

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Historia

Guaytacama, antítesis del progresismo católico en el noroccidente de Cotopaxi.
Anticomunismo, educación indigenista, modernización y conservadurismo popular
(1958-1989)

Laura Dolores Barreros Chancusig

Asesora: Alicia Torres

Lectores: Víctor Bretón y Fernando García

Quito, marzo de 2023

Dedicatoria

A Leonor y Santiago.

A Laura y Abraham.

Índice de contenidos

Dedicatoria	2
Índice de contenidos.....	3
Lista de Ilustraciones.....	5
Lista de Tablas	5
Resumen	6
Agradecimientos.....	7
Introducción	9
Capítulo 1. El Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama, entre lo global y lo local (1958-1962)	15
1.1. Alemania occidental y Ecuador conectados por la obra social de la iglesia	17
1.2. Contención del comunismo	22
1.2.1. Cruzada anticomunista: iglesia, Estado y cooperación internacional	22
1.3. Las organizaciones católicas laicas de Ecuador frente al comunismo	28
1.3.1. Acción Católica	28
1.3.2. Juventud Obrera Católica	30
1.4. La contención del comunismo a escala local. Guaytacama como un dique	32
1.5. Cooperación internacional a escala local. El Eje oeste en un rincón de los Andes ecuatorianos.....	35
1.5.1. La iglesia de Alemania occidental en Guaytacama.....	35
1.6. Conclusiones preliminares	37
Capítulo 2. Temor al comunismo en la élite católica y la educación indigenista (1962 - 1970)	
39	
2.1. El comunismo, una preocupación geopolítica.....	40
2.1.1. Ecuador, “la segunda Sierra Maestra”. El temor a los indios comunistas	42
2.2. Entre los deseos de igualdad y el temor comunista de la élite católica.....	48
2.3. Imágenes del temor a los indios en el poder católico local	49
2.4. Estratificar para formar “un núcleo de intelectuales indígenas”	54
2.5. Personajes religiosos para frenar el comunismo	58
2.5.1. San José y la disputa por el sentido del 1 de Mayo.....	60
2.6. Conclusiones preliminares	63
Capítulo 3. Educación indigenista: contradicciones y ficciones de una modernización local (1962-1970).....	65
3.1. El instituto indigenista católico y su interacción con el estado.....	69

3.2. Contradicciones y ficciones de la modernización local	76
3.2.1. Contradicción 1. La minga o la ficción de una modernización “desde abajo”	77
3.2.2. Contradicción 2. Un edificio escolar moderno como frontera social o la ficción de la modernización local	87
3.3. Instrumentalizando la imagen del indígena.....	91
3.4. Un currículo educativo pensado desde la élite eclesiástica.....	95
3.5. Conclusiones preliminares	100
Capítulo 4. Guaytacama, antítesis del progresismo católico en el noroccidente de Cotopaxi (1981-1989).....	102
4.1. Progresismo y conservadurismo católico, un encuentro conflictivo (1981-1989).....	104
4.2. Un frente conservador con historia	108
4.3. Momento 1. Disputa por el Santuario de Cuicuno (1981-1982).....	109
4.3.1. Capitalizando el conflicto. Ruiz contra Sarzosa.....	116
4.3.2. Capitalizando el conflicto. Sarzosa contra Ruiz.....	119
4.4. Momento 2. Aferrándose a la tradición. Un “viacrucis” que no acaba (1983)	122
4.4.1. Huelgas estudiantiles para respaldar a Sarzosa	124
4.4.2. Guaytacama, la ‘piedra en el zapato’ de la Diócesis de Latacunga	125
4.5. Momento 3. Moviendo el tablero político (1985-1988).....	128
4.5.1. Vigencia de los poderes tradicionales	132
4.6. La última reacción.....	133
4.7. Conclusiones preliminares	135
Conclusiones generales	137
Referencias.....	141
Archivos revisados	145

Lista de Ilustraciones

Fotos

Foto 3.1. Visita de prelados alemanes a Guaytacama, abril de 1964.....	71
Foto 3.2. Campesinos de Guaytacama trabajando en una minga.....	78
Foto 3.3. Autoridades militares y eclesiásticas	83
Foto 3.4. Estudiantes, niños y jóvenes concentrados en la plaza central de Guaytacama	84
Foto 3.5. Maqueta del proyecto de construcción del Instituto Indigenista Católico “San José”	88
Foto 3.6. Monseñor Alfonso Sarzosa fundador-rector del instituto católico indígena San José	92
Foto 3.7. Estudiantes indígenas encabezando un desfile estudiantil.....	95
Foto 3.8. Estudiantes indígenas del instituto católico indigenista San José abriendo paso	95
Foto 3.9. Visita del Nuncio Apostólico para Ecuador.....	99

Lista de Tablas

Tabla 3.1. Espacios escolares y visión educativa.....	89
---	----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Laura Dolores Barreros Chancusig, autora de la tesis titulada “Guaytacama, antítesis del progresismo católico en el noroccidente de Cotopaxi. Anticomunismo, educación indigenista, modernización y conservadurismo popular (1958-1989)”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Historia, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2023.



Laura Dolores Barreros Chancusig

Resumen

Esta investigación es un análisis de la intervención de la iglesia católica conservadora en la educación dirigida a la población indígena y campesina de la Sierra central de Ecuador entre las décadas de 1960 y 1970.

A través de la revisión y sistematización de archivos documentales, institucionales, hemerográficos; así como de publicaciones eclesásticas, objetos, imágenes fotográficas y entrevistas a profundidad se analiza críticamente el proceso de creación y funcionamiento del Instituto Indigenista Católico “San José” de Guaytacama (Cotopaxi) con el objetivo de identificar las conexiones entre esa iniciativa educativa local y los propósitos de la iglesia católica de contener el avance del comunismo en un contexto global de tensiones geopolíticas derivadas de la Guerra Fría y el temor expansionista de la Revolución cubana en el sur del continente americano en la segunda mitad del s. XX.

La investigación busca, mediante la sistematización de datos, ofrecer una interpretación de cómo la intensión de la iglesia católica de insertar a la población indígena a la nación se conjugó con el discurso desarrollista de gobiernos autoritarios alineados con la visión geopolítica de los Estados Unidos y con la visión local de formar una élite de maestros indígenas y campesinos de signo católico - conservador que asumirían el rol de intelectuales de corte gramsciano para impulsar un proceso hegemónico que introduciría costumbres burguesas en la ruralidad a través de un influjo generado desde la escuela para mantener la hegemonía política y cultural de la iglesia que enfrentaba abiertamente a las ideas comunistas.

Dos décadas después de encaminada la iniciativa educativa católica indigenista en Guaytacama, en 1980, la iglesia católica ecuatoriana se develó como una institución no homogénea, condición manifiesta en la expresión de conservadurismo popular producido en la parroquia rural de Guaytacama y que tuvo como protagonistas a un grupo de maestros formados en el instituto indigenista creado en 1962. Ese hecho giró en torno a la confrontación sostenida entre los católicos pueblerinos de Guaytacama que, junto a algunos de la vecina parroquia de Toacaso, desafiaron la autoridad del Obispo de Latacunga, contrastando así con el ambiente progresista generado por la renovación de la iglesia católica y el proceso de empoderamiento político que caracterizó a la población indígena y campesina del noroccidente de Cotopaxi durante la década de 1980.

Agradecimientos

La investigación contenida en esta tesis es el resultado de innumerables gestos de generosidad y bondad de muchas personas que atendieron mis pedidos de búsqueda y revisión de documentación y archivos para recabar los datos que se exponen sistematizados en los siguientes capítulos.

Mi agradecimiento permanente para:

Jesús David Salas y Lorena Álvarez, amigos académicos que no dudaron en proporcionarme las cartas de recomendación necesarias para completar mi proceso de postulación al programa de maestría en Historia.

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, por confiar en mi capacidad para cursar esta maestría en condición de becaria. Mi admisión en el programa significó una maravillosa oportunidad para acercarme al estudio académico de la Historia y descubrir con entusiasmo las posibilidades de revisar e investigar el pasado.

Elisa y Herbert Neugschwender por su apoyo en la revisión, identificación y traducción de documentos identificados en el Archivo de la Arquidiócesis de Munich y Freising, en Alemania. Gracias a su contribución logré demostrar la conexión de un hecho local con un proceso global.

Bernardo Pineda por su ágil apoyo para identificar documentos en la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

Alfonso Andrade por su generosidad al permitirme acceder a la biblioteca personal de su tío, monseñor Alfonso Sarzosa, y al archivo fotográfico que ilustra y sirve de documento histórico en el contenido de esta tesis.

El personal de la Biblioteca Aurelio Espinosa Polit por su paciencia y diligencia para digitalizar los documentos de mi interés en medio de la emergencia sanitaria por la pandemia provocada por el Covid-19.

Paúl García Lanás, historiador latacungueño, por su generosidad y apertura al permitirme acceder a su biblioteca personal donde ubiqué los Boletines Diocesanos de la Diócesis de Latacunga, una de las fuentes principales de este trabajo.

Alonso León Cajiao, genealogista latacungueño, por su ayuda en la elicitación fotográfica y el mapa genealógico de personajes presentes en algunas fotografías que son parte de las fuentes históricas analizadas.

Doña Ruth Chasi por su acertada y oportuna intervención para evitar que los libros de actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico “San José” fueran a parar a la basura. Su sentido de conservación de esos documentos y su amabilidad para ofrecerme todas las facilidades para revisar el archivo permitió que identificara datos que contribuyeron enormemente al argumento de esta investigación.

Greys Cobo, entonces teniente político de Guaytacama, por su diligencia y apoyo en la revisión del archivo documental de esta dependencia.

Darío Espín por su ayuda tecnológica para socorrerme en un momento de desesperación para recuperar un archivo digital que permitió agilizar el proceso de sistematización de datos empíricos y bibliográficos.

Rafael Sandoval Egas, director de Diario La Gaceta, por permitirme revisar el archivo hemerográfico de este periódico latacungueño.

Roxana Elizabeth Carrillo López, gerente de Industrias Gráficas, empresa editorial que imprimió el periódico latacungueño Tribuna Extra, por la gentileza con la que atendió mi pedido de revisión del archivo hemerográfico de la imprenta.

Especial agradecimiento a los maestros de Flacso-Ecuador: Mercedes Prieto, Víctor Bretón, Rafael Polo, Mireya Salgado y Alicia Torres por su orientación y comentarios a mis ideas e inquietudes en clases o en charlas particulares.

A mis coterráneos: Willman Chasi, Martha Vizúete, Mario German, Daniel Monta, Nivaldo Chasi, Nelson Carrera y a muchos otros que son citados en esta tesis por abrirme las puertas de sus casas, obsequiarme su tiempo y compartir conmigo su memoria sobre los hechos investigados.

A mis padres: Laura Chancusig y Abraham Barreros por llenar mi vida con sus relatos. A través de su palabra, siempre presente en el espacio doméstico, no solo conocí a mis ancestros y sus historias de vida, sino que además sembraron en mí la curiosidad y la necesidad de explicar los procesos históricos del lugar donde nací.

A mi hermana Licenia por el cariño de siempre y por el apoyo en las transcripciones de varios archivos que son insumos de este trabajo.

A mi hija Leonor y a mi esposo Santiago por amarme y sostenerme incondicionalmente en todos los estados por los que transité en el proceso de investigación y escritura de esta tesis.

Introducción

Guaytacama es una parroquia rural de la provincia de Cotopaxi, en los Andes ecuatorianos. Entre las décadas de 1960 y 1970 fue el escenario donde se desarrolló un proceso de educación católica indigenista de corte conservador, cuyo resultado histórico fue motivo de confrontación y disputa con el poder eclesiástico local al entrar en tensión con la visión progresista que marcó el accionar de la iglesia católica en la década de 1980 en la Sierra central de Ecuador, influenciada por las conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979).

El proyecto educativo indigenista se insertó en la corriente de desarrollo rural y se canalizó a través del Instituto Indigenista Católico “San José”, una iniciativa educativa ideada por la élite eclesiástica conservadora que tuvo conexiones anticomunistas a escala global y nacional en el contexto de la Guerra Fría.

La preferencia por los más pobres alcanzó un papel relevante en la iglesia católica en la Sierra central de Ecuador entre 1970 y 1980. Las renovadas opciones pastorales de la iglesia progresista apoyaron, especialmente en Cotopaxi, el empoderamiento político campesino y la conformación de las organizaciones de base del movimiento indígena y campesino provincial (Bretón 2012), protagonista del levantamiento indígena ecuatoriano en 1990.

Aquella articulación entre la población campesina y la iglesia católica renovada significó el desmantelamiento del viejo orden del sistema gamonal. Sin embargo, mientras en el noroccidente de Cotopaxi, territorio eminentemente rural, los cambios sociales se ligaban al empoderamiento político campesino, un grupo de católicos de Guaytacama se movilizaba para conservar el orden instaurado durante casi tres décadas por el poder católico local representado en el párroco, fundador y rector del Instituto Indigenista Católico San José, institución que se constituyó en el emblema educativo de esta localidad y a la vez fue motivo de disputa y confrontación con el poder eclesiástico provincial en la década de 1980.

El aporte de la investigación

La historiografía disponible sobre educación indigenista en la Sierra central de Ecuador, entre las décadas de 1960 y 1980, solo ha estudiado la intervención progresista de la iglesia católica (Bretón 2012; Tibán, Ilaquiche, Alfaro 2003; Tinel 2008).

La siguiente investigación explica, mediante el análisis de archivos históricos, cómo se desarrolló la propuesta de educación católica indigenista conservadora a través del instituto

indigenista creado en Guaytacama y su conexión con las tensiones geopolíticas de la Guerra Fría.

La exposición contenida en los cuatro capítulos de esta tesis busca llenar un vacío historiográfico sobre la intervención de la iglesia católica conservadora en la población indígena y campesina de la Sierra central de Ecuador, al describir el proceso, la dinámica interna y la visión contenida en el proyecto educativo indigenista que se desarrolló en Guaytacama, siempre ubicando este hecho local en el contexto social de la segunda mitad del s. XX para establecer conexiones globales y nacionales.

A escala global, la creación de este instituto se presenta como una pieza más en el tablero de tensiones geopolíticas derivadas de la Guerra Fría y el combate al comunismo promovido desde la iglesia católica y los gobiernos militares en América Latina después del triunfo de la Revolución cubana (1959). En el ámbito nacional se relaciona con las intervenciones en la población indígena y campesina de la Sierra ecuatoriana con una visión desarrollista impulsada por organismos internacionales como Misión Andina, promovida por la Organización Internacional del Trabajo (OIT); y Alianza para el Progreso, organismo de desarrollo impulsado en el gobierno del presidente norteamericano J. F. Kennedy en la década de 1960. A escala local convive con la caída del orden gamonal y el inicio de la organización indígena de base en el noroccidente de Cotopaxi.

La temporalidad fijada para esta investigación (1958-1989) obedece a la disponibilidad de archivos, documentación administrativa y objetos materiales que son tomados como fuentes históricas. Estos elementos son analizados en relación a los propósitos de creación, financiamiento y posterior disputa por los espacios de poder creados en torno al instituto católico indigenista, así como a la dilatada transición entre las élites eclesiásticas provinciales conservadoras y progresistas, que no se concretó sino hasta 1989 tras una conflictiva manifestación de conservadurismo popular que se produjo en Guaytacama y que contrastó con el ambiente progresista impulsado por la jerarquía eclesiástica en la década de 1980. Este hecho develó a la iglesia católica como una institución no homogénea, cuyas disputas tuvieron un efecto político a escala local, pues marginaron a Guaytacama de los procesos organizativos que caracterizaron a localidades circundantes como Toacaso y Saquisilí.

Metodología

Esta investigación se realizó a través de la historia social, enfoque que propone un estudio de caso centrado en el análisis de fuentes primarias y secundarias desde una perspectiva

cuantitativa, descriptiva y crítica. La revisión bibliográfica de publicaciones sobre educación indigenista es parte de las fuentes secundarias que permitieron contextualizar el tema e identificar conexiones con los datos obtenidos en el trabajo de campo y extraídos del archivo. Datos bibliográficos y de campo se concatenaron para construir el argumento de una narrativa alterna que propone abrir nuevas posibilidades interpretativas de un pasado local ligado a un proceso educativo indigenista en el que, hasta el momento, impera la tradición oral que lo entiende como una obra eclesial ligada únicamente a la filantropía católica para la redención del indígena (Sarzos 1962).

El punto de partida de la investigación es un breve análisis iconográfico del mural conmemorativo que se levanta y se conserva en la fachada del edificio del otrora instituto católico indigenista con el que se rinde homenaje de gratitud a los sacerdotes católicos benefactores. En el grabado se observa la forma de representar al indígena y el papel protagónico de la iglesia católica como intermediario para provocar su redención. Los nombres de los clérigos extranjeros escritos en el mural orientaron la búsqueda de documentación en el archivo de la Arquidiócesis de Múnich y Freising (Alemania) y permitieron establecer las conexiones globales contenidas en un acontecimiento local.

Las fuentes históricas analizadas en este trabajo son en su mayoría fuentes primarias documentales en las que destacan el ensayo *El Instituto Indigenista Católico "San José" frente al problema del indio ecuatoriano* (1962), escrito por monseñor Alfonso Sarzos, párroco de Guaytacama, fundador y rector del instituto indigenista; y el libro de actas del Consejo Directivo de ese establecimiento educativo. Los datos contenidos en esas fuentes se relacionan, confrontan y corroboran con información obtenida en los archivos hemerográficos de los boletines eclesiales de la Arquidiócesis de Quito (1958-1962), boletines eclesiales de la Diócesis de Latacunga (1964-1989), documentos administrativos diocesanos y recortes de prensa que reposan en la Arquidiócesis de Múnich y Freising (1964-1967). Estos últimos dan cuenta de los aportes y la intervención de la iglesia católica de Alemania Occidental en Ecuador en la década de 1960.

A esos archivos se suma el análisis de publicaciones de prensa en los periódicos nacionales *El Comercio* y *El Universo* (mayo - junio de 1981) y periódicos locales (Latacunga) *La Gaceta* (1981-1989) y *Tribuna Extra* (1981-1987). Objetos materiales como la maqueta del diseño arquitectónico en el que se proyectó la visión del instituto indigenista sirve para indagar en la propuesta pedagógica y la postura ideológica implícitas en la propuesta educativa. Además, se usa como fuente histórica un acervo fotográfico que perteneció al párroco Sarzos. Las

imágenes permiten un acercamiento a instantes de la construcción del edificio escolar y eventos institucionales, cuyo análisis posibilita identificar personajes y relaciones de poder. Al tomar aquellas imágenes fotográficas como fuente histórica se busca superar el lugar ornamental que han ocupado estas fotografías antiguas para ubicarlas como un espacio de análisis e interpretación que permite la construcción de una narrativa histórica alternativa a la que domina en el imaginario local.

Esta investigación demuestra que ese proyecto educativo indigenista estuvo conectado con propósitos globales y nacionales de contención al comunismo, así como con intenciones de introducir costumbres burguesas en la población indígena y campesina como una vía para insertarlas a la nación. El instituto indigenista levantado en Guaytacama se proponía crear una élite indígena integrada por indígenas y campesinos selectos que, formados como maestros de primaria, serían los encargados de provocar un influjo nacional desde la escuela rural constituida en un espacio de política cultural para confrontar la penetración del comunismo. Se analizan también los temores presentes en la élite de la iglesia católica ante posibles brotes revolucionarios entre la población rural y cómo un proyecto educativo indigenista que se presentó como una promesa de modernización y desarrollo se sostuvo en una dinámica interna que reprodujo prácticas coloniales y remarcó fronteras sociales.

Reinterpretar el pasado

En junio de 2021, año en el que se escribió esta tesis, el gobierno parroquial de Guaytacama abrió un concurso público para elegir la letra del himno de la parroquia. La composición ganadora, en la segunda estrofa, menciona: “San José, templo de la juventud / Monseñor erigió en ti ideales”.¹ Estos versos dan cuenta de la permanencia de monseñor Sarzosa y su obra educativa en la memoria local y ofrecen un claro indicio para un acercamiento crítico a ese momento histórico con el propósito de reinterpretar un proceso que se ha asociado a un sentido de identidad local.

En los 36 años que Alfonso Sarzosa fue párroco de Guaytacama (1953-1989) se forjó un relato histórico que se percibe hasta ahora como único por lo recurrente y repetitivo. Precisamente por esa razón, ese pasado debe revisarse críticamente; no para juzgar las acciones de los involucrados, sino para reflexionar sobre qué hizo ese pasado con la gente y qué nos dice ese pasado en el presente.

¹ La letra del himno es autoría del maestro Ángel Rubio Medina, exalumno del Instituto Indigenista Católico San José.

De este modo, busco aclarar que el propósito de este trabajo de investigación no es hacer un proceso de juzgamiento que distinga a los “buenos” de los “malos” entre los involucrados en las acciones que son motivo de revisión en los capítulos siguientes, sino extender una invitación para comprender que las conductas de la gente obedecen a determinadas circunstancias que están insertas en un contexto particular que debe ser analizado e interpretado.

El capítulo 1 muestra la conexión global del Instituto Indigenista Católico San José con propósitos anticomunistas en el contexto de tensión geopolítica de la Guerra Fría (1945-1989) y la expansión de la obra social de la iglesia católica en América del Sur. Se destaca la conexión de Guaytacama con la iglesia alemana conservadora, a través de la cooperación establecida entre la iglesia de Ecuador y la Arquidiócesis de Múnich y Freising para dar paso a las acciones locales, enfocadas en el instituto indigenista católico que muestran una alineación con una postura anticomunista.

El capítulo 2 hace una exposición del temor de la élite eclesiástica y política ante la expansión del comunismo en América Latina luego de la Revolución cubana (1959). Se mira a la educación indigenista como una acción necesaria para prevenir brotes comunistas entre la población indígena y muestra cómo el “deseo de igualdad” que guio los ideales indigenistas de la iglesia católica, en el fondo, mantuvieron latente el temor a la organización y el empoderamiento político de los indios. Se procura un acercamiento a imágenes del temor comunista a escala local desde la percepción y exposición de algunas ideas indigenistas de Alfonso Sarzosa y el proceso de resignificación que experimentó la imagen católica de San José, patrono del instituto fundado en Guaytacama.

El capítulo 3 indaga sobre las contradicciones y ficciones del proceso de modernización local articulado por el párroco Sarzosa y que se mostró a través de la creación y construcción de espacios públicos como el edificio del Instituto Indigenista Católico San José. Un apartado se destina a revisar la interacción que tuvo el instituto indigenista católico con el estado ecuatoriano para mirar la confluencia de intereses políticos y eclesiásticos en la intervención en la población indígena. Se presentan las contradicciones y ficciones de modernización contenidas en el proyecto educativo indigenista para mostrar que esa ficción modernizadora insistió en formas de exclusión socioeconómica, conservó prácticas hacendatarias e hizo un uso político de la imagen del indígena.

El capítulo 4 identifica varias acciones en las que se hizo explícita la postura conservadora de un sector de católicos de Guaytacama. La actitud desafiante de los seguidores de Sarzosa ante la autoridad que representaba el Obispo de Latacunga, Mario Ruiz Navas, fue el resultado de un acumulado histórico construido entre 1953 y 1980, de la mano de una práctica sacerdotal paternalista y conservadora. El conflicto Ruiz - Sarzosa provocó fragmentación en la convivencia local y polarizó espacios de poder político provincial y nacional. La revisión de periódicos de la época y entrevistas a profundidad con informantes clave permiten argumentar que, debido a la actitud beligerante de los católicos ante las decisiones del obispo de Latacunga, la parroquia tomó distancia de los procesos organizativos campesinos que la iglesia católica impulsó en las localidades rurales del noroccidente de Latacunga en la década de 1980.

Capítulo 1. El Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama, entre lo global y lo local (1958-1962)

En la fachada del edificio de tres pisos del ex Instituto Indigenista Católico San José, en Guaytacama, se exhibe un gran mural trabajado en azulejos para rendir homenaje permanente a los sacerdotes católicos benefactores de esta iniciativa educativa de desarrollo rural ejecutada en la década de 1960. La leyenda inscrita señala: “Homenaje de gratitud a los emos cardenales Carlos M. de la Torre [arzobispo de Quito], Julio Doepfner [Julius Doepfner, arzobispo de Múnich] y Jose Springs [arzobispo de Boston]. Junio 1967”.

Han pasado 60 años desde que en 1962 se inauguró este emblemático instituto. Su creación conmocionó a la población local y dio fama a una pequeña parroquia rural del noroccidente de Cotopaxi, en la Sierra central de Ecuador, por poseer el primer instituto indigenista normal del país. La memoria local y las escasas publicaciones que dan cuenta de la trayectoria de este establecimiento educativo, autodenominado “indigenista”, han construido el imaginario local de que el instituto fue creado por la buena voluntad de un puñado de sacerdotes católicos para contribuir a la “redención del indio ecuatoriano” (Sarzosá 1962).

En la memoria oral de la localidad sobrevive como acontecimiento la trayectoria de aquella iniciativa educativa. Los nombres de los sacerdotes extranjeros no tienen lugar, solo permanecen indelebles en el mural. No así el nombre del cardenal ecuatoriano Carlos María de la Torre, arzobispo de Quito; y sobre todo el del sacerdote Manuel Alfonso Sarzosá Carvajal, párroco de Guaytacama entre 1953 y 1989. El cardenal De la Torre es recordado como el mayor benefactor del instituto. Efectivamente, el jerarca de la iglesia ecuatoriana entregó su fortuna personal para la creación del normal indigenista (Sarzosá 1962, 18 y 22; Ortiz 2019, 661; Álvarez et al. 1996, 9), pero ¿cuáles fueron las motivaciones del arzobispo de Quito para impulsar tal obra? ¿En qué contexto se gestó la idea de crear un instituto normal para indígenas?

Este capítulo ofrece una aproximación a posibles respuestas a las interrogantes planteadas a la luz de la propuesta teórica de la historia global y conectada. El propósito es restablecer y mostrar conexiones que abran posibilidades de producción de nuevas narrativas históricas (Trouillot 2017). Se toma la idea de explorar las “*connected histories*”, propuesta por el historiador indio Sanjay Subrahmanyam y recogida por Gruzinski (2006, 219): “el historiador tiene que convertirse en una especie de electricista encargado de restablecer, de restaurar las

conexiones internacionales e intercontinentales que las historiografías nacionales desligaron o escondieron, al reforzar o tapiar sus respectivas fronteras”.

La exposición busca demostrar que la iniciativa de educación indigenista desarrollada en Guaytacama en los doce años entre 1958 y 1970 se insertó en un propósito geopolítico de contención al comunismo, paralelamente a la expansión de la obra social de la iglesia católica alemana en América Latina. Si bien el comunismo fue una preocupación política en Latinoamérica en la primera mitad del s. XX, con el triunfo de la Revolución cubana (1959) se percibe como una amenaza cercana con tentativas expansionistas en el sur del continente.

La posición de la iglesia católica contra el socialismo, comunismo y nihilismo se identifica desde el s. XIX (Pacheco 2002, 143). El clero alemán y estadounidense intervienen con mayor vigor en América Latina en el contexto geopolítico de la segunda mitad del s. XX, mediante la jerarquía del clero secular y los gobiernos de turno. En Ecuador esas acciones se canalizaron a través de sacerdotes que ocupaban cargos jerárquicos en la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, quienes interactuaron con sus similares en la iglesia católica de Alemania occidental y alcanzaron una sinergia con el poder político estatal ecuatoriano para articular sus proyectos. Primero, con gobiernos democráticos como el de Camilo Ponce (1956-1960), Velasco Ibarra (1960-1961), Otto Arosemena (1961-1963) y más tarde con la Junta Militar que gobernó el país entre 1963 y 1966, así lo muestra el contenido de las publicaciones de los Boletines Eclesiásticos de la Arquidiócesis de Quito (1958-1962) y los primeros números del boletín de la Diócesis de Latacunga editados entre 1964 y 1965.

Las conexiones de Ecuador con Alemania occidental y Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría se exploran en las relaciones de la jerarquía del clero secular a una escala intercontinental y ubica al cardenal y arzobispo de Quito, Carlos María de Torre; Bernardino Echeverría, obispo de Ambato; el cardenal alemán Julius Doepfner, arzobispo de Múnich y Freising; y el prelado Oskar Jandl,² director de Cáritas para la Arquidiócesis de Múnich³ (1961) como hombres “globalizados” (Gruzinski 2006, 233) en el sentido de que, siendo parte de la iglesia católica, institución de alcance global, reunieron condiciones para su movilidad

² Los lazos de cooperación entre la iglesia católica de Alemania y Ecuador se fortalecieron después del Concilio Vaticano II. “El Cardenal Doepfner envió a Ecuador como mensajeros de fraternidad, al Prelado Oskar Jandl, director de Cáritas, y al director Financiero, Prelado Franz Stadler. Desde entonces se fueron multiplicando las relaciones de fraternidad y con ello, los intercambios personales entre Múnich y Ecuador” (Cooperación Fraternal – Partnerschaft entre la Arquidiócesis de Múnich & Freising y la Iglesia Católica en Ecuador. Historia. Acceso: 8 enero 2021 <https://bit.ly/39gy2tC>). Más tarde, Jandl dirigió la organización Cáritas en Ecuador.

³ “Con Monseñor Vicente Cisneros comenzó la Cooperación Fraternal – Antes Ayuda Fraternal (Bruderhilfe)”. Boletín de la Cooperación Fraternal – Partnerschaft entre la Arquidiócesis de Múnich y Freising y la Iglesia Católica de Ecuador. Marzo 2018. <https://bit.ly/3jE0ADB> Acceso: 8 de enero de 2021.

entre América y Europa. Como resultado, concretaron lazos de amistad, ayuda económica y social e intercambio entre la iglesia católica de Ecuador y la de Múnich y Freising.

En las acciones desarrolladas por las autoridades eclesiásticas se vislumbra la interacción de la iglesia con el poder político nacional y local, así como las tensiones geopolíticas en sus preocupaciones.

El mural del instituto de Guaytacama muestra a un indígena descalzo, vistiendo poncho y sombrero, extendiendo su brazo derecho hacia el cielo para recibir la luz: el conocimiento procedente de Dios; su brazo izquierdo sostiene un atado de trigo, como un recordatorio del apego irrestricto del indígena a las labores agrícolas, a la tierra. Entre la fuente de luz que emana de las alturas y el indígena se levanta imponente una cruz cristiana. Un brevísimo análisis iconográfico pone en evidencia lo explícito de la mediación de la iglesia católica para que el indígena alcance la luz a través de la educación católica en ese instituto.

La forma de representar al indígena en el mural contiene una imagen creada desde los resultados del censo de 1950, cuyos datos señalaron a la ausencia de calzado como un “atributo eminentemente indígena” (Prieto 2015, 36). La iglesia católica “contribuyó a la representación del indio como ‘otro cultural’”, como lo relata Andrade (2004, 141 citado en Tinel 2008, 74), “el cura blanco fue el intercesor entre Dios y el ‘otro’ cultural”.

1.1 Alemania occidental y Ecuador conectados por la obra social de la iglesia

Al término de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, el mundo enfrentó un proceso de polarización. Las naciones alineadas con una economía capitalista y de libre mercado conformaron el Bloque oeste, entre los que destacaron Estados Unidos y Gran Bretaña; mientras que el Bloque este, encabezado por la Unión Soviética, se administró por los regímenes comunistas.

Los horrores de la guerra habían cesado, pero poco después esa división global configuró un ambiente de tensión geopolítica que llevó a tomar posición en la Guerra Fría. En ese periodo, la iglesia católica tradicional de varios países europeos alineados con el Bloque oeste, como la Arquidiócesis alemana de Múnich y Freising, impulsó iniciativas de ayuda social no gubernamentales que buscaban llevar adelante proyectos educativos de desarrollo social y de salud a nivel de América del Sur, concretamente en Ecuador⁴. Esos propósitos están

⁴ “En 1964, el Cardenal Pablo Muñoz Vega (quien, entre otros cargos, fue rector de la Universidad Gregoriana de Roma y presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana) fue nombrado Arzobispo Coadjutor de Quito, llegando a convertirse en un pilar importante para la Ayuda Fraternal en Ecuador. En el mismo año, por primera vez se confirieron fondos por un monto total de un millón de marcos alemanes y Monseñor Echeverría viajó

documentados en informes y correspondencia de la iglesia de Múnich y Freising, así como en cartas e informes emitidos por el prelado Oskar Jandl cuando recorrió el Ecuador en 1964 para levantar un informe que mostró un panorama general de la pobreza en el país.

Por encargo del arzobispo de Munich y Freising Julius Cardinal Döpfner, tuvieron que sondear en ese país [Ecuador] todas las posibilidades para una ayuda. Ese mandato fue marcado por la conciencia y agradecimiento por la ayuda que nosotros los alemanes recibimos en los años más difíciles luego de la Guerra mundial de 1945.⁵

Alemania occidental, constituida como la tercera potencia mundial, puso en marcha una obra social global que se articuló a través de organizaciones católicas como *Caritas*,⁶ *Misereor*⁷ y *Adveniat*.⁸ Examinar la obra social de la iglesia católica internacional en casos concretos como el Instituto Indigenista Católico “San José” permite mirar posiciones geopolíticas en su intervención.

Localizada en Alemania occidental, la Arquidiócesis de Múnich y Freising fue una de las mayores benefactoras de los proyectos que se desarrollaron en América del Sur, específicamente en Ecuador, en la segunda mitad del s. XX. Sus iniciativas buscaron promover la doctrina social de la iglesia católica⁹ y el progreso (Benavidez 2014) como dos elementos que encaminarían al desarrollo económico a los más pobres en los países del llamado “Tercer Mundo”.¹⁰

cada fin de semana a Múnich para realizar visitas a las parroquias, predicar y presentar formalmente a nuestro país; todas estas actividades fueron organizadas por el Prelado Dr. Josef Hogger, apoyo substancial para la cooperación entre ambas Iglesias”. (Departamento Iglesia Global de la Arquidiócesis de Munich y Freising, 2012: 22, citado en Benavidez 2014, 21).

⁵ Archivo Arquidiócesis de Múnich. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. “Ayuda para sur América”, 1. 14 de mayo de 1964. Prelado Anton Maier, Departamento de prensa.

⁶ Organización de la iglesia alemana que se fundó en 1897. En 1951, luego de las dos guerras mundiales, la organización adopta un carácter internacional al que se adhieren otros países europeos y Norteamérica. Después 1989, con la caída del Muro de Berlín, se sumaron a la organización países africanos independientes. La organización ha articulado proyectos de desarrollo social y apoyo humanitario en todos los continentes del planeta. Caritas Internationalis es la voz oficial de la iglesia "en relación a sus enseñanzas en el área de labores caritativas". (Caritas.org: “Historia”. Acceso 9 enero 2021 <https://bit.ly/3q0XCcP>)

⁷ Es la obra episcopal de la Iglesia católica alemana para la cooperación al desarrollo. Desde hace 50 años Misereor lucha comprometidamente contra la pobreza en África, Asia, Oceanía y América Latina. Su ayuda se dirige a todas las personas necesitadas, sin distinción de religión, pertenencia étnica, color o sexo (“Misereor está al lado de los débiles”. Acceso: 6 de enero de 2021 <https://bit.ly/38njks4>).

⁸ Adveniat es la organización de ayuda de los católicos en Alemania al servicio de todas las personas en América Latina y el Caribe (“Acción Episcopal Adveniat”. Acceso: 6 de enero de 2021 <https://bit.ly/3hT2vBY>).

⁹ “Se refiere, en general, a las orientaciones recogidas tanto de la Sagrada Escritura como de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y de los documentos pontificios en materia social a lo largo de la historia, estas orientaciones se dan del encuentro del Evangelio con la vida social” (Benavidez 2014, 4)

¹⁰ El término Tercer Mundo fue acuñado en la década de 1950 por el demógrafo francés Alfred Sauvy para referirse a los países “que emergían a la independencia como consecuencia del proceso descolonizador que se desató tras la II Guerra Mundial. La razón de ser del apelativo de Tercer Mundo guarda un estrecho paralelismo

Las relaciones para el establecimiento de la obra social de la iglesia alemana en Ecuador se concretaron por intermedio del obispo de Ambato, Monseñor Bernardino Echeverría, secretario de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en ese momento. El sacerdote, oriundo de Cotacachi (provincia de Imbabura), asistió a las reuniones preconciiliares convocadas por el Papa Juan XXIII en 1959, en Roma. Durante su estadía en esa ciudad, Echeverría consiguió una reunión con el arzobispo de Múnich, cardenal Julius Doepfner, presidente de la Conferencia Episcopal alemana y uno de los cuatro moderadores del Concilio Vaticano II (1963 y 1965).

Los asistentes al evento eclesial preconciiliar coincidieron en que las decisiones para la renovación de la iglesia debían superar los documentos escritos y “promover la solidaridad y la mutua ayuda entre los miembros todos de la Iglesia universal”.¹¹ Uno de los gestos más destacados del Concilio fue la creación de vínculos de ayuda entre la iglesia de los pueblos desarrollados y los llamados subdesarrollados. Así nació la obra “Bruderhilfe Fuer Ekuador” (Ayuda fraterna para el Ecuador). Se resolvió que el Obispo de Ambato [Bernardino Echeverría] fuera a Múnich para colaborar en la organización de esta trascendental iniciativa.¹²

El primer aporte que Ecuador recibió de la Arquidiócesis de Múnich fue en 1964 (Benavidez 2014, 21). Al inicio de esta cooperación, la ayuda se concentró en donaciones materiales “medicamentos o equipamiento para consultorios dentales, enviados vía marítima, libres de pago de impuestos por el acuerdo suscrito por la Asociación Misionera Santa Marianita y el Gobierno del Ecuador, vigente hasta el día de hoy [2014].¹³

Luego de la reunión que mantuvo Echeverría con el cardenal alemán Doepfner los aportes no demoraron. Para abril de 1964 ya se registra la visita de obispos alemanes a Guaytacama. Los

con el correlativo de Tercer Estado con el que se designó en la Revolución francesa la emergencia del pueblo como actor político al formar parte de la Asamblea Nacional, junto con los otros dos estamentos tradicionales del poder que eran la Iglesia y la nobleza. Con ello se ponía de manifiesto no sólo que frente a los dos mundos entonces operativos en el orden mundial, el Primero conformado por el Occidente y el Segundo por los países socialistas de la Europa del Este, nacía otro mundo distinto y diferenciado, sino que, asimismo, se otorgaba a este último un carácter de novedad y esperanza frente a los viejos mundos enzarzados en una rivalidad política, económica y estratégica que pretendía abarcar el planeta entero” Dubois, Alfonso. “Tercer Mundo” en Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo. Acceso: 2 de junio de 2022 <https://bit.ly/3McFqm>.

¹¹ Echeverría, Bernardino, “La ayuda fraterna de la Arquidiócesis de Múnich”, *Levántate*, 15 (176) septiembre 1987, 12-13. Guayaquil, Archivo BEAEP.

¹² Echeverría, Bernardino, “La ayuda fraterna de la Arquidiócesis de Múnich”, *Levántate*, 15 (176) septiembre 1987, 12-13. Guayaquil, Archivo BEAEP.

¹³ Departamento Iglesia Global de la Arquidiócesis de Múnich y Freising 2012, 20, citado en Benavidez 2014, 21.

religiosos visitaron las viviendas de los indígenas locales y constataron el avance en la construcción del edificio del Instituto Indigenista Católico.

La Diócesis de Latacunga, en su boletín diocesano, lo reseñó así:

Prelados alemanes de la *Bruderhilfe für Ecuador de Munich* [Ayuda fraternal para Ecuador de Múnich] visitaron en días pasados a esta nueva Diócesis de Latacunga [creada en diciembre de 1963]. El 9 de abril [de 1964], Guaytacama estuvo de fiesta; tenía sus calles engalanadas para recibir la honrosa visita de dichos prelados alemanes quienes estuvieron acompañados de los Excelentísimos Mons. Bernardino Echeverría de Ambato, Benigno Chiriboga de Latacunga visitaron las humildes viviendas de los indígenas, pasando luego al Instituto Normal Indigenista “San José” en donde se realizó la sesión solemne.¹⁴

De este modo se identifica al obispo de Ambato, Bernardino Echeverría, como un “hombre globalizado” que hizo posible el nexo entre Alemania y la joven Diócesis de Latacunga para canalizar aportes orientados al proyecto de educación indigenista en Guaytacama. El centro educativo “[fue] construido con bienes del Cardenal Carlos María de la Torre y con aportes de la Arquidiócesis de Múnich [Alemania occidental], Arquidiócesis de Boston [EE.UU.] y (...) la Diócesis de Latacunga”.¹⁵

La Arquidiócesis de Múnich tenía la intención de entregar recursos a Brasil, pero a comienzos de los años sesenta, “a pedido del prelado Dr. Oskar Jandl [director de Cáritas en Múnich y más tarde director de la fundación Cáritas en Ecuador], el apadrinamiento [se dio] con Ecuador”.¹⁶ La decisión se apoyó en el reporte enviado desde Ecuador, luego del viaje que los prelados Oskar Jandl y Franz Stadler emprendieron a América del Sur, especialmente a Ecuador, en 1964”.¹⁷

Lo más resaltante de ese país y de la gente es la pobreza que se puede ver por todos lados. En Guayaquil una ciudad que hace dos años solo tenía 300.000 habitantes y hoy son 500.000 de los cuales muchos viven en chozas sobre el agua que huele extremadamente mal. El 60 % de los habitantes comparten una habitación por familia. *La población está compuesta por 20% de blancos, 60% indios y 20 % mestizos.* El gobierno y la iglesia tienen muchos problemas sociales donde tienen que trabajar, especialmente la emigración de la gente a las ciudades en

¹⁴ Diócesis de Latacunga “Crónica Diocesana”. *Boletín eclesiástico* N°2, 40-42, Archivo BEAEP.

¹⁵ Diócesis de Latacunga “Colegio Normal San José de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico* N°21, 1988, 13. Archivo BEAEP

¹⁶ Projektakten Amerika, Südamerika C-M, 1960-1975; Ecuador, 1962-1974. EA010/3/2,32 (Missio München). Archivo Arquidiócesis de Múnich.

¹⁷ “Ayuda para sur América”, 1. 14 de mayo de 1964. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich.

busca de trabajo y vivienda. Otro de los problemas es la educación, hoy en día hay la posibilidad, pero no hay una ley o derecho de educación. *En las escuelas públicas no hay clases de religión, por eso la iglesia está obligada a poner en práctica su propia enseñanza.*¹⁸

El reporte enviado por los prelados alemanes destaca la necesidad de una educación católica para intervenir en sectores pobres del Ecuador. Posteriormente, los proyectos de la iglesia alemana intervinieron en salud y educación. Se construyeron hospitales como el Julius Doepfner en la ciudad amazónica de Tena y el Oskar Jandl en la región insular de Galápagos.

