciones sociales donde las condiciones históricas habían definido un actor en situación de agravio moral permanente: los indígenas; y otros actores que fungían el rol de agraviantes, es decir, que por las estructuraciones hacendatarias cumplían un rol de articuladores de los intereses terratenientes. Con estas condiciones surgieron las luchas de resistencia: movilizaciones, levantamientos, alzamientos, entre otros mecanismos de contrapoder social.

La Teoría del Reconocimiento parte de planteamientos de que las estructuraciones de violencia, agravio, violación, humillación, son precisamente las condiciones que impulsan a que los agraviados se activen y generen estrategias de autoconservación, produciendo procesos de identificación de sus condiciones de opresión y provocando

cambios o transformaciones en las relaciones de poder. De esta manera podemos decir que las luchas por el reconocimiento intersubjetivo pueden tomar diversidad de modos de presentación y articulación social según la configuración histórica de los pueblos y sus demandas específicas.

Cuando se planteó el uso de la Teoría del Reconocimiento intersubjetivo, surgieron ciertos cuestionamientos en tanto que ha sido producida por un polo de pensamiento tradicional y dominante europeo. Esos cuestionamientos exigían tener una serie de cuidados en el uso del cuerpo taxonómico en la interpretación histórico-social. Sobre todo, el temor giraba alrededor del cómo metodológicamente se pondrían en uso conceptos y categorías propias del reconocimiento. Por eso fue necesario desarrollar un capítulo teórico que fuera el primero para dejar asentado el funcionamiento macro de la teoría y que sirviera de un punto de referencia, entre otros, para mantener una perspectiva desde el caso de estudio más que desde la teoría.

Este punto de referencia permitió además buscar cuál era el puente que conecte un modelo teórico de las luchas de clases sociales en sociedades industrializadas con las luchas sociales dadas en regiones indígenas de América Latina; la respuesta estaba presente de antemano por la misma lógica de acción de los indígenas en Chimborazo: la Teología de la Liberación.

A medida que se profundizó el estudio -conceptualizaciones, postulados, metodología y acciones- se evidenciaba que la TL como tal era una propuesta reflexiva sobre las luchas por el reconocimiento social. Siendo producida décadas antes que la Teoría del Reconocimiento, se demostraba siendo muy clara en sus formulaciones políticas y teológicas y esto porque había asimilado lo que las ciencias sociales más avanzadas de la época habían producido; sin complejo alguno, se propuso reflexionar políticamente la Palabra de Dios en el contexto de sociedades oprimidas que exigían una liberación. De ese conjugar emergía un concepto-acción movilizador durante largo años: la praxis liberadora.

Fue de muchas maneras sorprendente descubrir las similitudes entre ambas propuestas de interpretación de la construcción de lo social, teniendo como base la búsqueda incesante que tiene el ser humano de ser reconocido a distintos niveles. Para el caso de la TL, incluso su propuesta va más allá de la interpretación ya que se propone transformarlo todas las relaciones sociales. En cambio, la Teoría del Reconocimiento no

tiene esa pretensión directa, sino recuperar el carácter crítico de la tradición de la llamada Escuela de Frankfurt, que exige de la teoría un posicionamiento ético político frente al mundo del que trata dar cuenta.

Encontrados esos puntos en común fue posible en sus articulaciones adentrarse en el análisis de la estructura hacendaria en Chimborazo. Lo que se encontró, primero, es que de la bibliografía existente sobre el sistema hacendario en el Ecuador, son reducidas las fuentes para el caso del Chimborazo a pesar de que es reconocido como el territorio donde el proceso de dominación y opresión hacia el indígena tomó las peores formas del maltrato y la violencia social.

Los estudios existentes sobre el sistema hacendario en Chimborazo como los de (Burgos, 1997; Silva, 1980, Lyons, 2001, 2006, entre otros), como mencionamos, son pocos pero bien supieron ilustrar, ejemplificar los casos y hacer ciertas entradas para comprender la lógica de la dominación. Fue clave introducir ciertos debates sobre la articulación de la hacienda, la fuerza de trabajo, las formas de acumulación de capital para desde la óptica de la TL comprender que no se trataban de asuntos reducidos a esquemas economicistas donde lo social solo aparecía como un efecto malogrado de las contradicciones económicas.

Otras fuentes ya daban pistas sobre la complejidad del caso de Chimborazo ya que confluían todo tipo de prácticas culturales, económicas, religiosas, produciendo un entramado difícil de interpretar. Es en ese contexto que los estudios hechos por la propia Iglesia Católica aportaban un enfoque diferente; a las condiciones materiales de pobreza y miseria de los indígenas, le sumaban las condiciones de pobreza espiritual y moral. Lo que en un principio puede tomarse como reduccionismo moral por parte de la Iglesia, de pronto el sistema de interpretación que usaba no era el tradicional. Tomando los postulados de la Teología de Liberación demostraba que esas condiciones de opresión material y moral eran producto de la ausencia de reconocimiento y valoración de la vida indígena. También, la noción de pecado alcanzaba por primera vez una dimensión política, la cual había que denunciar. Así la categoría de pecado social, permitía tener una comprensión estructural acerca de la dominación hacendaria.

En esos pliegues interpretativos asomaron otros como la Misión Andina, la Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA), el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)

que desarrollaron otras miradas sobre el problema del indio. Podemos decir que esas miradas institucionales tomaban al indio como un objeto de estudio de la anomia social imperante en una sociedad con una lenta y poca capacidad de integración nacional.

Se evidenció un juego a distintos actores, por un lado, la necesidad de que el Estado ecuatoriano tenga información técnica de quiénes son y dónde están los indígenas para poder incorporarlos a la lógica de lo nacional desde una posición de modernización y desarrollo planificados por el Estado. Lo que se buscaba de ellos es que se conviertan material y moralmente para incluirse de forma adecuada a los procesos de modernización en la década del sesenta. O en otras palabras, estas instituciones no reflejaban la capacidad de avanzar con un reconocimiento legítimo.

La Iglesia Católica fue sin duda la que de mejor manera pudo comprender en su real dimensión la condición de vida de los indígenas. Otros, como el partido comunista o socialista, hicieron esfuerzos por hacer orgánicos a los indígenas desde una perspectiva infraestructural. Situarlos como campesinos fue útil para los indígenas porque estratégicamente podían articular demandas económicas, demandas jurídicas pero de manera restringida porque la condición de la etnicidad quedaba replegada a un segundo orden.

Es ahí que la Teología de la Liberación logró proveerles de un articulador ideológico más apegado a sus costumbres y tradiciones. El mismo hecho de que la Iglesia clerical era cómplice de la opresión, servía para tomar su discurso de dominación cultural y transformarlo con las categorías y conceptos del evangelio, lo que trajo como resultado una forma efectiva de acercamiento a las comunidades, de reducir los temores mutuos y emprender en un proyecto político de liberación. Por parte de la Diócesis de Riobamba significaba que los indígenas recuperen, revitalicen su pasado para salir de las condiciones de la opresión sin recurrir a la lucha de clases.

Fue efectivo ese objetivo porque las comunidades encontraron un canal discursivo donde lo que era secundario en el modelo de la lucha de clases se convertía en lo central de la autoidentificación étnica. Así la política tenía nuevos matices; ya no requería de una serie de sucesiones de ventrílocuos e intermediarios; sino que la posibilidad de asumir la palabra hablada y escrita les dotaba del poder suficiente para romper las cadenas tradicionales de la enunciación social.

Podría deducirse que el proceso de la alfabetización por parte de las ERPE fue el motor que produjo esa toma de la palabra hablada y escrita y ponerla en la esfera de lo público. Sin embargo, ciertas evidencias, testimonios demuestran que esa toma activa de la palabra que condujo a la conformación de organizaciones de carácter étnico y no ya de tipo clasista, no fue producto directo del proceso radiofónico de alfabetización.

La evaluación hecha por Dubly al principio de los años setenta es un trabajo que permitió sostener argumentos sobre el rol efectivo de las ERPE en el proceso alfabetizador. Viendo en conjunto se puede decir que las ERPE no tuvieron la claridad ni en contenidos ni en la metodología para ir más allá de la alfabetización formal. El real papel de politización, concientización venía de la mano de la evangelización que por fuera de la radio se daba; principalmente por el trabajo pastoral de la Diócesis en un continuo acompañamiento a las comunidades indígenas y campesinas.

En el contexto de toda la investigación se puede afirmar que el Obispo Leonidas Proaño supo comprender rápidamente los límites de la alfabetización de las ERPE. Por eso desplegó un trabajo de acompañamiento evangelizador, sea para la repartición de tierras de haciendas de la Iglesia Católica, fomentar procesos de capacitación en distintas áreas: costura, mejoramiento de sembríos, curso técnicos, entre otros, con el objetivo de que los indígenas presionados por la disolución del sistema hacendatario tuvieran opciones de trabajo por fuera del mundo agrícola.

El proceso radiofónico y como lo señala Dubly, se fue demostrando poco sólido en su conceptualización; las tablas, guías de trabajo y todo el material alfabetizador se centraban en mediar el aprendizaje mecánico de las letras y números. Escuchando las pocas grabaciones existentes de las clases impartidas, sorprende la monotonía y lo directivo de los guiones desarrollados para las transmisiones. Incluso es significativo que la música de fondo y cortina utilizada en los programas para la elevación cultural de los indígenas era música clásica; es decir, todo un universo mestizo que reproducía el ideal de progreso y modernización que el propio Estado llevaba adelante. Por eso no sorprende que el Estado ecuatoriano, a través del Ministerio de Educación, haya apoyado esta iniciativa radial ya que, de manera directa y con participación de los propios indígenas, generaban pocas resistencias al modelo educativo que se quería implantar: el monocultural mestizo.

Para 1968 el proceso de las ERPE entra en declive, tanto en número de estudiantes como en contenidos. Recién para ese año, cuando prácticamente había terminado la alfabetización, se van incorporando metodologías participativas desde la visión del oprimido, como fue el caso de Paulo Freire, con su propuesta de “la palabra generadora”. La poca claridad organizativa se veía en que era complicado poder realizar una evaluación sobre los procesos de aprendizaje. Las dificultades llegaban a que no existan archivos cualitativos y cuantitativos completos de los estudiantes. Esta ha sido una de las razones para no poder saber a ciencia cierta el efecto real que tuvo ese proceso de alfabetización. Como lo menciona Dubly, en los casos en que fue posible hacer una medición, al dar pruebas de equiparación para grados de primaria y secundaria los resultados eran desastrosos.

Todo esto puede poner en entredicho a toda una cultura narrativa que ha reivindicado el papel paradigmático de las ERPE en la educación popular alfabetizadora. Las entrevistas realizadas, los diálogos con actores claves fueron profundizando esta idea de que el proceso de la primera fase de las ERPE no era como se contaba. El que se den procesos de saturación en los diálogos; el que los diversos actores repitan la misma historia casi con el mismo orden y secuencia profundizó la sospecha de que se había construido una tradición alrededor de un hito fundador que fue la alfabetización. Por lo que los archivos de la Diócesis de Riobamba enseñan, era evidente que esa invención terminaba siendo útil para los intereses de construir un discurso mayor que fomentará los esfuerzos por levantar una organización indígena de carácter nacional.

Fue en tierras de la ex hacienda Zula, rebautizada como Tepeyac, diez años después de comenzar a funcionar las ERPE, que se fundó con presencia de la Diócesis de Riobamba la ECUARUNARI. Poder encontrar los puntos de conexión entre las radiofónicas y la ECUARUNARI, es una tarea inconclusa que rebasa los límites de este trabajo. Quedan más como unos elementos para una hipótesis. Lo que sí cabe mencionar y siguiendo a Dubly es que, no importando cómo haya sido el real proceso de las ERPE en la década de los sesenta, sin duda alguna, deben haber contribuido, en alguna forma, en la constitución de la ECUARUNARI. Lastimosamente, no existen, quizás por ahora, los elementos empíricos que puedan sostener la posible hipótesis desde una contribución directa.

Cabe mencionar que aún es necesario y casi urgente avanzar en los estudios socio-históricos sobre el sistema hacendatario en el Ecuador; con especial énfasis en saber cómo este funcionó en un sistema territorial tan complejo como lo es la provincia de Chimborazo. Así también de importante es conocer el inmenso trabajo desarrollado por la Teología de la Liberación desde los sesenta por instituir un modelo de modernidad y modernización católica en el Ecuador.

Finalmente, respecto al objetivo de la investigación fue analizar las articulaciones entre las estructuras hacendatarias, el rol de la Teología de la Liberación (TL) y el proceso de alfabetización de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en la década del sesenta del siglo XX en la provincia de Chimborazo a la luz de la Teoría Crítica del Reconocimiento. Cuando nos referimos a articulaciones se propuso que las ERPE y su proceso de alfabetización en la década del sesenta forjaron procesos de articulación político con énfasis en la identificación étnica. Sin embargo, a medida que la investigación avanzó y por los resultados obtenidos, esas premisas no encontraron el soporte necesario en las evidencias. Más bien, sería necesario analizar todo el trabajo de evangelización inspirada por la TL y llevado a cabo por la Diócesis de Riobamba, bajo la dirección de Monseñor Proaño.

Estructura del trabajo de investigación

El desarrollo de la investigación fue requiriendo un esquema preliminar de organización de capítulos, los cuales se fueron modificando a medida de los avances de la tesis. El plantear un capítulo teórico inicial tuvo como objetivo el poder tener un marco de referencia analítico que sin ser una camisa de fuerza, sirviese de soporte básico a la hora de poder analizar la documentación de la época, como los testimonios. Esto quiere decir que el marco de referencia analítico tenía y tiene el objetivo de dar soporte para la reflexión de hechos específicos para los cuales un cuerpo taxonómico como el de la Teoría del Reconocimiento servía y sirve para un análisis crítico. El origen de este capítulo fue el primer examen doctoral preparado bajo la supervisión de Andrés Guerrero. De tal manera que la Teoría del Reconocimiento no se centraban solo en la producción teórica de Honneth sino que se impulsaba a una reflexión con otros autores como Bourdieu, Ranciere, Ricoeur, la propia obra de Guerrero, siempre desde una perspectiva crítica, es decir, que posibilite a

la investigación empírica manifestarse como tal en su contexto histórico, de tal manera que el reconocimiento no se reducía a un esquema teórico sino que como práctica social de la lucha por el reconocimiento habilitaba la comprensión de un campo de fuerzas, de enunciaciones, sin prejuicios de las geopolíticas del conocimiento, sino que con un valor utilitario *facilitar* la captación de los procesos de disputa por el reconocimiento.

Por estas razones, por estas motivaciones el capítulo I aborda en profundidad y detalles el armado teórico de las propuestas del reconocimiento, no como finalidad, sino como medio para el análisis de los objetivos de la tesis. De ahí que el reconocimiento es examinado desde diferentes propuestas sin perder su carácter histórico de fenómenos social y comunitario. El abordaje de distintos autores, como lo dicho en líneas más arriba, sirvió para *abrir* las perspectivas del análisis en beneficio de comprender la dialéctica de las relaciones de dominación y liberación en el proceso de las ERPE.