El reporte de Jandl señala la urgencia de construir centros de alfabetización que instruyan también en artes y oficios. “Es muy importante que la iglesia colabore con la educación del Pueblo. *El plan es la construcción de centros educativos generales y también centros educativos especiales para la artesanía y la agricultura*”.¹⁹

El Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama se alineó con ese plan. Su oferta formativa contó con “el aprendizaje teórico práctico de agricultura y ganadería en sus métodos más modernos y eficientes” (Álvarez et. al 1996, 14). La formación de “artistas y artesanos” (Álvarez et. al 1996, 15) consta explícitamente en los estatutos de fundación. El propósito era formar mano de obra útil para insertarla en el mercado laboral industrial que daba indicios de instalación en la década de 1960 con una propuesta modernizadora impulsada por el gobierno central, especialmente la Junta Militar de Gobierno (1963-1966) (Ortiz 2006).

Entre 1963 y 1970 la Arquidiócesis alemana entregó un monto total de 10.172.500 de marcos alemanes. El dinero se destinaría a tareas de trabajo social como apadrinamiento para estudiantes necesitados, asesoramiento a indios; educación, *creación de centros culturales, formación profesional*, formación religiosa, escuelas, educación popular, formación agraria; y la *organización de un partido de trabajadores*.²⁰ Los recursos fueron canalizados a través de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.²¹

¹⁸ “Ayuda para sur América”, 1. 14 de mayo de 1964. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich. Énfasis agregado.

¹⁹ “Ayuda para sur América”, 1. 14 de mayo de 1964. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich. Énfasis agregado.

²⁰ “VI Desarrollo de la archidiócesis Múnich – Freising para el país Ecuador en los años 1963 – 1970”. EA010/3/2,32 (Missio München): Projektakten Amerika, Südamerika C-M, 1960-1975; Ecuador, 1962-1974. Archivo Arquidiócesis de Múnich – Freising. Énfasis agregado.

²¹ Los lazos de cooperación entre la iglesia católica de Alemania y Ecuador se fortalecieron después del Concilio Vaticano II. “El Cardenal Doepfner envió a Ecuador como mensajeros de fraternidad, al prelado Oskar Jandl, director de Cáritas, y al director Financiero, Prelado Franz Stadler. Desde entonces se fueron multiplicando las relaciones de fraternidad y con ello, los intercambios personales entre Múnich y Ecuador” (Cooperación Fraternal

El destino de los recursos entregados por la iglesia alemana occidental en Ecuador deja ver el propósito de una intervención directa en las poblaciones indígenas a través de iniciativas educativas, opciones de formación profesional y organización gremial desde una perspectiva católica. Esos componentes estuvieron en la propuesta educativa del instituto indigenista de Guaytacama. La “finalidad inmediata y específica es la formación de profesores, artistas y artesanos (...) [para] contribuir eficazmente a la redención integral del Indio y Campesino y su incorporación a la vida nacional” (Álvarez et. al 1996, 15). Los estudiantes se formaron en Teoría y Práctica de Organización de Sindicatos, Cooperativas, Sociedades Obreras y Doctrina social católica (Álvarez et. al 1996, 12).

El 5 de octubre de 1962, el Instituto Indigenista Católico San José inició sus actividades educativas con una primera promoción de 13 estudiantes varones; curiosamente ninguno de ellos era indígena. Los jóvenes alumnos eran mestizos hijos de familias de comerciantes locales y de los alrededores que tenían las condiciones económicas para pagar la pensión mensual.

Fundado por la jerarquía de la iglesia católica conservadora y con el apoyo del gobierno ecuatoriano de turno, hasta 1975 este instituto graduó ocho promociones de bachilleres normalistas que sumaron 183 (Álvarez et al. 1996, 20) maestros de primaria que se insertaron en el sistema laboral del magisterio nacional. Paralelamente, formó a jóvenes obreros y artesanos en su sección profesional. En los archivos institucionales disponibles no existen datos que permitan establecer el número de estudiantes indígenas que fueron parte de los 183 bachilleres normalistas graduados hasta 1975.

1.2 Contención del comunismo

La segunda mitad del s. XX se caracterizó por la tensión entre los bloques capitalista y comunista. Esta polarización geopolítica se revisa en el contexto global, nacional y local para mostrar cómo estas posiciones ideológicas antagónicas permearon todos los espacios del quehacer social hasta llegar a espacios tan locales como el instituto que es motivo de esta investigación.

1.2.1 Cruzada anticomunista: iglesia, Estado y cooperación internacional

En el contexto de la Guerra Fría (1945-1989), la relación antagónica del capitalismo representado por Estados Unidos (EE.UU.) y el comunismo abanderado por la Unión de

– Partnerschaft entre la Arquidiócesis de Múnich & Freising y la Iglesia Católica en Ecuador. Historia. Acceso: 8 enero 2021 <https://bit.ly/39gy2tC>).

Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), convirtió a los países subdesarrollados en botín de disputa entre las dos potencias por el interés económico-extractivista de materias primas de los países del “Tercer Mundo”. En una guerra que se libraba sin ejércitos ni reconfiguración de fronteras, la confrontación se expresó en un sistema de valores y formas de organización del poder que se excluían mutuamente (Loaeza 2013, 11).

Desde el apareamiento del comunismo como doctrina política a inicios del s. XX, la iglesia católica se mostró opuesta a la mayoría de sus principios. La propuesta materialista, atea, laica y de extinción de la propiedad privada fue duramente condenada y criticada por oponerse a la doctrina católica (Pacheco 2002). Hacia la mitad del s. XX, la lucha anticomunista fue el punto en el que confluyeron los intereses del Estado laico y la iglesia católica para mantener el *status quo* “con base en un cuerpo de valores tradicionales que transmitían la obediencia a la autoridad, el respeto a las jerarquías de una sociedad desigual, machista y paternalista, el conformismo y la resignación” (Loaeza 2013, 51).

Para el caso mexicano Loaeza (2013), refiere que:

La participación de la Iglesia en este combate [Guerra Fría] magnificó el componente religioso del anticomunismo mexicano, que muy rápido adquirió el carácter de una cruzada de defensa religiosa, uno de cuyos símbolos más poderosos era la virgen de Guadalupe, que era también protagonista de los orígenes míticos de la nacionalidad. Esta dimensión estaba ausente del anticomunismo estadounidense, que, en cambio, se concentraba en la defensa de las libertades individuales y de la propiedad privada, y sólo en algunos casos enunciaba el comunismo (Loaeza 2013, 50).

En Ecuador, desde la década de 1920 el socialismo se presentó como una influencia ideológica muy dinámica por su propuesta de “continuidad del radicalismo liberal y la base de lucha por el laicismo, especialmente en la educación” (Ayala [1999] 2004, 94).

En la década de 1930, con el apoyo del Partido Comunista Ecuatoriano, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), a través de la lideresa indígena Dolores Cacuango, ejecutó la primera experiencia educativa indígena en las “escuelas indígenas de Cayambe” (Krainer 2010, 38). Este incipiente, pero muy significativo proceso educativo no fue visto con buenos ojos por las élites terratenientes que asumían el apego irrestricto de los indígenas a actividades vinculadas únicamente a la tierra (Prieto 2004).

Por su parte, la iglesia católica había asumido que era su deber intervenir en la educación y “civilización” de la población indígena desde una perspectiva “cristiana” y por supuesto conservadora. En la década de 1960 la Arquidiócesis de Quito señaló explícitamente que

“apoyar al Laicismo es un pecado”.²² La alfabetización y educación laica restaban poder a la hegemonía que en ese espacio había ejercido la iglesia ecuatoriana hasta antes de la Revolución Liberal (1895-1912).

En la segunda mitad del s. XX, las propuestas educativas laicas ganaban espacio y las campañas de alfabetización manifestaban presencia en las comunidades indígenas de la Sierra central (Bretón 2001). Los procesos de alfabetización fueron desarrollados por la Misión Andina y por la Diócesis de Riobamba regentada por Leónidas Proaño desde una perspectiva progresista de desarrollo comunitario (Bretón 2001).

Hacia finales de la década de 1950 la contención al comunismo se tornó vigorosa desde la jerarquía de la iglesia católica y sus aparatos de comunicación, entre ellos la radio y el boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Esta publicación impresa era el órgano de comunicación oficial de la iglesia quiteña. Artículos editoriales, reproducciones de comunicaciones pontificias y diocesanas exponen una clara posición de combate al “comunismo ateo” y evidencian la exclusión entre el sistema de valores socialista con el profesado por la iglesia católica.

En cuanto al socialismo y al comunismo, de unos mismos principios y solo en táctica diferentes, nadie logrará borrar de su frente el vergonzoso estigma que con caracteres indelebles le grabó Pío XI cuando lo llamó: “materialista y ateo, y declaró solemnemente que *hay tanta oposición entre socialismo y cristianismo, que ningún cristiano puede ser socialista, y viceversa, ningún socialista, católico*”.²³

La cita del papa Pío XI lleva implícita la imagen intrínsecamente perversa que la iglesia católica le dio al comunismo debido a su componente ateo. El “vergonzoso estigma” atribuido a esta corriente política es una clara alusión a la exclusión mutua de la religión católica y el socialismo. Ese antagonismo entre católicos y comunistas fue utilizado estratégicamente por la iglesia católica. Por un lado, permitió construir un discurso de temor ante la posible expansión e instalación del comunismo en el país; y por otro, le permitió articular organizaciones de laicos que frenaran brotes comunistas a nivel más local.

²² Arquidiócesis de Quito, “Carta Pastoral Colectiva de los Prelados del Ecuador acerca de los deberes de los católicos como miembros de la iglesia y de la sociedad civil”. *Boletín Eclesiástico*. No. 4 y 5. Año LXVII. Mayo-junio 1960, 547. Archivo BEAEP.

²³ Arquidiócesis de Quito, “Carta Pastoral Colectiva de los Prelados del Ecuador acerca de los deberes de los católicos como miembros de la iglesia y de la sociedad civil”. *Boletín Eclesiástico*. No. 4 y 5. Año LXVII. Mayo-junio 1960, 544. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

Hacia finales de la década de 1950, el arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre, el único cardenal ecuatoriano en ese momento y jerarca de la iglesia nacional, promovió actividades anticomunistas públicas y masivas como el Tercer Congreso Eucarístico Nacional que se desarrolló en Guayaquil en 1958; también otras más reducidas y reservadas, como el Primer Seminario Nacional sobre Cooperativas para el Clero Ecuatoriano realizado en Quito en 1958. El propósito: intervenir en la población joven y trabajadora para evitar su adhesión a grupos comunistas. Para conseguirlo fue necesaria una sinergia entre el poder político nacional, organizaciones multilaterales y la iglesia católica.

Muestra de esa sinergia estado-iglesia fue el Tercer Congreso Eucarístico Nacional realizado entre el 24 y el 28 de septiembre de 1958 en Guayaquil. En el evento católico se mostró públicamente la vigencia de la relación del poder político estatal con el eclesiástico, aunque esa unión fue constante y evidente en toda la presidencia del conservador Camilo Ponce Enríquez (1956-1960). En una carta que el presidente ecuatoriano dirige al Papa Pío XII, señala:

... si hay algo que convenga al bienestar total del hombre es la armonía y comprensión recíprocas entre Estado y la iglesia, entre el Poder temporal y el poder espiritual, entre la una y la otra sociedad perfecta, *pues la Iglesia y el Estado han sido y serán canales paralelos que buscan de diversa manera, el fin de la felicidad humana sin interferirse entre sí y sin necesidad alguna de usurparse atribuciones.*²⁴

Un pomposo protocolo militar recibió al cardenal legado, Carlos María de la Torre, que asistió en representación del Papa Pío XII al Tercer Congreso Eucarístico Nacional celebrado en la ciudad portuaria de Guayaquil. Sesenta prelados de la jerarquía eclesiástica latinoamericana acudieron al evento. Entre los sacerdotes ecuatorianos destacó el obispo de Riobamba, Leónidas Proaño, quien años después se constituyó en el ícono de la iglesia de los pobres en Ecuador por su trabajo organizativo y de promoción en las poblaciones indígenas de Chimborazo.

Al evento del 25 de septiembre en el estadio Modelo de Guayaquil asistieron el presidente de la República del Ecuador, Camilo Ponce; Francisco Illingwort Icaza, vicepresidente del Ecuador, los ministros de Relaciones Exteriores, Gobierno, Educación, Obras Públicas, el Embajador de España, el Procurador General de la Nación, autoridades provinciales,

²⁴ Arquidiócesis de Quito, "Intercambio de comunicaciones entre el Excmo. Sr. presidente de la República y el Jerarca Supremo de la Iglesia Universal". Fragmento de la contestación del presidente de la República del Ecuador Camilo Ponce Enríquez al Nuncio Apostólico en Ecuador y por su intermedio al Papa Pío XII. *Boletín Eclesiástico*. No. 3. Año LXV. Marzo 1958, 143. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

municipales y el alto mando militar y policial. La muchedumbre congregada en el estadio rezó un rosario entre cuyas intenciones estuvo el comunismo.

“Un rosario internacional” El 25 de septiembre, el locutor oficial dirige el rezo del santo rosario (...) se sugiere alternativamente una serie de intenciones de carácter local, provincial, nacional e internacional sin olvidar las intenciones de la Iglesia del Silencio²⁵ donde la “democracia” comunista impide la celebración de Congresos Eucarísticos.²⁶

De modo más reservado, pero no menos relevante, entre el 20 y 25 de enero de 1958 se realizó el Primer Seminario Nacional sobre Cooperativas para el Clero Ecuatoriano. El evento fue auspiciado por el arzobispo de Quito Carlos María de la Torre y dictado por el profesor alemán Gerhard Salomon,²⁷ experto en cooperativas vinculado a la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Al acto inaugural asistió el Rmo. Sr. Nuncio Apostólico en Ecuador, cardenal Opilio Rossi, el Embajador de Alemania, jefes de misiones técnicas de las Naciones Unidas, OIT, Unesco, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), Servicio Cooperativo Interamericano de Educación, el Ministro de Previsión Social, *sacerdotes del clero secular y regular de Imbabura, Cotopaxi, Pichincha y Azuay, religiosas y alumnos del Seminario Mayor.*²⁸

El presbítero Abraham Ninahualpa Lucano, párroco de Píntag (Pichincha), fue uno de los expositores en el evento. Él había demostrado la eficacia del movimiento cooperativo desarrollado en su parroquia, el primer ensayo en Ecuador realizado de la mano de la iglesia católica.

²⁵ Denominación con la que era conocida la iglesia católica en los países marcados por los regímenes comunistas que van desde la Europa del Este a la Unión Soviética hasta el sudeste asiático, pasando por China. En los boletines diocesanos de la Arquidiócesis de Quito, entre 1958 y 1960, se dedican amplios espacios para exponer la “persecución”, “tortura” y castigos que los religiosos católicos experimentarían en los países comunistas por no renunciar a su ministerio evangelizador. En esas publicaciones se identifica un manejo del miedo en la exposición de las “experiencias” de los religiosos como un mecanismo preventivo para evitar y alertar sobre brotes comunistas entre los católicos.

²⁶ Arquidiócesis de Quito, “El Tercer Congreso Eucarístico Nacional. Guayaquil 24-28 de septiembre de 1958”. *Boletín Eclesiástico*. No. 7. Año LXVI. Octubre- Noviembre - Diciembre 1958, 513. Archivo BEAEP.

²⁷ Salomon había migrado de modo forzoso de Alemania a Latinoamérica por el ambiente generado por la Segunda Guerra Mundial. En Brasil fue profesor de las universidades de Río de Janeiro y São Paulo como especialista en sociedades o cooperativas. Sus conocimientos en esas áreas le valieron el reconocimiento de expertos de países en vías de desarrollo de África y Asia. Hahn, Oswald. “In memoriam Gerhard Salomon” *Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen* 22, no. 1 (1972): 58-58. <https://doi.org/10.1515/zfgg-1972-0106> Acceso: 19 mayo 2021.

²⁸ Arquidiócesis de Quito, “Inauguración del Seminario acerca de cooperativas del clero”. *Boletín Eclesiástico* No. 1 y 2. Año LXV. Enero y febrero 1958, 108-109. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

El sacerdote Ninahualpa insistió en la necesidad de fomentar el trabajo y la unión de cooperativas como medio para la educación colectiva y mejoramiento de la situación económica del país. El representante de Naciones Unidas anotó el afán de este organismo internacional de ofrecer su cooperación a todo cuanto propenda al desarrollo de los pueblos en la economía, técnica y educación.

Los discursos pronunciados en el evento de clausura del seminario dejan ver que en el fondo de los propósitos desarrollistas impulsados por el gobierno y los organismos de cooperación internacional estaba vigente y vigorosa la tarea de contener el avance del comunismo entre las clases trabajadoras del Ecuador. La iglesia católica, a través de su eficiente organización jerárquica, puso ese trabajo de contención en los sacerdotes de cada parroquia.

[Cardenal Carlos María de la Torre dirigiéndose al clero]: Vosotros podéis y debéis ayudar a organizar estas asociaciones [cooperativas] que ayudan a los pobres [...] he aquí que el cooperativismo es la floración del cristianismo, es el darle la mano al hermano [...] después de poco veremos levantarse estas organizaciones en beneficio de los pobres y desposeídos. Es preciso que sigamos esta labor de acuerdo a las normas de la iglesia.

[Ministro de Previsión Social y Trabajo]: Actos como este señalan el camino definitivo de nuestro progreso. El país está entrando en el progreso de la Paz Social, consiente de sus grandes responsabilidades, considerando que es preciso que los de arriba se bajen a ver las necesidades de los de abajo, *adoptando la fórmula espiritualista que se encuentra en el cristianismo, no como en el comunismo en que han comprado el pan a trueque de la libertad.* [...] *El clero puede ser el gran cruzado y campeón del cooperativismo desde el que se encuentra en la ignota parroquia rural hasta el que ora en las ciudades [...] Hemos encontrado el camino para salvar al proletariado de las ciudades y de los campos.*

[El Ministro de Previsión Social y Trabajo, agradeciendo al cardenal De la Torre]: Sabed que el Gobierno os prestará la ayuda necesaria, el Ministerio, los técnicos y expertos de las NN.UU. Que se construya la Paz Social por obra de la Iglesia, por obra del Estado y con la valiosa colaboración de las Naciones Unidas.²⁹

El ministro de Previsión Social y Trabajo, representante del gobierno de Camilo Ponce en este evento, muestra la sinergia del Estado y la iglesia e insiste en que la creación de cooperativas salvará al proletariado de las ciudades y los campos, en el sentido de generar posibilidades de desarrollo económico distantes al comunismo.

²⁹ Arquidiócesis de Quito, "Primer Seminario Nacional sobre Cooperativas para el Clero ecuatoriano". *Boletín Eclesiástico* No. 4. Año LXV. Abril 1958, 184-187.

Lo que realmente perseguía esta iniciativa asociativa y organizativa entre las clases populares era evitar su vinculación a grupos comunistas que, desde una vertiente marxista, entendían que el cambio social llegaría a través de la lucha de clases, en oposición a la “doctrina social de la iglesia basada en la armonía de clases, única base posible de la paz social que es el ideal de la Iglesia y el verdadero bien común”.³⁰

De ahí la insistencia del ministro de Previsión Social y Trabajo en interpretar la conformación de cooperativas como un paso hacia la llamada “paz social”, un eufemismo para referirse a la conveniencia de conservar el *statu quo*. Dicho de otra manera, las cooperativas impulsadas desde el clero buscaban neutralizar posibles aspiraciones revolucionarias entre las clases trabajadoras y campesinas, como se muestra en el acápite siguiente con los datos identificados en el archivo documental de los boletines diocesanos de la Arquidiócesis de Quito y lo expuesto por el fundador y rector del instituto indigenista católico de Guaytacama.

1.3 Las organizaciones católicas laicas de Ecuador frente al comunismo

La organización social fue uno de los más elevados intereses de la iglesia católica. A través de la estructura eclesial la organización de la población era una necesidad urgente ante la amenaza comunista. En los siguientes acápites se presentan datos que sugieren cómo las organizaciones católicas tenían también propósitos políticos.

1.3.1 Acción Católica

La campaña anticomunista desde la iglesia católica ecuatoriana se desplegó con urgencia desde agrupaciones laicas como Acción Católica. Esta organización católica, originada en 1863 y cuyos estatutos generales se publicaron en Ecuador en 1930, se entendía como “la participación de los seculares en el apostolado jerárquico de la Iglesia y se orientaba a la recristianización de la sociedad” (Martínez Borrero 2017, 69) desde un énfasis en la moral que impulsaba un catolicismo militante.

La membresía mayoritaria de Acción Católica en Ecuador se registraba entre las élites quiteñas, cuyas prácticas estaban asociadas con las labores de beneficencia. Acentuaban su intervención en los ámbitos de la vida privada, es decir, aquellos espacios donde el accionar del sacerdote se tornaba limitado.

Las frecuentes publicaciones referentes a la actividad de Acción Católica en el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito dibujan una idea de la presencia e impacto que tenía

³⁰ Arquidiócesis de Quito, *Boletín Eclesiástico*. N°.8. Año LXV. Agosto 1958, 371. Archivo BEAEP.

este movimiento laico en la segunda mitad del s. XX en esta jurisdicción religiosa, a la que perteneció la parroquia rural de Guaytacama previo a la creación de la Diócesis de Latacunga en diciembre de 1963.

En septiembre de 1958 se publicó un compendio de las alocuciones del cardenal Carlos María de la Torre a propósito de sus bodas de plata arzobispales. La comunicación recoge el llamado que el jerarca eclesiástico ecuatoriano hizo a la “élite” de Acción Católica para la conformación de “un laicado cristiano activo y decidido (...) *para contener el avance de las sectas y de la más amenazadora todavía: el comunismo*”.³¹

Acción Católica fue probablemente el movimiento católico laico más popular en Iberoamérica en el s. XX. La organización tenía miembros activos en España, México, Argentina, Colombia y, por supuesto, Ecuador. En algunas provincias la organización del movimiento estuvo a cargo de sacerdotes que combinaban su labor pastoral con el impulso y fortalecimiento de la organización religiosa.

En mayo de 1960, el presbítero Alfonso Sarzosa, párroco de Guaytacama y fundador del Instituto Indigenista Católico San José, fue nombrado asistente provincial de Acción Católica en Cotopaxi. Esta designación le permitió ser parte de la delegación ecuatoriana que asistió a la V Semana de Acción Católica realizada en México entre el 19 y 28 de noviembre de 1960. La temática propuesta para el evento fue “La Acción Católica frente a los problemas apostólicos de América”.³² Allí, Sarzosa presentó su ponencia sobre “El problema religioso-social y económico del indio”³³ ecuatoriano. Posiblemente su presentación expuso algunas de las ideas que más tarde, en 1962, publicó de modo impreso en un ensayo monográfico titulado *El instituto indigenista católico San José ante el problema del indio ecuatoriano*.³⁴

Para 1961, las cuatro ramas de Acción Católica, divididas en varones, mujeres y jóvenes de uno y otro sexo, que obedecían a una estructura que iba de la parroquia a la diócesis y a la agrupación nacional, se habían formado en Guaytacama. En un comunicado publicado en el Boletín Diocesano de Quito en el primer cuatrimestre de 1961, otras organizaciones católicas de la parroquia junto a “todos y cada uno de los pobladores de esta parroquia”, expresaron su respaldo al cardenal Carlos María de la Torre y señalaron estar “*resueltos a luchar sin*

³¹ Arquidiócesis de Quito, “Tareas de los terciarios dentro de la Acción Católica”. *Boletín Eclesiástico*. No. 9. Año LXVI. Septiembre 1958, 411. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

³² Arquidiócesis de Quito, *Boletín Eclesiástico*. Año LXVII. Octubre-noviembre-diciembre 1960, 810. Archivo BEAEP.

³³ Diócesis de Latacunga, “25 años”. *Boletín Eclesiástico* N°2, julio 1964, 11. Archivo BEAEP.

³⁴ El contenido de ese texto es analizado con detalle en el capítulo II de esta tesis.

*descanso por Dios y la Patria; a oponernos con valor indeclinable a las maquinaciones taimadas del Comunismo”.*³⁵

La Unión de Mujeres Católicas (UMC) fue creada por Alfonso Sarzosa en Guaytacama como una rama de Acción Católica. Las mujeres que se agruparon en esa organización fueron las encargadas de canalizar la distribución de las donaciones internacionales que llegaban a esta parroquia. Los obsequios provenían principalmente de la Arquidiócesis de Múnich y Freising y de la organización católica internacional Cáritas. Muchas de esas mujeres tuvieron un papel protagónico en las acciones de movilización y defensa del presbítero Alfonso Sarzosa en el conflicto que enfrentó al párroco de Guaytacama con el obispo de Latacunga, Mario Ruiz Navas, en la década de 1980.³⁶

1.3.2 Juventud Obrera Católica

El 10 de abril de 1958, el arzobispo Carlos María de la Torre, convocó a todos los párrocos de la Arquidiócesis de Quito a una jornada de encuentro de la Juventud Obrera Católica (JOC). El movimiento nacido en Europa, al igual que “todos los demás movimientos [...] fueron creados por la Iglesia para renovar un modelo eclesial de cristiandad” (Gomes 1987, 207). Ese modelo se enfocó en la población joven y trabajadora, la más proclive a la influencia comunista.

A la convocatoria del arzobispo de Quito se anexó un cuestionario que el párroco debía rellenar y entregar al Secretariado General de Acción Católica previo a su asistencia a la reunión. El formulario indagó sobre los habitantes jóvenes de la parroquia, su instrucción escolar y su ocupación laboral en parámetros de edad y género. Una de las preguntas, decía: “¿Qué organización sería adecuada para salvar y orientar a los jóvenes y muchachas trabajadoras?”³⁷

La pregunta asume que los jóvenes estaban influidos o practicaban acciones que iban en su perjuicio, por lo tanto, la iglesia con sus organizaciones católicas debía intervenir para salvarlos y orientarlos. En esa idea de salvación contenida en la militancia de JOC en Ecuador insistía el arzobispo al señalar que “nada hay más oportuno para la salvación de la juventud obrera y aún para el obrerismo futuro, como el fomento de la Juventud Obrera Católica, que

³⁵ Arquidiócesis de Quito, “Asociación Católica de Campesinos “Jesús Obrero” de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico* N°1,2,3,4. Año LXVIII. Enero - abril 1961, 71. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

³⁶ Este conflicto es revisado en el capítulo IV de esta tesis

³⁷ Arquidiócesis de Quito, “A los venerables párrocos y reverendos sacerdotes, cardenal Carlos María de la Torre, arzobispo de Quito, 10 abril 1958”. Documentos diocesanos / circulares. *Boletín Eclesiástico. No. 4.* Año LXV. Abril 1958, 174. Archivo BEAEP.

tan opimos frutos ha entregado ya en otros lugares”.³⁸ “La JOC quiere unir a todos los jóvenes trabajadores. La JOC quiere el progreso, la felicidad, la paz para cada joven trabajador y cada joven trabajadora. Unidos, todos juntos, cambiaremos la faz de la tierra”,³⁹ publicó el boletín de la Arquidiócesis de Quito en abril de 1958.

La creación de la Juventud Obrera Católica se apoyó en la encíclica *Rerum Novarum* emitida por León XIII en 1891, cuyo contenido marcó el inicio del giro de la iglesia hacia la “cuestión social”. Sin embargo, esa preocupación de la iglesia por los trabajadores parece no haber sido genuina, sino conveniente; denotando una posición reactiva ante la evidente agitación social provocada por la crisis del capitalismo y aupada por las ideas socialistas de justicia social.

Toda la doctrina social de la iglesia [...] se trataba de un pensamiento social cuyo contenido y estructura no nacen de una auténtica preocupación evangélica por los derechos del hombre trabajador, sino como una respuesta a los conflictos que la iglesia tiene con la Ilustración, el capitalismo y el socialismo.⁴⁰

La posición de respuesta al conflicto generado por la expansión comunista desde la organización católica fue explícita desde el arzobispado de Quito. El cardenal Carlos María de la Torre criticó la pasividad de los católicos ante la amenaza comunista y su resistencia a involucrarse en los grupos organizados para contrarrestarla.

Nuestra actitud se ha reducido a la defensiva: defendemos -los que podemos- a nuestros niños con el sacrificio de la educación católica, *defendemos a nuestros indios con el contingente de nuestros párrocos misioneros*. Pero no basta. La sola defensa no contrarrestará el alud comunista. Es insuficiente si los católicos no entran en acción.⁴¹

Aquella “defensa” de los indios mediante los párrocos tuvo asidero en Guaytacama a través del presbítero Alfonso Sarzosa. El religioso había tomado con seriedad la organización de la parroquia a su cargo. Llegó en 1953 y hacia finales de la década de 1950 ya había conformado asociaciones de católicos en varios ámbitos.

³⁸ Arquidiócesis de Quito, “A los venerables párrocos y reverendos sacerdotes, cardenal Carlos María de la Torre, arzobispo de Quito, 10 abril 1958”. Documentos diocesanos / circulares. *Boletín Eclesiástico*. No. 4. Año LXV. Abril 1958, 174. Archivo BEAEP.

³⁹ Arquidiócesis de Quito, *Boletín Eclesiástico*. No. 4. Año LXV. Abril 1958, 193. Archivo BEAEP.

⁴⁰ Gomes Moreira, José. “Para una historia de la Juventud Obrera Católica (1959-1985)”. *Revista Mexicana de Sociología*. (49), N° 3 (julio - septiembre de 1987) (205-220). Universidad Nacional Autónoma de México. Acceso: 23 de agosto de 2021 <https://bit.ly/3ngfORJ>

⁴¹ Carlos María de la Torre, “Carta pastoral colectiva que dirige el Episcopado Ecuatoriano ante la amenaza comunista”. Quito, 27 de enero de 1961. *Boletín Eclesiástico N°1,2,3,4* Arquidiócesis de Quito. Año LXVIII. Enero - abril 1961, 24-25. Énfasis agregado.

La asociación local vinculada a los trabajadores fue la Sociedad Jesús Obrero de Guaytacama, aunque no se identificaron archivos ni documentación que ofrezcan datos respecto a quienes conformaron esa sociedad ni la actividad laboral que realizaban se conoce de su existencia por las comunicaciones que a nombre de las agrupaciones parroquiales suscribió el párroco Sarzosa y fueron publicadas en los boletines eclesiásticos de la Arquidiócesis de Quito, jurisdicción religiosa a la que perteneció la parroquia rural de Guaytacama hasta 1963 cuando se creó la Diócesis de Latacunga. En la localidad también existieron la Unión Hermandad Católica, la Unión de Mujeres Católicas, la Acción Católica Juvenil Femenina y Unión Juventud Católica. Sarzosa formó además asociaciones deportivas como el Club Deportivo Santa Fe.⁴²

En 1959, el presbítero Alfonso Sarzosa recibió del cardenal De la Torre el encargo de fundar el Instituto Indigenista Católico San José. Los estatutos fueron redactados por Sarzosa y aprobados por el Cardenal. Ambos coincidieron en incluir entre las asignaturas el estudio de la Doctrina Social Católica (Álvarez et. al 1966, 12).

Esa decisión puede estar relacionada con lo expuesto por Gomes Moreira (1987) cuando señala que, ante la crisis del capitalismo y el riesgo de perder sus privilegios y adherentes ideológicos, la iglesia vio la necesidad urgente de “recomponer el modelo eclesial de cristiandad estableciendo alianzas con el Estado, apoyándose en la clase dominante y proponiendo un orden social cristiano” (Gomes Moreira 1978, 205).

Las organizaciones de trabajadores articuladas por Sarzosa se mantuvieron vigentes en la década de 1960 y fueron parte de la dinámica concerniente a las actividades del instituto indigenista San José. A propósito de las fiestas patronales del instituto en 1969, entre el programa trazado se señala la celebración de una “misa solemne con asistencia especial de la juventud campesina y obrerismo”.⁴³

1.4 La contención del comunismo a escala local. Guaytacama como un dique

En el Primer Seminario Nacional sobre Cooperativas para el Clero Ecuatoriano realizado en enero de 1958 se menciona la asistencia de sacerdotes del clero de Cotopaxi. Aunque no se dispone de un listado de nombres, no es descabellado pensar que a ese evento asistió el

⁴² Arquidiócesis de Quito, “Asociación Católica de Campesinos “Jesús Obrero” de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico N°1,2,3,4* Año LXVIII. Enero - abril 1961, 71. Archivo BEAEP.

⁴³ Acta de sesión ordinaria N°8 del 14 de abril de 1969. Libro de Actas 1969. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

párroco de Guaytacama, Alfonso Sarzosa, quien para finales de la década de 1950 había acumulado experiencia en la formación de sindicatos obreros católicos.

Nacido en Cotacachi, Imbabura, Sierra norte de Ecuador, en 1913, muy joven fue becado por el arzobispo Carlos María de la Torre y llevado a continuar sus estudios secundarios en el Seminario de Guayaquil. A finales de la década de 1930 Sarzosa se ordenó como sacerdote e inició su labor pastoral como coadjutor⁴⁴ en Pelileo. Tungurahua, Sierra centro de Ecuador, donde fundó “cinco sindicatos profesionales de la Unión Sindical de A.C. [Acción Católica]”.⁴⁵ Luego fue trasladado a la ciudad de Ambato donde posiblemente apoyó al obispo Bernardino Echeverría. Ambos habían nacido en Cotacachi, provincia de Imbabura, con solo un año de diferencia, por lo que debieron conocerse previo a su ejercicio sacerdotal.

Como obispo de Ambato, luego del terremoto de 1949, Echeverría inició la construcción de la nueva catedral. Dirigió sus esfuerzos a buscar ayuda para los damnificados. Su gestión solucionó problemas sanitarios y de asistencia médica. Para 1956, el trabajo de Echeverría se materializó en centros de salud que se levantaron con “donativos obtenidos del Episcopado Alemán”.⁴⁶

Ese es probablemente el germen de los nexos de cooperación entre las iglesias católicas de Ecuador y Alemania. El acercamiento que mantuvo Echeverría con el cardenal alemán Julius Doepfer, en octubre de 1962,⁴⁷ en Roma, durante una sesión previa al Concilio Vaticano II, hizo de Echeverría el personaje que canalizó los recursos que recibió el Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama de la iglesia alemana.

Sarzosa fue nombrado párroco de Guaytacama en 1953. Para 1958 en esta parroquia ya existían organizaciones católicas como la Asociación Católica de Campesinos “Jesús Obrero”. En 1960, esta organización, junto a otras de carácter deportivo y de desarrollo comunitario de Guaytacama, emitieron una comunicación de respaldo y desagravio al cardenal De la Torre.

⁴⁴ “Es un obispo nombrado a una diócesis o arquidiócesis católica para asistir al obispo diocesano. A diferencia de un obispo auxiliar tiene derecho de sucesión, lo que significa que automáticamente se convierte en el nuevo obispo cuando el obispo diocesano se jubila o muere”. *Glosario de términos católicos*. U.S. Conference of Catholic Bishops <https://bit.ly/3zy6KL0> Acceso: 12 de abril 2021.

⁴⁵ Diócesis de Latacunga, “25 años”, *Boletín Eclesiástico N°2*. Julio 1964, 10. Archivo BEAEP.

⁴⁶ Efrén Avilés Pino, “Echeverría Card. Bernardino”. *Enciclopedia del Ecuador*. S.f. <https://bit.ly/3gOigdT> Acceso: 12 de abril 2021.

⁴⁷ Echeverría, Bernardino, “La ayuda fraterna de la Arquidiócesis de Múnich”. *Levántate*, 15 (176), septiembre 1987, 12-13. Guayaquil. Archivo BEAEP.

El jerarca de la iglesia ecuatoriana había sido excluido de la Junta Administradora del Presupuesto reservado para la Defensa Nacional cuando esta entidad fue reorganizada por el entonces presidente de la República José María Velasco Ibarra. Durante la campaña para su cuarto mandato (1960-1961), Velasco Ibarra manejó un discurso antiimperialista respecto a EE.UU., lo que le separó de la iglesia en un contexto donde el temor expansionista del comunismo instalado en Cuba ganaba terreno en América Latina.

Las organizaciones de Guaytacama que suscribieron la comunicación parroquial de respaldo al cardenal De la Torre expresaron su firmeza en la lucha contra el comunismo y enfatizaron en la preservación de los valores tradicionales de la religión y la patria.

Por ser ecuatorianos y católicos *estamos resueltos a luchar sin descanso por Dios y la Patria; a oponernos con valor indeclinable a las maquinaciones taimadas del Comunismo*. Todo el Ecuador Católico está decidido a luchar contra el comunismo ateo y antidemocrático. Autoridades eclesiásticas, municipios, parroquias, organizaciones católicas se han hecho presentes para expresar su adhesión y respaldo al Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Quito.⁴⁸

Después de que en diciembre de 1959 el párroco de Guaytacama asumiera la tarea de fundar el instituto indigenista (Álvarez et. al, 11), en 1962, ya como rector del instituto, Sarzosa hizo explícito el propósito civilizatorio y anticomunista del establecimiento educativo que dirigió entre 1962 y 1983.

En la plasmación de este ideal [formación de líderes comunitarios] está comprometida la misma brillante historia de la Iglesia madre de la civilización, del progreso y la felicidad, defensora y protectora de los pobres y humildes, maestra de la verdad y del patriotismo. *El indio nuestro hermano en Religión y nacionalidad está amenazado, en su misma postración por crueles enemigos, uno de ellos, el Comunismo Internacional* (Sarzosa 1962, 38. Énfasis agregado).

La cita recoge una visión del indio y campesino redimido, pero no a través de un empoderamiento político que le permita disputar sus derechos, sino con una propuesta tutelada y mediada por la iglesia católica. Esa intermediación de la iglesia católica se plasmó en los estatutos de fundación del instituto con los que se obtuvo la personería jurídica y publicación en el Registro Oficial en 1961.⁴⁹ Esa mediación de la iglesia católica para la

⁴⁸ Arquidiócesis de Quito, “Asociación Católica de Campesinos “Jesús Obrero” de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico* N°1,2,3,4. Año LXVIII. Enero - abril 1961, 71. Archivo BEAEP.

⁴⁹ El instituto indigenista San José de Guaytacama obtuvo la personería jurídica mediante Decreto Ejecutivo del presidente Carlos Julio Arosemena Monroy. El documento es parte del Registro Oficial N°45 del 2 de enero de 1961. Acuerdo 161. Archivo BEAEP.

redención del indio está presente también en el mural conmemorativo que se exhibe hasta la actualidad en la fachada del edificio escolar y que fue descrito al inicio de este capítulo.

1.5 Cooperación internacional a escala local. El Eje oeste en un rincón de los Andes ecuatorianos

La cooperación de la iglesia alemana en Ecuador es analizada en el contexto de una tensión ideológica que exigía asumir posiciones. Si bien la iglesia católica alemana buscaba expandir su obra social, no se puede descuidar el componente político-ideológico que presentaba una constante medición de fuerzas y que, desde una escala global, descendió hasta manifestaciones locales como el instituto indigenista católico que es motivo de estudio de esta investigación.

1.5.1 La iglesia de Alemania occidental en Guaytacama

En junio de 1967 el cardenal alemán, presidente de la Conferencia Episcopal Alemana y arzobispo de Múnich y Freising, Julius Doepfner, visitó el Ecuador. El motivo de su viaje fue asistir al IV Congreso Nacional Eucarístico que se realizó en Cuenca, en representación del Papa Paulo VI. A su regreso a Múnich, las publicaciones de prensa católica recogieron su experiencia de viaje y enfatizaron en que el patrocinio de Alemania occidental a Ecuador se materializaba en “escuelas y hospitales [que] pueden facilitar el camino a la civilización”.⁵⁰

Ante la prensa, Doepfner destacó que la “Ayuda Fraternal con Ecuador” se enfocaba en la construcción de clínicas para niños y mujeres embarazadas en los barrios marginales de Guayaquil, la creación de centros de asistencia social y “la creación de un centro educativo y de abastecimiento que debe ayudar a los indígenas de la Sierra a adaptarse a la civilización”.⁵¹ La referencia era al instituto indigenista de Guaytacama.

El cardenal alemán visitó el Instituto Indigenista San José de Guaytacama el 5 de junio de 1967⁵². Su presencia fue un acontecimiento en esta localidad rural de la Sierra central de Ecuador. Las autoridades del instituto prepararon con esmero y anticipación el programa con el que exaltaron la presencia del jerarca eclesiástico alemán en tierras andinas.

⁵⁰ *Diario de Landshut* “Döpfner: Escuelas y hospitales para Ecuador”, 19 de junio de 1967. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich.

⁵¹ *Buro* “Döpfner: Ayuda fraternal para Ecuador. El arzobispo de Múnich regresa de su viaje por Sudamérica”, 17 de junio de 1967. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich.

⁵² Sesión ordinaria N°12 del 3 de abril de 1967. Libro de Actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Normal y Profesional San José 1962-1970. Archivo de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

En la década de 1960, el sacerdote alemán era una de “las figuras más relevantes de la jerarquía católica alemana y uno de los principales exponentes de su sector más conservador. Durante la Segunda Guerra Mundial fue capellán castrense en el Ejército alemán (Wehrmacht)”.⁵³ Su influencia en el clero europeo lo llevó a ser uno de los moderadores del Concilio Vaticano II y delegado pontificio para Latinoamérica.

La presencia de prelados de Alemania occidental no era nueva en Guaytacama. Ya el 9 de abril de 1964, a menos de dos años de inaugurado el Instituto Indigenista Católico San José, representantes de “Ayuda fraternal de Múnich para Ecuador” recorrieron las calles de Guaytacama. Acompañados de los “Excelentísimos Mons. Bernardino Echeverría [obispo] de Ambato, Benigno Chiriboga [obispo] de Latacunga visitaron las humildes viviendas de los indígenas y el Instituto Indigenista Católico “San José”.⁵⁴

A través del detalle con el que se registró la preparación del programa es posible reconstruir lo que fue la recepción del cardenal Doepfner en Guaytacama en 1967.⁵⁵

La mañana del 5 de junio de 1967 las autoridades parroquiales, cantonales y provinciales, junto a estudiantes del instituto indigenista, las escuelas locales y los habitantes de la parroquia, se concentraron en el sector conocido como “Piedra Colorada”, acceso principal a Guaytacama desde la carretera Panamericana, principal arteria vial que atraviesa la Sierra de Ecuador.

Con un saludo protocolar fue recibido el cardenal Doepfner y conducido hacia el edificio del instituto en medio de una caravana. Miembros del club deportivo Santa Fe, sobre bicicletas y a caballo, hicieron las veces de guardias de honor para custodiar el tránsito del sacerdote alemán por la vía principal de la parroquia.

En la sesión solemne que se desarrolló en el salón máximo del Colegio “San José”, el prelado alemán fue declarado “Rector Benéfico” del instituto. En un gesto de reverencia hacia el visitante sonaron las notas del Himno de la República Federal de Alemania. A. Andrango, estudiante indígena, declamó un poema en quichua para el deleite del prelado.

Julius Doepfner recibió un álbum fotográfico como presente. El propósito del grupo de imágenes era que “se revele la vida del indio ecuatoriano y la actividad del Normal San

⁵³ *El País*, “Falleció el cardenal Doepfner”, 24 de julio de 1976. Acceso: 9 de enero de 2021 <https://bit.ly/3gOrx5e>

⁵⁴ Diócesis de Latacunga. “Crónica Diocesana”. *Boletín eclesiástico* N°2, 40-42. Archivo BEAEP.

⁵⁵ Sesión ordinaria N°12 del 3 de abril de 1967. Libro de Actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Normal y Profesional San José 1962-1970. Archivo de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

José”.⁵⁶ El uso político de las imágenes fotográficas de indígenas es revisado en el capítulo II de esta tesis.

Previo al banquete hubo exposiciones de carpintería, telares, cerrajería, tallado y escultura, las opciones prácticas que ofrecía el instituto en su sección profesional. Tomando en cuenta la fecha plasmada en el mural de gratitud a los benefactores del instituto, al que aludimos al inicio de este capítulo y que se exhibe en la fachada del ex Instituto Indigenista Católico San José, es probable que el develamiento del muro también haya sido parte del homenaje a Doepfner.

1.6 Conclusiones preliminares

La creación del Instituto Indigenista Católico “San José”, en la parroquia de Guaytacama, Cotopaxi, tuvo conexiones directas con la tensión global de lucha contra el comunismo, apalancado en la expansión de la obra social de la iglesia católica alemana en Ecuador. Los propósitos anticomunistas que en la segunda mitad del s. XX, en el contexto de la Guerra Fría, se desplegaron desde el Bloque occidental, se articularon a escala nacional por intermedio de la iglesia católica con el apoyo del gobierno ecuatoriano. El conflicto geopolítico global de división entre capitalistas y comunistas se identifica con claridad en la concepción y práctica de las asignaturas que se impartieron a los alumnos del instituto.

En Ecuador, estado, iglesia y organismos de cooperación internacional alcanzaron una sinergia para generar e intentar articular opciones de organización a los trabajadores. La clase obrera y trabajadora era la más proclive a vincularse a los ideales del comunismo, por lo que era necesario intervenir desde una perspectiva conservadora y católica que formara una élite de líderes comunitarios indígenas y campesinos para provocar la redención del indio y su inserción a la nación a través de la asimilación de costumbres burguesas.

Los intereses anticomunistas del poder político, eclesiástico y de organismos internacionales confluye a escala local en el proyecto educativo del Instituto Indigenista Católico “San José”, donde la organización obrera no solo debía darse desde la experiencia práctica, sino además desde un nivel educativo formativo desde una perspectiva conservadora para contrarrestar y confrontar los avances comunistas entre la población rural y campesina de la Sierra central. Una promesa educativa era la vía más efectiva para penetrar en las poblaciones proclives al comunismo.

⁵⁶ Acta de la sesión ordinaria del 3 de abril de 1967. Libro de Actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Normal y Profesional San José. Archivo Unidad Educativa San José de Guaytacama.

La conexión global con un evento tan local como la creación del Instituto Católico Indigenista San José se expresa en la capacidad de agencia de hombres “globalizados” como el obispo de Ambato, Bernardino Echeverría. El sacerdote se inserta en los procesos preparatorios del Concilio Vaticano II, pero no se limita a asistir y generar ideas, sino que consigue la toma de decisiones prácticas para fomentar la cooperación entre las iglesias de Múnich y Ecuador. Esa iniciativa provocada por Echeverría alcanza articulación con los propósitos de intervención en la población campesina de la Sierra central que se generaron desde Alemania.

De este modo se muestra cómo la creación del instituto San José no fue solo un acto de buena voluntad o preocupación genuina por la población indígena y campesina. Las acciones públicas y más reservadas que impulsó el cardenal Carlos María de la Torre antes de la creación del instituto permiten identificar un propósito expreso de frenar al comunismo y con esto la propagación del componente ateo que esta doctrina política pregonaba.

El presbítero Alfonso Sarzosa fue la expresión local de los propósitos conservadores globales y nacionales de la iglesia católica. Los vínculos de gratitud hacia el cardenal Carlos María de la Torre, su formación ortodoxa y la alta conexión que alcanzó con la gente de su parroquia le permitieron articular y materializar los proyectos de la iglesia católica a una escala local, pero con proyecciones de intervenciones más amplias que se generarían desde la escuela a través de la educación de indígenas y campesinos desde una perspectiva conservadora.

Capítulo 2. Temor al comunismo en la élite católica y la educación indigenista (1962 - 1970)

Este capítulo expone las manifestaciones de temor al comunismo en la élite eclesiástica ecuatoriana hacia finales de la década de 1950 e inicios de la década de 1960. A través de la revisión del archivo de los boletines eclesiásticos de la Arquidiócesis de Quito, publicados en ese período, se identifican las manifestaciones de temor y ciertos mecanismos de confrontación al comunismo desde la visión conservadora de la iglesia católica.

La preocupación geopolítica por el avance comunista en Sudamérica se muestra de modo conectado con la intervención social coordinada entre la iglesia católica de Alemania occidental y la de Ecuador e inserta en el contexto de la Guerra Fría. A escala nacional, el temor comunista se mezcla con los deseos de igualdad para los indígenas promovidos por la élite católica.

En esa mezcla de deseos de igualdad y temor comunista se concibe y crea un proyecto educativo indigenista que aspira formar líderes comunitarios para provocar una movilidad económica y social de los indígenas como una forma de alcanzar su redención e incorporación a la cultura nacional. Este análisis se sostiene en el cotejo de la exposición hecha por Mercedes Prieto en *Liberalismo y temor* (2004) y lo señalado en *El Instituto Indigenista Católico "San José" frente al problema del indio ecuatoriano* (1962), ensayo escrito y publicado por el párroco de Guaytacama, Alfonso Sarzosa, fundador y rector, del instituto católico indigenista levantado en esa localidad rural del noroccidente de la provincia de Cotopaxi a inicios de la década de 1960.

Se presta especial atención a la estratificación de la población indígena como una forma de insistir en las imágenes racializadas impuestas desde el poder para reiterar en su inferioridad (Prieto 2004) y a la vez justificar la necesidad de una intervención desde las élites católicas en este grupo poblacional. En esa dinámica se identifica un notable sentimiento de temor en la élite eclesiástica que es transmitido a otras esferas a través de sus órganos de comunicación como el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito, documento hemerográfico que es parte del análisis. La diseminación del temor al "indio comunista" lleva implícita la necesidad urgente de contrarrestar una posible avanzada del comunismo.

Finalmente, retomando el temor generado por la amenaza comunista y su afinidad con la clase obrera se explora el uso de los personajes religiosos católicos para contener al comunismo. En

el caso local de Guaytacama se expone cómo la imagen de San José fue resignificada para generar cercanía con la clase trabajadora.

2.1 El comunismo, una preocupación geopolítica

Como se señaló en el capítulo I, la intervención de la iglesia católica alemana en la población indígena de la Sierra de Ecuador se canalizó a través de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Sus aportes, en el país, se enfocaron a proyectos de salud, capacitación artesanal y proyectos de escuelas primarias. El cardenal alemán Julius Doepfner visitó algunos países latinoamericanos, incluido Ecuador, en 1967 (ver capítulo I). A su regreso a Múnich, República Federal Alemana, pasó por Roma donde tuvo una audiencia con el papa Paulo VI. La prensa alemana destacó el aporte de los católicos alemanes para la obra social de la iglesia católica en América del Sur. Doepfner señaló que “Alemania es considerada como la gran esperanza [en América del Sur], y la ayuda alemana, junto con la de América del Norte y algunos países de Europa Occidental, está haciendo un claro aparte”.⁵⁷

En su exposición mediática, el cardenal Doepfner describió “el peligro del comunismo como indudablemente serio, pero no como una amenaza inmediata”. No obstante, tras la visita de Doepfner a Latinoamérica, y luego de una reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia, en 1968, un grupo de 16 obispos hicieron un llamado de ayuda ante la grave situación socioeconómica de la mayoría de la población y la “agitación comunista” extendiéndose por toda la región. El reporte de este pronunciamiento fue publicado en un medio impreso de la República Federal Alemana.

... reunidos en un solo comunicado [los obispos] advierten sobre el comunismo y animan a la creación de un orden social y a la doctrina católica como la guía para una sociedad más justa. Tomando en cuenta la miseria en que se vive en ese continente [América Latina] y el éxito y acogida de los comunistas, llega el llamado de los obispos de Latinoamérica como un grito de auxilio al mundo y a la iglesia. El comunicado de los obispos de Latinoamérica se basa en los informes de los episcopados de cada país y en la intensa actividad comunista en sus países, fomentada por una ofensiva económica y propagandista lanzada desde Moscú, en toda Latinoamérica.⁵⁸

⁵⁷ *Süddeutsche Zeitung*, “Las impresiones del Cardenal Döpfner en América del Sur”, 19 de junio de 1967. GB005,528 (Documentación de prensa): Ecuador, 1963-1988. Archivo de la Arquidiócesis de Múnich.

⁵⁸ “Grito de ayuda de los obispos latinoamericanos”. S.f. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich.

Lo publicado por la prensa alemana es una muestra de la alianza del Bloque oeste para intervenir en las poblaciones pobres de América Latina como una reacción a la presencia comunista y el terreno que iba ganando entre las poblaciones pobres la propuesta política comunista generada desde Moscú y que, desde 1960, tuvo eco en Latinoamérica desde Cuba. Aunque la publicación destaca el trabajo de los gobiernos por procurar una distribución justa de sus recursos y los intentos de implementar mecanismos para explotar recursos naturales, la disposición de las herramientas tecnológicas para conseguirlo se percibe con un campo que debía disputarse con la Unión Soviética.

la falta de herramientas y experiencia incentivan a los regímenes de Latinoamérica a probar y experimentar modelos orientales. Mayormente luego del innegable crecimiento industrial de la Unión Soviética y sus avances científicos, los cuales fueron inaugurados por Mikoyán⁵⁹ en México.⁶⁰

A escala local, la cooperación alemana - estadounidense se expresó en el instituto indigenista católico de Guaytacama. Constancia de esa alianza geopolítica es el mural que permanece en la fachada del edificio. Allí, como se señaló al inicio del capítulo I, se expresa gratitud a los arzobispos de Múnich (Alemania) y Boston (EE.UU.), ambas, potencias occidentales alineadas con la ideología capitalista.

En marzo de 1965, autoridades del instituto indigenista discutieron la “elaboración de un pequeño programa con ocasión de recibir en una forma oficial la donación de equipos de agricultura y mecánica que instituciones norteamericanas lo hacen en favor de este [instituto] Normal”.⁶¹

La iglesia alemana, específicamente la Arquidiócesis de Múnich y Freising, mantuvieron vínculos de cooperación con la Diócesis de Latacunga, creada en 1963, no solo para el desarrollo del Instituto Indigenista Católico “San José”. Este proyecto educativo, según versión de Alfonso Sarzosa, su fundador y rector, recibió algo más de un millón y medio de

⁵⁹ “En noviembre de 1959, Anastás Mikoyán, vicepresidente del Consejo de Ministros de la URSS y brazo derecho del premier Nikita Khrushchev, aterrizó en la Ciudad de México para inaugurar una macroexposición de productos técnicos y científicos soviéticos (...) La presencia de Mikoyán en México representaba, en este sentido, una pieza fundamental de la estrategia de expansión de la influencia soviética en la región lanzada por Moscú a comienzos de 1956”. Pettinà, Vanni. 2016. “¡Bienvenido Mr. Mikoyan!: tacos y tractores a la sombra del acercamiento soviético-mexicano, 1958-1964” *Historia mexicana*. N°2 (66) 793-852. Acceso: 4 de octubre de 2021 <https://bit.ly/3mjpbhc>

⁶⁰ “Grito de ayuda de los obispos latinoamericanos”. S.f. GB005,528 (Pressedokumentation): Ecuador, 1963-1988. Archivo Arquidiócesis de Múnich.

⁶¹ Acta sesión del 4 de marzo de 1965. Libro de Actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

sucres por un periodo no especificado en las fuentes consultadas. Los aportes alemanes no se limitaron a la educación indígena, aunque era una de sus prioridades, también se destinaron fondos a la construcción de infraestructura religiosa y programas de seguridad social exclusiva para sacerdotes. La ayuda fraterna entre la Arquidiócesis de Múnich y Freising con Ecuador se mantiene vigente hasta la actualidad a través de Cooperación Fraterna – Partnerschaft.

Las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1975) fueron una reafirmación de la apuesta que hacía la iglesia católica por los más pobres. Esta posición tuvo eco y efecto en la Sierra central de Ecuador, donde las autoridades eclesiásticas como el obispo de Riobamba, Leónidas Proaño, y el obispo de Latacunga, Mario Ruiz, apoyaron abiertamente la organización popular y el combate al régimen gamonal que estaba resquebrajándose en esta geografía. Cabe anotar que estas acciones organizativas promovidas desde la iglesia constituyeron una vía alternativa a la subversiva revolucionaria que planteaba la izquierda de ese momento, en un contexto donde la circulación de ideas comunistas era motivo de preocupación para el poder geopolítico representado por Estados Unidos.

2.1.1 Ecuador, “la segunda Sierra Maestra”. El temor a los indios comunistas

En 1958, era motivo de preocupación entre el clero quiteño el terreno que iban ganando las ideas comunistas entre la población joven de Chimborazo. Con alarma el boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito de enero y febrero de 1958 señalaba la presencia de “doce células comunistas entre algunos profesores y alumnos” del colegio Pedro Vicente Maldonado de Riobamba (Chimborazo). “He aquí por qué los socialistas, comunistas y liberales, enemigos de la educación católica, han gritado tan alto en la clausura temporal del Colegio Maldonado de Riobamba, convertido en centro de propaganda comunista”.

En diciembre de 1959 el cardenal Carlos María de la Torre, arzobispo de Quito, “encarga la fundación del Instituto al párroco de Guaytacama [Alfonso Sarzosa], asignándole los fondos iniciales para la construcción del edificio” (Sarzosa 1962, 22; Álvarez et al. 1996, 11).

Para 1960, tras el triunfo de la Revolución cubana, el temor de las élites provenía de la posible expansión y estructuración del comunismo castrista en Ecuador. La iglesia católica identificaba y atacaba públicamente en el boletín eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito, su órgano de comunicación oficial, a Manuel Araujo Hidalgo, ministro de Gobierno de Velasco Ibarra (1961) y al escritor guayaquileño Pedro Jorge Vera, intelectuales socialistas

identificados como “los embajadores de la URSS” en el país y a quienes la publicación católica quiteña relacionaba directamente con Fidel Castro.

Vamos a presentar un testimonio de mucho peso acerca de la existencia del Comunismo en el Ecuador; es la de Fidel Castro. En una de sus intervenciones radiales, cogidas aquí en Quito, Castro declaró que “*en el Chimborazo está la segunda Sierra Maestra*”. En una hacienda, en efecto, funciona la célula comunista más poderosa del Ecuador; tiene radio clandestina de onda corta: allá concurren, con todo disimulo, los mandamás del socialismo ecuatoriano.⁶²

José María Velasco Ibarra ganó las elecciones presidenciales en junio de 1960 y asumió la presidencia en septiembre del mismo año. El 17 de marzo de 1961, el presidente Velasco Ibarra reorganizó la Junta de Defensa Nacional y excluyó de su conformación al cardenal Carlos María de la Torre. El arzobispo de Quito fungió como vocal de esa Junta desde 1949 y fue el único facultado para nombrar un delegado permanente.⁶³ Esto le permitía no descuidar sus actividades eclesíásticas y mantener presencia en un espacio de poder político civil.

El clero quiteño hizo pública su inconformidad por la separación del cardenal del mencionado organismo nacional. No demoraron en circular manifestaciones públicas de respaldo al jerarca católico. Las expresiones de apoyo se publicaron en el boletín eclesíástico de la Arquidiócesis de Quito destacando el respaldo incondicional a la autoridad religiosa, así como una posición firme en la lucha contra el comunismo. La comunicación proveniente de Guaytacama, suscrita por el párroco, enfatizó en su oposición “indeclinable a las maquinaciones taimadas del Comunismo”.⁶⁴

El calificativo de “taimadas” que Sarzosa otorga a las actividades comunistas nacionales pudo ser una alusión al accionar que mostró el gobierno del presidente Velasco Ibarra. El líder político había llegado a su cuarto mandato (1960-1961) con un discurso anti *statu quo* en el que destacaba la importancia de las clases populares y exponía un nutrido rechazo al “gamonalismo estrecho y miserable” relacionado directamente al expresidente Galo Plaza (1948-1952) (Sosa 2020, 65). El político Galo Plaza fue candidato presidencial en 1960 y fue derrotado por Velasco Ibarra.

⁶² Arquidiócesis de Quito, “El comunismo internacional lleva al Ecuador por el camino de Cuba”. *Boletín Eclesiástico N°10,11,12*. Año LXVII. Octubre-noviembre-diciembre 1960, 748. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

⁶³ Arquidiócesis de Quito, “Desaciertos gubernamentales”. *Boletín Eclesiástico N°1,2,3,4*. Año LXVIII. Enero - abril 1961, 42-44. Archivo BEAEP.

⁶⁴ Arquidiócesis de Quito, “Asociación Católica de Campesinos “Jesús Obrero” de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico N°1,2,3,4*. Año LXVIII. Enero - abril 1961, 71. Archivo BEAEP.

Una vez asumido el poder, el partido velasquista se mostró fragmentado. El vicepresidente Carlos Julio Arosemena; su ministro de Gobierno, Manuel Araujo, y algunos de sus colaboradores más próximos habían aceptado invitaciones diplomáticas de la URSS⁶⁵ y mantenían sospechosa cercanía con líderes nacionales de izquierda.

Conservador consumado, Velasco Ibarra removió del Ministerio de Gobierno a Manuel Araujo, quien ante el deterioro económico provocado por la crisis en la exportación de banano le había sugerido aceptar la ayuda de la Unión Soviética. Sin embargo, los cambios en su gabinete no garantizaron a Velasco Ibarra la permanencia en el poder. La fragmentación del partido velasquista alcanzó al Congreso. En noviembre de 1961, las Fuerzas Armadas pidieron a Velasco entregar el poder. Su vicepresidente, Carlos Julio Arosemena, ejerció la presidencia hasta 1963, año en el que una Junta Militar, apoyada por EE.UU., asumió el poder con una promesa modernizadora y de rigurosa lucha contra el comunismo (Ortiz 2006).

El gobierno militar coloca al comunismo fuera de la Ley, por considerarlo agente permanente de la subversión manejada “desde China, Rusia o Cuba” (Terrel. EM. F.Velasco, 1990: 63). En ese contexto, la Junta Militar exige que los funcionarios públicos que profesaran las ideas de izquierda fuesen destituidos de sus cargos (Ortiz 2006, 140).

La documentación revisada para este trabajo identifica a Velasco Ibarra como uno de los benefactores del Instituto Indigenista Católico San José (Álvarez et al. 1996, 21). Aunque no hay precisión de si la asignación económica se dio en su cuarto (1960-1961) o quinto mandato (1968-1972), sí se señala que el aporte ascendió a 200.000 sucres.⁶⁶

Los gestos de acercamiento del gobierno ecuatoriano con el socialismo encendieron las alarmas entre la élite eclesiástica. Su preocupación por los procedimientos de los políticos que ostentaban el poder se conjugó con el reporte de manifestaciones de rebeldía de los indios en algunos sectores de la Sierra ecuatoriana, según publicación del Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito de abril de 1961 (51-52). La intranquilidad del clero ya se hizo pública en el contenido de su boletín institucional durante el segundo semestre de 1960.

La jerarquía de la iglesia católica ecuatoriana advertía de la penetración comunista en los órganos políticos estatales y de la alineación aparente de una fracción del velasquismo con el

⁶⁵ Arquidiócesis de Quito, “Contra la opinión nacional, una misión “nacional” voló a Moscú”. *Boletín Eclesiástico* N°5,6,7,8. Año LXVIII. Mayo - agosto 1961, 271. Archivo BEAEP.

⁶⁶ El sucre fue la moneda de Ecuador entre 1884 y 2000. La moneda ecuatoriana lleva el nombre del líder político latinoamericano Antonio José de Sucre. El sucre fue reemplazado como moneda nacional por el dólar de los Estados Unidos después de la crisis financiera de 1998-1999, momento recordado como el feriado bancario.

comunismo, señalando en su publicación impresa que: “Su Sierra Maestra [la de los velasquistas de izquierda] es el Congreso; sus oficiales son sus colegas (...) su bandera aparente es el velasquismo, que entre sus pliegues multicolores envuelve fácilmente (...) al Comunismo”.⁶⁷

Entre las comunicaciones de respaldo que recibió el arzobispo de Quito después de su separación de la Junta de Defensa Nacional, en marzo de 1961, consta la carta de Julio César Cisneros desde la parroquia Cangahua (Cayambe-Pichincha). La comunicación expresó respaldo al jerarca católico y a la vez le puso al tanto de brotes rebeldes entre los indígenas de la Sierra norte de Ecuador.

Hace pocas semanas se cometió en el caserío de Pingulmí [Cayambe-Pichincha] un monstruoso crimen se cometió en la persona de una infeliz mujer a quien *un grupo de indígenas la martirizó en toda forma*: arrastrándola desnuda y maniatada, semiahorcándola, semiahogándola, abusando de su pudor, quemándola viva y por último arrojándola al inconmensurable abismo donde las aves de rapiña terminaron devorando sus despojos. (...) en la hacienda “Carrera” [Cayambe-Pichincha], vecina de esta población *se levantaron los indígenas contra el arrendatario, a quien lo sacaron con violencia al grito de “Viva el comunismo”, azuzados por emisarios comunistas venidos de Quito, quienes les daban hasta instrucciones militares de defensa y ataque para la pelea.*⁶⁸

Los datos obtenidos en la revisión de archivos para esta investigación permiten señalar que el temor a los indios se mantuvo entre la élite eclesiástica en las décadas de 1950 y 1960. Los atributos de rebeldía y sobre todo el de encubrimiento en una identidad colectiva de los indios están presentes en el reporte que Julio César Cisneros dirige al cardenal De la Torre en diciembre de 1960. Hechos como el descrito arriba, aunque alarmantes, aún se percibían distantes, limitados a la ruralidad, pero ya motivaban preocupación en el Departamento de Estado de EE.UU.

En junio de 1961, cita Eric Toussaint (2006, 52-53), “dirigentes del Banco Mundial discutían sobre un préstamo que habían de conceder a Ecuador. El contenido de la discusión es revelador de los intereses políticos globales que motivaban la acción del Banco”.

⁶⁷ Arquidiócesis de Quito, “Información nacional”, *Boletín Eclesiástico*. No. 7, 8 y 9. Año LXVII. Julio, agosto, septiembre 1960, 743-744. Archivo BEAEP.

⁶⁸ Arquidiócesis de Quito, *Boletín Eclesiástico N°1,2,3,4*, Año LXVIII. Enero - abril 1961, 51-52. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

- Mr. Knapp: *Ecuador parece ser el siguiente país que será “fidelista” [...]. ¿Qué riesgo político pueden plantear unos indios invisibles, que representan la mitad o los dos tercios de la población, y que aún están completamente fuera del escenario político y económico?*
- Mr. [John] de Wilde: Ecuador tiene un buen comportamiento. ¿No sería el momento oportuno de que las agencias [...] como el Banco, actúen [...] con el fin de [...] prevenir que la situación política se deteriore?
- Mr. Knapp: [...] Esta es la clase de trabajo sucio que Estados Unidos debe realizar.
- Mr. Broches: ¿Cuál es la posición de Ecuador respecto al índice de injusticias sociales al que se refiere Mr. Kennedy?
- Mr. [Orvis] Schmidt. Aunque hay una gran disparidad en la distribución de la riqueza en Ecuador, ésta es menor que la de otros países de Latinoamérica. [...] Los indios, en la montaña, están aún tranquilos, a pesar de que el gobierno no está realmente haciendo mucho por ellos.
- Mr. Demuth: Si miramos los países feudales de Latinoamérica, [...] para ser realistas, debemos admitir que habrá revoluciones, y sólo podemos esperar que los [nuevos gobiernos] cumplan las obligaciones de sus predecesores.
- Mr. Aldewereld: El colonialismo es ciertamente malo en Ecuador [...] incluso [...] peor que en el Lejano Oriente. Algo violento ha de ocurrir. [...] Pienso que nuestro proyecto sirve para aliviar las presiones internas. [...] Estoy de acuerdo en que podríamos conceder más créditos de la Agencia Internacional de Desarrollo para paliar los riesgos políticos.
- Mr. Knapp: [...] Pero las situaciones políticas pueden llevar a la cesación de pagos.⁶⁹

A finales de la década de 1950 la política norteamericana calificó a América Latina como “el área más peligrosa del mundo” (Loaeza 2013, 31). La condición social en la que vivía el mayor porcentaje de la población de la región elevaba la posibilidad del surgimiento de situaciones desestabilizadoras que, alimentadas por los ideales socialistas, podían replicar la experiencia revolucionaria de Cuba. Ante ese escenario, el 13 de marzo de 1961, el presidente de EE.UU., J. F. Kennedy, anunció al congreso norteamericano la creación de Alianza para el Progreso, “programa de asistencia económica que prometía a América Latina 20.000 millones de dólares en donativos y préstamos para obras de infraestructura, educación, salud, agricultura y desarrollo industrial” (Loaeza 2013, 34).

⁶⁹ Toussaint, Eric. 2006. “Un comienzo difícil entre la ONU y el Banco Mundial” en Banco Mundial el golpe de Estado permanente. La agenda oculta del Consenso de Washington (52-53). Énfasis agregado.

Con este ambicioso programa de intervención regional, respaldado por un tono desarrollista y de cooperación, EE.UU. tuvo injerencia constante en los gobiernos latinoamericanos, reorientó el trabajo de las Fuerzas Armadas a la seguridad interna y estimuló su participación directa en los procesos de modernización local (Ortiz 2006).

No es sino hasta diciembre de 1961 cuando el temor a los indígenas comuneros asociados al comunismo se hace evidente y cercano. Los indígenas de la Sierra saltan a la esfera pública con la primera manifestación de huasipungueros registrada en el centro de Quito. La movilización exigía, entre otros puntos, el alza de salarios para huasipungueros, eliminación de cargas feudales y propiedad gratuita del huasipungo.

“En 1961, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) fue capaz de organizar una manifestación de cerca de 12.000 huasipungueros en el centro de Quito, la mayor manifestación campesina hasta ese momento”. (Becker 1997, 298 citado en Altmann 2013, 108). “Entre 10 y 15 mil indígenas huasipungueros recorrieron, silenciosos pero amenazantes, todo el largo del centro de la ciudad de aquel entonces, desde la plaza de Santo Domingo hasta el parque de la Alameda” (Guerrero 1993).

Aunque Sarzosa no se refirió de modo explícito a la movilización protagonizada por los huasipungueros en Quito en 1961, en su ensayo (1962) dejó clara su oposición ante los mecanismos de movilización y a las exigencias de los indígenas adheridos a la izquierda. Desde la perspectiva de Sarzosa las promesas socialistas cumplían el papel de engañar a los indígenas huasipungueros.

Hay otros apóstoles del indio que han penetrado en su vida y tienen frecuente contacto con él; pero tan sólo para explotarlo en su misma miseria, para engañarle con ofrecimientos ilusorios y fantásticos, para envenenar su alma, con odio satánico, y lanzarlo al motín sangriento. Los llamados partidos de izquierda que han tomado al indio como bandera de combate, jamás han aportado un programa de mejoramiento real. Sus planteamientos son simplistas e ineficaces: elevación de salarios, abolición del huasipungo, reparto gratis de las tierras, etc. (Sarzosa 1962, 15).

En ese contexto, es fácil pensar que Carlos María de la Torre, tutor y benefactor de Alfonso Sarzosa, identificó en Guaytacama un espacio favorable para encaminar su proyecto educativo indigenista y de contención comunista entre la población indígena y campesina, poniendo al frente de la construcción y posteriormente en la rectoría del instituto al párroco Manuel Alfonso Sarzosa. El joven presbítero gozaba de la confianza del cardenal. Estaba

unido a la autoridad eclesiástica por un profundo vínculo de gratitud porque fue su protector y benefactor durante su periodo de preparación sacerdotal en el Seminario Mayor.

Después de todo, desde la llegada de Sarzosa a Guaytacama en 1953, el joven sacerdote había trabajado en la organización de la población que administraba y disponía de una estructura organizativa de agrupaciones católicas y sociales entre la población mestiza e indígena que se articulaba bajo su dirección (Ver capítulo I).

Mientras la movilización histórica desarrollada en Quito en 1961 mostraba públicamente la capacidad organizativa de la población indígena dotada de un evidente componente de reivindicación política; en Guaytacama, los indígenas y campesinos eran alentados por su párroco a trabajar semanalmente en la construcción del edificio del Instituto Indigenista Católico San José. Tanto en las actividades de levantamiento material del edificio como en la posibilidad de acceso a la oferta educativa del instituto, la visión de la iglesia católica conservadora insistió en remarcar fronteras sociales.

El trabajo desplegado por los habitantes de la parroquia fue registrado por la cámara fotográfica de Sarzosa. Parte de ese archivo fotográfico es insumo para el análisis histórico de los siguientes acápite.

2.2 Entre los deseos de igualdad y el temor comunista de la élite católica

El arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre, aprobó los estatutos del Instituto Indigenista Católico San José (Ortiz 2019, 661) en julio de 1961. El siguiente paso fue construir el edificio. La personería jurídica del establecimiento educativo se dio través de publicación en el Registro Oficial N°45 del 2 de enero de 1962.⁷⁰

Según los planes del Arzobispo de Quito, la edificación debía levantarse en Riobamba. Sin embargo, la construcción del inmueble de tres plantas se realizó en Guaytacama. La decisión de cambiar de lugar pudo no ser repentina, sino obedecer a un detenido análisis coyuntural realizado por la cúpula de la iglesia católica ecuatoriana con base en acontecimientos ocurridos entre 1958 y 1961, periodo que muestra vigente el temor en la elite de la iglesia católica nacional ante posibles rebeliones entre la población indígena (Prieto 2004) de la Sierra de Ecuador.

Entre las motivaciones, documentadas, que llevaron el Instituto Indigenista Católico de Riobamba a Guaytacama se hace breve referencia a la presencia de monseñor Leónidas

⁷⁰ Registro oficial No. 45, 2 de enero de 1961. Acuerdo 161. Archivo BEAEP.

Proaño, obispo de Riobamba, quien ya había empezado su trabajo con los indígenas quichua hablantes en Chimborazo. No obstante, no se hace mención de que los indígenas de esa provincia presentaban una actitud de mayor beligerancia ante los cambios que buscaban imponer los programas desarrollistas. Si a lo mencionado se añade la alerta de brotes de células comunistas en los centros educativos riobambeños, con seguridad el temor se avivó entre la élite eclesiástica por un posible fracaso de su proyecto educativo indigenista en una geografía que daba claros síntomas de agitación.

Según Alfonso Sarzosa, fundador y rector del instituto indigenista, el propósito de constituirlo en Riobamba era ponerlo en relación más directa con la Misión Andina.⁷¹ Sin embargo, aclara que, “diversas circunstancias posteriores determinaron que el Emmo. Cardenal [Carlos María de la Torre] resolviera que la fundación se hiciera en Guaytacama, población con un 90% de indígenas” (Sarzosa 1962, 22). Esas “circunstancias” aludidas, pero no explicadas, por Sarzosa, sostengo, estuvieron relacionadas con la vigorosa circulación de ideas comunistas entre la población indígena de Chimborazo y, sobre todo, a la presencia ya instituida de la Misión Andina en esa provincia (Bretón 2001).

El proyecto educativo indigenista que la iglesia católica trazó fue similar en muchos aspectos al ya concebido por la Misión Andina y aunque no logró el alcance imaginado, devela un programa de más largo aliento debido a su propósito de formar maestros normalistas que debían intervenir desde la institucionalidad de la escuela en sus comunidades de influencia.

2.3 Imágenes del temor a los indios en el poder católico local

Relatos orales que sobreviven en la memoria colectiva refieren a la conmoción que provocó la creación del Instituto Indigenista Católico entre los pobladores de Guaytacama. La expectativa de contar con un instituto de educación secundaria que beneficiaría a la población del sector fue transmitida por el párroco Sarzosa. La gente asumió, en ese momento, que la creación del instituto era una gestión directa de su párroco en coordinación con la jerarquía católica ecuatoriana y alemana.

⁷¹ “Este programa de intervención se creó con el objetivo inicial de “mejorar las condiciones de trabajo entre las poblaciones indígenas, y de acuerdo con una Resolución adoptada en su IV Conferencia Regional Americana (Montevideo 1949), la OIT creó una Comisión de Expertos que celebró su primer encuentro en La Paz (Bolivia) en enero de 1951. En esa reunión se resolvió, a instancias de los Gobiernos de Perú, Bolivia y Ecuador, apoyar el establecimiento de una Misión Internacional indigenista de asistencia técnica. En base a ello, y en colaboración con otras agencias especializadas (ONU, UNESCO, OEA Y OMS), la OIT organizó en 1952 el embrión de lo que sería en el futuro la Misión Andina para visitar y estudiar sobre el terreno el problema étnico en esos tres países” (Bretón 2000, 24)

Sabina Aimacaña: ...para hacer el Colegio Monseñor Sarzosa nos conversó llamando a una sesión. Dijo, vamos a hacer un colegio. Ese colegio iba ser en Riobamba (...) ¡Uyyy...! Todo el pueblo levantamos de contento a decir que haga las diligencias para ver cómo crea el colegio. ¡Colegio indigenista, para los naturales que no hay en el Ecuador! (...) todos apoyamos en las mingas. El Monseñor era bien aficionado, ¡hasta con la banda hacíamos las mingas! Con la banda, poníamos tanques de chicha para la gente que cargábamos piedras.

Alberto Tasinchano: Él [Monseñor Sarzosa] decían que había traído la plata para construir de Alemania (...) Este colegio dizque que ha sido de ser en Riobamba, conversaban. Entonces, como Monseñor se ha sabido llevar con el Cardenal De la Torre, creo han sido amigos, ‘palanquea’ [genera influencia] y trae acá el colegio (Barreros 2008, 159-161)

Willman Chasi: [Monseñor Sarzosa] Tuvo la visión de redimir al indígena con la creación de un instituto indigenista que involucre a las etnias y pueblos indígenas del Ecuador.⁷²

La creación de este instituto indigenista católico no fue un hecho aislado ni una acción de buena voluntad de la jerarquía eclesiástica, menos aún una iniciativa individual de Alfonso Sarzosa. El proyecto educativo era una pequeña, pero significativa parte en la expansión de la obra social de la iglesia alemana y la lucha anticomunista que había emprendido la iglesia católica preconiliar dirigida a la población indígena de la Sierra central de Ecuador. Ese esfuerzo fue canalizado por la iglesia católica de Alemania occidental (ver capítulo I) y apoyado por organizaciones de ayuda de los católicos alemanes como *Misereor*, *Adveniat*, *Bruderhilfe Ecuador* en el contexto de la Guerra Fría.

El presbítero Alfonso Sarzosa dejó registro del latente temor al comportamiento de los “indios” desde que se posesionó como párroco de Guaytacama en 1953. En *El Señor de Cuicuno su historia y novena* (Sarzosa 1958), un texto de corte histórico etnográfico, que en 1954 obtuvo informe favorable para publicación de parte del clero quiteño, escribió una reseña histórica del Señor de Cuicuno o Señor del Árbol, imagen religiosa venerada en un santuario perteneciente a Guaytacama.

El libro (Sarzosa 1958) expone los esfuerzos de los párrocos anteriores por concretar el rediseño del santuario para la imagen sagrada del Señor del Árbol. La exposición señala que el antecesor inmediato de Sarzosa, el cura Eustorio Sánchez, había sugerido cortar el tronco donde reposa la imagen religiosa para luego acoplarla al nuevo diseño arquitectónico. En ese punto, Sarzosa advierte lo peligroso de provocar malestar entre los “indios” y rememora un

⁷² Chasi, Willman y Martha Vizuete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama.

levantamiento provocado por la decisión del párroco Pozo de intervenir en una imagen venerada en un anejo de la parroquia.

Peligroso e inconveniente es despertar el celo mal entendido y aún verdadero fanatismo de ciertos indígenas y devotos que aman sus imágenes como les han conocido y no permiten que se les retoque y fácilmente van al amotinamiento y a los hechos de sangre, como ya se vió con los indios de San Sebastián de esta parroquia [Guaytacama], que promovieron un levantamiento tan sólo, porque el Vble. Sr. Pozo hizo retocar a su San Sebastián, que era bastante deforme. Hasta ahora cuentan que las papas y el maíz ya no son de buena calidad, porque el Dr. Pozo vendió a su santo (Sarzos 1958, 79).

Como refiere Prieto (2004, 166), ese espíritu colectivo de los “indios” era el generador de temor entre las elites. En el contexto del temor comunista y la posible vinculación de indígenas a esa tendencia ideológica era urgente crear espacios educativos que atrajeran a la población rural joven para formarla desde una visión religiosa católica conservadora; ideológicamente alejada del comunismo. Ese era uno de los propósitos del Instituto Indigenista Católico “San José” de Guaytacama.

Conocemos largas listas de Sindicatos comunistas organizados en Chimborazo, Pichincha y Cotopaxi. Su número es relativamente pequeño, pero pronto se multiplicarán si nos descuidamos y no organizamos frente a ellos los Sindicatos católicos. *Los pocos indios comunistas, son líderes, en quienes el comunismo ha hecho carne y vida. Trabajan sin descanso y bien podrían convertirse en miles de indios ebrios de odio, al blanco, al clero, a la autoridad civil, ciegos por su misma ignorancia, borrachos de guarapo y fanatismo lanzados a la lucha callejera, al saqueo y al pillaje, tomarán espantosa venganza de todas las injusticias reales o supuestas en todos los que ellos juzgan sus enemigos* (Sarzos 1962, 38-9). Énfasis agregado.

El temor de la élite eclesiástica, representada en Sarzos, es explícito ante los procesos de formación política y el liderazgo asumido por algunos indígenas. En la descripción no solo se distingue un llamado de alerta, sino que se demuestra la vigencia de las imágenes raciales que las elites imputaron a los indígenas. Se insiste en su ignorancia, su consumo desmedido de alcohol, sus deseos de venganza y su propensión al arrebato de la propiedad privada. El uso de la imagen del indígena “ignorante” da cuenta de la “ansiedad social por la rebeldía nativa” (Prieto 2004, 28).

Aunque en la cita anterior, el texto de Sarzos minimiza la organización de sindicatos comunistas se distingue un camuflado temor de posibles ataques a las elites por parte de los indios guiados por el odio y la venganza. Para 1962, año en el que, con el beneplácito del

cardenal De la Torre, Sarzosa publica el ensayo *El Instituto Indigenista Católico “San José” frente al problema del indio ecuatoriano*, ya se habían articulado acciones desde la iglesia para crear sindicatos católicos que contrarresten las acciones comunistas entre la clase trabajadora (ver capítulo I). La historiografía ecuatoriana da cuenta de esfuerzos organizativos de la clase obrera por intervención de la iglesia católica desde finales del s. XIX⁷³ (Vizuet 2019).

Meses antes de la publicación de Sarzosa (1962), el 16 de diciembre 1961, se registró la primera movilización de huasipungueros en el centro de Quito (Guerrero 1993; Becker 1997, 298 citado en Altmann 2013, 108). La medida convocada por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), organización formada por el Partido Comunista Ecuatoriano, fue para exigir mejoras salariales y la entrega inmediata y gratuita de huasipungos:⁷⁴ el preámbulo de la Reforma Agraria de 1964. Entonces, el soslayo con el que Sarzosa presenta a la organización sindical de izquierda puede leerse como un subterfugio retórico que, de modo disimulado, busca potenciar un discurso de necesidad urgente de fortalecer organizaciones similares, pero católicas y conservadoras.

El comunismo reactivó el temor de la élite católica, de la que Sarzosa se sabía parte, debido a la adscripción al ateísmo de esa corriente política, pero sobre todo por su componente subversivo y de posible desestabilización del *status quo*. “Si los católicos no redimimos al indio de su miseria moral, cultural y económica, por amor a Cristo y a su alma, otros pretenderán redimirlo, por odio a nosotros, contra nosotros y para perdición de todos” (Sarzosa 1962, 23).

Es en medio de ese miedo que Sarzosa plantea “un plan de acción urgente [dirigido a] la educación del indio” (Sarzosa 1962, 18-21). En su disertación expone la aspiración del clero de formar líderes comunitarios capaces de transformar el destino de los indígenas a través de un proceso educativo católico orientado a formar un influjo nacional que incorpore a los indígenas a la cultura nacional. “Para transformar la masa paupérrima de indios y campesinos es necesario modelar una pequeña élite de apóstoles. Para que su influjo sea más eficaz, tales apóstoles deben ser de la misma raza india” (Sarzosa 1962, 20).

⁷³ Ver, Vizuet Marcillo, Luis Esteban. “Catolicismo social y obreros católicos en Ecuador durante la década de 1890”. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 50 (II Semestre, 2019): 125-150.

⁷⁴ El Comité Ejecutivo Nacional, La Comisión Nacional Campesina de la CTE. “III Congreso de la Federación Ecuatoriana de Indios y Gran Concentración de la Sierra para exigir la Reforma Agraria Radical y Democrática”. *Mañana 2*, N°96. 7 de diciembre de 1961, 2. [Formato JPG] Disponible en <https://www.yachana.org/earchivo/fei/> / <https://bit.ly/3Bbpely> Acceso: 4 de octubre de 2021

Seguidamente expone el propósito reaccionario ante el comunismo contenido en la creación del Instituto Indigenista Católico San José. Deja entrever la necesidad de formar una fuerza de choque contra los avances comunistas. Esa élite debía ser formada a la luz del catolicismo para lograr la “integración del indio a la vida nacional”.

Creemos que la formación de un núcleo de apóstoles intelectuales, artistas y artesanos indios es la única respuesta adecuada y definitiva al clamor del indio que pide redención y justicia y a la campaña de falacias del comunismo hipócrita, porque al indio no se lo puede integrar a la vida nacional sino por la educación cristiana llevada por sus mismos hermanos de raza (Sarzos 1962, 20). Énfasis agregado.