El segundo capítulo, producto, también, de un segundo examen doctoral, supervisado por Juan Manguashca, analiza desde una perspectiva histórica la emergencia y consolidación de la Teología de la Liberación en América Latina. Originalidad teórica, metodológica y política que impactó significativamente la historia social y política de los pueblos de América Latina. Ese impacto marcó profundamente e incluso significó la emergencia de una nueva izquierda cristiana, con base al compromiso y exigente de reconocimiento identitario. Izquierda que de alguna manera superaba los límites estructurales de la teoría y práctica del marxismo ortodoxo. Que sin desplazarlo, lo contextualizada a las necesidades de la región, de los pueblos y nacionalidades, de comunidades e individuos que se caracterizaban a sí mismos como oprimidos y necesitados de liberación.

Su emergencia significó una ruptura con tradiciones epistemológicas y dogmas sobre cómo hacer política, de cómo entender la liberación desde contextos particulares de opresión y miseria social. Esta teológica emergente se caracterizaba por reflexiones propias, particulares y por la aplicación de un método de investigación que con rigurosidad no pretendía alejar el mundo de las creencias del mundo del análisis sino que integrándolos poder convertirse en instrumento político, de la acción política para eso que denominan situación de pecado. Esa interpretación, su sistema discursivo combinaba diferentes niveles de la sociología económica e histórica, la antropología social, la psicología comunitaria, la

economía política, entre otros, con el objetivo poder disponer de una estructura de interpretación desde la historia social y no reducirse a discursos tradicional de la evangelización. Recordemos que fue clave en la propia constitución de la formalización de la sociología en los espacios académicos.

Esa capacidad de la Teología de la Liberación para la interpretación analítica pero exigente en el compromiso de participar políticamente en la superación de las condiciones de dominación, no distan de los propios principios originales de la Teoría Crítica. De ahí que en vez de generar ruidos o distorsiones a la hora de las interpretaciones del rol de las ERPE en su rol de alfabetización, concientización y política, se complementaban con mucha adecuación con la Teoría del Reconocimiento. Se abría así campo semántico complejo pero rico de poder analizar las texturas de la dominación religiosa, estamental, la relación con un Estado privatizador de lo ciudadano y un reconocimiento negativo, ideológico que había construido imágenes sobre el indio como un peso, un retraso a superar socialmente. La Teología de la Liberación, entonces, enriqueció el marco de análisis de la década del sesenta. Ha permitido comprender una dinámica diferente de la política desde la emergencia de lo étnico, sus particularidades y de alguna manera romper ciertas miradas prejuiciadas respecto a ella, sobre todo de un reduccionismo que ha descalificado su capacidad de interpretación desde la óptica de lo que sería un análisis académico tradicional, cosa parecida con ciertas críticas a la Teoría del Reconocimiento, su posible excesivo peso eurocéntrico, anglosajón, etc. Por el contrario, como hemos dicho, se encontró una complementariedad única que ha beneficiado a la hora del análisis de la emergencia de una esfera etnopolítica.

El tercer capítulo es un esfuerzo, siguiendo los capítulos anteriores, de situar desde la perspectiva histórica las estructuras de dominación, principalmente el sistema hacendatario como un sistema de antivalores del reconocimiento o dicho de otra manera como un sistema complejo de dominaciones y hegemonías que construyeron actores interdependientes y su sistema de dominación, humillación y violencia. Al hablar de la hacienda como un sistema dicotómico de sentidos lo que se busca es superar el esquematismo clásico de las comprensiones de la hacienda. Superar visiones reduccionistas, principalmente de carácter económico y fortalecer un análisis integral,

sistémico sobre el funcionamiento micropolítico y macropolítico del sistema hacendataria, precisamente comprenderlo como sistema integrado de un modelo de dominación histórico.

El soporte de la Teoría del Reconocimiento como de la Teología de la Liberación sirvieron para comprender la dicotomía de sentidos sobre el oprimido, el indio, el campesino, su caracterización como su valoración moral, El determinismo de actores sociales y políticos a la hora de pensar el pasado, el presente y la viabilidad de un futuro para esos Otros presentes pero desconocidos o poco conocidos y con poca voluntad de conocerlos. Otros que generaban temor, vergüenza e incluso ira por representar la carga, el peso de un pasado glorioso que se perdió y que se convirtió a lo largo de siglos en un lastre para una sociedad moderna. Procesos como de las reformas agrarias, como la presencia de instituciones como la Misión Andina, dan cuenta de que se sistema buscaba comprender pero también modificar su estructura frente a condiciones y presiones económicas que hacían cada vez más inviable un modelo de administración, un modelo de organización rural, campesina, indígena que no daba más a la hora de la extracción de recursos pero a su vez que tenía un gran acumulado cultural, semántico de relacionamientos simbólicos que abigarraban a un modelo de sociedad en decadencia.

En el capítulo cuarto se analizan las voces institucionales que fueron construyendo un discurso unificado sobre las condiciones del indio y su necesidad de transformación. Instituciones nacionales e internacionales asociadas desde una matriz de interpretación casi común, donde el indio, el campesino indígena se identificaba como una condición atrasada del pasado colonial; que se había convertido en una carga, en un lastre, en un peso que no permitía el avance de la modernización de la sociedad. Lastre que se convertía en los antivalores tanto del modelo hacendatario en modernización como del modelo de valores sociales de la nación ecuatoriana. Antivalores de lo mestizo.

La Misión Andina, la Junta de Planificación, entre otros, aparecen en relaciones con la Iglesia Católica, asociados a la hora de interpretar las condiciones de vida de los indios. Teorías, metodologías y resultados en general coincidirán en el análisis empírico sobre el modo de vida de los indios. Incluso el propio Proaño constata que ese modelo de vida no es viable y sí susceptible de modificación cultural y comunitaria. Que las propias condiciones materiales de la provincia de Chimborazo determinan ciertas características de la miseria en la que vivían los indios. Contradicciones como la que siendo considerados miserables y

pobres no solo materialmente sino en lo espiritual, sin embargo, era la población numéricamente mayoritaria, es decir, tanto como se los caracterizaba como una condición humana miserable también generaban temor ya que viviendo en esas condiciones seguían existiendo, seguían viviendo, seguían siendo una fuerza viva difícil de comprender y erradicar como aspiraban ciertas élites.

La presencia de las voces institucionales permitía unificar criterios de medición, de cálculo como fue el caso del Censo Nacional de 1950. Un dispositivo de reconocimiento ideológico, de reconocimiento impuesto y necesario no solo para cobrar impuestos, sino para caracterizar lo nacional de lo local, de lo nacional y lo territorial y así poder diseñar política de transformación cultural, consideradas necesarias para la evolución social.

A pesar de esas implicaciones los estudios de campo dan cuenta de las ansias de conocerlos más de cerca, más allá de las narrativas indigenistas, evangelizadoras, sino que desde perspectivas de lo estatal, incluso podemos decir, de lo público definir quiénes son, dónde están, cuántos son y que probabilidades de coexistencia real podrían darse desde la invocación a una cultura de lo nacional.

El capítulo quinto busca dar cuenta del indio como problema en las voces de la Iglesia Católica. Sin duda el peso de la presencia de la Iglesia no se reducía a lo evangelizador; nunca fue así, por el contrario, su presencia fue a todo nivel de la administración de los indios, de los campesinos y de los que posteriormente se los denominarán indígenas.

La Iglesia tenía su propia visión de las condiciones, historia y presente de los indios. Coincide como institución con las vistas en el capítulo anterior: el indio vive en condiciones miserables que reflejan las condiciones miserables de la falta de la evangelización, de la falta de sensibilidad acumulada por falta de presencia de creencias dignificantes. Quizás a diferencias de otros análisis, el de la Iglesia buscaba conocer para cambiar a los indios con prontitud ya que se identificaban que las condiciones de explotación llevaban a condiciones de potenciales conflictos de alta intensidad que podía socavar el poder de las élites y por supuesto el de la Iglesia. Esta misma Iglesia en sus estructuras identifica la necesidad de cambios en el modo de hacer pastoral, de hacer evangelización e incluso de hacer política. Pero el análisis no se queda en lo particular sino que es tomado desde una perspectiva estructural continental para comprender por qué los

indios son un problema y qué hacer frente a ese problema. Si es un problema, ¿qué hacer para que dejen de serlo? ¿Cómo hacer que sean seres completos y con moral? Sin duda el carácter de ventriloquía negativa está presente pero a la vez la ventriloquía se convertía en una apertura positiva para un reconocimiento mediado aún pero necesario en el avance de una autoidentificación étnica. El reconocimiento no solo como categoría sino como condición de disputa histórica, de lucha social, permite comprender la dialéctica de las contradicciones de los valores de la dominación como los valores de la liberación. Las categorías de análisis no se quedan como tal sino que se abren a la semántica de la dominación, como lo expresa Andrés Guerrero. No se trata de análisis puro, sino objetivado en las disputas por la comprensión de quiénes son los unos como los otros.