El propósito de formar un “núcleo de apóstoles intelectuales” deja ver que la creación del instituto indigenista contenía una estrategia para educar y consolidar una elite intelectual emergida de un selecto estrato de la población indígena, quienes actuarían como los intelectuales orgánicos de corte gramsciano. Es decir, los bachilleres graduados en ciencias de la educación, desde su labor docente en las escuelas primarias de sus comunidades serían los intermediarios entre la clase dominante, entendida como el poder político y la iglesia, y el grueso de la población indígena y campesina de la Sierra ecuatoriana. El propósito evidentemente era mantener el orden establecido y contener al comunismo que amenazaba la hegemonía de la iglesia católica.

La discreción del párroco sobre las motivaciones políticas en la creación del instituto indigenista pudo deberse a que el entusiasmo de la gente era necesario para incentivar su participación en las mingas con las que se levantó el edificio. Ante las limitaciones en el presupuesto era indispensable contar con mano de obra permanente y sobre todo gratuita.⁷⁵

Tras la revisión de archivos documentales de la jerarquía eclesiástica alemana y ecuatoriana, así como de la literatura producida por el mismo presbítero Sarzos (1962) se puede señalar que, parafraseando a Mercedes Prieto (2004, 31), si bien la elite eclesiástica emprendió iniciativas con deseos de igualdad y bien común estas estaban “mezcladas con un profundo miedo social” expresados en escenarios de posibles rebeliones contra las élites locales dominantes y la preocupación geopolítica de la expansión comunista en Latinoamérica.

⁷⁵ La dinámica de los trabajos comunitarios para la construcción del instituto se analiza en el capítulo III con el apoyo de un registro fotográfico de esas actividades.

2.4 Estratificar para formar “un núcleo de intelectuales indígenas”

Dividir a la población indígena es un esfuerzo intelectual que tiene historia en Ecuador. Este ejercicio de estratificación de los indígenas se presentó frecuentemente en formato de ensayo y se orientó a “definir una agenda política con base en hallazgos empíricos” (Prieto 2004, 87) captados de la vida indígena. Varias de esas exposiciones fueron generadas con información de fuentes secundarias, pero la conexión entre el ensayo y la observación empírica se presenta en el trabajo de Nicolás Martínez: *La condición actual de la raza indígena en la provincia del Tungurahua* (1993 [1916], citado en Prieto 2004, 87).

Martínez critica a los “autores de escritorio” que escribían sobre los indígenas sin haber tenido contacto con ellos, a diferencia de él que se sentía con autoridad para escribir sobre la población indígena respaldado de su experiencia directa y permanente. Aunque no hay una referencia directa a Martínez, el ensayo de Sarzosa (1962) deja entrever su influencia. Casi 50 años después, Sarzosa hace la misma crítica a los “autores de escritorio” e incluye en ella a las manifestaciones indigenistas desde la literatura y el arte, espacios de expresión de la temática indigenista en la primera mitad del s. XX en Ecuador.

El problema del indio ecuatoriano se ha convertido en argumento literario, en tema de pintura y escultura, en consigna comunista, en lugar común de discurso y discursillos. *De él hablan y escriben quienes jamás han estado en sus chozas ni han tenido trato directo con él, menos han hecho un acto en favor de él, para remediar su triste situación.* Tales apóstoles dan normas, trazan planes, signan con estigma de maldición a quienes ellos juzgan explotadores y enemigos del indio. Todo lo hacen en su escritorio (Sarzosa 1962, 15). Énfasis agregado.

Para Sarzosa, los partidos de izquierda solo utilizaban la imagen del indígena como su estandarte de lucha sin conseguir “un mejoramiento real” de su condición de postración económica y moral. En su exposición, reconoce el aporte de los gobernantes y hace un escueto bosquejo histórico de lo realizado en favor del indio por algunos de ellos, desde los protectores de indios en la colonia hasta el gobierno republicano de Camilo Ponce Enríquez (1956-1960).

Ante la crítica que hace Sarzosa sobre el uso del indígena por los partidos de izquierda hay que señalar que su proyecto católico conservador también hizo un uso político de la imagen del indígena para gestionar aportes económicos que le permitieran enfrentar los gastos que demandaba el instituto indigenista y para obtener prestigio institucional.⁷⁶

⁷⁶ Este aspecto se trata en el capítulo III.

Desde la perspectiva de Sarzosa, la iglesia católica, “el clero de vanguardia”, había contribuido eficazmente a la “asimilación” del indio a la civilización cristiana. Destaca la labor del sacerdote de parroquia para orientar y asistir al indígena en temas legales, higiénicos, agropecuarios, educativos y morales para corregir sus vicios. Ubica esa labor por encima de las acciones públicas comunistas para reivindicar al indígena.

... esta acción [la del sacerdote] es más eficaz para la redención del indio y para su progreso que todo cuanto ha hecho el Gobierno e infinitamente mejor que las algaradas y desfiles y gritería hueca de los camaradas comunistas. Por esto el cariño del indio al sacerdote a quien le repiten con insistencia que le consideran como un padre (Sarzosa 1962, 17- 8)

Entre líneas, la cita, deja leer una pugna entre la iglesia católica y los partidos políticos de izquierda por “la población del deseo” (Prieto 2017, 125): los indígenas. Para intervenir en esta población, Sarzosa (1962, 18) expone un “plan de acción urgente”, pero antes describe la “paupérrima” situación de la población indígena. Para evidenciar la situación del indio, estratifica a esta población bajo criterios económicos, de posesión material, higiénicos, de vestimenta, vivienda, alimentación y práctica religiosa católica. El propósito: identificar al grupo idóneo para ser los “apóstoles” que debían conformar el “núcleo de intelectuales indígenas” que redimirían a sus hermanos de raza: el germen de quienes generarían el influjo nacional para integrar al indígena a la vida nacional.

¿Cómo podríamos llegar a educar a esos miles de indios desparramados por llanuras, breñas y páramos? [...] La Iglesia Católica [...] ha dado elocuente respuesta [...] Se llega a transformar una masa poniendo en ella, la levadura, mínima en cantidad, pero suficientemente poderosa para fermentarla toda. La formación selecta del clero, de los misioneros, de los apóstoles seculares en las diversas ramas de la Acción Católica, adaptándolas al ambiente y en lo posible extrayéndole (sic) de su mismo seno. Esta es la levadura eficazísima que transforma pueblos y naciones. *Para transformar la masa paupérrima de indios y campesinos es necesario modelar una pequeña élite de apóstoles. Para que su influjo sea más eficaz, tales apóstoles deben ser de la misma raza india* (Sarzosa 1962, 19-20). Énfasis agregado.

La clasificación de la población indígena de la Sierra ecuatoriana, por supuesto, no era nueva cuando la planteó Sarzosa. El ya citado Nicolás Martínez, a inicios del s. XX (Prieto 2004, 88) dividió a los indios en tres categorías: “conciertos”, “comuneros” y “libres”. Identificó a los “comuneros” como la población “más rebelde” y “fuera del control estatal”. Las comunidades son descritas por Martínez como “comunidades autónomas” que constituían “una amenaza para los blancos”.

En la exposición de Sarzosa (1962, 8-12), la división de los indígenas se hace en tres grupos. No los denomina de modo alguno, solo los enumera. La estratificación que hace tiene el propósito de “describir de un modo más exacto la situación económica, cultural, religiosa” del indígena. Sin embargo, estos esfuerzos de jerarquización pueden ser vistos, como lo sugiere Prieto (2004), como una construcción impuesta desde los poderosos para “definir una agenda política” y como una manifestación del temor social que “moldea la constitución de la “comunidad imaginada” (Prieto 2004, 28).

Así, en la parte más elevada de la pirámide mental de los tres niveles que Sarzosa (1962) dibujó para clasificar a los indígenas ubicó a un número reducido de indígenas con excelente posición económica y que habían “asimilado la cultura nacional” perfectamente, pues eran aseados y educados, incluso a nivel universitario. No obstante, el acceso a la educación laica los hacía “tremendamente anticatólicos”. Sarzosa lamenta que ellos se hayan convertido en “dirigentes de sus comunidades para soliviantarlas y luego llevarlas a sangrientos motines” (Sarzosa 1962, 9). Esta es una clara manifestación de preocupación por la penetración comunista en comunidades indígenas a través del ascenso educativo de algunos de sus miembros.

En esa esfera elevada, donde los indígenas han logrado una movilidad económica y educativa, Sarzosa hace una distinción que se presenta como una esperanza tranquilizadora. En este mismo grupo hay otros indios fieles a su raza y su religión, escribe. Ellos son modelo de religiosidad, muy dóciles a la acción de los sacerdotes y colaboran con sus autoridades para el progreso de su parroquia. “Esta esfera de indígenas es muy poco numerosa. Es la vanguardia de los civilizados. La aristocracia del dinero, del talento, del trabajo y constituye LA ROTUNDA AFIRMACIÓN DE LA POSIBILIDAD DE ASIMILACIÓN PERFECTA DEL INDIO A LA CULTURA NACIONAL (sic)” (Sarzosa 1962, 9).

En el nivel intermedio se ubica a los trabajadores libres de las haciendas, cuya casa es de adobe, conviven con los animales y usan calzado de algún tipo. Al estar en un punto medio han adoptado costumbres mestizas y conservan prácticas indígenas, buscan formas de sobresalir socialmente, a veces como priostes en las fiestas populares en las que se dan a la borrachera al costo de quebrar su economía. Aunque son bilingües y han emulado la vestimenta del blanco no se olvidan del poncho. Van al médico, pero no dejan de ser supersticiosos. Su rudimentaria instrucción escolar los hace curiosos de leer noticias y a la vez propensos a la demagogia de agentes comunistas. Su sentido nómada por motivos de trabajo lo cataloga como influencia moral nociva para sus comunidades.

En la base de la pirámide están los trabajadores de hacienda, jornaleros y artesanos muy pobres que no tienen posesiones, casa ni terrenos. Su choza es un único espacio antihigiénico y desordenado que se comparte con los animales. Su inteligencia está cerrada al conocimiento aún elemental de la religión católica. Absorbidos por el trabajo no tienen ninguna distracción sana y se refugian en la cantina y la chichería, señala.

En la descripción que hace Sarzosa (1962, 9-12) de los estratos medio y bajo se distingue el uso de imágenes raciales de los indígenas, impuestas por la élite católica ecuatoriana, representada en Sarzosa. Estas imágenes construyen la percepción de “los indígenas como inferiores” (Prieto 2004). Su misma condición “paupérrima” los hacía potencialmente propensos a ser seducidos por las ideas comunistas, por lo que era necesario intentar, si no un bloqueo, por lo menos una contraposición.

Los indígenas que alcanzaron una movilización económica y social, y sobre todo mostraban ser “modelos de religiosidad”, eran los “civilizados”, los “evolucionados”: la demostración de que “la asimilación del indio a la cultura nacional” era posible. Ellos eran el ideal de lo que la formación del instituto indigenista quería lograr. Con claridad, Sarzosa manifiesta que

la educación bien dirigida ha de preparar al indio, en lo necesario, para mejorar su vida actual y ha de poner los fundamentos para el progreso y mejoramiento social en el futuro. No se debe circunscribir la educación y formación tan sólo a la instrucción y formación religiosa y moral, que, sí es lo principal no es lo único en el individuo y en la familia; Sto. Tomás (...) afirma que *“para la práctica de la virtud es necesaria una relativa comodidad económica”*. No podemos educarlos y descuidar por completo el aspecto económico y material de la vida del indio (Sarzosa 1962, 19). Énfasis agregado.

En consecuencia, los “civilizados” eran los llamados a conformar el “núcleo de intelectuales católicos indígenas [...] [para] contribuir eficazmente a la redención integral del indio y el campesino y [lograr] su incorporación en la vida nacional” (Álvarez et al. 1996, 15) debían ser un grupo “selecto” de indígenas castellanizados, los encargados de generar el influjo nacional que crearía líderes en sus comunidades y provocaría la redención de los indígenas que se ubicaban en los niveles intermedio y bajo de la pirámide. La aspiración de movilización económica y social del indígena muestra que el proyecto educativo indigenista católico dirigido por Sarzosa en Guaytacama provenía de una élite eclesiástica y se dirigía a una élite indígena.

Ese sentido elitista en el proceder de Sarzosa es identificado por quienes lo conocieron de cerca: Willman Chasi, maestro de primaria y ex alumno del instituto indigenista; y su esposa,

Martha Vizuete, una de las más fervientes seguidoras del sacerdote en Guaytacama, maestra parvularia y fundadora del primer jardín de infantes de la parroquia.

Willman Chasi: Monseñor Sarzosa era jesuita y usted sabe los jesuitas son los más cerraditos, más conservadores, también son elitistas, o sea que más se dedican a la gente de la mitad para arriba [de la clase media hacia arriba].

Martha Vizuete: Monseñor sí era conservador. Yo sí me acuerdo era del Partido Conservador.⁷⁷

Por supuesto, durante el periodo de socialización que antecedió a la construcción del edificio, Sarzosa no mencionó a los pobladores de Guaytacama el trasfondo de tensión política contenido en la creación de este instituto indigenista. El proyecto se presentó a través de los postulados de la doctrina social de la iglesia que el párroco practicaba e incentivaba entre sus feligreses y el discurso de redención del indígena que en Sarzosa estaba presente desde su formación como sacerdote. “Los sacerdotes teníamos como tarea en nuestra formación la alfabetización del indígena. Sarzosa fue entonces producto de esa necesidad que la sociedad y la iglesia sentían de dignificar al ser humano, especialmente por los hombres y mujeres de iglesia”.⁷⁸

El conjunto de enseñanzas y principios basados en el evangelio tuvo continuidad en el instituto indigenista al ser incluido en el pensum de formación escolar que recibían los jóvenes estudiantes (Álvarez et al, 1996, 12). Si bien a lo largo de su ensayo Sarzosa (1962) expone un claro deseo de igualdad para los indígenas y lograr “la redención de esta clase vencida”, deja evidencias contundentes de su temor a la presencia del comunismo entre las poblaciones indígenas. Estas ideas se exponen en su ensayo publicado en 1962.

2.5 Personajes religiosos para frenar el comunismo

La lucha anticomunista desde la iglesia católica se apoyó, como en otros momentos históricos de tensión, en la veneración de personajes religiosos. El personaje por excelencia: la virgen María. Según lo expuesto por Esteban Vizuete (2015), “María se configuró como una imagen estrechamente ligada a los conflictos políticos, sociales y económicos”. La imagen de la virgen se constituyó en “una tradición religiosa a través de la cual se expresaron los proyectos, las visiones y las versiones del mundo de algunos sectores de la Iglesia Católica”

⁷⁷ Chasi, Willman y Martha Vizuete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama. Énfasis agregado.

⁷⁸ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

(Bautista 2006, 16, citada en Vizueté 2015, 133). De este modo, la imagen de María muestra su capacidad de adaptación a las distintas circunstancias en las que el poder eclesiástico ha tambaleado.

En el caso mexicano, la campaña anticomunista usó a la Virgen de Guadalupe (Loaeza 2013), símbolo religioso asociado a los orígenes de la nación. En Sudamérica, la imagen de María se construyó como la madre universal de la iglesia católica. Siglos antes, esta misma figura fue el componente emblemático para poner en marcha los procesos de colonización cultural, económica y política en América.

Por lo tanto, no resulta novedoso el uso y la versatilidad de las imágenes religiosas en la tensión geopolítica marcada por la Guerra Fría. Las imágenes religiosas se pusieron, una vez más, al servicio de los intereses de las clases dominantes. En torno a aquellas se gestaron eventos religiosos para posicionar entre los fieles el rechazo a las ideas comunistas.

El cardenal ecuatoriano, Carlos María de la Torre, tuvo participación activa en el Congreso Mariano celebrado en Buenos Aires entre el 10 y el 13 de noviembre de 1960. “El Congreso se propuso como tema organizar por medio de la Sma. Virgen María una defensa contra el comunismo”.⁷⁹

El uso político de las imágenes religiosas también se puede rastrear en el proceso de creación del Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama. El edificio se levantó en terrenos donados por Rufina y Margarita Granda, hermanas del reverendo canónigo Nicolás Granda. Los predios entregados fueron parte de la finca El Obraje de San Antonio que, en la época de la colonia, fue parte del obraje de Guaytacama, perteneciente a la Real Audiencia de Quito (Kennedy 1987, 190).

Para legalizar la adquisición de los predios se celebró una escritura pública en la que los terrenos se donaron a la Diócesis de Latacunga. Se conoce que las hermanas Rufina y Margarita Granda pidieron que el colegio que se construiría allí llevara el nombre de su hermano: Nicolás Granda (Álvarez et al. 1996, 10), pero la petición no se concretó.

Walter Tapia: aquí hubo un poco de descuido porque cuando fuimos a solicitar que donen el terreno para el Colegio, las señoritas Granda, lo único que pidieron -recuerdo yo- al padre Sarzosa, fue que le ponga el nombre del hermano al Colegio, pero esto no se hizo realidad (Barreros 2008, 161-162).

⁷⁹ Arquidiócesis de Quito, “Verdad y justicia social como réplica al comunismo en América”. *Boletín Eclesiástico*. Año LXVII. Octubre-noviembre-diciembre 1960, 808. Archivo BEAEP.

¿Por qué Sarzosa no hizo realidad el pedido de las donantes? La respuesta puede estar relacionada a la urgencia que tenía la iglesia católica de ganar adeptos entre las clases trabajadoras y el uso simbólico y lingüístico de personajes religiosos como una vía para conseguirlo. Era necesario ganar posiciones en la tensión instalada entre las organizaciones sindicales obreras de corte socialista y las católicas conservadoras.

El papa Pío XII [1939-1958] dispuso que la segunda fiesta de San José sea la de San José Artesano, de San José Obrero (...) La fiesta de San José Obrero es el reconocimiento de la dignidad del obrero en el sentido cristiano. La institución de la fiesta de San José Obrero tiene por objeto la dignificación del trabajo, el reconocimiento de la dignidad del obrero en sentido cristiano. Con el sentido materialista de la vida que propugna el socialismo y el comunismo no se reconoce la verdadera dignidad del obrero.⁸⁰

El papa Juan XXIII (1958-1963) insistió en asociar la figura de San José a las organizaciones obreras y en identificar el trabajo como una colaboración con Dios: un intento por romper la relación entre la noción del trabajo obrero con el comunismo.

Hoy se presenta San José en su aspecto característico de un humilde artesano, de un obrero. Es por ello natural que nuestro pensamiento se dirija a cada una de las regiones y ciudades (...) las casas, las escuelas, las oficinas, los mercados, las fábricas, los despachos, los laboratorios, todos los lugares santificados por el trabajo intelectual o manual (...) El trabajo, es en verdad, una alta misión; es para el hombre como una colaboración inteligente y efectiva con [Dios]⁸¹

Ante la amenaza del comunismo y su identificación con la clase trabajadora, la iglesia católica articuló un proceso de repotenciación de la figura de San José en su condición de obrero. San José ya no era solo el padre de Jesús, ni el esposo de María, era un artesano, un obrero, un trabajador. El propósito de la resignificación en el contexto de la posguerra es evidente: destacar las características de este personaje católico para que se identifique con las clases trabajadoras, esa masa de cristianos que podría ser cautivada por las promesas del comunismo.

2.5.1 San José y la disputa por el sentido del 1 de Mayo

En el caso del Instituto Indigenista Católico de Guaytacama, con San José se canalizó simbólicamente el discurso anticomunista de la iglesia católica y se estableció un nexo

⁸⁰ Carlos María de la Torre, 27 de abril de 1958. Arquidiócesis de Quito, “Discurso del Cardenal Primado el domingo anterior a la fiesta de San José Obrero en el acto de propaganda de la A.C. Obrera”, *Boletín Eclesiástico*. N°8. Año LXV. Agosto 1958, 363-373. Archivo BEAEP.

⁸¹ Arquidiócesis de Quito, “La iglesia cuenta con el mundo del trabajo. Mensaje del papa a los trabajadores (1 de mayo 1960)”, *Boletín Eclesiástico*. N°4 y 5. Año LXVII. Mayo-junio 1960, 526-529. Archivo BEAEP.

indisoluble entre el trabajo y la creencia religiosa católica expresada en la articulación de proyectos vinculados a la doctrina social de la iglesia.

La disputa por el sentido del 1 de Mayo dejó registros en las actividades del Instituto Indigenista Católico San José. La efeméride que recuerda la lucha de los obreros industriales fue fijada como fecha conmemorativa en 1889 en el congreso obrero socialista de la Segunda Internacional. No obstante, en Guaytacama, entre las décadas de 1960 y 1980, el 1 de Mayo se institucionalizó como una celebración ligada a lo religioso, una fiesta patronal en honor a San José obrero, al nombre del instituto creado por Alfonso Sarzosa.

En el capítulo séptimo de los estatutos de creación del instituto indigenista, concerniente a las disposiciones generales, el artículo 26, señala: “El instituto indigenista tendrá su pabellón propio, su escudo y su himno propios. Celebrará su fiesta patronal el 1º de Mayo, San José Artesano” (Álvarez et al. 1996, 19). En el escudo institucional se plasmaron símbolos que agrupan elementos relacionados a la noción de patria, religión y producción. En el himno se destaca la existencia ferviente de un grupo seguidor de Cristo que busca redención aún si para eso debieran morir.⁸²

En las celebraciones patronales del 1 de Mayo que fueron institucionalizándose con las acciones de Sarzosa en su ejercicio como rector del instituto indigenista católico, se estableció de modo evidente la relación entre la religión y la noción de patria.

El pie de foto de una imagen registrada durante esta celebración, señala: “En la Sesión Solemne del 1o. de Mayo, fiesta patronal el Rector Pbro. Sarzosa Carvajal, dirige la palabra, bajo las enseñas (sic) [enseñanzas] de la Religión y la Patria” (Sarzosa 1962, 41). La fotografía muestra a Sarzosa de pie entre los docentes del instituto. A sus espaldas está la imagen de Cristo crucificado, escoltado de un extremo por la bandera del Ecuador y, del otro, del estandarte del instituto.

Para las fiestas patronales del 1 de Mayo de 1969 se anunció la visita del Nuncio Apostólico para el Ecuador, Giovanni Ferrofino. El instituto planificó actividades de carácter deportivo, cultural y religioso. Se preparó una “misa solemne con asistencia especial de la juventud

⁸² El autor del himno del Normal Indigenista San José fue el presbítero Gonzalo Paz. La primera estrofa dice: “Somos huéste de honor y de estudio / que a luchar y a vencer se encamina / llena el alma de fuerza divina, / de esperanza, de gozo y de amor. / Somos huéste de Cristo, invencible. / Nuestro pecho es la fuerte muralla / venceremos por siempre el error”. (Álvarez et al. 1996, 25)

campesina y obrerismo [seguido de] un desfile de antorchas para el traslado de la imagen de San José al templo parroquial”.⁸³

El viernes 2 de mayo de 1969, monseñor Alfonso Sarzosa concelebró una misa acompañado del clero diocesano de Latacunga. Al acto religioso asistieron las autoridades locales, alumnos del instituto, escuelas y los pobladores de la parroquia. Las autoridades de Guaytacama recibieron al Nuncio Apostólico, Giovanni Ferrofino; Bernardino Echeverría, arzobispo electo de Guayaquil; y, José Mario Ruiz Navas, obispo de Latacunga (1969-1989), a los legisladores que representaban a Cotopaxi en el Congreso Nacional y a otras autoridades provinciales.

En la sesión solemne en honor a San José obrero en mayo de 1969, monseñor Alfonso Sarzosa fue investido como prelado⁸⁴ de honor del Papa Paulo VI y se expresaron muestras de gratitud a los “gerentes de los bancos Popular, La Previsora y Pichincha por su ayuda al sostenimiento del [instituto indigenista] Normal”.⁸⁵

Como parte del mismo acto se realizaron exhibiciones de gimnasia. Presentar una serie de ejercicios protagonizados por los estudiantes del instituto se había constituido en un espectáculo que atraía como público a los pobladores de la parroquia. Fotografías que son parte del archivo que formó monseñor Sarzosa muestran una gran cantidad de asistentes a la presentación deportiva de mayo de 1969. En el programa del 1 de Mayo de 1970, constó: “Traslado de la imagen sagrada de San José al templo parroquial de Guaytacama y una conferencia sobre el Problema del Indio como obrero”.⁸⁶

En la dinámica de la celebración por el 1 de Mayo en 1969 se destacan dos aspectos: la asociación de la imagen de San José con la clase trabajadora local a través del sentido festivo que rodeó la celebración y la estrecha relación que para ese momento el Instituto Indigenista Católico San José había alcanzado con la jerarquía eclesiástica, el poder político legislativo y la banca privada.

⁸³ Acta de sesión ordinaria del 14 de abril de 1969. N°8. Libro de Actas 1969. Archivo Secretaría de la UE San José de Guaytacama

⁸⁴ Título honorífico que se da por una concesión especial de la Santa Sede a los presbíteros. Se concede a petición del obispo de la diócesis para los sacerdotes considerados meritorios.

⁸⁵ Acta de sesión ordinaria del 14 de abril de 1969. N°8. Libro de Actas 1969. Archivo Secretaría de la UE San José de Guaytacama

⁸⁶ Sesión extraordinaria del 16 de abril de 1970. Libro de Actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista San José. Archivo Secretaría de la UE San José de Guaytacama.

A modo de resumen se debe señalar que, ya en 1958, los párrocos de la Arquidiócesis de Quito, a la que pertenecía Guaytacama en ese momento, fueron consultados, a través de un formulario, por las características de la población joven de la localidad. Esa indagación guarda relación con el interés de la iglesia católica de promover la formación de la organización de la Juventud Obrera Católica (JOC).

Dos años después, en la redacción de los estatutos de creación del instituto, Sarzosa cambió el nombre que debía tener este establecimiento educativo. Por voluntad de los donantes del terreno donde se levantó el edificio este debía llevar el nombre del sacerdote Nicolás Granda⁸⁷, pero en medio de las agitaciones comunistas entre las clases trabajadoras su fundador decidió cambiarlo a San José. Con la resignificación de este personaje religioso se identifica el propósito de remarcar la relación de la imagen religiosa con la actividad obrera entre los jóvenes que allí estudiarían, como una forma conectar la creencia católica con las causas sociales.

2.6 Conclusiones preliminares

La amenaza que constituía el gobierno comunista cubano en la década de 1960 activó acciones de intervención social en Latinoamérica por parte del Bloque oeste en el contexto de la Guerra Fría. En Ecuador, “la población del deseo”, como señala Prieto (2004), fueron los indígenas. Esta población fue el espacio de disputa entre visiones capitalistas y comunistas. La intervención con proyectos de salud y desarrollo económico se enfocaron en los estratos bajos de la sociedad, los más propensos a ser cautivados por las promesas comunistas.

En ese contexto, la iniciativa educativa del instituto indigenista católico San José fue una expresión local de una disputa ideológica global que tensionó las relaciones entre el poder político y religioso en Ecuador.

La creación del Instituto Indigenista Católico San José fue el resultado de la mezcla de deseos de igualdad y una expresión del temor de cooptación comunista entre la población indígena de la Sierra de Ecuador. Ese temor motivó acciones como el uso político de imágenes religiosas. Así lo demuestra la resignificación que atravesó, por disposición papal, la imagen de San José y la institucionalización local del 1 de Mayo como una fiesta patronal en el instituto indigenista de Guaytacama.

⁸⁷ Este aspecto se explica con mayor detenimiento en el capítulo III de esta tesis.

La creación de este instituto indigenista católico no fue, como la memoria colectiva local insiste, una iniciativa individual de Alfonso Sarzosa. El proyecto educativo era una pequeña, pero significativa parte en la expansión de la obra católica de la iglesia y la lucha anticomunista que había emprendido la iglesia católica dirigida a la población indígena de la Sierra central de Ecuador. Ese esfuerzo fue apoyado económicamente por la iglesia católica de Alemania occidental y organizaciones norteamericanas en el contexto de la Guerra Fría. La elección de Guaytacama como la localidad para levantar el instituto indigenista no fue obra del azar ni una obra de filantropía, sino la respuesta más adecuada ante la vigorosa circulación de ideas comunistas entre la población indígena de Chimborazo y, sobre todo, a la presencia ya instituida de la Misión Andina en esa provincia andina.

La estratificación de los indígenas hecha por Sarzosa, fundador del instituto indigenista de Guaytacama, y las imágenes racializadas que presenta su ensayo (1962) sobre la situación del indio ecuatoriano, sirvieron para justificar un proyecto proveniente de una élite eclesiástica y dirigido a una élite indígena. Además, sirvió para insistir en la inferioridad de los indígenas que no tenían posesiones materiales y que debían ser tutelados por la iglesia para acceder a mecanismos de movilidad económica y social a través de la educación en el instituto San José y el influjo que sus egresados generarían a nivel nacional en el futuro.

Capítulo 3. Educación indigenista: contradicciones y ficciones de una modernización local (1962-1970)

Un sujeto moderno, dice Berman (1989), se identifica por el deseo de cambio. El deseo de transformar el mundo y a la vez de transformarse. No obstante, esa necesidad de cambio se acompaña, inevitablemente, de miedos y contradicciones: “ser revolucionario y conservador a la vez”. Las contradicciones de una aparente modernidad local que se basó en una educación indigenista orientada a formar maestros indígenas son exploradas en este capítulo para mostrar cómo el proyecto indigenista católico desarrollado en Guaytacama en 1960 creó la ficción de una modernización local. En el trasfondo, más allá de la infraestructura escolar y las pomposas visitas de autoridades y personalidades nacionales, se remarcaron las fronteras sociales determinado el acceso o exclusión a la oferta educativa secundaria que se presentaba como la posibilidad de inserción al mercado laboral moderno de jóvenes maestros de primaria.

La iniciativa de formar maestros indígenas no era nueva. A finales de la década de 1940 el indigenista ecuatoriano Gonzalo Rubio Orbe, miembro del Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE), proponía canalizar la redención del indígena a través de “maestros surgidos de los mismos grupos humanos”.⁸⁸ Esto fue recogido por la jerarquía de iglesia católica de Quito en 1960: “Al indio no se lo puede integrar a la vida nacional sino por la educación cristiana llevada por sus mismos hermanos de raza” (Sarzosa 1962, 21), señaló el fundador del instituto en su ensayo y evidenció la necesidad de una educación indigenista desde una visión católica.

El indígena era, por antonomasia, aquello que se percibía como “un peso muerto que frena el progreso” (Garcés 1946, 1 citado en Becker 2012, 47- 48). Para Garcés, la legislación y la educación liberal eran la vía para que la población indígena elevara su nivel cultural. La corriente indigenista en Latinoamérica insistía en la “búsqueda de una identidad nacional propia y una condenación moral (o en todo caso presentada como ‘moral’) de la posición miserable de la posición indígena” (Baud 2004, 69).

⁸⁸ “Creemos que es indispensable emprender en la preparación de un maestro rural indio. Un normal especial debe dedicarse a esta labor. Nuestro empeño se ha encaminado en este sentido porque pensamos que el factor idioma, conocimientos de la realidad humana, labor abnegada en bien de las colectividades y cooperación de éstas hacia la obra de la escuela, serán mejores y más sensibles si se trata de grupos indígenas -contando con maestros surgidos de los mismos grupos humanos”. Rubio Orbe, Gonzalo. “La actual educación rural. Fines, escuelas, profesores y material”. Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1948. Revista Ecuatoriana de Educación, 3(1). 34-5. <https://bit.ly/3HEZ1j1>

Los indigenistas mostraban un “deseo muy enraizado de modernizar las sociedades latinoamericanas y de incorporarlas al mundo occidental [...] ‘el progreso’ era un objetivo importante en los intentos indigenistas de hacer participar a la población indígena” (Baud 2004, 68-69).

Para la década de 1960, en Latinoamérica, no existían políticas educativas ni culturales orientadas a la población indígena, por lo que “organizaciones religiosas asumieron -por iniciativa propia o por convenios estatales- la educación de esas poblaciones [...] la financiación de estos programas ha dependido sustancialmente de fuentes extranjeras y no de recursos gubernamentales y nacionales” (Amadio 1987, 22-23). Una de aquellas organizaciones fue la iglesia católica alemana y ecuatoriana que canalizaron esfuerzos para intervenir en la población indígena de la Sierra ecuatoriana, como ya se describió en el capítulo I.

Las contradicciones que se identifican en el proyecto educativo indigenista local de Guaytacama se contextualizan en las iniciativas estatales nacionales producidas entre 1960 y 1966. Es decir, tocan aspectos relacionados a las acciones del gobierno de Velasco Ibarra (1960-1961) y la Junta Militar (1963-1966) en torno a la educación indigenista y las proyecciones de incentivar e involucrar en la noción de progreso a la población indígena.

La Junta Militar asumió el poder en 1963 con el beneplácito de las élites políticas y económicas nacionales y de la iglesia católica (Ortiz 2006). El gobierno militar retomó un proyecto de modernización de los tres gobiernos conservadores precedentes: Galo Plaza (1948 - 1952); Velasco Ibarra (1952-1956) y Camilo Ponce (1956-1960), cuyos propósitos desarrollistas retomaron propuestas de desarrollo nacional que se sostuvieron en el *boom bananero* (Ortiz 2006, 68).

Para 1963 ya operaban en el Ecuador organismos multilaterales de desarrollo como la Misión Andina (1956), Alianza para el Progreso (1961) y programas de Cepal, orientados a desplegar mecanismos de aculturación e higienismo como parte del proceso de “integración de los indígenas” (Prieto y Páez 2015) a la nación y al desarrollo. La vía elegida por la iglesia para insertar a los indígenas fue la educación, pero desde una perspectiva de moral conservadora.

Este impulso modernizador estatal convivió con la preocupación de contener los avances comunistas (Polo 2012, 57; Egas 1979), por lo que se reorientó la acción de las Fuerzas Armadas para mantener el orden interno (Ortiz 2006, 70) y la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional propuesta por Estados Unidos.

En el ámbito local se propone mirar al sacerdote fundador y rector del instituto indigenista, Alfonso Sarzosa, como un sujeto moderno que se erigió como el intermediario por excelencia con el poder político y religioso. En la dinámica desplegada por el liderazgo del sacerdote se indaga en las contradicciones internas del proyecto católico educativo modernizador, cuya propuesta tuvo un enfoque moral y económico.

El componente moral estuvo presente desde la creación del instituto. Su principal benefactor, el cardenal Carlos María de la Torre, guiado por la doctrina social de la iglesia,⁸⁹ propuso una incorporación del indígena mediante un proceso de educación católica conservadora dirigida a la “recuperación moral” del indígena.⁹⁰ El componente moral se identifica en dos aspectos. El primero relacionado al interior del instituto, que exhortaba a “la práctica del Bien, la vigilancia de la conducta moral” (Sarzosa 1962, 29) de docentes y estudiantes.⁹¹ El segundo resalta la situación miserable del indígena y señala la obligación moral de los católicos de favorecer su redención, ya que “todos somos culpables de su postración espiritual y material” (Sarzosa 1962, 23).

En lo económico, la propuesta pedagógica del instituto ofrecía opciones de aprendizaje práctico en artes y oficios con proyecciones de ocupación inmediata para indígenas y campesinos. Los registros institucionales dan cuenta de intentos de creación de industrias con proyecciones de auto sustento del instituto, pero que no se concretaron.

A través del instituto católico indigenista, la jerarquía eclesiástica propuso una modernización de la mano de obra indígena tanto en el aspecto intelectual como manual. Al aspecto intelectual se orientó la sección normal del instituto que, hasta 1975, graduó 183 bachilleres en ciencias de la educación (Álvarez et al. 1996, 20). El propósito, explicado por Sarzosa (1962), era que los maestros indígenas intervinieran en la educación de los miembros de sus

⁸⁹ “La Doctrina Social de la Iglesia [se entiende como la] enseñanza moral, ética, teológica y social elaborada a lo largo de varios siglos por la Iglesia católica, como respuesta histórica a los problemas sociales, culturales, económicos y políticos que ha vivido la humanidad; con el objetivo de promover la transformación de la realidad en una sociedad más justa, solidaria y fraterna, mediante el respeto a la dignidad de la persona humana, a los derechos y deberes humanos, y a los derechos de los pueblos” (Escobar Delgado 2012). El contenido escolar del instituto se alineó con la propuesta promulgada por las organizaciones católicas europeas que intervinieron en el país en la década de 1960.

⁹⁰ “Interesadísimo en los planes de recuperación moral de la niñez, [el cardenal de la Torre] creó un Instituto con ese objeto; abnegado hasta el sacrificio en favor de los indígenas, fundó la escuela de Líderes para indios, en Guaytacama”. Reseña de “El Telégrafo”. Guayaquil, 1 de agosto de 1.968. “El fallecimiento de su Eminencia”. El Libertador, julio-septiembre de 1968 (146), 228 <https://bit.ly/3nfAWFL>

⁹¹ En el acta de toma de posesión del personal docente del instituto se señala que los maestros se comprometen a “observar la conducta moral estrictamente sujeta a las normas del catolicismo, tanto dentro como fuera del Instituto Indigenista”. Acta del 6 de noviembre de 1962. Archivo secretaria de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

comunidades de origen. Los maestros convertirían a la escuela en el espacio generador del “influjo nacional” que provocaría la redención de la población indígena. Este aspecto es analizado a través de la categoría conceptual de “proceso hegemónico” propuesta por Antonio Gramsci.

En la sección profesional se formaron maestros en artes y oficios como carpintería, cerrajería, mecánica industrial y tejidos. Esta sección del instituto tenía la visión de preparar a la mano de obra que demandaba el mercado capitalista que, en el contexto nacional, de la mano de los gobiernos autoritarios que ejercieron el poder en la década de 1960, se insertaba en una dinámica desarrollista. “Nos enseñaron cerrajería, carpintería, o sea que nos orientaron ya para el desarrollo personal y tal vez profesional”,⁹² señala Willman Chasi, ex alumno del instituto.

La modernización indigenista propuesta por el instituto católico transitó por una vía que insistió en la formación religiosa conservadora, fomento a la producción agropecuaria y la formación de obreros para el mercado laboral moderno. En la década de 1960, a ese propósito se sumó el poder político nacional y local con una carga de sentido cívico y patriótico.

Metodológicamente se toman como fuentes históricas primarias al archivo del libro de actas de sesiones del consejo directivo del instituto entre 1962 y 1975, un grupo de fotografías de archivo, propiedad de Alfonso Sarzosa, y algunos elementos gráficos como la maqueta arquitectónica en la que se proyectó el diseño que debía tener el edificio del instituto indigenista católico. Esas fuentes se triangulan con fuentes documentales como el ensayo escrito por Monseñor Sarzosa sobre el indio ecuatoriano (1962), el contenido de los boletines eclesiásticos de la Diócesis de Latacunga (1963-1965) y la Arquidiócesis de Quito (1958-1962). Esto se combina con una mirada etnohistórica que somete a análisis el edificio escolar del instituto católico indigenista.

La edificación como fuente histórica se mira en dos dimensiones: 1) Como una expresión material de una propuesta pedagógica modernizadora diseñada para responder a la demanda del mercado laboral en el marco del desarrollo del capitalismo de la década de 1960. 2) Para pensar esa infraestructura de concreto como una ficción de la modernización (Berman 1989) local que se constituyó en una frontera social que remarcó la exclusión de la población indígena y campesina e insistió en prácticas coloniales de poder, como el uso de mano de obra no remunerada por parte del poder religioso local. Se aborda además el uso político de la

⁹² Chasi, Willman y Martha Vizuete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama.

imagen del indígena para gestionar la obtención de recursos económicos para el funcionamiento institucional.

3.1 El instituto indigenista católico y su interacción con el estado

El ensayo “El Instituto Indigenista Católico “San José” frente al Problema del Indio Ecuatoriano” (1962) resalta la necesidad de apoyo mutuo entre la iglesia y el estado para socorrer al indígena. Señala que “el problema indigenista⁹³ es tan amplio y complejo que no puede ser resuelto adecuadamente sino por una acción conjunta de la Iglesia y el Estado Civil, en mutuo apoyo, en solidaridad de ideales y empeños” (Sarzos 1962, 23).

El texto presenta una exhortación de “ayuda del Supremo Gobierno”. Para mantenerse a flote, el instituto aspiraba recibir aportes del ejecutivo, legislativo y de algunos ministerios tales como el de Educación y el de Previsión Social. Al apoyo económico del estado ecuatoriano debían sumarse las contribuciones de la iglesia católica alemana y los aportes voluntarios de católicos de Ecuador.

Esa era la aspiración del fundador Alfonso Sarzos, pero la realidad económica que enfrentó el instituto entre 1965 y 1980 fue muy diferente, pues el proyecto educativo vivió en vilo permanente por la falta de recursos y la imposibilidad de autosostenerse. En 1983, la iglesia católica ecuatoriana se desvinculó de esta iniciativa educativa aduciendo que no era una obra diocesana. La Diócesis de Latacunga, en el obispado de Mario Ruiz, solicitó al Ministerio de Educación la nacionalización del establecimiento educativo debido a que no logró generar mecanismos de autosustento. Ruiz explica que:

... el [instituto] normal lo hizo [el cardenal] de la Torre, pero le encargó a Sarzos; pero eso casi muere porque se apropiaron [del proyecto] la gente de Guaytacama]. La ayuda internacional era a la obra, no a fulanito de tal [se refiere a Sarzos]. Me muero yo, viene otro no más y ya está. *El problema es que, y es un problema serio, venga otro que no tenga la misma formación, no le pone aliento a la obra.* Desaparecido Sarzos coincidió también y con otra actitud gubernamental y el normal se fiscalizó. Era la manera de salvarlo [...] Creo el colegio, me dan fondos, pero no me dan indefinidamente. Hay la esperanza de que vaya creando fondos, generando autoabastecimiento [autosustento] y cuando eso no hay, pues va cayendo [el proyecto].⁹⁴

⁹³ A lo largo del texto, Sarzos (1962) tiende a usar el término “indigenista” tanto para referirse a la corriente de pensamiento que guía la intervención práctica de favorecer a la población indígena para mejorar su calidad de vida como para englobar las diversas situaciones de limitación material y económica de los indígenas.

⁹⁴ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí. Énfasis agregado.

En las palabras del exobispo de Latacunga, Mario Ruiz, ya se identifican indicios de lo que detonó el conflicto que lo enfrentó con Guaytacama entre 1981 y 1989. Señala el problema de “no tener la misma formación” para dar continuidad a los proyectos independientemente de quien los dirija. Como se señaló líneas arriba, en Guaytacama se percibía a Sarzosa como el artífice del proyecto educativo indigenista cuando en realidad el establecimiento educativo fue el resultado de una confluencia de intereses políticos y aportes que no podían ser indefinidos, sino que se orientaban a encaminar los primeros pasos de la institución, pero con una visión de autosustento.

Como parte de la administración ejecutiva, la Junta Militar que gobernó Ecuador entre 1963 y 1966 nombró jefes civiles y militares en cada provincia del país. En 1963, el mayor Ángel Isaac Sarzosa Carvajal fue nombrado jefe civil y militar de la provincia de Tungurahua,⁹⁵ cargo equivalente al de gobernador. Este militar de alto rango era hermano de monseñor Alfonso Sarzosa Carvajal, sacerdote fundador del instituto católico indigenista San José y que en ese momento fungía como párroco de Guaytacama, representante provincial de Acción Católica, vicario general de la Diócesis de Latacunga y rector del instituto indigenista católico de Guaytacama. Un cóctel de poder para un sacerdote rural.

Entre 1956 y 1959, antes de ser representante provincial de la Junta Militar, Isaac Sarzosa recibió entrenamiento en la Escuela de las Américas [SOA por sus siglas en inglés] en inteligencia militar y comunicaciones especiales de infantería.⁹⁶ Realizó todos los cursos que demandaba la formación militar en ese momento. Fue asignado a tareas de alto rango “tanto en el Ejército Ecuatoriano como en el Ministerio de Defensa Nacional y en el Sector Público”.⁹⁷ En el ejercicio de sus funciones como autoridad civil y militar de Tungurahua,

⁹⁵ El mayor Isaac Sarzosa fue comandante del Batallón de Infantería Motorizado N°38 “Ambato”. Memoria Histórica Militar del Arma de Infantería y Unidades e Institutos de Selva del Ejército Ecuatoriano 2020, 29. Acceso: 27 de febrero 2021 <https://bit.ly/2ZZW87H>

⁹⁶ “(The School of Americas) La Escuela de las Américas, era operada por el Ejército de los Estados Unidos. Fue fundada en 1946 en Panamá con el objetivo de entrenar a soldados latinoamericanos en técnicas de guerra y contrainsurgencia. Por sus aulas han pasado más de 83.000 alumnos, muchos de los cuales han resultado ser destacados violadores de los derechos humanos en sus propios países (...) En 1984 la Escuela de las Américas fue trasladada al estado de Georgia en los Estados Unidos”. “Apuntes de The School of Americas”. School of Americas Watch. Acceso: 15 de septiembre de 2021 <https://bit.ly/3zVuvMC> En esta escuela Isaac Sarzosa se entrenó en: Special Infantry Wpns & Comm (Armas y comunicaciones especiales de infantería) 09 abril - 04 mayo, 1956; Maintenance Management (gestión del mantenimiento) 27 enero, 1967; Military Intelligence (Inteligencia militar) 12 octubre - 9 diciembre, 1959. “SOA Students and Instructors from Ecuador 1946 - 1996” Sitio web no especificado. Acceso: junio 2021 <https://bit.ly/3F4LLTm>

⁹⁷ Familia Sarzosa Aguirre, “Biografía Teniente Coronel Ángel Isaac Sarzosa Carvajal”. Documento PDF inédito, 2021.

Isaac Sarzosa procuró acercamientos directos con la sociedad civil en asuntos de seguridad y obra pública.

El 9 de abril de 1964, prelados de Alemania occidental visitaron Guaytacama con el propósito de conocer el instituto indigenista católico San José.⁹⁸ La comitiva de visitantes estuvo integrada por monseñor Bernardino Echeverría, obispo de Ambato, quien fue acompañado por Isaac Sarzosa, jefe civil y militar de Tungurahua. Los visitantes encabezaron un desfile cívico estudiantil que recorrió las calles centrales de la parroquia acompañados por autoridades locales y con la población local como espectadores. Del recorrido público participó el obispo de la recién creada Diócesis de Latacunga (1963), monseñor Benigno Chiriboga; el rector - fundador del instituto indigenista y párroco de Guaytacama, monseñor Alfonso Sarzosa; Rafael Cajiao Enríquez, alcalde de Latacunga por cuatro periodos consecutivos, quien era primo en primer grado de consanguinidad del general Marcos Gándara Enríquez, miembro de la Junta Militar de Gobierno.⁹⁹

También asistieron Cristóbal Cepeda Izurieta, ministro Juez de la Corte Superior de Latacunga; Marco Varea Terán, presidente de la Casa de la Cultura núcleo de Cotopaxi; y Manuel Tomás Maldonado Correa, terrateniente, dueño de la hacienda Nintanga, quien en ese entonces fungía como presidente del Consejo Provincial de Cotopaxi.

Foto 3.1. Visita de prelados alemanes a Guaytacama, abril de 1964

⁹⁸ Diócesis de Latacunga, “Crónica Diocesana”. *Boletín eclesiástico* N°2, 40-42. Archivo BEAEP.

⁹⁹ León Cajiao, Alonso. “Parentesco genealógico entre Rafael Cajiao Enríquez y Gral. Alberto Enríquez Gallo”. Documento PDF inédito. 2021



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido.

Nota: En la foto se distinguen: 1) Mayor Ángel Isaac Sarzosa, jefe civil y militar de Tungurahua; 2) Monseñor Alfonso Sarzosa, rector del instituto indigenista San José; 3) Monseñor Bernardino Echeverría, obispo de Ambato; 4) Monseñor Benigno Chiriboga, obispo de Latacunga; 5) Rafael Cajeao Enríquez, alcalde de Latacunga; 6) Manuel Tomás Maldonado, propietario de la hacienda Nintangá y presidente del Concejo Provincial de Cotopaxi (1964).

Los nexos de parentesco entre los asistentes a este evento en Guaytacama, así como la distribución político administrativa de sus cargos, reveló en el futuro inmediato una cohesión de los poderes político, militar, eclesiástico y económico en torno a los propósitos trazados en el instituto indigenista católico.

Un año después de esta visita a Guaytacama, en agosto de 1965, “el Jefe civil y militar de Cotopaxi, Mayor Carlos López H; y el Jefe civil y militar de Tungurahua, Mayor Sarzosa Carvajal, firmaron un documento diocesano en la ceremonia de la bendición de la primera piedra para la construcción del edificio episcopal [de Latacunga]”.¹⁰⁰ Al mes siguiente, en el boletín diocesano de septiembre de 1965, la Diócesis de Latacunga agradeció a la Junta Militar por la donación de una parte del terreno donde se levantó el Palacio Episcopal en Latacunga y al hacendado Tomás Maldonado por la entrega de un aporte económico de 100.000 sucres gestionados entre los miembros del Consejo Provincial para la construcción

¹⁰⁰ Diócesis de Latacunga, “Jefe civil y militar de Cotopaxi...”. Boletín Eclesiástico N°3, agosto de 1965, 40-41.

del edificio eclesiástico.¹⁰¹ Un ejemplo de la interacción entre el poder político, económico y eclesiástico.

El aporte de Gramsci radica en interpretar el equilibrio entre el papel de dominación y el de hegemonía ejercida a través de organizaciones, tales como la escuela, la Iglesia, etc., en la sociedad civil, en la cual los intelectuales realizan su tarea. La función del Estado, por consiguiente, no sólo es de aparato represivo y de mando en resguardo de los intereses económicos de la clase dirigente, sino también de mediador entre esos intereses y los de las clases subordinadas. (Miranda 2006, 19-20)

En el proyecto educativo indigenista conservador ejecutado en Guaytacama confluyeron los propósitos de intervenir en la población indígena y campesina de la Sierra ecuatoriana para insertarla a la nación por intervención de las élites políticas y religiosas para abrir posibilidades económicas alineadas a las exigencias del mercado que permitieran mejorar la condición de vida de la población indígena, lo que significaba “mayores niveles de producción y productividad de la tierra y, “por ende” mejoramiento de las condiciones de vida del campesino” (Egas 1975, 250-51).

La elevación de los niveles de productividad de la tierra se presenta como un prerrequisito para que las condiciones de vida del indígena mejoren. Así, el habitante rural se mantuvo en un segundo plano en el tablero del desarrollo, aunque tuvo un lugar primordial en el discurso desarrollista. Vestigios de los intentos modernizadores del agro en el instituto indigenista católico San José pueden rastrearse en los libros de actas del Consejo Directivo del Instituto entre 1965 y 1970.

En sus primeros años el instituto indigenista recibió la donación de equipos de agricultura y mecánica por parte de instituciones norteamericanas [no se especifican nombres] y Unicef para el desarrollo agrario desde una perspectiva comunitaria. Ante la grave situación económica para sostener el funcionamiento del instituto, el rector Sarzosa consiguió la aprobación del Consejo Directivo para solicitar un préstamo al Banco de Fomento, institución financiera estatal. El dinero, según detalla el archivo de actas, se invertiría en la compra de ganado vacuno, pues había la proyección de un proceso de industrialización de la producción

¹⁰¹ Diócesis de Latacunga, “Asuntos varios”. Boletín Eclesiástico N°4, septiembre de 1965, 42. Archivo particular de Paúl García Lanás.

lechera. Parte del préstamo se destinaría a la compra de alambre de púa para fijar cercas, construcción del establo y mejoramiento de las cuadras de pasto.¹⁰²

Evidentemente había un propósito de impulso agroindustrial en el que se involucraría a los estudiantes. En una de las actas se señala que: “[una] firma turca quiere instalar una planta procesadora de alimentos en la finca del normal [San José]”.¹⁰³ Sin embargo, pese a los evidentes esfuerzos los propósitos agroindustriales y de autosustento nunca se materializaron en el instituto indigenista.

Para el fundador y rector de instituto indigenista católico de Guaytacama, el “supremo gobierno” no podía negar su apoyo práctico y continuo a este establecimiento educativo, ya que su labor se enfocaba a resolver “el gran problema de la carestía de líderes indios y campesinos, suficientemente preparados intelectual y moralmente, [quienes] convertidos en una garantía de progreso y legalidad” se alejaban de “la charlatanería, falacia y subversión de los falsos apóstoles [una referencia directa a los líderes comunistas]” (Sarzosa 1962, 24).

La documentación revisada no ofrece información sobre los aportes estatales que recibió el instituto. No obstante, las actas del Consejo Directivo sí muestran la capacidad de agencia de Sarzosa para procurar acercamientos, compromisos y donativos de personalidades de la política local y nacional.

En las actas se detalla que el dinero que recibió el instituto de la Junta Militar ascendió a 100.000 sucres.¹⁰⁴ Se conoce también que hubo un donativo importante del presidente Velasco Ibarra (Álvarez et al. 1996, 21), aunque no se detalla monto ni la fecha. Sin embargo, es posible que aquellas donaciones hayan tenido un trasfondo político electoral, tomando en cuenta las intenciones de Velasco Ibarra de volver a la presidencia de la República hacia finales de la década de 1960. Las “donaciones [hechas por Velasco Ibarra] para la enseñanza era un factor importante en la memoria colectiva de la población ecuatoriana (...) [y] fue probablemente tomada como un acto de generosidad del gobernante” (Sosa 2020, 146). Esos actos de generosidad favorecían al político, pues acumulaba sentimientos de gratitud y simpatía que se traducirían en votos en las próximas elecciones.

¹⁰² Sesión extraordinaria del viernes 17 de enero de 1969 N°4. Libro de Acta del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

¹⁰³ Sesión ordinaria del 28 de noviembre de 1969. Libro de Actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

¹⁰⁴ Sesión extraordinaria del domingo 27 de julio de 1969. Libro de Acta del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

La imagen de Velasco Ibarra se posicionó en Guaytacama y se perpetuó como uno de los benefactores del instituto a través de la oralidad dominante en la memoria colectiva local y manifiesta en una pintura que se exhibe hasta ahora en el rectorado. En la imagen se inmortalizó la entrega que hizo Velasco Ibarra a monseñor Sarzosa del Decreto Supremo emitido en 1971 con el que socorrió la urgencia económica del instituto particular decretando su condición de fiscomisional.¹⁰⁵ Con esta denominación, el establecimiento educativo recibió presupuesto estatal hasta 1983 cuando la Diócesis de Latacunga solicitó al Ministerio de Educación la nacionalización del instituto en medio de una pugna protagonizada por los católicos de Guaytacama que reaccionaron ante las decisiones del obispo Mario Ruiz¹⁰⁶ para reestructurar el establecimiento educativo y redireccionar los recursos económicos que se generaban en el santuario de Cuicuno.

Los diputados por Cotopaxi gestionaron también la inclusión de rubros significativos para el instituto en los presupuestos anuales del estado. Con una “comunicación oficial del Sr. Legislador Lcdo. Edgar Orbea Rubio, señala la aprobación al Presupuesto nacional la asignación de un millón de sucres para nuestro colegio”.¹⁰⁷ Acciones similares se realizaron con autoridades locales.

El Rector [Alfonso Sarzosa] informa que “la situación económica del Normal sigue sin solución, únicamente esperando la ayuda económica de Alemania [se refiere a los aportes de la Arquidiócesis de Múnich y Freising] que está aprobada, o los préstamos bancarios. Manifiesta que tuvo una entrevista con el Lcdo. José Gabriel Terán Varea, prefecto de Cotopaxi, que ha ofrecido su ayuda ante el gobierno central y ojalá sea posible hacer efectivo la oferta de las becas de Unicef, hechas por ministros anteriores. Tuvo otra entrevista con el embajador de Alemania [Occidental] y le ofreció unas 50 becas, y ofreció hacer una visita al Normal.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Las instituciones educativas fiscomisionales son establecimientos educativos de derecho privado con apoyo estatal que brindan un servicio educativo complementario al del Estado ecuatoriano cuando la oferta fiscal es insuficiente para atender un sector geográfico y/o a necesidades educativas especializadas, asociadas o no a una discapacidad. Las instituciones educativas fiscomisionales dependen técnica, administrativa y financieramente de una entidad promotora, la cual es una organización sin fines de lucro, misional o laica, que asume directa o indirectamente bajo su responsabilidad, los costos de creación y operación de la institución educativa. Art. 2. ACUERDO Nro. MINEDUC-ME-2016-00026-A
“Art. 19- Declárense Fisco - Misionales al Normal Indigenista "San José" y a su Escuela Anexa "Santa Mariana de Jesús", de Guaytacama”. Decreto 450, 24 de marzo de 1971. Quito: Registro Oficial (1) 188. BEAEP.

¹⁰⁶ La tensión de este conflicto entre los sacerdotes católicos se describe y analiza en el capítulo IV de esta tesis.

¹⁰⁷ Sesión ordinaria del 24 febrero de 1981. Libro de Acta del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

¹⁰⁸ Sesión ordinaria del jueves 9 de abril de 1970. N°6. Libro de Acta del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

La aspiración de progreso se alineó con el fortalecimiento de los valores cívicos y patrióticos que fueron parte de los procesos de ciudadanía que promovieron los militares para que los indios fueran integrados a la unidad nacional. A través de la educación cívica se crearon vínculos con la nación (Ortiz 2006, 64). Esa asignatura fue parte fundamental en el instituto indigenista para conseguir “el cultivo y práctica del recto y ordenado amor a la patria, a sus símbolos y a sus efemérides” (Sarzosa 1962, 29).

Si bien el Estado y el sistema político en general tienen necesidad de un aparato coactivo, también es cierto que requieren de una organización institucional, cuya función primordial es la transmisión y, por ende, la legitimación de valores dominantes (periódicos, sistema escolar, editoriales, organismos culturales). Las clases dirigentes aseguran su hegemonía política no sólo a través de medios coercitivos, sino también difundiendo su visión del mundo: su filosofía, su ética y moral, su cultura, su sentido común. (Miranda 2006, 17)

El papel preponderante que tuvo la educación cívica en los estudiantes del instituto indigenista de Guaytacama pone en evidencia el propósito de asegurar una hegemonía política a través de la reproducción de valores militares asociados al orden y la disciplina; así como de valores católicos asociados a la moral, ambos conjugados para hacer frente a las ideas comunistas, como se explica en el capítulo II.

A continuación, se señalan algunas contradicciones internas del proceso de modernización local desarrollado en Guaytacama que interpretadas a través del Instituto Indigenista Católico San José.

3.2 Contradicciones y ficciones de la modernización local

Desde el estado, las decisiones que afectarían a la construcción de una nación homogénea en la que se integraría al indígena debían basarse en datos estadísticos que permitieran un acercamiento “objetivo” y una intervención eficaz en la población. Aquí se destaca el papel de los censos como instrumentos de medición y conocimiento de la población (Anderson 1993; Prieto 2015).

Calhoun (2016) al analizar la propuesta de Anderson (1993) sobre la construcción de las comunidades imaginadas, señala que los censos sirven “para imaginar naciones” porque “no solo ayudaban en la administración de los países; ofrecían también representaciones de las poblaciones que facilitaban imaginar las naciones como todos orgánicos” (Calhoun 2016, 15).

En la década de 1950, en varios países de Latinoamérica se ejecutaron censos con el apoyo de organismos internacionales como la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la

Alimentación y la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Uno de los principales propósitos fue “contar a la población indígena”. En Ecuador, en la presidencia de Galo Plaza Lasso (1948-1952), el censo nacional de población de 1950 “reconoció a la población indígena” y provocó “una cruzada por el progreso” (Prieto 2004 citada en Prieto 2015).

Esta medición puso en marcha el diseño y ejecución de estudios para la intervención en áreas como salud, educación, transporte e infraestructura con miras al desarrollo económico del país.

En la intervención en educación se inserta el proyecto educativo indigenista católico financiado por la jerarquía eclesiástica en Guaytacama. Una de las justificaciones para la creación del instituto indigenista en esta localidad rural de Cotopaxi fue la elevada tasa de analfabetismo registrada en la provincia y “el alto porcentaje de población indígena que existía en el lugar” (Álvarez et al. 1996, 8 y 10). Según cifras expuestas por el fundador y rector del instituto, Guaytacama tenía un “80 % de indios” (Sarzos 1962, 13). Esa cifra debió desprenderse del censo de población de 1950.¹⁰⁹

3.2.1 Contradicción 1. La minga o la ficción de una modernización “desde abajo”

La construcción del primer pabellón del edificio del instituto indigenista católico inició en agosto de 1960 “con la presencia de una extraordinaria minga [a] la que asistieron tres mil moradores [de Guaytacama] conscientes del beneficio que tal construcción representaba para la parroquia” (Álvarez et al. 1996, 11).

Ese ejercicio de trabajo comunitario contiene un componente modernizador que puede analizarse desde el plano material y simbólico. En el material, para levantar el edificio del instituto, antes se derrocó lo que quedaba de una antigua finca donde se asentó el obraje de San Antonio.¹¹⁰ En el plano simbólico, levantar un edificio educativo moderno sobre las ruinas de un espacio de explotación colonial no solo significaba un cambio de época, sino que además se presentaba como la materialización de la promesa de progreso. Esa promesa se había empezado a relacionar directamente con el presbítero Sarzos desde su llegada como párroco en 1953.

¹⁰⁹ En 1962 Alfonso Sarzos publica el ensayo “El Instituto Indigenista Católico San José frente al problema del indio ecuatoriano”, fuente primaria de esta investigación. En ese mismo año, el 26 de noviembre se realizó el segundo censo nacional de población y primero de vivienda. Es decir, para el momento de publicación del texto de Sarzos no estaban disponibles aún datos distintos a los del censo de 1950.

¹¹⁰ Este espacio fue parte del obraje de Guaytacama, perteneciente a la Real Audiencia de Quito (Kennedy 1987, 190)

En sus primeros años al frente de la parroquia, el joven sacerdote había logrado instalar un incipiente, pero alentador sistema de energía eléctrica en el centro parroquial y dotar de agua entubada al mismo sector con dispensadores públicos ubicados en la plaza central. “La luz ya era un desarrollo”¹¹¹, o al menos presentaba un indicio de que el sacerdote podía provocarlo.

La majestuosidad del edificio del instituto fue registrada en fotografías. En una de esas imágenes en particular se observa una composición que muestra desde una perspectiva imponente al edificio del instituto indigenista anteponiéndose al volcán Cotopaxi. El edificio podría leerse en términos de “pomposidad y culminación histórica”.¹¹² Una opción educativa dirigida a los indígenas era la promesa de un futuro laboral distinto a la hacienda.

El acto de modernización debía eliminar lo viejo para dar paso a lo nuevo. Ese proceso en el espacio público tuvo antecedente en Guaytacama de la mano del pensamiento modernizador del párroco Alfonso Sarzosa. Ocurrió con la construcción de la fachada del nuevo templo parroquial y la ampliación de la plaza central entre 1957 y 1975.

Foto 3.2. Campesinos de Guaytacama trabajando en una minga



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

¹¹¹ Chasi, Willman y Martha Vizuete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama.

¹¹² Esta idea se toma de lo expuesto por Berman (1989, 298) cuando se refiere al significado que tuvo el Palacio de Cristal londinense para argumentar cómo la pomposidad del edificio en San Petersburgo es el “símbolo de la modernidad en medio de una sociedad atrasada” y es parte del relato del “Modernismo del subdesarrollo basado en fantasías y sueños de modernidad” (Berman 1989, 239).

Nota: La foto remite a una minga previa a la construcción del edificio del Instituto Católico Indigenista San José.

En 1957, bajo el *slogan*: “Guaytacama progresista y católica”,¹¹³ se desarrolló una campaña para construir una nueva fachada de la iglesia parroquial. Años más tarde, la plaza central, epicentro de la fiesta anual de la parroquia, fue ampliada luego de destruir una hilera de casas de adobe y teja ubicadas al extremo oriental. La plaza de tierra donde se hacían corridas de toros populares y danzas folclóricas fue reemplazada por un parque de tendencia europea de finales del s. XIX. El efecto de esta modernización espacial fue un reordenamiento del festejo anual que protagonizaba la población indígena y campesina que, siendo habitantes de la periferia, se “tomaban” el espacio central en medio de una dinámica festiva.

Pese a los indicios modernizadores visibles en los espacios públicos que expresaban un síntoma de progreso en la localidad, la mentalidad hacendaria y algunas prácticas que remiten al régimen gamonal se mantuvieron: trabajo no remunerado, aportes económicos mensuales y acciones coercitivas del poder religioso local hacia los campesinos para comprometer su participación en los trabajos de construcción del edificio. Las mingas se acompañaban de música de banda de pueblo y chicha para animar a los trabajadores.

Esa dinámica no era novedosa, ya que los indígenas fueron históricamente quienes pusieron la mano de obra en los trabajos de la hacienda serrana (Ortiz 2006, 50). El uso de bebidas alcohólicas para compensar la fuerza de trabajo fue una práctica gamonal frecuente en la Sierra central de Ecuador hasta bien entrada la segunda mitad del s. XX. En la vecina parroquia de Toacaso, el hacendado Víctor Tapia garantizaba la presencia de indígenas para los trabajos en su hacienda empezando

por la invitación a participar en las tareas por parte del hacendado, convenientemente difundida por sus turiferarios en la comunidad, y por el brindis preceptivo de trago para establecer el ‘compromiso’ en virtud del cual los campesinos ofrecerían un día completo de trabajo a cambio de tres comidas y una dosis generosa de aguardiente (más de medio litro por persona) (Bretón 2012, 233)

En la memoria de los ancianos locales permanecen relatos que dan cuenta de los mecanismos usados por el párroco para comprometer el trabajo de la gente en la tarea de levantar el

¹¹³ “Fachada de la nueva iglesia parroquial de Guaytacama”. El pequeño díptico muestra un bosquejo arquitectónico del diseño de la nueva fachada de la iglesia central. El breve texto impreso en el documento llama a la generosidad de los cristianos ricos y pobres para entregar limosnas que permitan terminar con la obra. Junio de 1987. Quito: Editorial Victoria. Archivo personal de Willman Chasi.

edificio del instituto. La jornada era de casi ocho horas y en ocasiones estaba atravesada por prácticas de coerción.

Segundo Chicaiza: Sí, acompañamos a la minga. Se iba a las 7:00, ya a las 7:30 u 8:00 ya estábamos trabajando, hasta las 3:00 de la tarde. Todos teníamos que ir, porque Monseñor [Sarzos] ¡hasta prenda mandaba sacar! Por ejemplo, de aquí de casa venía a llevar, cualquier cosita, una buena: un azadón, una pala, cualquier cosa que sea buena. Los empleados de él [de Sarzos] salían a recoger. ¡Prenda, prenda!, andaban recogiendo. Trabajando ese día, a la tarde, íbamos a sacar las cosas que se habían llevado.

Victoria Casa: él [Sarzos] ha trabajado en el colegio, la iglesia, todo... De él es el trabajo del colegio. Todo eso se hizo con minga. Para construir toditos los barrios íbamos a hacer faina [faena]. Priestes también, antes de la fiesta con toda la gente iba a sacar piedras del río. Se sacaba las piedras cargando, todito, hasta con banda. Así trabajado es el colegio (...) la banda se ponía para que la gente trabaje breve, emocionados.

Targelia Cueva: Cargado la barra, cargado la pala, bailaban en la banda haciendo, haciendo la minga. Todita la gente hemos colaborado, hasta para la iglesia [templo]. Colaboramos cinco sures mensuales. Aquí había una tesorera [en el barrio]. Ella recogía y iba a dejar en [el centro de] Guaytacama. Todo eso [las construcciones] era hecho por Monseñor (Barreros 2008, 158-66).

La forma en la que se desarrollaron los trabajos para levantar el edificio es narrada también desde la memoria de Willman Chasi, oriundo de Guaytacama, exalumno del instituto indigenista y uno de los egresados de la primera promoción de bachilleres normalistas.

Laura Barreros: ¿Durante su formación en el instituto se hablaba de los procesos de organización que se estaban dando en Toacaso, en Saquisilí? ¿Había interés de que aquí también se organicen o aquí nunca se organizaron?

Willman Chasi: Es que la organización que había era estrictamente eclesial.

Laura Barreros: ¿Todo dirigido por la iglesia?

Willman Chasi: No por la iglesia, sino por esa visión de Monseñor Sarzos. ¿Cómo era la organización? En cada barrio había un dirigente. El dirigente se llamaba alcalde y era el que coordinaba todas las acciones de su barrio. El último alcalde de Pilacoto [barrio de Guaytacama] fue Antonio Guayta. Yo creo que a las reuniones Monseñor [Sarzos] les llamaba a los alcaldes de los diferentes barrios y les señalaba: vamos a hacer esto. El alcalde [decía], para este día necesitamos la minga y ya. La organización de eso era formidable. La banda ahí para alegrar a los mingueros, los otros: la chica, porque la gente sin chica no trabajaba (...) Podían olvidarse que no le dan el almuerzo, pero que no les falte la chicha

Laura Barreros: Entiendo entonces que a Guaytacama le funcionaba mejor la organización que venía del párroco antes que la organización política.

Willman Chasi: Indudablemente. Cuando apareció la política se distorsionó todo porque nadie concuerda ni con el vecino, ni con la familia. Cada uno tiene su punto de vista y ponerse a discutir con quien no concuerda es para salir peleando.¹¹⁴

A Guaytacama, en ese momento, le funcionaba la organización dispuesta por Sarzosa. Los mecanismos aplicados fueron sutiles y estaban atravesados por el carisma y la autoridad de la que gozaba el sacerdote. A excepción del testimonio de Segundo Chicaiza, las prácticas para comprometer el trabajo de los campesinos parecen no percibirse como forzadas, sino que más bien se entienden como una acción práctica que debía ejecutarse en favor de las aspiraciones de los lugareños. Probablemente, los signos modernizadores exhibidos en espacios públicos de la parroquia provocaron que, embebidos de un entusiasmo por el progreso, los pobladores solo quisieran materializar la obra educativa donde el progreso sería una realidad.

Para el caso de estudio de esta tesis, los intentos modernizadores se identifican con las iniciativas de la iglesia católica y el gobierno militar (1963-1966). En el caso de la iglesia católica hay evidencia explícita de la necesidad de intervenir en la población indígena y campesina de la Sierra de Ecuador a finales de 1958 con apoyo de la OIT y la jerarquía católica nacional.

El Sr. Ministro de Previsión ha declarado que la Organización Internacional del Trabajo (OIT), reunida en Ginebra, ha acordado la asignación de cuatro millones y un cuarto, de dólares, durante 6 años para la *integración de los indígenas Ecuatorianos a la vida culta y civilizada*.- Esta es la ocasión para insistir que se trabaje por la solución de este problema tan antiguo y tan descuidado por los Poderes civiles. La Iglesia Católica por medio de sus abnegados párrocos rurales y de montaña ha trabajado en lo posible para remediar las desgracias materiales y espirituales de los Indios. Y ojalá se termine la explotación de los Socialistas y Comunistas que, a pretexto de redimir a los aborígenes, no han hecho sino explotarles miserablemente e inmisericordemente.¹¹⁵

Berman (1989) anota que “en el conflicto el progreso es más evidente”. Por supuesto, el progreso debía ser visible y fácil de reconocer para las clases populares que eran “la población del deseo” (Prieto 2017, 125) y motivo de disputa entre conservadores y comunistas. Con

¹¹⁴ Chasi, Willman y Martha Vizúete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama. Énfasis agregado.

¹¹⁵ Arquidiócesis de Quito, “En pro de los pobres Indios”. Boletín Eclesiástico. No. 6. Año LXV. Junio - julio 1958, 349. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

gobiernos militares ejerciendo el poder en el Cono Sur del continente, el discurso desarrollista se conjugó plenamente con los propósitos geopolíticos dictados desde EE.UU.¹¹⁶ y el deseo de insertar al indígena y campesino en el mercado capitalista. Pero la intervención no contemplaba, sino que más bien evitaba, un proceso de empoderamiento político.

De ese distanciamiento del sentido político en el proceso educativo dirigido a los indígenas habla el registro de un acta del consejo directivo del Instituto Indigenista Católico San José cuando a propósito de un conflicto entre estudiantes salieron a relucir rencillas y enemistades políticas. Ante esa situación, el Rector del Normal señaló: “que un alumno en su periodo de estudios no debe preocuparse por problemas políticos”.¹¹⁷

Esto es corroborado por Willman Chasi y Martha Vizuete:

Laura Barreros: ¿De cuestiones políticas se trataba en el colegio, se organizaban?

Willman Chasi: No. No había nada de orientación política.

Laura Barreros: ¿Por qué?

Willman Chasi: Porque era intrascendente en ese entonces

Martha Vizuete: Él [Sarzos] se ocupó más de las cosas del pueblo. No había esa orientación política.¹¹⁸

Entre 1950 y 1970, Alfonso Sarzos, párroco de Guaytacama, procuró la práctica de valores cívicos y el respeto a los símbolos nacionales entre sus feligreses. Fomentó la noción del católico patriota al incentivar desfiles estudiantiles en las fechas cívicas, conformó una banda de músicos para amenizar los festejos y entonar el himno nacional para solemnizar las celebraciones patrióticas que se fusionaron con rituales religiosos.

La pomposidad de la que se revestía el templo parroquial en celebraciones católicas importantes tuvo como componente principal la bandera nacional. No obstante, Sarzos prohibió el uso de la bandera tricolor en bailes folclóricos como la yumbada, representación

¹¹⁶ “La política de modernización acelerada que promovió la Alianza para el Progreso a partir de 1961 fue el único proyecto diseñado especialmente para América Latina, pero no duró más de cuatro años” (Loeza 2013, 17)

¹¹⁷ Sesión del día 7 de abril de 1972. Libro de Acta del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José. Archivo Secretaría de la Unidad Educativa San José de Guaytacama.

¹¹⁸ Chasi, Willman y Martha Vizuete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama. Énfasis agregado.

folklórica popular en las fiestas indígenas locales, señalando que el acto constituía una burla al país.¹¹⁹

En noviembre de 1964, monseñor Alfonso Sarzosa, como vicario general de la Diócesis de Latacunga, pronunció un discurso ante autoridades civiles, militares y católicos reunidos en un acto religioso. En su alocución, Sarzosa dejó claro el vínculo de cooperación existente entre la iglesia y los militares: “los próceres nos enseñaron a hermanar la religión y la patria, como partes esenciales de un todo, de considerar la religión y sus valores eternos, como la base inmovible de la verdadera grandeza y progreso de la Patria”.¹²⁰

El discurso enfatizó en el deber de los militares de “salvar a la Patria”. Los militares se autopercebían como el “único actor político capaz de enfrentar el caos” (Ortiz 2006, 70) provocado por la circulación de ideas comunistas y las muestras de rebelión entre los indígenas a inicios de la década de 1960 y la movilización indígena que se tomó el centro de Quito (Altmann 2013). En su intervención, Sarzosa, señaló:

Vosotros bizarros militares, personificación del más puro patriotismo, sois actualmente gobierno, teneís en vuestras manos el timón para guiar a la nación entre arrecifes y traicioneros bajíos, en medio del bramar de la tempestad desatada por la ambición, por la incomprensión o la buena fe que os reprochan errores; para vosotros queremos implorar (...) luz, fortaleza, rectitud inalterable. *Habéis salido de vuestros cuarteles para cumplir el sagrado deber de defender y salvar a la Patria, de arrancarnos de las garras ominosas y cruelísimas del comunismo. Para levantar esta patria de la abyección, del desorden.* (...) El pueblo os pide que no volváis a vuestros cuarteles sin haber terminado o por lo menos haber garantizado que vuestra obra se complete.¹²¹

Foto 3.3. Autoridades militares y eclesiásticas, en la planta alta de la casa parroquial, abril 1964

¹¹⁹ “Las yumbadas eran con unos palos con banderas (...) ¿Quién quitó eso? El Monseñor [Sarzosa]. Dijo: ¿¿qué están haciendo juego con el país?! ¿Están remedando [burlando]? Hagan otras comparsas, otra cosa, pero que no pongan las banderas”. Entrevista a Sabina Aimacaña. (Barreros 2008, 154).

¹²⁰ Sarzosa, Alfonso, Diócesis de Latacunga, “11 de noviembre de 1964”. *Boletín eclesiástico* N°3. Agosto de 1965, 65-70. Archivo BEAEP

¹²¹ Sarzosa, Alfonso, Diócesis de Latacunga, “11 de noviembre de 1964”. *Boletín eclesiástico* N°3. Agosto de 1965, 65-70. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

Nota: En la foto se distingue a: 1) Monseñor Benigno Chiriboga, obispo de Latacunga; 2) Mayor Isaac Sarzosa Carvajal, jefe civil y militar de Tungurahua; 3) Monseñor Alfonso Sarzosa, rector del instituto indigenista San José y vicario general de Diócesis de Latacunga; 4) Monseñor Bernardino Echeverría, obispo de Ambato.

Foto 3.4. Estudiantes, niños y jóvenes concentrados en la plaza central de Guaytacama, abril 1964



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

Nota: La foto muestra el desfile cívico estudiantil contemplado por autoridades militares y eclesiásticas. El acto fue parte de la recepción que ofreció Monseñor Alfonso Sarzosa a los obispos alemanes, a los obispos y jefes civiles y militares de Tungurahua y Cotopaxi que visitaron la parroquia en abril de 1964.

Las imágenes muestran la convivencia cercana del poder político y militar con la élite eclesiástica en un momento en el que el discurso estatal se expresaba alineado a la noción de progreso.

Monseñor Bernardino Echeverría canalizó los aportes económicos de la Arquidiócesis de Múnich y Freising para la iglesia ecuatoriana (ver capítulo I), mientras Ángel Isaac Sarzosa tenía conexión directa con la Junta Militar. Ambos personajes se vincularon al Instituto Indigenista Católico San José a través de monseñor Alfonso Sarzosa.

Cueva (2008, 70) señala que “las instituciones y funciones tienden a encarnarse en los hombres concretos que las ejercen”, por tanto, el sacerdote Sarzosa se constituyó como la figura del mediador con el estado ante la población local luego de mostrar la interacción que lograba con el aparato estatal y la jerarquía eclesiástica. El poder eclesiástico, representado en el párroco, se mostró ante la población como el canal por el que fluía la intervención estatal y de beneficencia católica.

Una consecuencia implícita de esta percepción de liderazgo único concentrado en el sacerdote fue que la población rural no podía concebirse a sí misma como agente político capaz de interactuar con el estado, pues el discurso público del poder religioso, expuesto en los desfiles cívicos de los que participaron autoridades nacionales y locales, insistía en mostrar al párroco como el intermediario por excelencia.

Hacia finales de la década de 1950, el mismo cardenal Carlos María de la Torre hizo visitas a Guaytacama. En medio de la pomposidad que contrastaba con el entorno rural y la curiosidad de la población local, el párroco Alfonso Sarzosa fue construyendo su imagen de intermediario con el poder religioso y político. Esa representatividad social se puso en juego como recurso movilizador para promover las acciones populares que materializaron el edificio del instituto.

Iniciada la construcción, como se señaló líneas arriba, el párroco promovió trabajos comunitarios para levantar el edificio, generando una ficción de una “modernización desde abajo”, cuando las directrices y las condiciones de acceso ya habían sido establecidas por la élite eclesiástica a través de la redacción y aprobación de los estatutos. Es decir, el instituto

estaba concebido desde la élite de la iglesia católica y orientada a una élite indígena y campesina, pero quienes participaron de esa dinámica lo desconocían, pues la iniciativa se camufló en un discurso de desarrollo que conectó perfectamente con las necesidades de las clases populares.

A los propósitos educativos indigenistas de la jerarquía religiosa se sumaron los propósitos desarrollistas de la Junta Militar (1963-1966) que desplegó esfuerzos en territorio para materializar la presencia del estado a través de obra pública (Ortiz 2006). Así se evidencia una propuesta de modernización “desde arriba” que, en un ambiente de subdesarrollo se basó en “fantasías y sueños de modernidad” (Berman 1989, 239).

Aunque el trabajo físico haya sido una contribución de la población indígena y campesina de Guaytacama; quienes accedieron a la oferta educativa del instituto fueron campesinos mestizos locales con relativa comodidad económica y un grupo de indígenas procedentes de provincias serranas como Imbabura, Loja y Tungurahua, cuyas familias podían costear su permanencia en el instituto. La excepción posiblemente fueron los becarios que accedieron a la educación del instituto sin pagar costo alguno, de quienes desafortunadamente no existen registros. Los estudiantes foráneos pertenecían a familias con capacidad de financiar los pagos mensuales por su educación y su permanencia en el instituto en condición de internos.

A propósito de esto Willman Chasi, señala:

El instituto logró tener esa relevancia porque ya no solo recibía a indígenas, sino que ya *vinieron de la clase media*, por el título que daban.

Pero como ya llegaron estudiantes de la clase media, los desfiles eran con gente... guapos, digamos (...) ojos azules, blancos; también desfilaban los indígenas. De los alrededores de la parroquia los alumnos no eran indígenas, eran mestizos. Por las condiciones económicas la gente no estudiaba, no porque no quería sino porque no tenían. Eran sectores eminentemente pobres. Yo creo que fue un limitante para el acceso a la educación. El instituto era particular. Los internos eran como 80 y la mayoría de ellos becados, pero el presupuesto que les destinaban no alcanzaba para la comida. *Eran excepciones los alumnos que tenían beca.*¹²²

¹²² Chasi, Willman y Martha Vizuete. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama. Énfasis agregado.

3.2.2 Contradicción 2. Un edificio escolar moderno como frontera social o la ficción de la modernización local

El edificio del instituto católico indigenista contrastó con la arquitectura de la vivienda rural tradicional caracterizada en Guaytacama, hasta la segunda mitad del s. XX, por casas de adobe y techos de teja de una sola planta que habitaban los mestizos del centro parroquial y las chozas de paja de la periferia parroquial en la que habitaban artesanos indígenas y campesinos pobres que tenían relación directa o indirecta con las haciendas locales o trabajaban de modo independiente en sus parcelas.

El edificio empezó a levantarse en agosto de 1960, aunque la construcción del diseño original nunca se concretó, tanto su propuesta arquitectónica como el análisis de sus estatutos de fundación abren la posibilidad de mirar este objeto como una fuente histórica (Ávila 2000 citado en Prieto, Briseño y Fonseca 2021, 15) para indagar sobre la visión modernizadora contenida en el proyecto educativo indigenista católico.

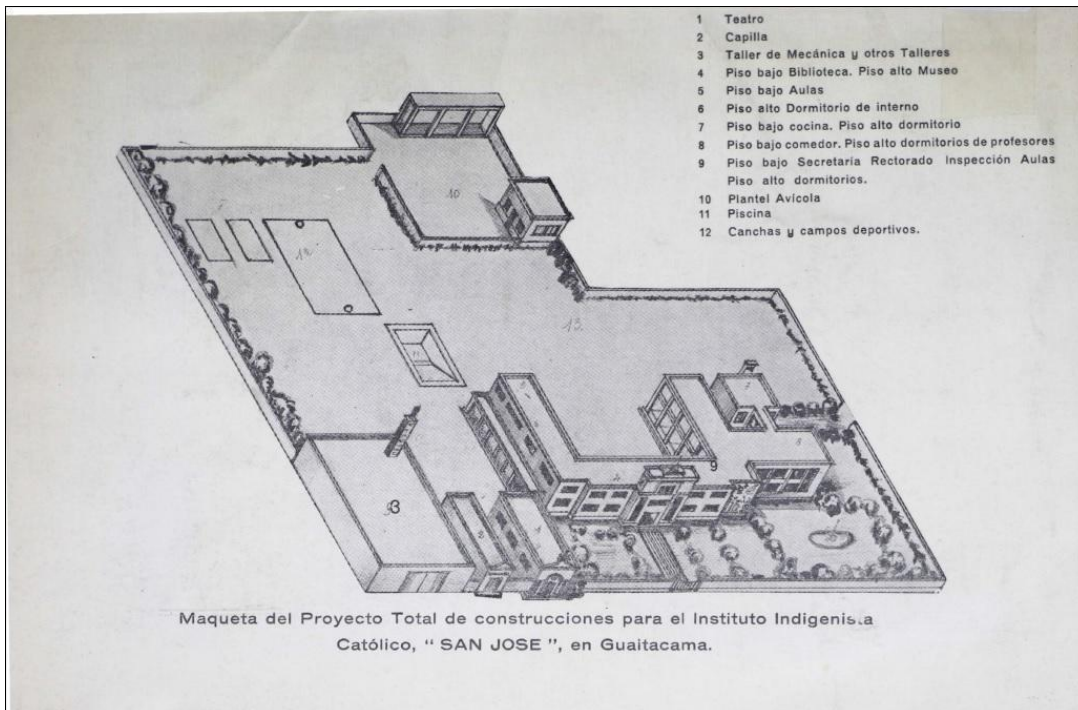
Los planos del edificio del instituto indigenista católico San José de Guaytacama fueron diseñados por el arquitecto Antonio Russo,¹²³ cumpliendo “las exigencias pedagógicas de la época” (Álvarez et al. 1996, 11). La maqueta arquitectónica muestra una concepción de distribución de espacios según su función. Esta innovación en los espacios educativos es un indicio de las aspiraciones modernizadoras presentes en el proyecto católico indigenista en la población rural.