Por eso el método no solo es visto como el cómo del hacer algo sino el cómo de hacer algo para liberarse de la opresión. La Teología de la Liberación rompería el cerco del análisis desde las operaciones de una pastoral que busca evangelizar para la politización de los indios. Que busca con conciencia su liberación. Que busca con premeditación la transformación de esos que considera miserables pero donde su propia actividad de conciencia étnica los haría caminar con pies propios y definir su destino en la sociedad.

El capítulo sexto da cuenta de la emergencia de las ERPE como mediación de la emergencia de una esfera etnopolítica en la provincia de Chimborazo. La emergencia de las ERPE debe comprender en el marco de la emergencia de nuevas formas de luchas sociales que sin duda son de distribución, redistribución y, por lo tanto, de reconocimiento identitario. Las ERPE surgen como una mediación semántica, como un dispositivo enunciador, podría decirse como una nueva forma de ventriloquía pero como lo hemos dicho anteriormente había conciencia que el enunciado propio de lo indio, de lo indígenas aún requería mediaciones institucionales, no solo desde el campo de lo civil sino de lo religioso. Vale recordar que la presencia y acción política de la Federación Ecuatoriana de Indios había llegado a un límite desde el discurso clasista. Que el reduccionismo de lo indio a lo campesino poco solucionaba en términos de organización, o peor de condiciones materiales, pero que no se puede desconocer que aportaba de manera importante en las luchas sociales. Por el lado de la Iglesia el discurso evangelizador calzaba mejor a la hora de que los indios podían usar un lenguaje más común, más apegado a sus condiciones por el mismo hecho de que la Iglesia había sido una élite dominante pero que con la Teología

de la Liberación se abría a cambios en su estructura. Esto daba cuenta de que era posible que desde la misma dominación religiosa se pudiera usar su semántica para la autoidentificación. Nada extraño como proceso si se lo ve desde una estrategia de operaciones en la acción política. Lo que era parte de la humillación, de la violencia, del agravio se convertía en dispositivo del reconocimiento ante lo cual lo indio podía tomarlo y fortalecer sus formas y modos propios de organización identitaria. Y así fue como sucedería.

Finalmente el capítulo VII se centra en los impactos directos e indirectos de las ERPE. La evaluación única realizada por Dubly en el año de 1973 permite comprender una parte de lo ocurrido, ciertas significaciones, los efectos de la alfabetización formal y la emergencia de un reconocimiento étnico por parte de los propios indios, de los propios indígenas. Reconocimiento que superaría los bordes y fronteras de las ERPE. Su auge y descenso era el auge de lo identitario como la caída de formas de dominación tradicionales. Así como la alfabetización llegaba a sus límites estructurales, la etnicidad emergía con fuerza y ponía los límites a las viejas formas de interpretar a los oprimidos. Por otro lado, lo indígena tomaba sus propios caminos, siempre acompañados por la Teología de la Liberación que le daba soporte discursivo con potencia histórica a la memoria de los pueblos indígenas.

Por tanto, lo que parece un límite, incluso cierta forma de fracaso se convertía en las posibilidades de acciones políticas organizativas propias de los indígenas en Chimborazo. De ahí que no se puede calificar a toda forma de ventriloquía como negativa, como desposesión de la palabra. En el caso específico de lo indígena en Chimborazo la ventriloquía era compartida como una estrategia de liberación a mediano y largo plazo. No había ingenuidad de caer en un inmediatismo sino que la comprensión estructural de la dominación les permitía entender que se requerían nuevas generaciones fortalecidas en la semántica de la identidad indígena. Que lo étnico se convertía en potencia reconocedora en un proceso de organización propia.

Fue así que los hechos históricos nos enseñan que lo que parecía un fin de la alfabetización formal era el inicio de la alfabetización política desde una praxis organizativa desde lo étnico. La única evidencia es la conformación de la ECUARUNARI en las mismas tierras, en los mismos territorios, en las mismas geopolíticas de la

dominación hacendaria que estaba en descomposición en medida de la emergencia de una organización étnica potente regionalmente y que se convertiría en la columna vertebral de la organización indígena mayor del Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

BIBLIOGRAFIA

- Acevedo, Álvaro, Delgado, Adrián (2012). Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre solidaridad y la insurgencia. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, Volumen 17-1.
- Agamben, Giorgio (s/f). “¿Qué es un dispositivo?”. Disponible en ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf, visitado el 28 de mayo de 2013.
- Aguirre, Manuel Agustín (1935). “El miedo, forma de vida nacional”. *Bloque*, 2:96-100.
- Aguirre, Manuela Agustín (1970). *Socialismo y Comunismo en el Ecuador*, ediciones PSRE, Quito.
- Albó, Xavier. (1998). Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación. En López, L. y Jung, I. (Comp.). *Sobre las huellas de la voz*. Madrid: Ediciones Morata.
- Albornoz, Osvaldo (1963). *Historia de la Acción Clerical en el Ecuador*, s/e.
- Alderete, Ethel. (2004). *Salud y pueblo indígenas*. Abya Yala, Quito.
- Almeyra Guillermo (2009). *Quince años del EZLN y la autonomía de Chiapas*, en OSAL, Buenos Aires: CLACSO, Año X, N° 25.
- Altmann, Philipp (s/f). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador, s/e.
- Amengual, Gabriel (1998). *La filosofía del derecho en Hegel como filosofía de la libertad*. Taula, UIB, núm. 10, Diciembre.
- Antecedentes y Proyecto de una Campaña Nacional de Integración (1962), Diócesis de Riobamba.
- Arditi, Benjamin (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Arditi, Benjamin. (2009). *El giro a la izquierda en América Latina: ¿una política post-liberal?* En *Ciencias Sociales Unisimos*, Volume 45, número 3, set/dez.
- Arendt, Hannah, (1997). *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- Arteaga, M. y González, J. (2004). *Memoria para periodistas. “Es posible otra mirada”*. Medios de comunicación e identidades indígenas. Cali: Universidad del Valle.
- Ayala Mora, Enrique (1994). La relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX. *Revista Procesos Revista Ecuatoriana de Historia*, 6: 91-115.
- Bajtín, Mijail (1991). *Teoría y estética de la novela*. España: Taurus Humanidades.

- Barrera, Augusto. (2001). *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD / Observatorio Social de América Latina (OSAL) / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Barsky, Oswaldo, et. al. (1982). *Políticas agrarias, colonización y desarrollo rural en Ecuador*. OEA-CEPLAES, Quito.
- Barth, Frederich (1976) *Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE, México D.F.
- Baud, Michel y otros (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala.
- Bebbington, Anthony (1992). “Chimborazo: la flexibilidad del modelo organizativo”. En *Actores de una década ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad*. Galo Ramón, ed. Pp. 113-196. Quito: Abya-Yala.
- Becker, Marc. (2007). *Comunistas, indigenistas e indígenas en las formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano*. Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 27, Quito, enero, pp. 135-144.
- Becker, Marc. (2008). *Indigenous Nationalities in Ecuadorian Marxist Thought*. *A Contra corriente*. Vol. 5, No. 2. Winter.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Berryman, Phillip (1989). *Teología de la liberación: Los hechos esenciales*, Siglo XXI.
- Boff, Clodovis (1985). “Epistemología y Método de la Teología de la Liberación”. En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Ignacio Ellacuría. y Sobrino Jon 1990: Tomo I. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (1984). *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, España: Sal Terrae, Presencia Teológica.
- Boff, Leonardo (1992). *Iglesia: carisma y poder, Ensayos de Eclesiología militante*. España: Sal Terrae. Presencia Teológica.