Los trabajos etnográficos en los que se apoyó la aplicación del censo nacional de 1950 en Ecuador dieron paso a que las relaciones entre indígenas, blanco-mestizos y el estado fueran analizadas para identificar la forma de intervención estatal en cada zona en “aspectos relativos al fomento productivo, así como al mejoramiento del hogar - lo que se conoció bajo el nombre de desarrollo comunitario” (Prieto 2015, 41).

Junto a esfuerzos por modificar las condiciones económicas y productivas de las familias, se trataba de pulir la vida hogareña: introducir prácticas higiénicas y cuidar los cuerpos; separar los espacios de las viviendas según funciones; incorporar artefactos domésticos para el bienestar de sus miembros - es decir, introducir entre la población indígena elementos de la vida familiar burguesa. (Prieto 2015, 41-42).

¹²³ Los hermanos Russo diseñaron y construyeron el colegio Pedro Vicente Maldonado en Riobamba. Su construcción empezó en 1920 cuando Carlos María de la Torre era obispo de Riobamba. En Guaytacama, Antonio Russo diseñó los planos del instituto indigenista a inicios de 1960 cuando De la Torre era arzobispo de Quito, jurisdicción religiosa a la que entonces pertenecía la parroquia Guaytacama.

Foto 3.5. Maqueta del proyecto de construcción del Instituto Indigenista Católico “San José”



Fuente: (Sarzosa 1962, s.p).

Esa visión higienista y de acercamiento y manejo de artefactos domésticos en la población indígena está presente en los propósitos contenidos en las condiciones de ingreso al instituto y que debían acatar los estudiantes. Así, los alumnos que ingresaban en condición de internos debían llevar:

Un colchón de una plaza, una almohada, cuatro sábanas, dos fundas de almohada, dos frazadas, dos sobrecamas blancas, dos pijamas y una bacinilla. Prendas de vestir: Dos ternos completos para el diario, un terno para uniforme, pantalón blanco y saco azul, cuatro ternos interiores, seis pares de calcetines, dos pares de zapatos y uno de caucho, seis pañuelos. Útiles de higiene: Dos toallas, un pantalón de baño decente, un uniforme de deporte, que les proporcionará el Instituto previo el pago respectivo, 2 bolsas para ropa sucia, un candado para el ropero. Útiles de aseo personal: Un cepillo de dientes, un cepillo de ropa, un cepillo de zapatos, una pasta dentífrica, un jabón de tocador, tinta y bacerola negra, un vaso para aseo de la boca, una jabonera. Para el comedor: Dos servilletas grandes, una cuchara, una cucharita, un cuchillo, un tenedor y un vaso. (Sarzosa 1962, 37)

Tomando en cuenta las intenciones explicitadas por Sarzosa (1962) en cuanto a la creación de un “influjo nacional” a través de los bachilleres y futuros maestros de primaria en diversas localidades rurales del Ecuador, la exigencia de los elementos descritos en la cita anterior muestra un propósito concreto de introducir objetos y prácticas de la vida familiar burguesa

en la población campesina. Las prácticas vinculadas a la higiene y el uso de utensilios se extenderían a las comunidades por intermedio de los maestros indígenas y campesinos educados en el instituto católico.

... el papel hegemónico de la educación constituye una de las contribuciones más importantes de Gramsci a la teoría de la ideología. Hay que considerar, asimismo, los medios de comunicación de una amplia difusión, que Gramsci agrupó bajo el concepto de material ideológico, tales como la prensa, la radio, el cine, *el teatro*; también *incluyó en los canales de difusión la arquitectura y el urbanismo* (Miranda 2006, 22-3) Énfasis agregado.

La maqueta del edificio muestra la proyección de un teatro, una granja avícola y varios talleres en la infraestructura escolar, una muestra más de la intención de provocar el ingreso del indígena a la vida económica y cultural (Prieto 2017) de la nación occidental y el proceso hegemónico presente en esta iniciativa educativa indigenista.

En el siguiente cuadro se señalan algunos de los espacios que se proyectaron en el diseño de la maqueta que, aunque no se materializó, muestra una visión en los usos según la evidencia empírica hallada tanto en archivos documentales como fotográficos.

Tabla 3.1. Espacios escolares y visión educativa

Espacio educativo	Propósito
Teatro	<p>Acercamiento al arte desde la perspectiva de la estética occidental y consumo cultural burgués.</p> <p>Si bien el teatro no se construyó, los estudiantes sí tuvieron acercamiento a prácticas dramáticas y de consumo cinematográfico. Para las fiestas patronales de 1965 la actividad de “cine público” fue parte del programa.¹²⁴ El programa de fiestas patronales de 1971 contempló un ciclo de “cine público, velada dramática, concurso de [música] El Rondador de Oro (símbolo del Normal)”.¹²⁵</p>

¹²⁴ Sesión del 31 de marzo de 1965. Libro de Actas del Consejo Directivo. Archivo Secretaría UE San José de Guaytacama.

¹²⁵ Sesión del 11 de marzo de 1971. Libro de Actas del Consejo Directivo. Archivo secretaria UE San José de Guaytacama.

Capilla	Persistencia del dogma católico. La centralidad de la religión en la formación de los estudiantes remite a una preocupación por la creación de líderes indígenas y campesinos de tendencia conservadora.
Taller de mecánica y otros talleres	Opciones ocupacionales modernas para los campesinos. Los estatutos del instituto señalan que “la sección profesional recibirá a jóvenes que deseen tan solo aprender un oficio, sin obtener título alguno” (Álvarez et al. 1996, 14). Se insiste en una distinción entre aquellos estudiantes de la sección profesional que se forman en artes y oficios y aquellos de la sección normal que se titularon como bachilleres en ciencias de la educación, aunque también tenían talleres obligatorios en la sección profesional.
Museo	Aspiración de construcción de un espacio donde se exprese el sentido de identidad nacional.
Cocina, dormitorio, comedor	Esta distinción espacial era parte del proyecto modernizador y homogeneizante que los maestros graduados en el instituto debían replicar en sus comunidades. La educación del instituto católico estaba orientada, por lo menos en sus estatutos, a los indígenas para sacarles de “la postración económica, cultural y social, para hacer de ellos activos agentes de cambio (...) [los bachilleres en ciencias de la educación], por su relación con la niñez y padres de familia pueden influir y provocar cambios beneficiosos [en sus comunidades]” (Álvarez et al. 1996, 9).

Plantel avícola	Proyecciones de autosustento para el instituto que no se concretaron.
Piscina y canchas deportivas	Introducción de la cultura física en el cuidado del cuerpo. En el capítulo II de los estatutos se señala: “La Formación Física se conseguirá por medio de la Higiene, el Deporte, la Gimnasia, las excursiones y una sana y adecuada alimentación” (Sarzoza 1962, 29).

Elaborado por la autora con información de trabajo de campo y archivo.

3.3 Instrumentalizando la imagen del indígena

Las imágenes son ambiguas y polisémicas, indica Peter Burke (2005), por lo que incluso estudiosos de la imagen e historiadores harán un uso de ese testimonio según sus intereses. Con el objetivo de argumentar sobre el uso social que hizo el rector del instituto católico de la imagen del indígena, tanto en el registro fotográfico y su circulación como en un nivel performativo expuesto en los desfiles cívicos estudiantiles, tomo a las fotografías de archivo como una fuente histórica cuya interpretación es triangulada con datos extraídos del archivo de actas del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama entre 1962 y 1970.

Siguiendo a Burke (2005) es necesario ubicar a las fotografías en su contexto cultural y político. Las fotografías seleccionadas, en lo cultural, se ubican en los propósitos modernizadores de la población indígena y campesina de Ecuador en la década de 1960. En lo político se ubican en la iniciativa educativa católica indigenista que mantuvo conexiones con gobiernos conservadores.

En 1967 el cardenal alemán Julius Doepfner, arzobispo de Múnich y Freising, visitó Guaytacama y protagonizó una recepción en la que sonó el “Himno de Alemania Federal”. El rector del instituto entregó al sacerdote alemán “un álbum fotográfico en el que se revele la vida del indio ecuatoriano y la actividad del Normal “San José” y varios recuerdos

folklóricos”.¹²⁶ El programa incluyó la “declamación de un poema en quichua por el alumno [indígena] Andrango”.

El performance del alumno Andrango para el deleite del visitante europeo puede mirarse también como un componente justificativo de la etiqueta de “indigenista” del instituto. El propósito de entregar la colección fotográfica al sacerdote alemán tiene que situarse en el interés de las donaciones económicas provenientes de la iglesia católica de Alemania occidental. El gesto de entregar esas imágenes lleva implícito el sentido constatativo de la fotografía como prueba de a dónde se destinaba el dinero entregado por los católicos alemanes a la iglesia ecuatoriana. Desafortunadamente, las fuentes consultadas no proporcionan mayores datos respecto a la circulación que tuvieron esas fotografías en la iglesia alemana.

Al colocar esas imágenes en la perspectiva del consumo cultural es pertinente preguntarse sobre “lo que el consumidor cultural crea con esas imágenes” (Michel De Certeau citado en Burke 2005). Aunque esa indagación bien podría dar paso a una nueva investigación, es pertinente señalar que esas fotografías tienen nexos directos con la memoria colectiva local de Guaytacama sobre la trayectoria del instituto indigenista (Barreros 2008).¹²⁷

Las imágenes se han digitalizado y circulan en sitios virtuales como Facebook. En ese espacio virtual, los internautas exponen un discurso de pérdida y nostalgia de un pasado glorioso, desprendido de un consumo ingenuo del vestigio de un proyecto educativo que se extinguió y en el que destacan el sentido altruista de la intervención del poder eclesiástico en la educación de los indígenas. En los capítulos I y II se muestra que este proyecto no fue solo filantropía, sino que obedeció a temores políticos derivados de la expansión de ideas comunistas en Latinoamérica en la segunda mitad del s. XX.

Foto 3.6. Monseñor Alfonso Sarzosa, fundador-rector del Instituto Indigenista Católico San José, rodeado de alumnos indígenas

¹²⁶ Sesión ordinaria del 3 de abril de 1967. Libro de Actas 1962-1969. Archivo secretaría UE San José de Guaytacama.

¹²⁷ En ese proceso, en palabras de Sontag (2006), se evidencia la “ética frágil de las imágenes”, debido a que quienes consumen estas fotos no conocen la historia de esa imagen. Por ese desconocimiento no les conmueve el motivo que produjo esa imagen, sino que sienten atracción por la imagen por su antigüedad, porque activa la emoción generalizada de la añoranza de algo que, pese a ser lejano, creen les pertenece de algún modo.



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

En el mismo año de 1967, las fotografías que muestran a estudiantes indígenas son objeto de circulación con propósitos de conseguir aportes económicos. Esta vez el álbum fotográfico se dirigió a los representantes provinciales en el Congreso Nacional que fueron electos para redactar un nuevo texto constitucional entre 1966 y 1967 para reemplazar la Constitución de 1946. Se asignaron 82 curules en total, de los cuales 70 fueron electos por provincia y 12 funcionales.

La Asamblea Constituyente fue convocada por el presidente interino Clemente Yerovi, luego de tres años de Dictadura militar y civil (1963-1966), como un paso hacia el regreso del Ecuador al régimen constitucional.

El Sr. Rector da a conocer un telegrama dirigido por el diputado [Francisco] Salazar [Alvarado],¹²⁸ preguntando si se le ha presentado solicitud para que la comisión de prepuesto [de la Asamblea Constituyente] señale ayuda económica al Normal, y manifiesta [Sarzosa] que desea hacer esa solicitud a todos los diputados acompañada de una revista y fotografías del Normal y alumnado, para lo que pide a los señores profesores den corrigiendo (sic) las

¹²⁸ Francisco Salazar fue “secretario y profesor de Ciencias Sociales en el Colegio San Gabriel. Rector del Colegio San Luis Gonzaga de la Compañía de Jesús. Profesor en otros establecimientos educativos. Gerente de la Caja Nacional de Reconstrucción y Rehabilitación y de la Caja de Pensiones del Seguro Social. Diputado Funcional por la Educación Particular a la Asamblea Nacional Constituyente de 1967. Director Nacional del Partido Conservador Ecuatoriano. Diputado por la Provincia de Pichincha, presidente del Consejo Provincial de la misma Provincia y del Banco Ecuatoriano de la Vivienda”. Romero, Edwin. “Salazar Alvarado Francisco”. www.rodolfoperezpimentel.com Acceso: 26 de enero de 2022 <https://bit.ly/367q9Zx>

faltas que hay en las revistas, y él [Sarzosa] hará la solicitud para enviar lo más pronto posible.¹²⁹

Las fotografías fueron parte de una estrategia de circulación para obtener recursos económicos para el instituto católico indigenista. Las imágenes eran la prueba de lo que la iglesia católica estaba haciendo para educar al indígena y de lo que el estado debía apoyar. Los diversos destinatarios que tuvieron las fotografías explican por qué en el archivo reunido por monseñor Sarzosa había varias copias de las mismas fotografías.

En palabras de Barthes (1990, 145) “la fotografía no rememora el pasado [...] El efecto que produce en mí no es de restitución de lo abolido [...] sino el testimonio de que lo que veo ha sido”. “Lo importante es que la foto posea una fuerza constatativa, y que lo constatativo de la fotografía atañe no al objeto, sino al tiempo. [...] en la fotografía el poder de autenticación prima sobre el poder de representación” (Barthes 1990, 155). Por lo tanto, en el caso de Guaytacama, había que tener a mano pruebas que remitieran a la trayectoria y propósitos del instituto, ya que la fotografía “dice sin duda alguna *lo que ha sido*” (Barthes citado en Pereyra 2011, 158).

En la dimensión performativa, la imagen del indígena fue utilizada para justificar de algún modo el carácter “indigenista” del instituto católico. Es sugerente cómo en las fotografías que se registraron en los eventos públicos, los desfiles de los estudiantes eran encabezados por un reducido número de estudiantes indígenas. Ellos no usaban el uniforme estudiantil; lucían prendas de su vestimenta tradicional y zapatos.

Los estudiantes indígenas abrían el paso de la banda de guerra que marchaba con aire militar, seguidos de estudiantes mestizos uniformados con chaqueta y pantalón. Es un intento de proyectar una imagen pública de la educación católica dirigida a la población indígena. Sin embargo, como se explicó líneas arriba, esa imagen fue una ficción. Si bien el discurso y el cabildeo de la jerarquía eclesiástica mostró a los indígenas como destinatarios de esa iniciativa educativa, el acceso se limitó a una élite indígena serrana aculturada. Estos alumnos indígenas provenían de familias que podían costear las pensiones mensuales de colegiatura e internado y hablaban español. A escala local, los beneficiarios directos fueron mestizos de relativa comodidad económica.

¹²⁹ Sesión ordinaria del 6 de febrero de 1967. Libro de Actas 1962-1969. Archivo secretaría UE San José de Guaytacama.

Foto 3.7. Estudiantes indígenas encabezando un desfile estudiantil en la plaza central de Guaytacama



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

Foto 3.8. Estudiantes indígenas del Instituto Indigenista Católico San José abriendo paso a la banda de guerra de la institución



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

3.4 Un currículo educativo pensado desde la élite eclesiástica

La intervención de la iglesia católica internacional no solo se manifestó en los aportes económicos que percibió el Instituto Indigenista de Guaytacama, sino además en el contenido de las asignaturas que fueron parte del pénsum de estudios diseñado por Monseñor Alfonso Sarzosa para los alumnos. Las asignaturas del programa oficial fueron:

Religión católica, Sociología católica, Organización de sindicatos y cooperativas; las asignaturas propias del instituto para los primeros años fueron: Catecismo e Historia sagrada, Quichua, Agropecuaria, Telares y carpintería, para los tres últimos años: Apologética y *Doctrina social católica*¹³⁰ Teoría y práctica de organización de cooperativas, sindicatos, sociedades obreras, etc. (Álvarez et al. 1996, 12)

Si bien en el proyecto educativo indigenista católico planteaba un propósito de movilidad educativa y económica para la población rural, insiste en un currículum educativo pensado desde las élites religiosas para formar jóvenes que atiendan a la dinámica del mercado capitalista, pero con una visión conservadora que garantice la presencia social de la iglesia. Es decir, reproducir las estructuras existentes, pero adaptadas al sistema económico vigente. Bajo el relato de la “armonía de clases” o “paz social”¹³¹ la iglesia católica ya había expuesto su interés en conservar las estructuras tradicionales y cerrar el paso a propuestas políticas distanciadas de la perspectiva conservadora.¹³²

Aquella “armonía de clases” también fue referida por el Papa Juan XXIII en el mensaje emitido en la clausura del Congreso Eucarístico Internacional realizado en Múnich (Alemania) en 1960: “reina en nuestra Patria, para que todos los ciudadanos, *en el orden y armonía de todas las clases sociales, se sientan hijos de un mismo Padre celestial*, llamados a cooperar en el bien común temporal”.¹³³

La persistencia de esa idea de “armonía de clases” y de quietud ante la conformidad de pertenecer a una clase social como destino, puede rastrearse en los propósitos educativos del instituto indigenista católico. La propuesta educativa ofreció formación en una sección normal para formar bachilleres en ciencias de la educación y una sección profesional para formar nuevos obreros en artes y oficios. En esa división está latente la idea de “armonía social”, en

¹³⁰ “La Doctrina Social de la Iglesia [se entiende como la] enseñanza moral, ética, teológica y social elaborada a lo largo de varios siglos por la Iglesia católica, como respuesta histórica a los problemas sociales, culturales, económicos y políticos que ha vivido la humanidad; con el objetivo de promover la transformación de la realidad en una sociedad más justa, solidaria y fraterna, mediante el respeto a la dignidad de la persona humana, a los derechos y deberes humanos, y a los derechos de los pueblos” (Escobar Delgado 2012). Énfasis agregado para destacar que el contenido escolar del instituto se alineó con la propuesta promulgada por las organizaciones católicas europeas que intervinieron en el país en la década de 1960.

¹³¹ “El socialismo y el comunismo se basan en la lucha de clases. La doctrina social de la iglesia se basa en la armonía de clases, única base posible de la paz social que es el ideal de la Iglesia y el verdadero bien común. La paz social solo puede obtenerse (...) con la justicia social, con una verdadera fraternidad cristiana”. Boletín Eclesiástico Arquidiócesis de Quito. N° 8. Año LXV. Agosto 1958, 371. Archivo BEAEP.

¹³² “El Partido Comunista Internacional esclaviza a las naciones en lo económico, en lo político y en lo religioso”. Boletín Eclesiástico Arquidiócesis de Quito. N°4. Año LXV. Abril 1958, 162. Archivo BEAEP.

¹³³ “Radiomensaje del Sumo Pontífice Juan XXIII en la clausura del Congreso Eucarístico Internacional de Múnich. Agosto 1960”. Acceso: 26 de febrero de 2021 <https://bit.ly/3kqiuc2> Énfasis agregado.

la que se atenúan las posibilidades de una lucha de clases. La doctrina social de la iglesia entendía que la paz social era el resultado de la “armonía de clases”.

En otras palabras, para que existiera paz social era necesario contar con la quietud de las clases subordinadas, no cuestionar el orden social impuesto sino únicamente aceptarlo y reproducirlo. Esto pone de manifiesto la centralidad del tema pedagógico educativo para señalar que, como lo anota Gramsci, “la relación pedagógica y la elaboración cultural en el contexto de las acciones que las clases dirigentes acometen para mantener su hegemonía política y cultural en la sociedad civil” (Miranda 2006, 16).

Tanto la sección normal como la profesional del instituto titulaba a sus estudiantes, pero la sección profesional admitía también “a los jóvenes que deseen aprender un oficio, sin obtener título alguno” (Álvarez et al. 1996, 14).

Un título académico otorga reconocimiento y a la vez posibilidades de movilidad social. Los bachilleres en ciencias de la educación se incorporaron al aparato burocrático estatal a través del magisterio nacional. Aunque los maestros en artes y oficios también se titularon, la inexistencia de documentación de archivo en la actual Unidad Educativa San José hace imposible conocer quienes se graduaron en la sección profesional para intentar un rastreo de su trayectoria de vida laboral.

Una categoría fundamental en el conjunto del pensamiento gramsciano es la de los intelectuales. El espacio de acción de los intelectuales, como categoría social, es la sociedad civil (Manacorda, 1987, 52); ahí donde cumplen su función de articular la hegemonía desde las organizaciones que la integran (Iglesia, sindicatos, escuela, entre otras). Los intelectuales representan una categoría orgánica que toda clase dirigente crea, para desarrollar una conciencia de sí y para imponerla a las clases subalternas (Miranda 2006, 23).

Con base en la categoría gramsciana de intelectuales se plantea que la educación y formación de líderes campesinos en el instituto creado en Guaytacama tenía el propósito de articular la hegemonía de la iglesia católica y el poder político conservador a través del ejercicio docente en las escuelas rurales. Estos intelectuales serían la fuerza de choque que contendría el avance del comunismo en las localidades rurales.

Según Sarzosa (1962, 20) los “jóvenes indios” debían ser educados para ser “apóstoles”, es decir, debían ser “dirigentes en sus caseríos, en sus parroquias y cantones y que su acción unificada, tenga influjo nacional”. A la vez debían estar dotados de conocimientos en artes,

oficios y en “las técnicas más modernas en agricultura y ganadería¹³⁴ para enseñarles a sus hermanos de raza”.

Esta preparación profesional y agropecuaria tiene una ventaja más y es la de arraigar a los jóvenes indios y campesinos a la propia tierra y evitar que caigan en el desatino de tantos campesinos que se creen obligados a abandonar su terruño, para emigrar a las ciudades a incrementar el proletariado de intelectuales, burócratas desocupados (Sarzos 1962, 24). Énfasis agregado.

El propósito de “arraigar a los jóvenes indios y campesinos a la propia tierra” era parte del proyecto “modernizador” imaginado por las élites católicas para los indígenas. No es solo el deseo de que los indígenas tengan una calidad de vida mejor “en la tierra que tanto aman”, sino la continuidad del pensamiento hacendatario que concibe a los indígenas y campesinos como fuerza de trabajo disponible para el sistema económico vigente.

Ya en las discusiones parlamentarias de la década de 1930, diputados ecuatorianos conservadores señalaron que “la raza indígena estaba atada a sus tierras y que los indígenas preferían ‘vender sus hijos’ antes que sus tierras” (Prieto 2004, 148). Este apego a la tierra construía la idea de un indígena con una vida sedentaria, opuesta a los movimientos campocidad que se presentaban como una amenaza de la modernidad debido a la influencia inmoral que los indios nómadas podían ejercer sobre los pobladores permanentes de una localidad (Sarzos 1962, 10).

El análisis del capitalismo en la educación se mira desde la propuesta de Williams (2003) en *La larga revolución*. En su investigación histórica de la educación en la sociedad británica muestra cómo la división de clases determina el contenido educativo al que la gente tiene acceso. Señala que el currículo educativo es pensado siempre en función de lo que requiere el sistema político y económico vigente en un determinado momento histórico. “Un currículo educativo expresa un compromiso entre una selección heredada de intereses y el énfasis en nuevos intereses” (Williams 2003, 149).

Así, los contenidos educativos se orientaron a la formación de obreros que estuvieran en capacidad de manipular máquinas y desempeñarse adecuadamente en sus puestos de trabajo para llevar adelante el sistema de producción. Por lo tanto, los estándares educativos son

¹³⁴ El propósito modernizador agropecuario del instituto fue apoyado por organizaciones norteamericanas. El consejo directivo del instituto se reunió para elaborar un programa para recibir en forma oficial la donación de equipos de agricultura y mecánica provenientes de instituciones norteamericanas. (Sesión del 4 de marzo de 1965. Libro de Actas 1962-1965. Archivo secretaría UE San José de Guaytacama)

también estándares de clase que reproducen estructuras impuestas por las clases dominantes. Esto se identifica al indagar sobre quienes accedieron a la educación en la sección profesional del instituto y quienes a la normal. Los segundos se incorporaron a la burocracia estatal a través del magisterio nacional y los primeros posiblemente al trabajo autónomo.

Foto 3.9. Visita del Nuncio Apostólico para Ecuador Monseñor Giovanni Ferrofino, al Instituto Indigenista Católico San José de Guaytacama



Fuente: Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa. Fotógrafo desconocido. S.f.

1) Segundo Tapia, teniente político de Guaytacama; 2) Monseñor Bernardino Echeverría, obispo de Ambato; 3) Giovanni Ferrofino, nuncio apostólico para Ecuador; 4) Monseñor Alfonso Sarzosa, rector del instituto indigenista San José y párroco de Guaytacama.

En la foto 3.9 propongo mirar cómo el edificio que los indígenas y campesinos locales ayudaron a levantar a inicios de 1960 se configuró como una frontera social. Es sugerente mirar en el registro fotográfico quienes tenían posibilidad de “estar dentro” y quienes se quedaron fuera. Así, en la imagen se expresan las nociones de inclusión y exclusión desde una perspectiva de clase.

Las flechas amarillas en la figura 9 muestran a los indígenas tras los muros de concreto que delimitaban el acceso al edificio durante un evento público. En el aspecto denotativo de la fotografía, los campesinos locales son espectadores, el público que consume el performance contenido en el evento.

En el aspecto connotativo, la disposición de los actores en la fotografía muestra relaciones de poder en las que los protagonistas son personalidades políticas y religiosas, así como los estudiantes del instituto, mientras la población indígena y campesina son sujetos pasivos.

En varias fotografías del archivo de Sarzosa los campesinos locales son registrados como consumidores pasivos del performance de recepción a personas con cargos de poder, exhibiciones de gimnasia estudiantil y desfiles cívicos.

La frontera social que constituyó el edificio se hace evidente en dos planos. Primero, en las posibilidades de acceso a la oferta educativa. Es decir, incorporarse como estudiantes o parientes de los estudiantes a la institución que se alberga entre la construcción de concreto. Segundo, el lugar que ocupa la población indígena y campesina local en los eventos públicos, donde únicamente se presenta como un elemento incorporado, pero necesario, en el relato “indigenista” que emanaba del instituto. Como correlato los indígenas locales no podrían acceder al espacio en el que se expresaba el progreso. Ese progreso al que entregaron su fuerza de trabajo. De ese modo, la modernización local se presenta como una ficción porque remarcó las fronteras sociales e insistió en mostrar a la educación como un privilegio de clase (Berman 1989, 220).

Otro aspecto necesario de tocar a través de la figura 9 es el propósito del registro. Por un lado, conservar una constancia de la visita del Nuncio Apostólico al instituto y por otro, el propósito personal de Sarzosa de perpetuar de algún modo su imagen como intermediario entre un proyecto educativo indigenista y los representantes del poder tanto religioso como político. El registro fotográfico es una huella de la construcción del capital social del sacerdote entre 1960 y 1970, cuyos réditos se hicieron manifiestos en la activación de redes de feligreses y familias locales católicas en la posición reaccionaria que adoptaron en el conflicto que el párroco Sarzosa mantuvo con el obispo de Latacunga, Mario Ruiz Navas, en la década de 1980. Esta tensión se presenta en el capítulo IV.

3.5 Conclusiones preliminares

El proyecto educativo de modernización local levantado por la jerarquía católica en Guaytacama en la década de 1960 y dirigido a la población indígena fue una ficción. Desde el principio, sacerdotes católicos conservadores concibieron un proceso de educación excluyente que se manifiesta en las contradicciones presentes en el proyecto educativo indigenista. Los estatutos de creación del instituto señalan el propósito de formar grupos “selectos” de jóvenes indígenas.

La selección estaba determinada por el criterio del fundador y rector, monseñor Alfonso Sarzosa, en apego a normas higienistas y de estatus económico. Los beneficiarios de la iniciativa educativa fueron mestizos rurales con relativa comodidad económica, lo que demuestra que la iniciativa educativa no alcanzó a la población objetivo que se manejó en el discurso, sino que más bien insistió en mostrar a la educación como un privilegio de clase.

Pese al criterio excluyente que guio el proyecto educativo, la retórica que manejó la autoridad eclesiástica fue la de redimir al indígena y campesino. Esa redención tenía una visión de inclusión a largo plazo, luego de que el “núcleo de intelectuales indígenas” formados en el instituto generara un influjo modernizador en cada uno de sus lugares de origen provocando procesos de homogeneización e higienización desde la escuela.

El discurso indigenista manejado por el sacerdote párroco provocó acciones movilizadoras que materializaron el proyecto. Los testimonios orales de habitantes de Guaytacama que participaron de los trabajos comunitarios para levantar el edificio del instituto (Barreros 2008) dan cuenta de una percepción de modernización “desde abajo”, que a la luz de la revisión histórica puede mirarse como una ficción, ya que desde el principio el proyecto fue concebido como una propuesta modernizadora “desde arriba”, pensada y ejecutada por la élite religiosa y dirigida a una élite indígena y campesina.

El discurso religioso indigenista se articuló con la promulgación de valores patrióticos. En el contexto de una dictadura militar (1963-1966), la convergencia de intereses entre ambas élites pudo no ser casual. Aunque apoyados en una retórica de buenas intenciones por mejorar la condición de vida del indígena, en el fondo ese propósito convivió con el objetivo de formar líderes que contrarrestaran las acciones comunistas que ganaban espacio en el sector rural campesino manteniendo latente el temor de posibles rebeliones.

El carácter “indigenista” del instituto católico debía ser un concepto visible, por lo que a través de una estrategia institucional se usó políticamente la imagen del indígena para gestionar recursos económicos y justificar públicamente su condición de indigenista, aunque en la dinámica interna el alcance real a la población indígena fue reducido.

Capítulo 4. Guaytacama, antítesis del progresismo católico en el noroccidente de Cotopaxi (1981-1989)

El 15 de mayo de 1981, una turba de católicos de las parroquias rurales de Guaytacama y Toacaso atrató de palabra y obra al obispo de Latacunga, Mario Ruiz Navas. El hecho violento, por extraordinario, alcanzó resonancia nacional y fue calificado por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana como un “sacrílego ataque”.¹³⁵ El peritaje médico legal al que fue sometido Ruiz señaló una “herida punzo-cortante en la región glútea izquierda”.¹³⁶ El acto violento contra Ruiz desembocó en un proceso judicial.

El hecho violento se dio frente al santuario de Cuicuno, sitio de peregrinación católica localizado en la parroquia rural de Guaytacama [noroccidente de Cotopaxi - Sierra central del Ecuador]. El espacio religioso era motivo de disputa entre el poder eclesiástico provincial, representado en el obispo Ruiz; y el párroco de Guaytacama, Alfonso Sarzosa, quien, respaldado por una red de familias católicas locales, formada entre 1950 y 1980, desafió las decisiones de la jerarquía eclesiástica e impidió una intervención uniforme de la iglesia católica progresista en la década de 1980 en el noroccidente del cantón Latacunga.

Con base en la revisión de periódicos, el contenido de los boletines diocesanos publicados por la Diócesis de Latacunga entre 1964-1965 y 1977-1989, revisión de archivo fotográfico y entrevistas a actores clave se analiza la tensión que provocó la transición de una élite católica provincial conservadora hacia una progresista.

La agresión al obispo Ruiz en Cuicuno fue lo más visible de la conflictiva transición al interior de la iglesia en Cotopaxi. La contraposición de visiones entre Mario Ruiz y Alfonso Sarzosa permite mirar a la iglesia católica provincial como una institución no homogénea que muestra las fisuras de una élite en transición. El paso a una visión progresista de la iglesia católica en el noroccidente de Latacunga puso en evidencia pugnas internas y disputas de poder en la institución religiosa.

El conflicto Ruiz – Sarzosa se extendió desde 1981 hasta 1989 y muestra la tensión entre las propuestas progresistas de la iglesia católica renovada y la vigencia de posturas conservadoras que contrastaron con el ambiente de organización y reivindicación indígena y campesina que caracterizó a la década de 1980 en el noroccidente de Latacunga (Bretón 2012).

¹³⁵ *La Gaceta*, “Declaración de la conferencia...”, 2 de junio 1981, 7.

¹³⁶ Peritaje médico Dr. Pompeyo Salazar, Dr. Carlos Donoso, 22 de mayo de 1981. Causa Penal 67/81 y (1981), foja 10. Archivo CJC.

Cuando en 1969, Mario Ruiz Navas¹³⁷ fue designado Obispo de Latacunga, Alfonso Sarzosa fue removido del cargo de vicario general (1963-1969), pero permaneció como rector del instituto indigenista que fundó en 1962 y como párroco de Guaytacama. En la década de 1980 esos espacios de poder también entraron en disputa. Ruiz reconoció siempre la capacidad de Sarzosa, pero no sintonizaron en la forma de hacer las cosas.

No se conoce esta faceta de él [de Sarzosa], pero fue un impulsor de intentar levantar al indígena que estaba demasiado caído. Le confía [Carlos María de la Torre] la construcción del colegio y consigue ayudas de diferentes partes, especialmente de Alemania para construir el edificio y asesorase de pedagogos para preparar un plan a largo plazo para la formación de los indígenas.¹³⁸

Ruiz asumió el obispado alineado a las nuevas opciones pastorales desprendidas del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968). La postura renovada del clero exigía ubicar a los pobres en un lugar preponderante, muestra de esto fue el propósito de desplegar la promoción indígena en la provincia.

El Obispo de Latacunga aprobó la ejecución de una misión de la orden salesiana en la parroquia de Zumbahua, en el páramo de Cotopaxi, entre 1971 y 1973. El propósito de los misioneros fue “combinar la evangelización de los campesinos indígenas con su desarrollo humano” (Martínez 2004, 235), entendiendo desarrollo humano como “el acompañar a los campesinos en la lucha por el acceso a la tierra y una mejor explotación de este recurso en una zona donde por siglos habían dominado las haciendas” (Martínez 2004, 236).

Junto al acceso a la tierra, la iglesia católica progresista se enfocó también en el aspecto organizativo de las comunidades indígenas y campesinas (Bretón 2012). En este proceso destaca el trabajo de la iglesia católica progresista en dos aspectos: la formación de líderes campesinos y el reforzamiento de las estructuras comunitarias. Estos factores explican el éxito organizativo indígena, según Zamosc (1993, 292 citado en Martínez 2004, 238).

Sin embargo, es necesario matizar que también las diferencias al interior de la iglesia católica se develaron en la forma que cada diócesis enfrentó la Reforma Agraria, medida política, social y económica que “ante las voces que reclamaban el rápido fin de la concentración de la

¹³⁷ Sacerdote oriundo del cantón Pujilí, localizado en el extremo occidental de la provincia de Cotopaxi. Su territorio comprende los páramos ubicados en las estribaciones de la cordillera occidental del Callejón Interandino en la Sierra central del Ecuador.

¹³⁸ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

propiedad agraria dependió en última instancia del perfil ideológico y del margen de maniobra de cada obispo” (Bretón 2012, 116)

Puesto en manos de los obispos el manejo de este proceso, las posiciones fueron distintas. Así, la Diócesis de Ambato decidió impulsar la Reforma Agraria en predios de la Iglesia que eran parte de las haciendas eclesiásticas, puso entonces en manos de la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA)

para que procediera al reparto y para que gestionara el apoyo a los beneficiarios en forma de proyectos de desarrollo. El obispo de Latacunga [Mario Ruiz], mucho más conservador [...] vendió [la hacienda] Razuyacu a un antiguo partidario de la hacienda, uno de esos ‘cholos pueblerinos’ que, merced a su tesón y a sus habilidades personales, acabó por convertirse en el último gamonal de la parroquia [Víctor Tapia] (Bretón 2012, 116).

Este capítulo se propone mostrar que la intervención de la iglesia católica progresista en el noroccidente rural de Latacunga, en la segunda mitad del siglo XX, no fue uniforme. La antítesis a ese progresismo católico fue la expresión de conservadurismo popular que tuvo lugar en Guaytacama, como resultado de un acumulado histórico de corte conservador que se amasó al calor del instituto indigenista fundado por Sarzosa en 1962 y que se manifestó en la década de 1980 a través de los exalumnos del instituto indigenista, que para ese momento ya eran maestros de primaria en las escuelas locales.

Junto a sus familias y simpatizantes del sacerdote, los maestros formaron una red de católicos cohesionados por un fuerte sentido de gratitud y dispuestos a defender a su párroco a ultranza. Su organización fue parte importante en la confrontación con el poder eclesiástico provincial. Para ellos, la institución educativa fundada por Sarzosa era un espacio donde él tenía poder legítimo. En consecuencia, asumieron una posición reaccionaria ante las decisiones que tomaba el obispo Ruiz, principal autoridad eclesiástica provincial, entorno al colegio y a su párroco.

4.1 Progresismo y conservadurismo católico, un encuentro conflictivo (1981-1989)

Desde una imagen piramidal del poder de la iglesia tradicional, el sacerdote Sarzosa se constituyó en el líder local e intermediario por excelencia con el estado entre las décadas de 1960 y 1970 mediante la exposición pública de las relaciones con el poder religioso y político entorno a la creación y funcionamiento del Instituto Católico Indigenista San José.

Las decisiones progresistas del obispo Ruiz, como el redireccionamiento del dinero que ingresaba por el santuario de Cuicuno, contravinieron las prácticas que tradicionalmente había mantenido Sarzosa y que sostuvieron sus proyectos.

... no te financian si no están claras las cuentas (...) Sarzosa quería que siga pidiendo ayuda ¿y los demás qué? Sarzosa quería que deje los otros proyectos y que siga ayudando a eso [al instituto normal] y entiendo que hubo una resistencia a eso. [El conflicto] Es cuestión económica en el fondo. No se tiene que hablar de mi obra, sino obra de la iglesia. Porque hoy estoy, mañana estará otro, pero la obra sigue, el servicio sigue.¹³⁹

La actitud reaccionaria de los católicos de Guaytacama ante la suspensión de una fuente de financiamiento para el proyecto educativo que sentían suyo tuvo un destinatario concreto, un sujeto investido de autoridad al que se orientó su inconformidad: el obispo de Latacunga, Mario Ruiz. Para la Diócesis de Latacunga, y más tarde para la jerarquía del clero ecuatoriano, Sarzosa y el cura José Velastegui, párroco de la vecina parroquia de Toacaso, eran un obstáculo para que su visión progresista se asentara uniformemente en la provincia. Así lo muestran las publicaciones de los boletines diocesanos entre 1981 y 1983, en los que se publicaron las acciones desarrolladas por la Diócesis en distintos sectores de Cotopaxi. En esos espacios de comunicación institucional del clero de Cotopaxi, Guaytacama solo tiene presencia cuando se exponen temas relacionados al conflicto por Cuicuno. Las publicaciones destacan que en ambos extremos en conflicto subyacía una contraposición de ideas y de modos de hacer.

Ambos sacerdotes buscaban intervenir positivamente en la reivindicación del indígena y campesino, pero con mecanismos distintos.

Sarzosa tuvo en mente un proceso educativo a largo plazo dominado por la idea de formar un grupo selecto de intelectuales indígenas, una élite de maestros de primaria, capacitados para crear un efecto de influjo nacional en sus comunidades desde la escuela e integrar al indígena a la nación.¹⁴⁰

Ruiz tenía una visión más directa para alcanzar la promoción indígena. Parte de esa labor fue la creación de la emblemática Radio Latacunga en 1981. Este medio de comunicación tuvo un papel central en el empoderamiento político de la población rural de Cotopaxi mediante la implementación de cabinas radiofónicas populares y una programación en quichua que empoderó a la población campesina, amplificando el proceso organizativo del Movimiento

¹³⁹ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

¹⁴⁰ Este conflicto es revisado en el capítulo III de esta tesis

Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) (Bretón 2012, 270) y el levantamiento indígena de 1990.

La posición reaccionaria de la mayoría de habitantes de Guaytacama ante las decisiones del Obispo de Latacunga los puso al margen de los procesos de organización indígena y campesina que tuvieron lugar en localidades circundantes como Toacaso, base del MICC. “Entre 1978 y 1984 se consolidó [en Toacaso] el andamiaje organizativo indígena-campesino” (Bretón 2012, 234). Además, Guaytacama se desvinculó de los proyectos de desarrollo que se articulaban a través de la iglesia en las parroquias vecinas.

El MICC tuvo su momento de organización y establecimiento durante la década de 1980 (Egas 2008, 8). Las relaciones de fuerza establecidas entre el MICC y la Iglesia implican un “campo de juego”, señala Egas (2008), donde los dos actores negocian influencias.

La Iglesia se acopla a las lógicas del movimiento indígena y tanto el mismo MICC se ve regido, en varias ocasiones, por los apoyos, muchas veces institucionales de parte de la Iglesia, o muchas veces por “agentes” de la misma estructura eclesiástica que tienen relación directa con el MICC (Egas 2008, 28).

Ese intercambio de influencias entre iglesia y organizaciones indígenas fue evidente en la vecina parroquia de Toacaso, donde el obispo Ruiz tuvo cercanía e influencia con los indígenas de las tierras altas; no así con los blanco-mestizos que habitaban el centro parroquial, quienes respaldaban y defendían al párroco ultra conservador José Velastegui (Bretón 2012, 254-55), amigo de Alfonso Sarzosa.

Los proyectos de Desarrollo Rural Integral (DRI) inician en la década de 1980 con 17 proyectos establecidas por el Plan Nacional de Desarrollo 1980-1984 (Ibíd.: 73) de los cuales solamente uno se aplica en una zona indígena de la provincia de Cotopaxi, específicamente en el cantón Salcedo. Además de este proyecto se implementó otro en el área de Tanicuchi, Toacazo y Pastocalle pero que no involucraba población indígena (Egas 2008, 30).

La década de 1980 fue convulsionada tanto por la aparición de grupos armados como por las demandas sociales. La confrontación de Guaytacama con la élite eclesiástica provincial, generó un obstáculo para el ingreso de los proyectos de desarrollo rural dirigidos a población no indígena. La intervención señalada por Egas (2008) tuvo presencia en tres parroquias vecinas: Tanicuchi, Toacaso y Pastocalle. Teniendo a la iglesia católica como articuladora de esos proyectos es lógico que éstos no se asentaran en Guaytacama, debido a la rivalidad entre Sarzosa y Ruiz, y lo álgido del conflicto en la década de 1980.

Por casi dos décadas (1962-1981) se construyó un imaginario colectivo local que identificaba al instituto católico como un emblema de la parroquia, orientado a la reivindicación del indígena y campesino. Paralelamente a la concepción, materialización y funcionamiento del instituto se construyó la imagen del párroco Sarzosa como el líder único y el intermediario por excelencia con el estado. Los eventos públicos descritos en los capítulos I y III muestran ese proceso local.

De la visión conservadora de Alfonso Sarzosa da cuenta Víctor Bretón (2012, 257) al señalar la cercanía y mutuo respaldo que se merecían con el párroco de Toacaso, José Velastegui. Su amistad se remonta a la creación de la Diócesis de Latacunga en 1963. Cuando Sarzosa fue nombrado vicario general de la joven Diócesis, Velastegui fue el director del Boletín Diocesano, órgano oficial de comunicación del clero provincial. Las publicaciones impresas dieron visibilidad a la obra sacerdotal de Sarzosa en Guaytacama y su desempeño como vicario general.

Aunque en el conflicto de la década de 1980 Sarzosa y Velastegui aparecen muy unidos, lo que sugeriría que tenía motivaciones similares para enfrenarse a la autoridad de la jerarquía eclesiástica, el ex obispo Mario Ruiz, señala:

Guaytacama y Toacaso están cercanas [geográficamente]. La confrontación con el obispo tenía diferentes causas, pero estaban unidos [los dos sacerdotes párrocos]. Sarzosa un poquito respaldaba a Velastegui, pero no en su conducta, porque la conducta de Sarzosa era [hace un ademán vertical con su mano derecha denotando “intachable”]. Eran diferentes casos, pero se unían en la confrontación. El Obispo no tiene el derecho de tomar decisiones solo, sino consultar con el otro qué le hace bien a la gente. Si el Obispo toma decisiones por su cuenta está faltando a su tarea de padre pastor; no es el dueño de hacienda, es el hermano mayor que consulta.¹⁴¹

Entre 1970 y 1989 los indígenas y campesinos de la ruralidad de Cotopaxi se agruparon en organizaciones indígenas, “el adversario era el terrateniente y su institución: la hacienda” (Egas 2008, 26; Bretón 2012, 252), pero en Guaytacama el adversario era el Obispo de Latacunga, quien estaba tomando decisiones que no comulgaban con los intereses trazados por el párroco, intereses que contaban con el respaldo de los pueblerinos. Los católicos vinculados a Sarzosa mostraron interés por conservar el orden impuesto por la visión

¹⁴¹ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

sacerdotal, a saber: su representatividad como líder local y mediador con el estado, así como el legítimo director y administrador del colegio.

Mientras en Toacaso el conflicto con el régimen gamonal, representado en el terrateniente Víctor Tapia, giraba en torno a la demanda de redistribución de la tierra (Bretón 2012, 243-45), en Guaytacama la exigencia era conservar la posesión administrativa del santuario de Cuicuno, exigir la no intervención de la Diócesis de Latacunga en el colegio católico fundado por Sarzosa, pese a que recibía financiamiento del clero. La oposición a Mario Ruiz se radicalizó cuando el obispo intentó remover a Sarzosa del cargo de párroco. En esa disputa se desplegó un juego político en el que ambas partes dejaron ver sus nexos con el poder político nacional y local.

4.2 Un frente conservador con historia

Los estudiantes locales de las dos primeras promociones que graduó el instituto indigenista (1962-1968 y 1963-1969), formados bajo la tutela de Sarzosa, habían hecho trayectoria docente como maestros en escuelas locales, la mayoría de ellos en la católica Santa Marianita de Jesús, anexa al instituto indigenista católico. Esto significó su inserción en el mercado laboral burocrático a través del magisterio nacional.

Willman Chasi, Lauro Gallardo, Nivaldo Chasi, Fernando Defaz y César Peralvo, graduados en el instituto católico, se erigieron como el resultado de la iniciativa educativa católica conservadora que apoyó la élite eclesiástica en la década de 1960. A ellos se sumaron estudiantes más jóvenes como Mario German y madres de los niños que estudiaban en las escuelas locales. Los maestros fueron los líderes de la movilización contra el obispo Ruiz en la década de 1980. Ellos convocaron reuniones populares, se reunieron con políticos y respaldaron explícitamente al párroco y rector Alfonso Sarzosa. Era conocido el respeto y gratitud que unía a estos jóvenes maestros con su mentor.

Con ese antecedente, propongo mirar la actuación de estos maestros desde la perspectiva sociológica de la acción colectiva (Tarrow 1997) y la movilización de recursos. Para Edwards y Gillham (2013, 4) “los recursos humanos pueden adquirirse a través de las relaciones de mecenazgo o de patrocinio. Son más tangibles y más fáciles de apreciar. Esta categoría incluye recursos como mano de obra, experiencia, habilidades, conocimientos y liderazgo”.

Las relaciones de mecenazgo y patrocinio que derivaron en liderazgo se desagregan a continuación para un acercamiento a las acciones colectivas y los repertorios de protesta utilizados por los maestros que se quedaron en la parroquia de Guaytacama y la red de

católicos locales que apoyaron a Alfonso Sarzosa. Los maestros locales fueron la cabeza visible de la resistencia conservadora en Guaytacama; aquellos maestros que una vez graduados retornaron a sus comunidades de origen tuvieron una trayectoria distinta.¹⁴² Fue el caso de Alberto Andrango, indígena imbabureño.¹⁴³

El conflicto entre la élite católica tradicional conservadora, y la élite aperturista progresista, causó efectos polarizadores tanto en la convivencia local como en los espacios políticos y religiosos a escala provincial y nacional, e incluso tuvo el pronunciamiento de la Rota Romana.¹⁴⁴

En los apartados siguientes se presentan tres momentos identificados entre 1981 y 1989 en los que las acciones violentas, expresivas y confrontativas (Sandoval 2020, 92-3) de los sacerdotes en conflicto hicieron explícita una manifestación de conservadurismo popular en Guaytacama. La medición de fuerzas constante mostró repertorios de protesta, relaciones con el poder político, capacidad para generar discursos y la movilización de recursos en la confrontación con el adversario.

4.3 Momento 1. Disputa por el Santuario de Cuicuno (1981-1982)

El grito: “¡Muera el obispo de Latacunga, viva el obispo de Guaytacama!”¹⁴⁵ se escuchó en la plaza de Cuicuno la mañana del 15 de mayo de 1981. “Entonces entendí que no venían por el padre Edmundo Viteri [sacerdote nombrado vicario parroquial de Cuicuno] sino contra mí”,¹⁴⁶ declaró el obispo Mario Ruiz ante la Fiscalía provincial de Cotopaxi durante el juicio

¹⁴² Se intentó rastrear a los estudiantes indígenas que se educaron en el instituto católico de Guaytacama para trabajar relatos de vida que permitieran conocer su trayectoria en los sitios donde ejercieron la docencia. El propósito era realizar un ejercicio comparativo con los maestros que se quedaron en la parroquia, pero la ausencia de documentación y registros estudiantiles institucionales hizo imposible incluir ese componente en este trabajo.

¹⁴³ Alberto Andrango, indígena de Imbabura, fue alumno del instituto católico indigenista San José de Guaytacama. De regreso a su natal Cotacachi se desempeñó como docente y se involucró en la organización indígena y participó en la fundación de la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORCAC). “En la década de 1970 fue parte del grupo de cuatro maestros que seleccionó la Misión Andina Ecuador y la Dirección Provincial de Educación de Imbabura para la fundación del colegio Fernández Chávez en la comunidad de Quimchuqui” (Páez 2014, 113) <https://bit.ly/3d3x6Lk>
En su trayectoria política destaca haber sido el primer director nacional de la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe del Ecuador (DINEIB) y director nacional de la Defensa de los Pueblos Indígenas. En 2009 fue electo alcalde de Cotacachi.

¹⁴⁴ “Tribunal de apelación de la Santa Sede. Es el tribunal eclesiástico más alto de la Iglesia católica después del Tribunal Supremo de la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica”. es-academic.com <https://bit.ly/3FZC3RP>

¹⁴⁵ Ruiz, Mario. Declaración en la Causa Penal 67/81 (1981), foja 15. Archivo CJC. La misma frase fue citada en la publicación de *La Gaceta* “Exaltados agredieron a Mons. Ruiz...”, 16 de mayo de 1981, 1. En la nota de prensa se usa “abajo” el obispo de Latacunga, en lugar de “muerte”.

¹⁴⁶ Ruiz, Mario. Declaración en la Causa Penal 67/81 (1981), foja 15. Archivo CJC.

que siguió de oficio la Fiscalía para identificar a los responsables de la agresión a la autoridad religiosa provincial.

¿Qué llevó a ese grupo de católicos a tomar esa acción de hecho? Según teóricos de los movimientos sociales (Edwards y Gillham 2013; Tarrow 1999), siempre hay razones para indignarse y movilizarse. No obstante, advierten lo importante de preguntarse no solo por el por qué se movilizan las personas sino por el cuándo lo hacen. Indagar el contexto de la movilización proporciona explicaciones que involucran el entramado de relaciones que subyacen a una acción colectiva.

Con ese acto reaccionario violento de los católicos de Guaytacama, y algunos de Toacaso, se rechazó la creación de la vicaría parroquial de Cuicuno e inició un periodo de casi ocho años de tensiones entre los representantes de una élite católica provincial que no logró una transición armoniosa hacia las nuevas opciones pastorales progresistas orientadas al “desarrollo humano de campesinos e indígenas” (Martínez 2004, 235).

Con la vicaría parroquial de Cuicuno, sostenía la Diócesis de Latacunga, se buscaba redireccionar recursos hacia obras religiosas orientadas a los más pobres. Este propósito se materializaba con la reconstrucción del santuario afectado por el terremoto de 1976 y la construcción de una casa del peregrino. La edificación albergaría a devotos provenientes de lugares lejanos que necesitaban alojamiento durante su visita al santuario. “Un testimonio es claro: la Diócesis no quiere el dinero de los peregrinos, quiere a los peregrinos”,¹⁴⁷ resaltó la institución eclesiástica provincial en una reseña de la disputa, publicada a propósito del término del obispado de Ruiz en Latacunga en 1988.

La llegada de Ruiz al obispado de Latacunga coincidió con la reducción de los recursos que se entregaban a la Diócesis provincial, especialmente aquellos provenientes de Alemania occidental, de la Arquidiócesis de Munich y Freising. “Las ayudas no son indefinidas. Casi coincide que llegó yo y las ayudas disminuyen a él [a Sarzosa], entonces se enoja. Nadie te va a financiar indefinidamente”.¹⁴⁸ Para Ruiz los aportes de la iglesia extranjera habían impulsado los primeros años del instituto indigenista, pero debía llegar el momento de ser autosustentable, pero eso no ocurrió.

Ya cuando asumió monseñor Ruiz se empezó a cortar los recursos que venían del exterior. Eso fue muy lamentable para profesores y alumnos (...) cortaron los recursos del exterior. No

¹⁴⁷ Diócesis de Latacunga, “Pastoral Santuarios...” *Boletín Diocesano N°21*, diciembre de 1988.

¹⁴⁸ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

había con qué pagar a los profesores. Tenían que esperar al 14 de septiembre y Corpus Cristi, que son fechas festivas en el santuario de Cuicuno. Había muchos romeriantes y Monseñor Sarzosa recogía las limosnas porque había disposición de que esos recursos eran para el colegio. Los profesores esperaban esas fechas. Monseñor con eso pagaba los mensuales.¹⁴⁹

Willman Chasi hace referencia a la disposición emitida por el obispo Benigno Chiriboga en 1965: “El santuario de ‘Cuicuno’ no entregará los fondos a la Curia Diocesana [de Latacunga] ya que *rescripto*¹⁵⁰ de la Santa Sede, debe entregarlos al Instituto Indigenista Normal San José de Guaytacama”.¹⁵¹

La decisión obispal sobre el santuario de Cuicuno desbordó el malestar entre los católicos de Guaytacama que no tardaron en reaccionar, ya que el nuevo orden administrativo del santuario del Señor del Árbol afectó directamente el sostenimiento económico del instituto indigenista fundado por Sarzosa. “Los bienes de Guaytacama, en último término, son de la Diócesis, pero él [monseñor Sarzosa], los manejaba como propios”.¹⁵² Esta apreciación emitida por Ruiz puede extenderse sin dificultad al grupo de católicos que se oponían a los designios de la Diócesis.

El espíritu movilizador de los católicos reaccionarios se asentaba en creer que podrían frenar la constitución de la vicaría de Cuicuno y en suponer que la pertenencia territorial del santuario les daba el derecho irrevocable de ser los únicos autorizados para usufructuar ese bien según su criterio (o el de Sarzosa), soslayando disposiciones del Derecho Canónico que amparaban a Ruiz en su calidad de obispo: “Los ordinarios [obispos] pueden dividir cualquier parroquia, aún en contra de la voluntad de los rectores [párrocos], erigiendo una vicaría perpetua o una nueva parroquia”,¹⁵³ señaló la Diócesis de Latacunga en el Boletín Diocesano de junio de 1984.

Este era un tema dilatado por años que esperaba hallar consensos con los católicos de Guaytacama que decían sentirse vulnerados con el “desmembramiento” de una parte de su parroquia. Los consensos no llegaron. El tiempo que se extendería la resistencia en

¹⁴⁹ Chasi, Willman. Entrevista realizada el 20 de marzo de 2021 en Guaytacama.

¹⁵⁰ Respuesta del Papa escrita a continuación de *preces* (súplica) con que se le pide alguna gracia, privilegio o dispensa. RAE.

¹⁵¹ Benigno Chiriboga, 8 de septiembre de 1965. Diócesis de Latacunga, “Nos, Benignus Chiriboga, S.J.” *Boletín Eclesiástico N°4*, septiembre de 1965, 39. Archivo personal de Paúl García Lanás.

¹⁵² Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

¹⁵³ Claudio Guerrero, Diócesis de Latacunga, “Apéndice a cerca de nuestro...” *Boletín Eclesiástico N°18*, junio 1984, 31. Archivo BEAEP.

Guaytacama era incierto. Entonces Ruiz decidió aplicar una encuesta, solo en Cuicuno, para obtener datos irrefutables que respalden su decisión.

El 29 de abril de 1981, el 95 %¹⁵⁴ de los habitantes de ese barrio consintió, a través de la encuesta aplicada por Ruiz, la propuesta de crear la vicaría parroquial. Así, los habitantes de Cuicuno se identificaron como aliados de la autoridad eclesiástica provincial en Guaytacama y, en consecuencia, adversarios directos de los católicos que se oponían al Obispo. La tensión y fragmentación entre los habitantes de la parroquia se profundizó y se agudizó hasta 1986 cuando el Teniente Político informó a la Gobernación la imposibilidad de ejecutar obras públicas debido al ambiente polarizado entre los habitantes de la parroquia que respaldaban o rechazaban a Sarzosa o Ruiz.

La mañana del 14 de mayo de 1981, líderes de la oposición a Ruiz en Guaytacama activaron una movilización que recorrió las calles circundantes a la Diócesis de Latacunga con el grito: “¡Abajo el Obispo de Latacunga!”. Mario Ruiz recibió a una comisión en su despacho. El malestar ante la desmembración eclesiástica de Cuicuno fue expresado. Se “lanzaron calumnias y ofensas contra el Obispo (...) hubo una persona que le dijo “ladrón” (...) no se llegó a ningún acuerdo por la gritería de las personas”,¹⁵⁵ señaló Edmundo Viteri, vicario parroquial de Cuicuno.

El calificativo de “ladrón” dirigido a Ruiz tenía antecedentes. Como fundador y rector del instituto indigenista, Sarzosa había insistido por varios años que la Diócesis de Latacunga no había entregado “cinco mil dólares enviados por la Santa Sede al colegio indigenista San José, de esto ya es unos nueve años [desde 1972]”.¹⁵⁶ Había manifestado que los reclamos a Ruiz eran infructuosos porque por casi una década le había señalado que la solución “está en Roma”¹⁵⁷. Sin embargo, el tema volvió a activarse y fue parte del argumento que manejó Sarzosa para señalar los motivos de la agresión al Obispo de Latacunga el 15 de mayo en Cuicuno.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Diócesis de Latacunga, “Erección de la vicaría parroquial de Cuicuno”. *Boletín Diocesano N°16*, diciembre 1981, 49. Este mismo comunicado fue difundido íntegramente en medios de comunicación nacionales, véase *El Comercio*, 18 de mayo de 1981, C-10. Archivo BEAEP.

¹⁵⁵ Edmundo Viteri, Declaración en la Causa Penal 67/81 (1981), foja 52. Archivo CJC.

¹⁵⁶ Acta de la sesión extraordinaria del 6 de abril de 1981. Libro de Actas del Colegio Indigenista San José. Archivo UESJ.

¹⁵⁷ Acta N°17, 7 de abril de 1972. Libro de Actas del Colegio Indigenista San José. Archivo UESJ.

¹⁵⁸ Sarzosa, Alfonso, “El párroco de Guaytacama expone...” *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito Archivo BEAEP.

Con el tañer de las campanas del templo parroquial, la tarde del 14 de mayo de 1981 se convocó a una asamblea en el centro de Guaytacama. Este mecanismo de convocatoria fue el mismo que usó por años el también párroco de la vecina parroquia de Toacaso, José Velastegui, personaje muy cercano a monseñor Sarzosa y su aliado en el contexto de oposición al Obispo de Latacunga.

con sólo que el curita [Velastegui] hiciera tañer las campanas de la iglesia [central de Toacaso], una turba de pueblerinos armados con palos, piedras y machetes se presentaba de inmediato a defender al párroco y a su templo. Toda una demostración de poder y un aviso inequívoco a navegantes no gratos. (sic) (Bretón 2012, 254-55)

No hay precisión de cuándo este mecanismo de convocatoria empezó a aplicarse en Guaytacama; lo cierto es que se instauró como una forma recurrente de alertar a los parroquianos sobre la necesidad de su presencia en el centro parroquial durante toda la década de 1980.

La asamblea reunida el 14 de mayo conoció que al día siguiente tomaría posesión del santuario de Cuicuno el vicario parroquial asignado por Ruiz. La reunión activó recursos materiales (Edwards y Gillham 2013): los propietarios locales de buses y camiones facilitaron el traslado de los manifestantes. Esa misma tarde corrió el rumor de que Sarzosa habría sido secuestrado en Cuicuno¹⁵⁹ y un grupo decidió trasladarse al lugar. De lo ocurrido en la plaza de Cuicuno esa tarde hay versiones contrapuestas que muestran la tensión entre los dos bandos que se habían formado en torno a los curas involucrados, polarizando a la población local.

Según la publicación hecha por Sarzosa en un medio de circulación nacional:

Por la tarde [del 14 de mayo de 1981], me ausenté de la parroquia. Corrió la falsa noticia de que me han secuestrado, en Cuicuno. Unos 10 buses y camiones recibieron unas cuantas pedradas [en Cuicuno], las contestaron y volvieron a las 7 de la noche [a Guaytacama].¹⁶⁰

La versión de cuatro habitantes de Cuicuno, alineados con Ruiz, fue documentada por el Obispo de Latacunga la misma tarde del 14 de mayo y posteriormente anexada al proceso judicial penal que inició la Fiscalía provincial en mayo de 1981 luego de la agresión en Cuicuno.

¹⁵⁹ Sarzosa, Alfonso, “El párroco de Guaytacama expone...” *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito Archivo BEAEP.

¹⁶⁰ Sarzosa, Alfonso, “El párroco de Guaytacama expone...” *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito Archivo BEAEP.

... subieron de Guaytacama a Cuicuno 5 carros llenos de moradores de Guaytacama. Rompieron los candados puestos [en la puerta del santuario] por el Padre Edmundo Viteri, Vicario Parroquial de Cuicuno. Entraron en el templo y desde la puerta del templo dispararon al aire y también a las personas. Los católicos de Guaytacama persiguieron con palos a los moradores de Cuicuno.¹⁶¹

El propósito aquí no es establecer cuál de esas versiones fue la “verdadera”, ya que ambas son igual de válidas para mostrar la disputa por el discurso que se presentó en los medios de comunicación impresos. La opinión pública que se generó después del suceso fue una nueva medición de fuerzas.

Las acciones violentas de atentar contra la seguridad de la propiedad diocesana al romper los candados del santuario de Cuicuno, el aparente amedrentamiento con armas de fuego y objetos contundentes por parte de los reaccionarios de Guaytacama hacia los habitantes de Cuicuno hizo explícito un conflicto que había escalado y que demandaba una solución inmediata que no llegaba.

La noche del 14 de mayo, el Obispo de Latacunga envió una carta a Sarzosa. En la misiva le responsabilizaba “civil y eclesiásticamente”¹⁶² de lo que ocurra al día siguiente en Cuicuno. Ruiz sabía lo que podía pasar al día siguiente. Fue alertado de ello por el Intendente de Policía de Latacunga que horas antes había hablado con los líderes de la movilización. Sin embargo, decidió ir hasta el lugar. ¿El propósito? Tras el análisis del contenido de las publicaciones en medios locales y el pronunciamiento de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, sostengo que el objetivo fue capitalizar las agresiones provenientes de Guaytacama para alimentar su discurso público de amor y perdón al prójimo y así fortalecer su presencia como autoridad eclesiástica en un contexto donde se estaban desmantelando los poderes tradicionales.

A la mañana siguiente, el 15 de mayo de 1981, Sarzosa contestó la carta que el Obispo le envió la noche anterior, pero Ruiz no la recibió porque había acudido muy temprano a Cuicuno. Dispuso que Edmundo Viteri, vicario parroquial de Cuicuno, se quedara en Latacunga. Se trasladó al santuario en disputa acompañado del sacerdote Antonio Vaca para officiar una celebración religiosa a modo de inauguración de la vicaría parroquial.

En la plaza de Cuicuno, Ruiz reunió a los habitantes del barrio que habían dado su beneplácito para la creación de la vicaría parroquial. Les pidió que regresaran a sus casas y se

¹⁶¹ “Documento suscrito por Edgar Guamaní, Luis Guamaní y José Alomoto”. Causa penal 67/81 (1981), foja 17. Archivo CJC.

¹⁶² Sarzosa, Alfonso, “El párroco de Guaytacama expone...” *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito Archivo BEAEP.

quedaran allí, “aunque así, quedaba desprotegido”.¹⁶³ El periódico local latacungueño *La Gaceta*, en portada, dio cuenta del suceso en Cuicuno: “El Obispo pidió a los habitantes de Cuicuno no salir de sus casas. Gracias a esa acción se evitaron muertes. ‘Si Cuicuno hubiese reaccionado hubiera habido muertos’, declaró el obispo Ruiz”.¹⁶⁴

La revisión de las publicaciones noticiosas que aparecieron entre el 16 de mayo y finales de junio de 1981 en la prensa local, nacional y los pronunciamientos oficiales del clero nacional, muestran el posicionamiento del discurso de una agresión violenta por católicos “previamente instigados por informaciones tergiversadas”¹⁶⁵ contra la autoridad eclesiástica local de Cotopaxi.

A través del discurso mediático los espectadores del conflicto, localizados en el sector urbano, se adhirieron a la causa del obispo Ruiz de crear la vicaría parroquial de Cuicuno. Con el rechazo a las acciones de los católicos de Guaytacama construyeron una imagen pública de reaccionarios.

La teoría de los marcos (Gamson y Meyer 1999) sostiene que la sociedad puede producir su percepción de lo real. Los marcos permiten a las personas interpretar la realidad en la que viven. Es decir, se asigna un significado y una interpretación a acontecimientos importantes.

Las publicaciones mediáticas que respaldaron a Ruiz presentaron a los reaccionarios de Guaytacama como protagonistas de un “sacrílego ataque”,¹⁶⁶ un grupo de “mal encaminados”,¹⁶⁷ “multitud con el grito del hombre primitivo; muchedumbre enfurecida”,¹⁶⁸ “se ha desatado la violencia contra la jerarquía eclesiástica en las personas de su Santidad Juan Pablo II y Monseñor Mario Ruiz”,¹⁶⁹ “José Mario Ruiz ha sido víctima de la maldad y la violencia”,¹⁷⁰ “un joven sacerdote fue víctima de la envidia de sus rivales; envidia de quien aspiraba ocupar el puesto de Monseñor Ruiz; Cuicuno [debe dejar] (...) de ser un centro de

¹⁶³ Diócesis de Latacunga, “Erección de la vicaría parroquial de Cuicuno”. *Boletín Diocesano N°16*, diciembre 1981, 49.

¹⁶⁴ *La Gaceta*, “Exaltados agredieron a Monseñor Ruiz Navas en barrio Cuicuno”, 16 de mayo de 1981, 1.

¹⁶⁵ Diócesis de Latacunga, “Erección de la vicaría parroquial de Cuicuno”. *Boletín Eclesiástico N°16*, diciembre 1981, 49. Archivo BEAEP.

¹⁶⁶ *La Gaceta*, “Declaración de la conferencia episcopal”, 2 de junio 1981, 7. Latacunga.

¹⁶⁷ *La Gaceta*, “El Club de Leones...”, 21 de mayo 1981, 4. Latacunga.

¹⁶⁸ Velasco de Batallas, Enriqueta. “El Señor de Cuicuno”, *La Gaceta*, 21 de mayo 1981. Latacunga.

¹⁶⁹ *La Gaceta*, “Intereses Generales”, 21 de mayo 1981, 7. Latacunga.

¹⁷⁰ *La Gaceta*, “Intereses Generales”, 21 de mayo 1981, 4. Latacunga.

explotación de la fe religiosa”,¹⁷¹ “actitud salvaje”,¹⁷² “exaltados pobladores”,¹⁷³ “acto propio del terrorismo”,¹⁷⁴ “acto vandálico”,¹⁷⁵ “turba descontrolada, multitud indignada”.¹⁷⁶

La prensa local replicó la versión emitida por la Diócesis de Latacunga, no hubo contraste de fuentes. Desde el inicio se identificó como conspiradores al párroco de Guaytacama y al párroco de Toacaso, José Velastegui, aunque no eran nombrados directamente. El discurso mediático enfatizó en que el obispo Ruiz intentaba cumplir con la “Declaración programática del Episcopado”, cuyas opciones pastorales demandaban con urgencia una renovación en el manejo de los recursos económicos generados por la visita de peregrinos al santuario de Cuicuno.

El relato de la autoridad eclesiástica agredida por una turba de reaccionarios se posicionó adquiriendo fuerza en la opinión pública por un hecho que ocurrió casi en simultáneo y conmocionó al mundo: el intento de asesinato al Papa Juan Pablo II en la plaza de San Pedro el 13 de mayo de 1981, dos días antes de la agresión a Ruiz.

4.3.1 Capitalizando el conflicto. Ruiz contra Sarzosa

La agresión al obispo Ruiz fue dos días después del atentado contra el Papa Juan Pablo II.¹⁷⁷ Esto resulta significativo desde una perspectiva coyuntural porque produjo sentidos distintos en la contienda establecida entre la posición progresista de Mario Ruiz y la posición reaccionaria de los católicos conservadores que apoyaban a monseñor Sarzosa.

Tarrow (1999, 95) señala que al margen de las continuidades a largo plazo que se puedan observar en la configuración del Estado de las oportunidades políticas, debemos dar paso a explicaciones más coyunturales. Deberíamos hacerlo, dice, aunque sólo fuera para constatar que los movimientos que se aprovechan de rupturas a corto plazo en la estructura de oportunidades, a menudo pierden peso específico cuando las oportunidades desaparecen o cuando entran en escena nuevos actores mejor situados. “Los movimientos sociales no solo

¹⁷¹ *La Gaceta*, “Intereses Generales”, 20 de mayo 1981, 6. Latacunga.

¹⁷² *La Gaceta*, “Carta Abierta a Monseñor Ruiz”, 24 de mayo 1981, 3. Latacunga.

¹⁷³ *La Gaceta*, “Los miembros de la...”, 24 de mayo 1981, 3. Latacunga.

¹⁷⁴ *La Gaceta*, “Acuerdo de solidaridad...”, 30 de mayo 1981, 14. Latacunga.

¹⁷⁵ *La Gaceta*, “Ciudadanía latacungeña ofreció...”, 13 de junio 1981, 1. Latacunga.

¹⁷⁶ *El Comercio*, “Obispo de Latacunga fue agredido...”, 20 de mayo 1981. Quito. Archivo BEAEP.

¹⁷⁷ El 13 de mayo de 1981, el turco Mehmet Ali Agca, trató de asesinar en la plaza de San Pedro del Vaticano al Papa Juan Pablo II. Los medios de comunicación reportaron que el Papa recibió cuatro impactos de bala. La recuperación de Juan Pablo II fue lenta, pero satisfactoria.

aprovechan las oportunidades, también las crean, tanto para ellos mismos como para otros que no siempre comparten los mismos intereses y valores”.

El intento de asesinato al Papa Juan Pablo II copó los titulares de la prensa internacional y nacional. En el medio local, lo ocurrido en Roma se ligó con lo ocurrido en Cuicuno para construir un discurso de rechazo a la acción violenta de los católicos de Guaytacama y a la vez de respaldo a la institucionalidad católica representada por monseñor Ruiz.

El día trece del presente [mayo 1981] el mundo se conmovió con la noticia del atentado cometido contra el Papa Juan Pablo Segundo (*sic*), dos días después de este hecho sin nombre [el 15 de mayo 1981], la ciudadanía cotopaxense se ha conmovido por los hechos acontecidos en Cuicuno. (...) se sabe que una multitud ha atentado contra la integridad (...) [del] Obispo de Latacunga. Esto ocurría en el atrio de un templo, al mismo pie de la Cruz en cuyo nombre se predica la hermandad de los hombres.¹⁷⁸

La sanción para los “curas instigadores” llegó con un pronunciamiento del clero provincial, apoyado por la jerarquía católica nacional. Para “corregir a los delincuentes y prevenir nuevas posibles faltas de este género (...) hemos pedido que los párrocos de Guaytacama y Toacaso, (...) que abandonen libremente la Diócesis y (...) pidan su admisión en otras Diócesis”.¹⁷⁹

La medida esperaba poner fin al conflicto y mermar la resistencia a las decisiones obispaes en Guaytacama. El orden en la comunidad cristiana, que aspiraba la Diócesis de Latacunga, no se restableció, los sacerdotes no acataron la disposición de salir de sus parroquias. “Se han excomulgado ellos mismos”,¹⁸⁰ dijo el obispo Ruiz refiriéndose a Sarzosa y Velastegui.

La expresión de Ruiz contiene la sentencia que los mismos “instigadores” se procuraron, la autoridad eclesiástica no ha tenido que intervenir, aparentemente. Esa no intervención en la sanción fue una apariencia. Ruiz, ejerciendo un recurso de presión ante la desobediencia de los dos curas párrocos, los despojó de sus facultades sacerdotales el 24 de noviembre de 1981, ante el desacato de dejar sus parroquias.

La jerarquía católica ecuatoriana respaldó al Obispo de Latacunga y se replegó para exigir la salida de los párrocos de Guaytacama y Toacaso. “Este hecho [el de Cuicuno], aunque muy grave, es aislado y no empaña la imagen de una Diócesis dinámica, unida y abierta a la

¹⁷⁸ *La Gaceta*, Editorial, 19 de mayo de 1981, 2. Latacunga.

¹⁷⁹ Diócesis de Latacunga, “Erección de la vicaría parroquial de Cuicuno” *Boletín Eclesiástico N°16*, diciembre 1981, 50. Archivo BEAEP.

¹⁸⁰ Diócesis de Latacunga, “Erección de la vicaría parroquial de Cuicuno” *Boletín Eclesiástico N°16*, diciembre 1981, 49-50. Archivo BEAEP.

comunidad universal, gracias precisamente a la labor de nuestro hermano Obispo de Latacunga”.¹⁸¹

“Como obispo de esta familia, no puedo limitarme a perdonar; he de pedir perdón al mundo por los instigadores y por los ejecutores (...) Me encuentro ante un desafío: el de asumir las ofensas, los rechazos, como una razón más para seguir amando”.¹⁸²

Con la capitalización de la agresión en el discurso público se evidencia cómo ese acto violento se usó para levantar la imagen institucional de la iglesia progresista local que cada vez reforzaba públicamente su vínculo con los indígenas y campesinos. Mario Ruiz, convirtió la agresión en un propulsor para posicionar en la esfera pública un discurso de perdón y unidad que potenciaba su imagen de guía espiritual y autoridad eclesiástica bajo el lema: “Todos sean uno”.

En los días siguientes a la agresión, entidades públicas, organizaciones sociales y gremiales publicaron comunicados de respaldo a Ruiz. “Los colegios católicos de Cotopaxi convocaron a participar del Desfile del Silencio el 23 de mayo de 1981 en protesta al ataque al Obispo de Latacunga”¹⁸³. Una manifestación de desagravio se convocó para el 26 de mayo de 1981 en los patios del colegio Vicente León, el centro de estudios más importante de la provincia en ese momento¹⁸⁴.

En su condición de obispo, Ruiz podía imponer la sanción de excomunión para los sacerdotes Sarzosa y Velastegui, pero debió verlo inconveniente. Excomulgar a los sacerdotes podía leerse como un ejercicio de poder sobre sus subalternos. Ante eso, prefirió capitalizar la agresión y alimentar un discurso de perdón y unidad cristianas que, en la esfera pública, por supuesto era más redituable que la imposición de una sanción que solo la Santa Sede habría podido revertir.

Transcurrido casi un mes de la agresión en Cuicuno, en el salón municipal de Latacunga, Ruiz agradeció los gestos públicos de respaldo y entregó un mensaje potente. Señaló que el trato despótico, a patadas, que había sido la constante hacia la población indígena, debía quedar atrás. Si bien el mensaje calzaba perfecto en el contexto de desarme de estructuras tradicionales de poder como la hacienda; a la vez le permitía usar estratégicamente su

¹⁸¹ Diócesis de Latacunga, “Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana”, 27 de mayo de 1981. *Boletín Eclesiástico N°16*, diciembre 1981, 52. Archivo BEAEP.

¹⁸² Diócesis de Latacunga, “Erección de la vicaría parroquial de Cuicuno” *Boletín Eclesiástico N°16*, diciembre 1981, 53-4. Archivo BEAEP.

¹⁸³ *Tribuna Extra*, 16 de mayo de 1981, 6. Latacunga.

¹⁸⁴ *Tribuna Extra*, 22 de mayo de 1981, 6. Latacunga.

discurso público de unidad, posicionándose como una autoridad conciliadora, abierta al perdón y como representante de la aspiración de dignidad humana. Esta acción, implícitamente, le significó ganar o fortalecer adhesiones entre los católicos provinciales.

“Nunca antes del 15 de mayo experimenté lo que es ser pateado (...) pensé en que muchos ecuatorianos son pateados desde niños. Pensé en que algunos están acostumbrados a patear y otros a ser pateados; pensé en que algunos creen normal esta ofensa a la dignidad de toda persona humana. Y renové mi compromiso en el esfuerzo para que todos comprendan que nadie tiene derecho de patear a nadie, ni física, ni moralmente”.¹⁸⁵

4.3.2 Capitalizando el conflicto. Sarzosa contra Ruiz

Del lado de Alfonso Sarzosa el evento violento ocurrido en Cuicuno el 15 de mayo de 1981 se orientó en dos sentidos. Primero, para amotinar a sus seguidores en el centro parroquial de Guaytacama como una forma de blindarse ante las acciones provenientes de Ruiz. Segundo, para construir un discurso de defensa del colegio católico fundado por él y alrededor del cual los habitantes de Guaytacama habían desarrollado un sentido de pertenencia.

Con una publicación en el diario latacungueño *Tribuna Extra*, los católicos que respaldaron a Sarzosa expresaron, una vez más, su rechazo a las decisiones del Obispo, acordando:

“Rechazar la actitud inoperante del Obispo [Ruiz] cuando en la reunión del 14 de mayo [en el despacho obispal] dijo: ‘Mientras yo sea obispo, el Sarzosa jamás pisará Cuicuno’, ‘Que el Sarzosa ya está viejo’, ‘Que el Sarzosa no lee las Encíclicas, y que está caduco’ (...) El obispo durante su mal llamada misión pastoral o como jefe de la Iglesia se ha convertido en un elemento disociador, subersivo (sic), sectarista, cuando en actitud egoísta y malébola (sic) y traicionera a la fe y confianza del pueblo cristiano y pacífico de Guaytacama, se reunía con un grupo de lacayos en una cantina hasta las ocho de la noche en Cuicuno. (...) Conocido es por la ciudadanía el alcance egoísta con que se ha identificado el obispo en contra de Guaytacama, cuando anteriormente trató a toda costa de hacer desaparecer al Colegio Católico “San José”, interceptando fondos destinados al desenvolvimiento y mejoramiento de la cultura y educación católica (...) No hubo premeditación menos previa organización para el ataque físico a Monseñor Ruiz, únicamente la burla, el derroche de desprecio a la inmensa multitud congregada en la plaza de Cuicuno, prendió la indignación popular y unas pocas personas se acercaron a él para invitarle a tomar su carro y alejarse del Santuario. Si todo el pueblo le hubiese atacado a palos y piedras, como manifiestan, de él no habría quedado ni el nombre”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Ruiz Navas, José Mario. “Agradecimiento a la adhesión manifestada en el salón de la ciudad”. *Tribuna Extra* 13 de junio de 1981, 1 y 6. (El texto se replicó también en el Boletín Diocesano de diciembre de 1981).

¹⁸⁶ *Tribuna Extra*, “El pueblo de Guaytacama a la ciudadanía”, 22 de mayo de 1981, 1 y 6. Latacunga.

En los reclamos provenientes de Guaytacama, lo que posiblemente no se miró fue que los aportes del extranjero, en especial de Alemania occidental, se manejaron a nivel institucional y no personal. Es decir, el acuerdo de cooperación era con la Diócesis de Latacunga, no con Sarzosa directamente, aunque así se haya percibido a nivel local. Los aportantes alemanes conocían el destino del dinero a través de visitas *in situ* o informes emitidos por la Diócesis. La cooperación con la Arquidiócesis de Munich y Freising se mantuvo durante toda la década de 1980 mientras el conflicto entre Sarzosa y Ruiz captaba la atención de la opinión pública local; solo que bajo el obispado de Ruiz, la Diócesis reorientó esos recursos a obras distintas como la construcción de casas campesinas, espacios de encuentro comunitario indígena que se constituyeron en la semilla de las organizaciones que más tarde conformaron el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC).

La última frase del comunicado publicado en *Tribuna Extra*: “Si todo el pueblo le hubiese atacado a palos y piedras, como manifiestan, de él no habría quedado ni el nombre”, deja ver una actitud desafiante hacia la autoridad de Mario Ruiz. Allí, el Obispo se dibuja despojado de su investidura de autoridad religiosa para ser tomado y tratado como un hombre común al que, de haber querido, la muchedumbre habría desaparecido. Una muestra del desconocimiento de la autoridad religiosa que representaba Ruiz.

De este modo, el conflicto que empezó como una discrepancia en la visión de intervenir en la población indígena y campesina de Cotopaxi transitó a un enfrentamiento marcado por la rencilla y el resentimiento personales. Con el tiempo el resentimiento personal devino en posiciones caprichosas de los bandos en confrontación, provocando un desgaste emocional a los dos sacerdotes.

Con una publicación en un periódico de circulación nacional, Sarzosa señaló que el retiro del 33 % de los ingresos del santuario eran parte de los “resentimientos del pueblo [de Guaytacama] contra monseñor Ruiz”.¹⁸⁷ No hizo mención de que el redireccionamiento de recursos era parte de la renovación en las opciones pastorales de la iglesia.

En comunicado de prensa redactado el 20 de mayo de 1981 y publicado el 27 del mismo mes y año, el párroco de Guaytacama expuso su versión de lo ocurrido en Cuicuno la mañana del 15 de mayo. En el texto el sacerdote insiste en que la Diócesis de Latacunga no ha entregado un dinero destinado para el colegio. Señala antecedentes de procedimientos similares de no

¹⁸⁷ Sarzosa, Alfonso. “El párroco de Guaytacama expone ...”, *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito. Archivo BEAEP.

entrega de recursos destinados para la institución educativa por parte del obispo Ruiz, sugiriendo así una práctica frecuente de la autoridad eclesiástica.

6) La Santa Sede donó cinco mil dólares al Colegio Indigenista (...) Hice averiguaciones y tengo constancia de ella. Pese a haberle exigido [al obispo Ruiz] desde 1971 no me entrega. La última vez (...) me salió con el chantaje “si me cobra le saco de la parroquia”; (...) Para conseguir pago de una deuda de 114.000.00 de la Curia, a mi favor tuve que seguir un juicio de 8 años y le gané, en el mismo Tribunal de la rota romana; 9) [el obispo Ruiz] Hizo cordial alianza con la Directora de Educación, Sra. Izurieta Oviedo para hacerme sacar del colegio y de la parroquia. Jamás brindó la más mínima ayuda para la parroquia ni para el colegio. *La violencia en los pueblos es casi siempre producto de la violencia institucionalizada de las autoridades irresponsables, soberbias y despóticas.*¹⁸⁸

Entre líneas el sacerdote Sarzosa justifica la acción violenta de los católicos reaccionarios en Cuicuno, pues ellos habrían actuado guiados por un resentimiento acumulado hacia el “despotismo” mostrado por el obispo Ruiz en su propósito de acabar con el proyecto educativo indigenista. El comunicado público reitera que la acción no fue producto de instigación alguna dotada de premeditación al señalar: “He condenado enérgicamente en público y en privado [la agresión] (...) ante los pobladores de Guaytacama, explicándoles la gravedad de la falta y las consecuencias. Han explicado que fue algo inesperado, jamás planificado ni proyectado por las pocas personas que estaban cerca del atrio [del santuario de Cuicuno].¹⁸⁹

En contraste a esa versión, la Diócesis de Latacunga recogió una publicación realizada por algunos profesores del Colegio Católico Fiscomisional San José en el diario latacungueño *La Gaceta* respecto a una incitación que habrían recibido por parte del rector para “recibir” al Obispo en Cuicuno.

“Cuando se habló desde el púlpito de “segregación territorial”, de “discrimen hecho por el Obispo contra Guaytacama”, cuando se nos invitó a que fuéramos con nuestros alumnos a “recibir al Obispo en Cuicuno el 15 de mayo” nos negamos a oír esas arengas y preferimos seguir siendo maestros. Por eso los delegados de la Dirección Provincial de Educación, que

¹⁸⁸ Sarzosa, Alfonso. “El párroco de Guaytacama expone...”. *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito. Archivo BEAEP. Énfasis agregado.

¹⁸⁹ Sarzosa, Alfonso. “El párroco de Guaytacama expone...”, *El Comercio*, 27 de mayo de 1981, C-10. Quito. Archivo BEAEP.

nos visitaron después del “recibimiento” [del 15 de mayo de 1981] nos encontraron laborando normalmente.¹⁹⁰

No sirvió de mucho el discurso de reconciliación que el obispo Ruiz procuró públicamente. La resistencia de los reaccionarios de Guaytacama se avivó al conocer que se había dispuesto la remoción de Alfonso Sarzosa como párroco y como rector del colegio católico. Lo que la Diócesis creyó era la parte final de un “viacrucis” fue solo el detonante de enfrentamientos más acalorados.

4.4 Momento 2. Aferrándose a la tradición. Un “viacrucis” que no acaba (1983)

El Colegio Católico Fiscomisional San José se había convertido en un lastre para la administración de la Diócesis de Latacunga. La disputa por el santuario de Cuicuno dejó un juicio penal en proceso, dos curas sancionados con la suspensión de sus facultades ministeriales que, desobedeciendo a su superior siguieron entregando sacramentos por pedido de sus fieles; un obispo despojado de su autoridad y a un grupo de católicos amotinados en el centro de Guaytacama en defensa de su párroco y su colegio.