- Boff, Leonardo. (2007). "Derechos de la tierra y teología de la liberación". Ponencia presentada el 29 de mayo, en Madrid.
- Bonfil, Guillermo. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuario Antropológico/86. Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro.
- Bonfil, Guillermo. (1992). "El concepto de indios en América: una categoría de las situación colonial". Identidad y pluralismo cultural en América Latina, Guillermo Bonfil, Buenos Aires, Fondo Editorial CEHASS / Universidad de Puerto Rico.
- Bonfil, Guillermo. (2004). Pensar nuestra cultura. Diálogos en acción, primera etapa. Patrimonio Cultural Inmaterial, s/l.
- Borda, Fals Orlando. (1961). *Acción comunal en una vereda colombiana: su aplicación, sus resultados y su interpretación*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero, Luis (2011). *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*. Riobamba: Manos Unidas – Diócesis de Riobamba – DIPEIBCH, Editorial Pedagógica Freire. Tomo I.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Altea.
- Bourdieu, Pierre (2007a). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2007b). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Bretón, Víctor (2012). Toacazo en los Andes equinocciales tras la reforma agraria. Flacso-Abya Yala.
- Bretón, Víctor. (2001). Cooperación al desarrollo y demandas étnica en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo. FLACSO-Ecuador. Universitat de Lleida GIEDEM. Quito.
- Brieger, Pedro (2002). "De la década perdida a la década del mito neoliberal". Publicado en *La globalización económico-financiera. Su impacto en América Latina*. Buenos Aires: Ed. CLACSO.
- Burgos, Hugo (1992). *Medicina campesina en transición*, Abya Yala, Quito.
- Burgos, Hugo (1997). *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editorial Nacional.

- Cardoso, Fernando, Enzo Faletto (1990). *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Carrión Benjamín (1979). *Cartas al Ecuador 1943*. Quito: UNAP.
- Castoriadis, Cornelio (1997). *El imaginario social instituyente*. Zona Erógena, N° 35.
- Chavez, Gardenia. (2006). Iglesias evangélicas y protestantes en el Ecuador: su acción frente a la pobreza y el desarrollo. Comité Ecuménico de Proyectos. CEP. Quito.
- Chevalier, François (2000). “Los de abajo”: Levantamientos campesinos e insurrecciones populares”. En *América Latina. De la Independencia a nuestros días*. México: F.C.E. *Sexta Parte: XII*.
- Clark, Kim (2008). “Raza, cultura y mestizaje en el primer censo de Ecuador”. pp. 149-171. En Marisol de la Cadena (ed.): *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Disponible en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0587>, [visitado el 12 de abril de 2013](#).
- Codina, Víctor S (1985). *Teología de la liberación*. s/l.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi (2008). “La política del lugar y los indígenas urbanos en el movimiento indígena del Ecuador”. pp. 347-366. En Marisol de la Cadena (ed.): *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*.
- Conejo, Alberto. (2008). Educación intercultural bilingüe en el Ecuador. La propuesta educativa y su proceso. En Revista *Alteridad*, noviembre, Universidad Politécnica Salesiana. Quito, Ecuador.
- Coronel, Valeria (2006). Galo Plaza Lasso: un aporte en la historia. Fundación Museo de la Ciudad, Quito.
- Cose, Gustavo (1980). “Reflexiones acerca del Estado. El proceso político y la política agraria en el caso ecuatoriano 1964-1977”. En Barsky, et al.: *Cambios en el Agro Serrano*. Quito, Ecuador: FLACSO-CEPLAES, pp. 387-436.
- Cueva, Agustín (1973). *El proceso de dominación política en Ecuador*. Quito, Ecuador: Editorial Voluntad.
- Cueva, Agustín (2007). “Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena”. Revista *Yachaykuna*, N° 7. pp. 5-13.

- D'Andrea, Dimitri. (2000). "Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política (traducido por Gilberto Jiménez). *Identità e conflitti*. Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea (Comps.), Milán, Franco Angeli.
- De la Torre, Carlos (1993). *La seducción velasquista*. Quito, Ecuador: Flacso, Ediciones Libri –Mundi.
- De la Torre, Carlos y Salgado Mireya, editores (2008). *Galo Plaza y su época*. Flacso, Quito.
- De la Torre, Patricia. (1989). *Patrones y conciertos. Una hacienda serrana*. Quito: Corporación Editora Nacional, Abya Yala.
- Del Salto, Patricio (2007). "Desafíos para la Asamblea Nacional Constituyente desde el pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño". *Revista Yachaykuna*, N° 7. pp. 42-52.
- Deleuze, Gilles (1990). "¿Qué es un dispositivo?". En Varios Autores, *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Días Polanco, Héctor. (2005). "Los dilemas del pluralismo". En *Pueblos indígenas. Estado y democracia*. Pablo Dávalos (Ed.): 43-66. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz-Polanco (1998). *Autodeterminación, autodeterminación y liberalismo*. ALAI, América Latina en Movimiento.
- Diezcanseco, Alfredo Pareja (2009). *Ecuador: Historia de la República*. Tomo IV, Ecuador: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura, Colección Bicentenario.
- Dubly, Alain (1973) *Evaluación de las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba*, INEDES, Quito.
- Duhalde, Santiago. (2008). *Significante y política. Reflexiones teóricas sobre las prácticas hegemónicas en el mundo laboral*. *Revista electrónica de psicología política*. Año 6. N. 17 Agosto.
- Dussel, Enrique (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación*. México: Mundo Negro-Esquila Misional.
- Dussel, Enrique *Caminos de la Filosofía Latinoamericana* (2001). Maracaibo: La Universidad del Zulia.
- Espinosa, Manuel (2003). *Mestizaje, choloficación y blanqueamiento en Quito: primera mitad del siglo XX*. Quito, Ecuador: UASB-Corporación Editora Nacional.

- Fanon, Frantz (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferraro, Emilia. (2004). Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo. Quito. Flacso.
- Feuerbach, Ludwig (2009). *La esencia del cristianismo*. España: Trotta.
- Fichte, Johann Gottlieb (1994). *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: CEC.
- Foucault, Michel (2000). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Frank, André Gunder (1973). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Fraser, N., Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* España: Ediciones Morata.
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Freile, Carlos (2003). La iglesia ante la situación colonial. Centro de Estudios Políticos y Sociales "Lic. Luis E. Robles Plaza". Ediciones Abya Yala.
- Freire, Paulo (1985). Educación Liberadora. Entrevista. CEAAL, Buenos Aires.
- Freire, Paulo (1989). *Pedagogía del oprimido*. Madrid, España: Siglo XXI. ,
- Freud, Sigmund (1973). *El yo y el ello*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Furtado, Celso (1966). *Desarrollo y estancamiento en América Latina*. Desarrollo Económico. Vol. VI N° 22-23
- Furtado, Celso (2001). *La economía latinoamericana*. Formación histórica y problema contemporáneos, Siglo XXI, México, 2001.
- Galarza, Jaime. (1962). *El yugo feudal: Visión del campo ecuatoriano*, s/e.

- García, Dulce. (2008). Por los caminos de la educación radiofónica. Federación internacional Fe y Alegría, Imprenta de la Universidad de Brasil. Brasil.
- Garreta, Jordi (2001). *La diversidad como problema*. Contextos Educativos 4, pp. 161-175.
- Gigli, Juan Manuel (s/f). “Neoliberalismo y ajuste estructural en América Latina”. Disponible en: http://www.juangigli.com/wp-content/uploads/ajuste_estructural_juan_gigli.pdf, visitado el 13 de abril del 2012.
- Giménez, Gilberto. (2001). “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas” *Alteridades*, año 11, N. 22, julio-diciembre.
- Giménez, Gilberto. (2002). “Paradigmas de identidad”. *Sociología de la identidad*, Aquiles Chihu (Coord.), México, D.F., Porrúa.
- Giusti, Miguel (2007). “Autonomía y reconocimiento”. En *Ideas y valores* N° 133. Colombia, pp. 39-56.
- Gondard, Pierre, Mazurek, Hubert (2001). 30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994). *Dinámicas territoriales*. Ecuador, Bolivia, Perú, Venezuela. Estudios de geografía, vol. 10. Corporación Editora Nacional, CEN, PUCE. Quito.
- González, Fernando (2004). “La crítica en la psicología social latinoamericana y su impacto en los diferentes campos de la psicología”. *Revista Interamericana de Psicología*, Vol. 38, Núm. 2: pp. 351-360.
- Gramsci, Antoni. (2006). *Los intelectuales y la organización de la cultural*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gramsci, Antonio. (1986). *Cuadernos de la cárcel*. México. Ediciones Era.
- Gramsci, Antonio. (2010). *Antología*. México, Siglo XXI.
- Guerrero, Andrés (1975). *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: El caso ecuatoriano*. Quito, Ecuador: Escuela de Sociología, Universidad Central del Ecuador.
- Guerrero, Andrés (1997). “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”. *Nueva Sociedad*, N° 150: pp. 98-105.
- Guerrero, Andrés (2001). *La frontera étnica en el espacio de la crítica*, Iconos
- Guerrero, Andrés. (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina: disolución de la hacienda serrana y la lucha política en los años 1960-1964*. Editorial El Conejo.

- Guerrero, Andrés. (1990). Curagas y tenientes políticos: la ley de reproducción y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875). Editorial El Conejo.
- Guerrero, Andrés. (1991). La semántica de la dominación: el concertaje de indios. Ediciones Libri Mundi. Primera Edición.
- Guerrero, Andrés. (1997). Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. Nueva Sociedad, Nro. 150 Julio-Agosto, pp. 98-105.
- Guerrero, Andrés. (1998). Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria: Iconos Flacso-Ecuador.
- Guerrero, Andrés. (2000). Etnicidades. El proceso de identificación: sentido común, ventriloquía y transescritura. Flacso-Ecuador.
- Guerrero, Andrés. (2010). Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Atrio. FLACO-IEP. Ecuador.
- Guiddens, Anthony. (1995). La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gustavo Gutiérrez (2008). “Entrevista realizada por Ángel Darío Carrero”, el 07/10/2008, en *Cuadernos opción por lo pobres*.
- Gutiérrez, Gustavo (1974). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Habermas, Jürgen (1999). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Haboud, Marleen (1998). Quichua y castellano en Los Andes ecuatorianos. Los efectos de un contacto prolongado. Ediciones Abya Yala. Quito.
- Halperin, Tulio (1998). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. W. F. (1982) *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1993) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1982). *El sistema de eticidad*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía Real*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica de España, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Heritier, Françoise (2002). *Masculino/Femenino, El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel S. A.
- Hinkelammert, Franz (1995). “La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: Economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”. *Revista Pasos* N° 57, Segunda Época, Enero-Febrero.
- Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán: o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawn, Eric. (2002). Inventando tradiciones. En *Historias* n. 19, México. Pp. 3-15.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Crítica.
- Honneth, Axel (2007) *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz
- Honneth, Axel (2009) *Crítica del agravio moral; patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E., México.
- Honneth, Axel (2009) *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, A. Machado Libros, España.
- Honneth, Axel (2009) *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2009) *Reconocimiento y menosprecio*. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social, España: Katz.
- Honneth, Axel (2011) *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta
- Hurtado de Mendoza, William (2002). *Pragmática de la cultura y la lengua quechua*. Quito. Abya Yala.
- Ibarra, Hernán. (1999). *Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador*, CAAP, Quito.
- Ibarra, Hernán. (2002). Origen y decadencia del gamonalismo en la Sierra ecuatoriana. *Anuario de Estudios Americanos* LIX: 491-510.

- Jara, Oscar. (2010). Educación popular y cambio social en América Latina. Community Development Journal, Oxford University Press and Community Development Journal.
- Jaramillo, Pío (1946). *El indio problema continental, en Cuestiones Indígenas del Ecuador*, Vol. I. Publicaciones del Instituto Indigenista Ecuatoriano. Quito, Ecuador: Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Jimeno, Myriam (2004). *La vocación crítica de la antropología latinoamericana*. Colombia: Maguaré.
- Junta Nacional de Planificación y Coordinación (1973). *Estudio socio-económico de la provincia de Chimborazo*. Resumen.
- Kant, Immanuel (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kingman, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y política*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Klein, Melanie (1987). *El psicoanálisis de niños*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Kojeve, Alexander (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Korover, Marc. (2007). Comunistas, indigenistas e indígenas en las formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, Núm., 27, Quito, enero 2007, pp-135-144.FLACSO.
- Korovkin, Tanya (2002). Comunidades indígenas, economía del mercado y democracia en los Andes ecuatorianos. CEDIME, IFEA, Quito, Abya-Yala.
- Korovkin, Tanya (2008). “La reforma agraria y las comunidades indígenas campesinas en Chimborazo”. En. Desarrollo rural y neoliberalismo: Ecuador desde una perspectiva comparada. Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Kusch, Rodolfo (1977). *América profunda*, Buenos Aires, Argentina: Hachete.
- Kymlicka, Will (2005). *Federalism, Nationalism and Multiculturalism. Theories of Federalism: A reader*. En Dimitrios Karmis and Norman Wayne (Eds). New York, NY: Palgrave Macmillan.

- Laporta, Héctor (1993). Protestantismo: formas de creencia. Estudio de caso de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador. Tesis. Quito: FLACSO.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lentz, Carola (1986). “De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura sociopolítica de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo”, en Ecuador Debate, No. 12, Quito
- León, Luis (1946). “Breves consideraciones sobre la patología del indio en el Ecuador”. En *Cuestiones Indígenas del Ecuador*, Vol. I, Publicaciones del Instituto Indigenista Ecuatoriano. Quito-Ecuador: Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca, España: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1993). *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI.
- López y Rivas, Gilberto (1999). “Conflictos armados en México: la encrucijada político-militar”. Ponencia *Segunda Conferencia Nacional Strengthening our Binational Alliances*, 23 al 26 de septiembre. Washington, DC.
- López, Luis Enrique y Küper, Wolfgang. (1999). La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas. OEI-Ediciones-Revista Iberoamericana de Educación, número 20. Mayo – Agosto.
- Löwith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Lucas, Kintto (2000). La rebelión de los indios. Abya Yala.
- Lyons, Barry (2001). Religion, Authority and Identity: intergenerational Politics, Ethnic Resurgence and Respect in Chimborazo, Ecuador. *Latin American Research Review* N. 1, vol. 36: 7-48.
- Lyons, Barry (2006). Remembering the Hacienda. Religion, Authority, and Social Change in Highland Ecuador, Austin: The University of Texas Press.
- Macas, Luis (2000). “Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: Un balance provisional”. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 2, N°. 15.
- Macías Claudia. (s/f). La *fiesta*: preservación de la cultura popular en América Latina. Universidad Nacional de Seúl.

- Maiguashca y North: Orígenes y significado del velasquismo, 1920-1972, en Quintero, Rafael (ed.). *La cuestión regional y el poder*. Flacso-Ecuador, York University, Quito, 1991.
- Maquiavelo, Nicolás (1998). *El Príncipe*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marcuse, Herbert (2003). *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Mariátegui, Carlos (1972). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Perú: Editora Amauta.
- Marini, Ruy Mauro (s/f). *La sociología latinoamericana: origen y perspectivas*. Archivo de Ruy Mauro Marini, con la anotación “Ponencia Sociología, 070894”
- Marins, José (1969). *La comunidad Eclesial de Base*. Buenos Aires, Argentina: Librería del Seminario, Editorial BONUM.
- Marshall, T.H. (2007). *Ciudadanía y clase social*. Madrid, España: Alianza.
- Martín-Baró, Ignacio (1998). *Psicología de la liberación*. Barcelona, España: Trotta.
- Martínez Novo, Carmen. (2004). “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi”, Ecuador Debate N. 63: 235-268.
- Martínez Novo, Carmen. (2009). Repensando los movimientos indígenas. Quito. Flacso.
- Martínez, Luciano. (2002). Desarrollo rural y pueblos indígenas: aproximación al caso ecuatoriano. Ecuador Debate, N. 55, CAAP, Quito, abril.
- Marx, Karl (1968). *Tesis sobre Feuerbach y otros ensayos filosóficos*. México: Grijalbo.
- Marx, Karl (1973). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl (1974). Cuadernos de París: notas de lectura de 1844, México: Ediciones Era.
- Mattio, Eduardo (2009). ¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. Revista cultural electrónica. Construyendo nuestra Interculturalidad. Año 5. N 5. Noviembre 2009. Lima-Perú.
- Mead, George (2008). “La génesis del self y el control social”. Disponible en *La Filosofía del Presente*. Versión electrónica.
- Mead, George (s/f). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Mencías, Jorge (1962). *Riobamba (Ecuador) Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.

- Friburgo (Suiza) y Bogotá (Colombia). Madrid, España: Estudios Sociológicos Latino-americanos.
- Misión Andina (1964). *Seis años de trabajo de la Misión Andina en el Ecuador*. Impreso – Misión Andina.
- Montero, Ana Soledad. (2012). Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo. *Identidades*. Núm. 3, Año 2. Diciembre. Pp. 1-25. ISSN 2250-5369.
- Moore, Barrington (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Muratorio, Blanca (1982). Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica. Ediciones CIESE, El Conejo, Quito.
- Muratorio, Blanca (1994a). “Discursos y silencios sobre el indio en la consciencia nacional”. En Blanca Muratorio, ed. *Imágenes e imaginero*. Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca (1994b). “Nación identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX”. En Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e imaginero*. Quito: FLACSO.
- North, Liisa (1985). “Implementación de la Política Económica y la Estructura del Poder Político en el Ecuador”. En Louis Lefebvre, ed. *Economía Política del Ecuador. Campo, Región, Nación*. Quito, Ecuador: CEN-CERLAC-FLACSO.
- Ocaño, Efraín. (2010). Lo popular en América Latina. Una reflexión filosófico-social en clave liberadora. *Reflexiones Teológicas*, núm. 6 (35-56). Sep-dic. Bogotá, Colombia.
- Oliveros, Roberto (1985). “Historia de la Teología de la Liberación”. En Ignacio Ellacuría, y Sobrino Jon (1990). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid, España: Editorial Trotta, Tomo I.
- Organización Internacional del Trabajo (s/f). Programa Andino.
- Páez Alexei (2001). Los orígenes de la izquierda ecuatoriana. Fundación de investigaciones Andino Amazónicas. Abya Yala.
- Pallares, Amalia (1965). *From Peasant Struggles To Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, University Oklahoma Press: Norman.

- Paramio, Ludolfo (2000). "Perspectivas de la democracia en América Latina". En E.A. Fabián Caparrós (comp). *Responsa Iurisperitorum*, Digesta. Salamanca, España: Universidad de Salamanca. Pp. 175-198.
- Paramio, Ludolfo (2005). "Giro a la izquierda y regreso del populismo". *Nueva Sociedad*, 205.
- Piulats Octavi (1991). "Identidad y diferencia en la filosofía de la unificación de Hölderlin". En *Identidad Humana y Fin de Milenio*. Thémata, Núm. 23. PP. 477-486.
- Prebisch, Raúl (1949). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. Santiago, Chile: CEPAL.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito, Ecuador: FLACSO, Abya Yala.
- Prieto, Mercedes, et. al. (2005). *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004*. FLACSO.
- Prieto, Mercedes. (1998). "El liderazgo en las mujeres indígenas. Tendiendo puente entre género y etnia", en *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*, Quito, CEPLAES, pp. 15-37.
- Primera Conferencia General del CELAM (1955). Río de Janeiro, Brasil.
- Proaño, Leonidas (1992). *El profeta del pueblo*. Quito, Ecuador: Selección de textos, Fundación Pueblo Indio del Ecuador-CIUDAD.
- Proaño, Leonidas (2009). *Palabras de liberación*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2010a). *El largo camino hacia la liberación 1960-1986*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2010b). *Velos y desvelos: Sus escritos varios y testimonios*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2010c). *Concientización, evangelización, política*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2010d). *Por una iglesia liberadora*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2010e): *El evangelio libera al oprimido y al opresor*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2010f). *El riesgo de la fe*. Riobamba, Ecuador: Textos de espiritualidad, Fondo Documental Diocesano de Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2011a): *Abriendo surcos 1*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2011b): *Abriendo surcos 2*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.

- Proaño, Leonidas (2011c): *Dimensión política de la fe*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2011d): *Los pobre edifican la iglesia*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Proaño, Leonidas (2011e): *Nos educamos los unos a los otros*, Fondo Documental Diocesano, Riobamba.
- Quintero, Rafael (1983). El mito del populismo en el Ecuador: análisis de los fundamentos del estado moderno en el Ecuador (1885-1934). Universidad Central. Quito.
- Quintero, Rafael (1991). *Ecuador: una nación en ciernes*. Tomo II. Ecuador: FLACSO.
- Ranciere, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ratzinger, Joseph (1986). *Teología de la Liberación. "Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación"*. Paramillo 5.
- Rendón, Carlos (s/f). *Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.
- Ricoeur, Paul (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- River, Fredy (1998). Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. América Latina hoy. Revista de Ciencias Sociales; Segunda Época, No. 19, julio 1998, pp.57-63.
- Riviere-Pichón, Enrique (1986). *Teoría del vínculo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Roig, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Rondón, César (2007) *Pentecostalismo y minorías religiosas*. Aportes a la sociología de la religión, Universidad Nacional de Colombia.
- Rosaldo, Renato (1999). "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad". *El bordo: retos de frontera*, N° 3. Tijuana, México: Universidad Iberoamericana, CIESAS.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Rostow, Walter (1961). Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista. México. Fondo de Cultura Económica.
- Rostow, Walter (1967). El proceso del crecimiento económico. Madrid, Alianza.

- Rousseau, Jean Jacques (1985). *Del contrato social: discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Rousseau, Jean Jacques (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Madrid, España: Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques (1997). *Emilio, o de la educación.* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Salazar Bondy (1986) *Augusto: ¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Calvo, Cindy (2009). “La “nueva” izquierda latinoamericana: características y retos futuros”. *Rev. Reflexiones* (1): 55-65.
- Sanfeliu, Isabel, Abraham Karl (2002). “El origen de la teoría de las relaciones objetales”. *FRENIA*, Vol. II, 2.
- Sartre, Jean Paul (2004). *Reflexiones sobre la cuestión judía.* Buenos Aires, Argentina: De bolsillo.
- Schmitt, Carl (2002). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios.* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Segunda Conferencia General del CELAM (1968). Medellín, Colombia.
- Sennett, Richard (2007). *Carne y Piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental.* Madrid, España: Alianza.
- Siep, Ludwig (2007). *Actualidad de la filosofía práctica de Hegel. Hegel y el Holismo de la filosofía política.* Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Sieyes, Emmanuel (2003). *¿Qué es el tercer estado?* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Silva, Paola. (1980). Sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente serrano: el caso de la provincia de Chimborazo (1940-1979). Tesis de maestría. FLACSO.
- Spitz, Rene (1991). *El primer año de vida del niño.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, Gayatri (1987). In *Other Worlds. Essay in Cultural Politics.* New York: Methuen).
- Spivak, Gayatri (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, año 3 no. 6, p. 175-235)
- Stavenhagen, Rodolfo (1986). *Pensar a los indios, tarea de criollos, Derecho Indígena y derechos humanos en América Latina.* México: IIDH-El Colegio de México.

- Taylor, Charles (1994). *La ética de la autenticidad*. España: Paidós.
- Taylor, Charles. (2003). *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Charles. (2010). *Hegel*. México-Barcelona: Anthropos.
- Tercera Conferencia General del CELAM (1979). Puebla, México.
- Thompson, Edward P. (1979). *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, España: Crítica.
- Turner, Mark. (2000). "Políticas campesinas y andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica". En *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Ed.): 337-396. Quito: FLACSO.
- Turner, Mark. (2006). *Republicanos Andinos*, Cuzco: Instituto de Estudios Peruanos. Centro Bartolomé de las Casas.
- Tinel, Francois-Xavier (2008). *Las voces del silencio: procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero, 1984-1988*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador: Abya Yala.
- Todorov, Tzvetan (1982). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Torres, Camilo (1987) *La proletarización de Bogotá*. Bogotá, Colombia: Fondo Editorial Cerec, Bogotá.
- Torres, Rosa María (1990). *Alfabetización de adultos en América Latina: problemas y tareas*. CIUDAD. Quito.
- Torres, Rosa María (2005). *Analfabetismo y alfabetización en el Ecuador. Opciones para la política y la práctica*. Instituto Fronesis. All Global Report 2006. UNESCO.
- Ugalde, Luis (1997). *Educación y producción de la Venezuela necesaria*. Caracas, Venezuela: Fundación Polar, Universidad Católica Andrés Bello.
- Vásquez, Werner (2007). *Liberalización y crisis financiera en México: 1994-1995*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Velasco, Fernando (1979). *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la sierra. Hipótesis para una investigación*. Editorial El Conejo.
- Vera, Alfredo (1948). *Anhelos y pasión de la Democracia Ecuatoriana*. Guayaquil, Ecuador: Imprenta de la Universidad de Guayaquil.

- Vigarello, Georges. (1991). *Lo limpio y lo sucio*. Alianza editorial, México.
- Villavicencio Gladys (1973). *Relaciones Interétnica en Otavalo-Ecuador*. México: Ediciones especiales: 65, Instituto Indigenista Interamericano.
- Villavicencio, Gladys y Ligia Granados (1960.). “Tesis de grado: Acciones y reacciones de los indígenas del Chimborazo frente al trabajo de la Misión Andina, Escuela Nacional de Servicio Social”. Quito-Ecuador.
- Weil, Simone (2004). *A la espera de Dios*. Madrid, España: Trotta.
- Winnicott, Donald (1998). *Los bebés y sus madres. El primer diálogo*. Barcelona, España: Paidós.
- Zanotti, Gabriel (2007). *Reflexiones sobre una teología de la liberación “conflictiva”*. Instituto Acton.
- Zavala, Lauro (1978). *Teoría y Plan de la Segunda Independencia, en Cuadernos Americanos*. México: Año XX, Vol., CXIV, pp.49-68.
- Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, España: Ariel.

ENTREVISTAS

- EMI, Riobamba, Chimborazo, 2012
- Pérez, Riobamba, Chimborazo: octubre, 2013
- Paca, San Juan, Chimborazo: octubre 2013
- Manuel, Chulcunac, Chimborazo: octubre, 2013
- Ajitimbay, San Juan, Chimborazo: noviembre, 2013

ARCHIVOS DOCUMENTALES

- Archivo de la Diócesis de Riobamba
- Actividades de educación rural
- ERPE: Contribución acción cultural popular
- Banquete del millón
- Cartas Proaño, MAE, Mencías
- Convenio MAE Diócesis de Riobamba
- Curso para párrocos indígenas y campesinos

Folletos ERPE

Informe coordinador programa integración campesina

Informe estudiantes de medicina agosto, septiembre 1960

Informe labor indigenista Diócesis de Riobamba, 1960

Informe trabajo misioneras enero, marzo, 1960

MAE central, Chimborazo, octubre, diciembre 1960

MAE desarrollo de la comunidad

MAE informe agrícola pecuario, enero, marzo, 1959

MAE informe médico enero, marzo, 1959

MAE informe abril, junio, 1960

MAE región central Chimborazo, julio, septiembre, 1959

MAE reunión personal mayo, 1960

ARCHIVOS SONOROS

Agustín Bravo, homenaje 85 años

Clase alfabetización 19 de marzo de 1962

Clase alfabetización 26 de marzo de 1962

Clase alfabetización 27 de marzo de 1962

Clase de teleducación

ERPE discurso inaugural 1962

Fiesta patronal 12 de diciembre 1967

Historia ERPE I, II, III, IV, V, VI

Homenaje a Proaño por sus 30 años de trabajo

XIX aniversario fundación ERPE 19 de marzo de 1980

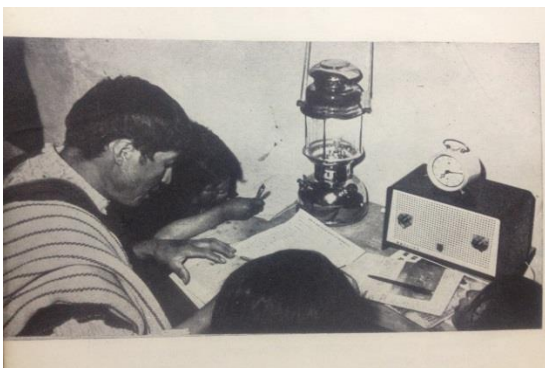
Proaño: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987

Anaguarqui: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987

Hacendado: Archivo sonoro Tierra y Justicia I, 1987

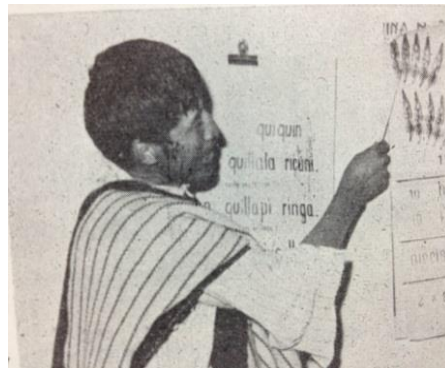
ARCHIVOS FOTOGRÁFICOS

Auxiliar inmediato, 1964.



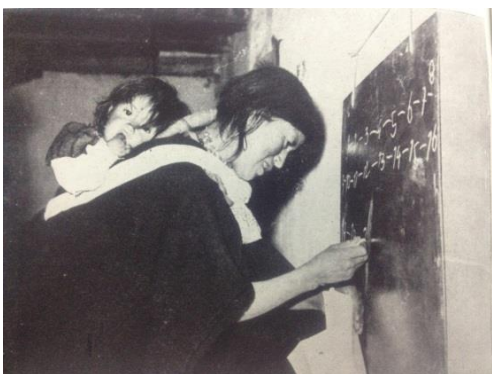
Fuente: Archivo de la Diócesis de Riobamba

Auxiliar inmediato, 1965.



Fuente: Archivo de la Diócesis de Riobamba

Alumna, 1964.



Fuente: Archivo de la Diócesis de Riobamba

Leonidas Proaño, monjas Lauritas, 1959



Fuente: Archivo de la Diócesis de Riobamba