La complicada situación económica del establecimiento educativo tiene registros en las actas de sesiones del Consejo Directivo. Las dificultades en las finanzas llevaron al obispo Mario Ruiz a buscar opciones para que el colegio sea dirigido por otra institución. La petición se extendió al Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (INEDES), la Misión Andina y la orden de los Salesianos. Cada uno puso condiciones de orientación en la institución educativa que “el rector Sarzosa, se negó a aceptar”. La orden de Josefinos y Salesianos se negó aduciendo que “este colegio ya no era indígena”.¹⁹¹

El 16 de abril de 1980, los salesianos emitieron un informe en el que señalaron que el colegio

“NO tiene CARACTERÍSTICAS de INDIGENISTA (sic). Tiene algunos mestizos que educa en Humanidades Modernas (...). En él se educa una parte de alumnos de la localidad y otra de los alrededores. La zona rechaza el que este colegio se haga exclusivamente indigenista. No quieren ‘juntarse con los indios’. Es una zona donde el indio quiere perder el quichua, y quiere perder su carácter indígena’. ‘El idioma que se enseña es el castellano, no el quichua, como hubiera sido de esperar’”.¹⁹²

¹⁹⁰ Diócesis de Latacunga, “Documento 5. Denuncia de profesores del colegio de Guaytacama” *Boletín Eclesiástico N°18*, junio 1984, 36. Archivo BEAEP.

¹⁹¹ Viteri Moscoso, Edmundo. Diócesis de Latacunga. “Elementos para una historia del colegio “San José” de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico N°18*, junio 1984, 21. Archivo BEAEP.

¹⁹² Viteri Moscoso, Edmundo. Diócesis de Latacunga. “Elementos para una historia del colegio “San José” de Guaytacama”. *Boletín Eclesiástico N°18*, junio 1984, 21. Archivo BEAEP.

Ruiz aspiraba “acabar con el problema” y planteó la posibilidad de nacionalizar el colegio. La oposición de los reaccionarios de Guaytacama no se hizo esperar. Aunque hubo acciones de confrontación con la autoridad eclesiástica provincial y con representantes del Ministerio de Educación, el acuerdo ministerial de nacionalización del otrora instituto particular se emitió el 3 de agosto de 1984. Como era de esperarse la decisión tuvo reacciones.

El conflicto entre el Obispo de Latacunga y el virtual párroco de Guaytacama se canalizó por la idea extendida de que Ruiz quería destruir el colegio o mandar en él ubicando autoridades de su agrado. En un comunicado de prensa conjunto Alfonso Sarzosa y José Velastegui, párroco de Toacaso, también cesado por el Obispo, expresaron su indignación por las gestiones encaminadas por Ruiz ante el Ministerio de Educación para nacionalizar el colegio. Esa “bajeza” logró que “yo, Monseñor Sarzosa, que me he sacrificado 25 años, haya sido cancelado, sin ningún antecedente del cargo de RECTOR (sic), y que Monseñor Ruiz, mortal enemigo del colegio pretenda mandar allí”.¹⁹³

Para Nivaldo Chasi, exalumno del instituto indigenista San José y exdirector de la escuela anexa Santa Marianita de Jesús, la actitud de desobediencia de monseñor Sarzosa hacia el Obispo de Latacunga se dio porque “monseñor no quería perder su cacicazgo. Que en paz descanse, pero yo le veo así, no quería perder su posición. Manejó a la parroquia a su criterio y no quería perder eso”.¹⁹⁴

Chasi fue muy cercano a monseñor Sarzosa. Cuando la Diócesis de Latacunga cesó al sacerdote como párroco, el maestro de primaria planteó en una asamblea parroquial que “le dejaran ir” para que continúe su obra pastoral en otro sitio. Eso significó que sus coterráneos lo vieran como un traidor a la causa y un aliado del obispo Ruiz en Guaytacama.

Me miraron mal porque yo veía lo que iba a venir. No iba a llevar a nada ese problema. (...) propuse que le dejemos ir a Quito. Si le mantenemos aquí [monseñor Sarzosa] no va a trascender. Por eso me tildaron de enemigo de la parroquia.¹⁹⁵

En ese mismo periodo, en los páramos de Toacaso el sistema gamonal estaba en agonía; la organización campesina en sus bases se fortalecía después de las reformas agrarias y con la intervención directa de la iglesia progresista encabezada por Mario Ruiz (Bretón 2012, 253-66). Mientras en la vecina Toacaso se desarrollaba un proceso reformista de lucha por el

¹⁹³ Sarzosa, Alfonso y José Velastegui, 24 de septiembre de 1983. “Exposición de los párrocos de Guaytacama y Toacaso ...”. *Tribuna Extra*, 1 de octubre de 1983, 6. Latacunga.

¹⁹⁴ Chasi, Nivaldo. Entrevista realizada el 29 de marzo de 2021 en Latacunga.

¹⁹⁵ Chasi, Nivaldo. Entrevista realizada el 29 de marzo de 2021 en Latacunga.

acceso a la tierra, marcado por el enfrentamiento de los indígenas comuneros con el poder gamonal y el poder político, en Guaytacama la lucha era contra el Obispo que buscaba poner un nuevo párroco y nacionalizar el colegio fundado por Sarzosa.

Conocidas las decisiones contra los cargos que ejercía Sarzosa, los católicos de Guaytacama reaccionaron y tomaron nuevamente las calles del centro de Latacunga. Medios locales reportaron la marcha donde, a través de megáfono, se gritaron consignas de rechazo a las decisiones del Obispo.¹⁹⁶ Los manifestantes portaron carteles que decían: “Guaytacama pide justicia y paz”, “Por ser el fundador siempre será el rector”, “Barrio San Sebastián no permitirá nuevo rector”, “Pupaná Sur respalda a Mons. Sarzosa y sus obras”, “Guaytacama con su párroco inocente”.¹⁹⁷ Las expresiones de los seguidores de Sarzosa muestran que ellos veían en el colegio un espacio de poder legítimo del sacerdote fundador, del que no podía ser despojado.

El 16 de septiembre de 1983 el cardenal Pablo Muñoz Vega, pidió a nombre de los obispos del Ecuador, el cambio de Rector del Colegio “San José”. En febrero de 1984 el Obispo Mario Ruiz ratificó el Decreto de remoción de Alfonso Sarzosa y José Velastegui de las parroquias de Guaytacama y Toacaso, respectivamente.¹⁹⁸ Aunque este último fallo provino de la Santa Sede, igualmente fue desacatado, elevando las tensiones entre Guaytacama y el clero.

4.4.1 Huelgas estudiantiles para respaldar a Sarzosa

A las marchas de septiembre de 1983 le siguieron huelgas estudiantiles en el Colegio Católico Fiscomisional San José de Guaytacama. La primera toma del edificio se dio el 18 de octubre de 1983. Imbuidos por la tradición conservadora promovida por Sarzosa, los jóvenes pidieron la permanencia de Sarzosa en el rectorado, la salida de varios profesores afines al Obispo, dotación de maquinaria agrícola e incremento de la biblioteca. Los estudiantes exigían “la ratificación de monseñor Sarzosa como rector de nuestro colegio, puesto que quien mejor que él que lo fundó, sea quien conduzca los destinos de la institución”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Tribuna Extra*, “Moradores de Guaytacama desfilaron”, 10 de septiembre de 1983, 1. Latacunga.

¹⁹⁷ Frases transcritas del archivo fotográfico particular de Luis Alfonso Andrade Sarzosa.

¹⁹⁸ Guerrero, Claudio. Diócesis de Latacunga. “Apéndice acerca de nuestro vía crucis...”. *Boletín Eclesiástico N°18*, junio 1984, 32. Archivo BEAEP.

¹⁹⁹ *Tribuna Extra*, “Estudiantes del colegio San José de Guaytacama en huelga”, 20 de octubre de 1983, 1. Latacunga

Los estudiantes mentalizaron la huelga como mecanismo de protesta contra las decisiones de Ruiz. “Nos reuníamos en el patio del colegio para conversar qué hacer para defenderle a monseñor Sarzosa”, señala German. A la iniciativa se sumaron profesores del colegio.

... para no ser descubiertos, hicimos una reunión en Tanicuchí [parroquia vecina] en la casa del profesor Lauro Gallardo. A las 10 de la noche nos dirigimos al colegio. Entre la 1 o 2 de la mañana ya estábamos organizados. Esperamos a la mañana para que ingresen estudiantes, profesores, nos hagan formar y ese rato gritamos: ¡Viva la huelga! Cerramos las puertas como estaba planificado y hubo el respaldo total de los estudiantes. Los profesores querían salir y nos les permitimos. Nos tomamos el colegio por casi 20 días. Los padres de familia nos llevaban comida. En ese tiempo organizamos comisiones que debían llevar los comunicados a los medios de comunicación para respaldar a monseñor Sarzosa.²⁰⁰

El 23 de noviembre de 1983 los estudiantes volvieron a tomar el colegio San José. El pedido insistió en la permanencia de Sarzosa en el rectorado. Ante la inminencia de la nacionalización incorporaron el pedido de que el colegio sea declarado “Instituto Normal Superior Bilingüe”²⁰¹. No pasó. La Dirección Provincial de Educación inició el trámite para nacionalizar el colegio. Esto significó la salida de Sarzosa del rectorado, pero su ejercicio como párroco siguió al margen de las disposiciones de la autoridad eclesiástica. Pese a que sus facultades sacerdotales fueron suspendidas por el Obispo y no tenía acceso al templo parroquial, Sarzosa realizó bautizos y celebraciones religiosas en el parque central de Guaytacama.

Enfrentamientos de los católicos reaccionarios de Guaytacama con la fuerza pública, fragmentación en la convivencia local, polarización en la esfera política y actos de coerción provenientes del obispo hacia los maestros formados por Sarzosa marcaron los intentos fallidos de que el nuevo párroco tomara posesión de la parroquia.

4.4.2 Guaytacama, la ‘piedra en el zapato’ de la Diócesis de Latacunga

De parte del obispo Ruiz, entre 1983 y 1988, se desplegaron acciones con claros propósitos de desarticular al grupo reaccionario que se había formado en Guaytacama. Esa resistencia impedía que la visión de nuevas opciones pastorales de Ruiz se asentara de manera homogénea en su jurisdicción religiosa. Las acciones emprendidas por Ruiz se apalancaron en

²⁰⁰ German, Mario. Entrevista realizada el 21 de marzo de 2021 en Guaytacama. German es exestudiante del Colegio San José de Guaytacama y fue dirigente de la huelga estudiantil de 1983.

²⁰¹ *Tribuna Extra*, “Colegio de Guaytacama nuevamente en huelga”, 24 de noviembre de 1983, 1. Latacunga.

personas que ejercían cargos públicos de poder, pero no lograron mermar la resistencia conservadora.

Con la nacionalización del colegio de Guaytacama, monseñor Sarzosa fue removido definitivamente del rectorado en 1984. Miguel Ángel Parreño fue nombrado rector. De entrada, encontró las reacciones de los simpatizantes de Sarzosa, quienes con sus acciones y palabras hallaron una nueva forma de rechazar las decisiones tomadas sobre su párroco.

El 26 de noviembre de 1985, Parreño terminó el contrato de arrendamiento del bar del colegio con la arrendataria, una mujer ferviente seguidora de Sarzosa. “Fui insultado y tratado groseramente por usted [se dirige a la señora], en plena vía pública, reclamando airadamente sobre la investigación hacia su esposo en el servicio de Investigación criminal”.²⁰² El esposo de la mujer aludida era el conserje del colegio y fue llamado a declarar en el juicio penal que abrió la Fiscalía de Cotopaxi para identificar responsabilidades en la agresión al obispo Ruiz el 15 de mayo de 1981 en Cuicuno.

Por esos días un grupo de jóvenes de Guaytacama hizo un graffiti en un letrero que exhibía la intervención de la Curia (Diócesis) de Latacunga en la construcción del nuevo edificio de la escuela católica Santa Marianita de Jesús, junto al colegio San José. La pintada hacía referencia a la terminación del contrato que la señora tenía en el bar del colegio.

Pensamos en hacer un graffiti y fuimos a buscar la pintura. Regresamos tomados [bebidos] y queríamos borrar el letrero que había ahí y decía que la escuela era construcción de la Curia de Latacunga. Escribimos: “F..., fuera”. Uno dijo: pongamos AVC para que le tengan más respeto a Guaytacama. Decidimos poner la sigla, pero con “B” para que digan que algún analfabeto ha escrito esto. Al día siguiente fuimos denunciados en la Fiscalía como miembros de Alfaro Vive Carajo [AVC].²⁰³ [Creían que ese grupo era] encabezado por monseñor Sarzosa. Nos comenzaron a perseguir. Supimos que en los periódicos salió que Alfaro Vive Carajo estaba en Guaytacama. Enviaron gente de inteligencia militar, vino un militar que era de Guaytacama, le decían Pedro “Shigra”, no recuerdo el apellido. Él nos reunió y nos preguntó: “¿Son del Alfaro Vive? Díganme la verdad para salvarles, para ayudarles”. Pero no, no éramos de esa agrupación, solo hicimos ese graffiti en la borrachera, acordándonos de lo que pasaba con Monseñor.²⁰⁴

²⁰² Parreño, Miguel Ángel. Memorándum interno a Fanny Montenegro, 26 de noviembre de 1985. Archivo personal de Willman Chasi.

²⁰³ Grupo subversivo y clandestino de izquierda en Ecuador. Apareció en la escena pública nacional en 1982. Su nombre remite al líder liberal de finales del S. XIX, general Eloy Alfaro.

²⁰⁴ German, Mario. Entrevista realizada el 21 de marzo de 2021 en Guaytacama. German es ex estudiante del Colegio San José de Guaytacama y fue dirigente de la huelga estudiantil de 1983.

La década de 1980 estuvo marcada por la convulsión social que provocaron las acciones violentas del grupo subversivo Alfaro Vive Carajo (AVC). Notas de prensa y pronunciamientos del gobierno nacional señalaba que la agrupación estaba conformada principalmente por jóvenes que no superaban los 20 años de edad y que “se asociaban con la participación en huelgas u otros actos contestatarios”. Entre las tareas de la agrupación subversiva estaba emprender “hacia zonas rurales y urbanas de la costa y de la sierra para crear los fundamentos sociales requeridos por una eventual organización revolucionaria futura” (Terán 2006, 66).

En ese ambiente, el garfitti pintado en Guaytacama captó la atención inmediata de los grupos de inteligencia militar y policial. En el gobierno ultraconservador de León Febres Cordero las acciones de la fuerza pública se orientaron a desarticular cualquier posibilidad de células subversivas.

El 25 de abril de 1985, el Obispo de Latacunga dirigió una comunicación a Willman Chasi, Lauro Gallardo, Nibaldo Chasi y César Peralvo, profesores de la escuela anexa Santa Marianita de Jesús. La carta señala que “sus familias [las de los maestros] siguen agitando a los guaytacamenses contra la iglesia católica”. La asistencia a una reunión en el despacho obispal fue el móvil de una medida coercitiva. “El no acudir el llamado de quien es la legítima autoridad de la escuela fisco-misional (Santa Marianita de Jesús) sería interpretado como aceptación de que yo pida su remoción de la escuela”²⁰⁵, escribió Ruiz.

Erigidos como el resultado de la iniciativa educativa que apoyó la visión conservadora de Sarzosa, estos líderes convocaron reuniones populares y respaldaron explícitamente a su mentor. “Los recursos humanos pueden adquirirse a través de las relaciones de mecenazgo o de patrocinio. Son más tangibles y más fáciles de apreciar. Esta categoría incluye recursos como mano de obra, experiencia, habilidades, conocimientos y liderazgo” (Edwards y Gillham 2013, 4). Esos recursos se movilizaron, pero hubo una reacción del poder eclesiástico provincial.

En una carta anterior, fechada el 12 de marzo de 1982 y dirigida al director provincial de Educación de Cotopaxi encargado, Eduardo Tovar; el Obispo de Latacunga le pedía intervenir para que los profesores “respeten la libertad de la iglesia católica y cesen de provocar y mantener tensiones”. En la misma carta, Ruiz pide a la autoridad provincial de educación

²⁰⁵ Ruiz, Mario, obispo de Latacunga. Carta a los profesores de la escuela Santa Marianita de Jesús, líderes del movimiento reaccionario en Guaytacama, 25 de abril de 1985. Archivo personal de Willman Chasi.

“nacionalizar la escuela [Santa Marianita de Jesús] para terminar con las dificultades”.²⁰⁶ El 22 de abril de 1985 Ruiz volvió a dirigirse a Eduardo Tovar para informarle que

“los profesores (...) continúan dificultando la toma de posesión del nuevo párroco de Guaytacama (...) *siguen manteniendo callada, pero real resistencia contra la libertad del ejercicio del culto en Guaytacama* (...) No puedo eludir por más tiempo mi obligación de remover de Guaytacama a personas que, dependiendo de la Diócesis, hablan en nombre de Guaytacama, contra la Diócesis”.²⁰⁷

Las comunicaciones del obispo Ruiz muestran la activación de su capital relacional, su poder de influencia como autoridad eclesiástica para que autoridades civiles tomen decisiones que desarticulen el grupo reaccionario. Por el lado de los reaccionarios de Guaytacama se percibe una progresiva reducción en su margen de acción, pero se apoyan en sus redes familiares para mantener vigente la resistencia a la autoridad religiosa.

4.5 Momento 3. Moviendo el tablero político (1985-1988)

Tanto el Obispo de Latacunga como el párroco de Guaytacama y ex vicario general de la Diócesis de Latacunga, tenían nexos con personajes de la política local y nacional. El conflicto entre los dos curas polarizó espacios políticos locales y activó redes de influencia para ganar posiciones en la pugna o mantener la resistencia.

Para Tarrow (1999), la oportunidad política hace referencia a las señales que perciben los agentes sociales o políticos para usar los recursos con los que cuentan y crear sus movimientos sociales. Las oportunidades políticas se dan con frecuencia en las estructuras formales de las instituciones, aunque también se presentan en

las estructuras de alianzas generadas por los conflictos, que contribuyen a la obtención de recursos y crean una red de oposición frente a constricciones o limitaciones externas al grupo (...) *los procesos de oportunidad política permiten a los disconformes débiles o, incluso desorganizados aprovecharse de las oportunidades creadas por los demás para organizarse contra oponentes poderosos* (...) Existen cuatro tipos de indicadores importantes: la posibilidad de acceder al poder, los cambios en las alineaciones, *la posibilidad de contar con aliados influyentes y las escisiones en el seno de las élites* (Tarrow 1999, 89-90. Énfasis agregado.)

²⁰⁶ Ruiz, Mario, obispo de Latacunga. Carta al director de Educación Provincial encargado, Eduardo Tovar Lozada, 12 de marzo de 1985. Archivo personal de Willman Chasi.

²⁰⁷ Ruiz, Mario, obispo de Latacunga. Carta a Eduardo Tovar, 22 de abril de 1985. Archivo personal de Willman Chasi. Énfasis agregado.

En octubre de 1983 el Club de Leones y Rotario de Latacunga pidió al el Concejo Municipal entregar la condecoración de “San Vicente de Latacunga” al obispo Mario Ruiz. Los solicitantes adujeron que el sacerdote tenía a su haber “muchos méritos y obra positiva”. Un miembro del concejo señaló que “más merecido de esa condecoración sería Mons. Alfonso Sarzosa Carvajal, creador de la obra física y educacional de la parroquia Guaytacama”.²⁰⁸ El grupo de ediles asumió una posición “neutral” absteniéndose de entregar el reconocimiento a Ruiz y develando una división en el Concejo Municipal ante el dilatado conflicto entre los sacerdotes.

Para la Diócesis de Latacunga este conflicto tuvo un fuerte componente político que retrasó una solución. Según la institución religiosa, las acciones de los párrocos de Toacaso y Guaytacama estaban guiadas por intereses políticos.

Este problema hubiera terminado hace mucho tiempo si algunos políticos y algunas autoridades actuales no lo hubieran instrumentalizado: removiendo a profesores, autoridades parroquiales, negando protección a los derechos de libertad religiosa y de propiedad invocados por la Diócesis; todo para cumplir acuerdos preelectorales de los dos sacerdotes [Sarzosa y Velastegui], son políticos del ‘Frente de Reconstrucción’.²⁰⁹

El Frente de Reconstrucción Nacional fue una coalición de varias tiendas políticas ecuatorianas que se agruparon en la década de 1980 para presentar un solo candidato en las elecciones presidenciales de 1984: León Febres Cordero Ribadeneyra. Febres Cordero ganó las elecciones y gobernó el Ecuador entre 1984 y 1988. Su gobierno es recordado por el exceso en el uso de la fuerza pública para combatir brotes subversivos. Años después las acciones policiales en su gobierno fueron investigadas como crímenes de lesa humanidad.

En un intento por revertir la decisión de nacionalizar el colegio y evitar que Sarzosa deje el rectorado, una comisión integrada por los líderes comunitarios que apoyaban a Sarzosa se trasladaron a Quito con el propósito de hablar directamente con el presidente León Febres Cordero. Uno de los simpatizantes de Sarzosa y exalumno del instituto San José trabajaba en el Congreso Nacional y fue el nexo para concertar la cita. No lograron hablar con Febres Cordero, pero fueron recibidos por Jofre Torbay,²¹⁰ secretario de la Administración Pública del gobierno.

²⁰⁸ *Tribuna Extra*, “Concejo negó condecoración a Obispo”, 25 de octubre de 1983, 1. Latacunga.

²⁰⁹ Diócesis de Latacunga, “Documentos” *Boletín Eclesiástico N°20*, diciembre 1987, 104. Archivo BEAEP.

²¹⁰ “Jofre Torbay fue un abogado guayaquileño. Fue asesor político en varios gobiernos como en el del ex presidente Otto Arosemena Gómez (1966-1968). Participó en el proceso de la Asamblea Constituyente de 1966 y en la candidatura presidencial de Camilo Ponce Enríquez, en 1968 y en la de Sixto Durán-Ballén, en 1978.

Una comisión se fue al Congreso Nacional, encabezada por Willman Chasi y Enrique Bustos. Queríamos reunirnos con Febres Cordero. No nos reunimos con él. Nos reunimos con Joffre Torbay, secretario de la Administración, él estaba al tanto del problema. Entramos con monseñor Sarzosa y Torbay dijo: ‘No se preocupe, padre. Conocemos la situación. Vamos a hacer todo lo posible para que regrese a las funciones de rector’. (...) Nosotros sabíamos que Febres Cordero era distanciado con la iglesia católica, pero nos jugamos esa carta. Es que monseñor había hecho todo para que el colegio no desapareciera. Había vendido incluso su carro para pagar a los profesores. Y después de eso que quiera sacarle Ruiz, no íbamos a permitir.²¹¹

A mediados de la década de 1980, el obispo Ruiz insistió públicamente en la defensa de la “libertad religiosa de los católicos en Guaytacama, el derecho de propiedad del templo, de la casa parroquial y de las imágenes religiosas”.²¹² La exigencia de que estos derechos se cumplan en la parroquia que se amotinó para respaldar a Sarzosa fue una expresión más de la pugna y no demoró en provocar una reacción de quienes se oponían al obispo Ruiz en Guaytacama.

Ruiz debió enfrentar una encrucijada, pues de no lograr, así fuera por la fuerza, el ingreso e instalación del párroco asignado por la Diócesis de Latacunga, había el escenario de que en Guaytacama se consolidara una suerte de poder religioso paralelo que desconocía abiertamente los designios de la jerarquía eclesiástica. Pero los católicos reaccionarios de Guaytacama no estaban dispuestos a ceder a la imposición del Obispo. En un comunicado público, una vez más, desafiaron al poder religioso que representaba Ruiz.

... frente al autoritarismo y tanta arbitrariedad de las autoridades civiles y eclesiásticas, frente a tanto vejamen y ultraje a los pobladores de Guaytacama de parte de la arrogancia y sublimación del Obispo; CREEMOS (sic) que es hora (...) de *exigir la salida del Obispo de esta Diócesis*, porque pensamos *tenemos* (...) *derechos de elegir a nuestros guías espirituales y con ese derecho que nos asiste EXIGIMOS* (sic) *la salida del Obispo Mario Ruiz Navas, ya*

Presidió la comisión política en la candidatura de Febres-Cordero a la Presidencia de la República y fue su asesor y mano derecha. Durante ese gobierno, Torbay fue una figura polémica. Falleció en diciembre de 2002”. *El Universo*, “Joffre Torbay falleció ayer en Guayaquil”, 2 de diciembre de 2002. Guayaquil.

<https://bit.ly/3DDEJ5Z>

²¹¹ German, Mario. Entrevista realizada el 21 de marzo de 2021 en Guaytacama. German es ex estudiante del Colegio San José de Guaytacama y fue dirigente de la huelga estudiantil de 1983.

²¹² Diócesis de Latacunga, “Con recuperación de parte del patrimonio religioso se consolida presencia pastoral del párroco de Guaytacama, Marcelo Espinosa”. *Boletín Eclesiástico N°21*, diciembre 1988, 118. Archivo BEAEP.

*que solo con su salida, volverá la paz y la tranquilidad a los pueblos de Cotopaxi.
Conciudadanos la solución está planteada.*²¹³

Ese pronunciamiento con el que los católicos de Guaytacama pedían la salida de Ruiz fue la respuesta a varias acciones ocurridas un mes antes. En los primeros días de marzo de 1986, aparecieron hojas volantes “incitando a la rebelión de los católicos en contra de los sacerdotes Sarzosa y Velastegui (...) la Diócesis de Latacunga asume la responsabilidad de esas hojas y su contenido empieza a radiarse”.²¹⁴

Esta acción de parte de la Diócesis de Latacunga muestra la movilización que habría hecho Mario Ruiz de recursos materiales orientados a la comunicación para desarticular a los reaccionarios de Guaytacama. Para 1986, Radio Latacunga, creada en 1981 por la Diócesis, tenía una fuerte presencia y audiencia en los sectores rurales y campesinos debido a su programación en quichua.²¹⁵

El uso de los medios de comunicación diocesanos en esta contienda fue mencionado por monseñor Sarzosa en 1989, año en el que cumplió 50 años de sacerdocio y fue invitado por el clero de Cotopaxi a una celebración en su honor: “Quienes me acusaron de criminal, de sacrílego, de excomulgado durante ocho años, desde los púlpitos, desde las emisoras en quichua y castellano, desde la prensa local y nacional. ¿Se han dignado en expresar unas cuatro palabras de reconocimiento hacia mí?”.²¹⁶

Por el lado de Sarzosa también hubo simpatías en los medios de comunicación. A su causa se adhirieron: Luis Gamboa Tello, dueño de la radio Centro de la ciudad de Ambato; Arturo Mena, dueño de la radio La Voz de Saquisilí y Jorge Carrillo, dueño de Imprentas Gráficas Latacunga, imprenta que publicaba el diario Tribuna Extra.

Los comunicadores amplificaron mediáticamente la postura de Guaytacama y Sarzosa en el conflicto con Ruiz. Se intentó identificar posibles archivos del contenido que emitieron durante este conflicto, pero en ninguno de los dos casos de radio se conservó material que pudiera revisarse; el archivo de Tribuna Extra es parte de este trabajo.

²¹³ *Tribuna Extra*, “A la opinión pública”, 8 de abril de 1986, 5. Latacunga. Archivo personal de Willman Chasi.

²¹⁴ *Tribuna Extra*, “A la opinión pública”, 8 de abril de 1986, 5. Latacunga. Archivo personal de Willman Chasi.

²¹⁵ Esta investigación contemplaba la revisión del archivo sonoro de Radio Latacunga para ubicar los editoriales emitidos por Mario Ruiz en fechas relacionadas al conflicto con Sarzosa. Los directivos de la radio accedieron al pedido. El archivo análogo fue digitalizado hace un par de años, pero la computadora que contenía el material fue robada de las instalaciones de la radio. Esta contingencia hizo imposible confirmar si hubo pronunciamientos de Ruiz sobre el conflicto en Guaytacama a través de la radio.

²¹⁶ Sarzosa, Alfonso. Carta dirigida al obispo Mario Ruiz Navas, 28 de junio de 1989. Archivo personal de Willman Chasi.

4.5.1 Vigencia de los poderes tradicionales

La mañana del viernes 21 de marzo de 1986 llegaron al centro parroquial de Guaytacama “un bus y un patrullero de la policía con su respectivo contingente, acompañados de un sacerdote [Edmundo Viteri, vicario Episcopal de Cuicuno] y el Intendente de Policía [para] violentar las seguridades de la casa parroquial y de la iglesia”.²¹⁷ De inmediato sonaron las campanas de la iglesia y una multitud se reunió en el centro parroquial. Conocido el motivo de la presencia policial la gente “enardeció”, la policía “hizo uso valiente y generoso de gran cantidad de gases y disparos, motivando la zozobra”. Con el paso de las horas, la cantidad de gente reunida aumentó.

Una comisión se trasladó a Latacunga y contactó al diputado nacional Camilo Ponce Gangotena, hijo del expresidente Camilo Ponce Enríquez y Dolores Gangotena, hija de Enrique Gangotena Jijón, dueño de la hacienda Guaytacama. En 1986, Camilo Ponce Gangotena fue miembro destacado del Partido Social Cristiano (PSC) y diputado por Pichincha. El diputado, desde la Gobernación, pidió explicaciones al ministro de Gobierno sobre la presencia policial en Guaytacama. Resultado de ese acercamiento, la policía y el sacerdote Edmundo Viteri se retiraron de inmediato.

La respuesta de Ruiz a ese hecho llegó en Semana Santa. “Enardecido por su derrota, publica otra hoja atacando a los partidos políticos, en especial al Social Cristiano y Conservador de ser los cómplices directos de la estadía de Mons. Sarzosa en Guaytacama”.²¹⁸ Según el Obispo había un “acuerdo con partidos políticos para molestar a la iglesia católica en Cotopaxi, dando protección a los rebeldes y amedrentando a los que quieren obedecer al Papa. Atacan al General Vargas Pazos; defienden a estos rebeldes”, publicó Ruiz en un medio local.²¹⁹

La percepción de Ruiz pudo no estar del todo equivocada, ya que el gobierno ultraconservador de León Febres Cordero (1984-1988) polemizó con curas identificados con la izquierda, las organizaciones de trabajadores e indígenas. Un ejemplo de esa actitud es la denominación de “cura rojo” que le dio Febres Cordero a monseñor Alberto Luna Tobar, obispo de Cuenca. Entre las líneas prioritarias del gobierno de Febres Cordero “estaba el garantizar la tenencia de la tierra por parte de los propietarios, señalando que la invasión de

²¹⁷ *Tribuna Extra*, “A la opinión pública”, 8 de abril de 1986, 5. Latacunga. Archivo personal de Willman Chasi.

²¹⁸ *Tribuna Extra*, “A la opinión pública”, 8 de abril de 1986, 5. Latacunga. Archivo personal de Willman Chasi.

²¹⁹ *Tribuna Extra*, “A la opinión pública”, 8 de abril de 1986, 5. Latacunga. Archivo personal de Willman Chasi.

haciendas sería sinónimo de desalojo y paralizándolo así de facto la Reforma Agraria todavía inconclusa” (Tamayo, 2008: 21 citado en Bretón 2012, 238).

En ese contexto de beligerancia política en el centro de Guaytacama, la labor pastoral de la Diócesis se vio limitada a tal punto que las celebraciones en las que debía participar directamente el Obispo se realizaron en los márgenes de la parroquia, en capillas de los barrios cercanos a Cuicuno donde la aceptación del obispo era mayoritaria o en la Catedral de Latacunga.

La “rebelión” de los seguidores de Sarzosa era apoyada por las autoridades locales como el Teniente Político. La tensión alcanzó repercusión en la clase política y económica de la provincia que incluso se mantuvo una reunión en la empresa lechera Indulac, ubicada a dos kilómetros del centro parroquial de Guaytacama y propiedad del empresario Carlos Bacigalupo Ojeda, militante del partido político Izquierda Democrática (ID). De nada sirvieron los buenos oficios para terminar con la disputa del Obispo y el párroco de Guaytacama.

Debió terminar el gobierno del social cristiano León Febres Cordero (1984-1988) e iniciar el de Rodrigo Borja (1988-1992), de la Izquierda Democrática para que, con el cambio de autoridades, la fuerza pública interviniera con una operación policial para que el párroco asignado por la Diócesis, sacerdote Marcelo Espinosa, tomara posesión y “recuperara” la propiedad del templo y la casa parroquial.

4.6 La última reacción

La mañana del jueves 22 de diciembre de 1988, un sorpresivo operativo policial irrumpió en el centro de Guaytacama para “apoderarse del templo y rescatar la tenencia política que estuvo en manos de la población”.²²⁰ Según el gobernador de la provincia, Marco Bonilla, la orden para la incursión policial se dio directamente por el ministro de Gobierno de Rodrigo Borja, Andrés Vallejo. La medida “se tomó para que se respete la autoridad del gobierno”²²¹ ante la resistencia de los parroquianos de aceptar el nombramiento de Segundo Tapia como teniente político. Segundo Tapia fue un político local que se había desempeñado como autoridad en la parroquia. En el conflicto entre Sarzosa y Ruiz se identificó con la postura del Obispo de Latacunga, por lo que no era del agrado de los católicos que defendían a Sarzosa.

²²⁰ *La Gaceta*, “Operativo policial en Guaytacama”, 24 de diciembre de 1988, 10. Latacunga.

²²¹ *La Gaceta*, “Ministerio de Gobierno dio la orden...”, 25 de diciembre de 1988, 12. Latacunga.

En este nuevo evento de confrontación los reaccionarios de Guaytacama intentaron hacer uso del método de convocatoria de tañer de las campanas del templo parroquial, pero miembros de la policía se habían anticipado a cortar las cuerdas. Un joven de nombre Nelson Carrera fue alentado a trepar por las paredes y alcanzó el campanario. Las campanas volvieron a convocar a los simpatizantes de Sarzosa que no demoraron en reunirse en el centro parroquial. Allí se enfrentaron en asimetría con la fuerza pública. Mientras la policía lanzaba bombas lacrimógenas y paseaba un vehículo antimotines en las inmediaciones del templo, los reaccionarios de Guaytacama hacían estallar petardos artesanales en un terreno baldío simulando disparos, arrojaban ajíes en el fuego de las llantas que se quemaban causando un efecto de gas pimienta que ahuyentó momentáneamente a los miembros de la policía. Pusieron candados en la puerta de la tenencia política para evitar el ingreso de Segundo Tapia y rompieron los vidrios de la dependencia en señal de protesta.

Un año después, en 1989, monseñor Sarzosa celebró sus 50 años de sacerdocio. A propósito de esa conmemoración el clero de Cotopaxi le extendió una invitación para una celebración en su honor. No aceptó. En carta dirigida a Mario Ruiz, señaló:

Ud. Monseñor Ruiz se valió del Ministerio de Gobierno [dirigido por Andrés Vallejo] para arrojarme de mi casa y de la diócesis, retiró imágenes y objetos religiosos, un centenar de Policías se posesionaron del centro parroquial, con trucutú y ambulancia, el 22 de diciembre [de 1988] y clausuró el templo parroquial durante la solemnidad de Navidad; pero nosotros convertimos el parque en templo y celebramos la Navidad. Todo este torrente de ofensas y humillaciones que manchó mi honor sacerdotal ¿Podrá borrarse con una misa pontifical y un banquete? Monseñor Ruiz, tanto Ud. como el clero están obligados a lavar y reparar tanta injusticia y ultraje.²²²

El recuento hecho por Sarzosa deja ver cómo el poder eclesiástico provincial se apoyó en el poder político nacional²²³ para sacar del juego al sacerdote que por casi 20 años activó acciones populares que desafiaron las decisiones de la jerarquía eclesiástica. El saldo de la confrontación: Sarzosa, un intelectual religioso, privado de sus facultades sacerdotales y sancionado desde la Santa Sede; César Peralvo, uno de los líderes de la movilización, muerto en circunstancias que nunca se esclarecieron; Guaytacama aislada de procesos político -

²²² Sarzosa, Alfonso. Carta dirigida al obispo Mario Ruiz Navas, 28 de junio de 1989. Archivo personal de Willman Chasi. Énfasis agregado

²²³ Ver *La Gaceta*, “Ministerio de Gobierno dio la orden para la presencia de policías en Guaytacama”, 25 de diciembre de 1988, 12. Latacunga.

organizativos rurales, un Obispo que no logró un ejercicio de autoridad homogéneo en su jurisdicción religiosa y un evidente desgaste físico y emocional para todos los involucrados.

El poder de Ruiz logró remover de los cargos institucionales a Sarzosa, pero no consiguió sacarlo de la parroquia. Removido como párroco y expulsado de la casa parroquial donde habitó por más de tres décadas, la familia Toapanta Toapanta le concedió un terreno donde, a fuerza de mingas sus simpatizantes construyeron una casa que se levantó con recursos propios de monseñor Sarzosa y algunos aportes de los vecinos. Allí vivió los últimos años de su vida enfrentando eventos esporádicos de pérdida de memoria hasta su muerte en 1998. Fue sepultado en el mausoleo del cementerio parroquial junto a sus padres y su hermana Luisa. Años después, como muestra de gratitud y respeto, y sobre todo como un signo de lucha contra el olvido, sus seguidores ubicaron en su honor bustos de piedra en el parque central y el instituto que fundó en 1962.

En agosto de 1989, monseñor Mario Ruiz Navas fue designado obispo de Portoviejo (Manabí). Diario El Comercio del 12 de agosto de 1989, publicó:

- ¿Cuáles son los hechos más gratos y más dolorosos en estos 20 años de episcopado en Latacunga?
- Los más dolorosos: la separación encontrada en dos hermanos sacerdotes, que se proyectó en los cristianos de dos parroquias [Toacaso y Guaytacama].²²⁴

Trascurridos cerca de 40 años de las tensiones que provocó la inconformidad de Guaytacama ante sus decisiones, Mario Ruiz se refirió así de Sarzosa:

Era un hombre de mucha valía, pero con un poquito de vanidad. Y él se sentía molesto de que un muchacho [se refiere a él mismo]... Quizás él [Sarzosa] quería ser el Obispo de Latacunga. Lo único que digo es que yo no lo busqué [ser nombrado obispo]. [...] Yo le guardo respeto. Sufrió mucho por él; es parte del oficio. [Sarzosa] Era de lo valioso del clero de Latacunga.²²⁵

4.7 Conclusiones preliminares

El conflicto entre Mario Ruiz y Alfonso Sarzosa muestra la colisión de dos procesos históricos distintos en la Sierra central de Ecuador. Por una parte, la presencia que habían ganado las ideas progresistas articuladas desde la iglesia católica luego del Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), representadas en el Obispo de Latacunga, y proceso educativo indigenista conservador, representado por el

²²⁴ Diócesis de Latacunga, “La Nunciatura apostólica en el Ecuador...” *Boletín Diocesano No. 22*, septiembre de 1989, 19-20. Archivo BEAEP.

²²⁵ Ruiz, Mario. Entrevista realizada el 28 de agosto de 2020 en Pujilí.

párroco de Guaytacama, que no tuvo cabida en una época en la que los poderes tradicionales se desmantelaban por efecto de la organización política de base entre las clases históricamente explotadas: indígenas y campesinos.

Las acciones que protagonizaron entre 1981 y 1988 los líderes formados por el proyecto educativo católico tradicional en Guaytacama fueron el resultado histórico de una ideologización conservadora que buscaba formar líderes comunitarios, pero conservando la doctrina católica tradicional en un momento que ya no tenía cabida. El resultado de esa no correspondencia fue la expresión de un conservadurismo popular local que desafió y hasta cierto punto desconoció abiertamente la autoridad y jerarquía eclesiásticas.

En las acciones de confrontación se distingue una disputa en asimetría debido al respaldo institucional del que gozaba la jerarquía de Ruiz, pero en el ámbito mediático y político la medición de fuerzas fue proporcional. Ruiz dispuso de un aparato comunicacional como la publicación de boletines diocesanos y medios de comunicación social para canalizar, publicar y posicionar su versión del conflicto y contrarrestar aquellos provenientes de Guaytacama. Del lado de Sarzosa, aunque también tuvo medios de comunicación aliados, su fortaleza estuvo en la capacidad de movilización popular en las redes de feligreses y familias locales, así como en la capacidad de articulación de acciones al interior de la parroquia.

Los simpatizantes del sacerdote Alfonso Sarzosa construyeron una expresión de conservadurismo popular que rechazó los cambios propuestos por una élite eclesiástica renovada representada por Ruiz, quien a pesar de sus esfuerzos pastorales y políticos nunca logró ejercer su poder pastoral plenamente en su jurisdicción.

Conclusiones generales

Toda actividad o aspiración humana deja huellas, vestigios, ruinas que ofrecen indicios para una reinterpretación de la historia. El estudio que contiene esta tesis busca ofrecer un relato alternativo a la visión progresista que ha marcado la historiografía respecto a la intervención de la iglesia católica en la educación del indígena y campesino de la Sierra central de Ecuador en la segunda mitad del s. XX.

A través de este estudio se demuestra que, antes de la intervención progresista de la iglesia católica en los territorios rurales del noroccidente de Cotopaxi, donde se gestó el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), se desarrolló una propuesta educativa indigenista dirigida a la “redención del indígena” (Sarzosa 1962), pero concebida y guiada por la visión conservadora de una élite de la iglesia católica tradicional, conectada a escala global por los propósitos de contención al avance comunista en América Latina, tras el triunfo de la Revolución cubana entre la década de 1960 y 1970.

La conexión de la iglesia católica con este propósito a escala global, nacional y local se identifica al analizar desde una perspectiva crítica las fuentes históricas relacionadas a la creación y desempeño del Instituto Indigenista Católico “San José” de Guaytacama, espacio educativo que se devela como una pieza más en el amplio tablero geopolítico de tensiones entre el capitalismo y el comunismo.

En este instituto confluyen los intereses expansionistas de la doctrina social de la iglesia proveniente de Alemania Occidental a través de la cooperación establecida entre la iglesia ecuatoriana y la Arquidiócesis de Múnich & Freising con la que se canalizaron los recursos económicos para el instituto indigenista de Guaytacama. Así se muestra el propósito de construir un proceso hegemónico para dar continuidad a una visión conservadora del poder político que se apoyó en los gobiernos de corte autoritario que gobernaron el Ecuador en la década de 1960, que gozaron del beneplácito de la iglesia católica y que se vincularon a los planes de desarrollo impulsados por el Bloque oeste, liderado por Estados Unidos.

Al instituto indigenista “San José” llegaron recursos provenientes del gobierno norteamericano y aunque los archivos del libro de actas del Consejo Directivo no detallan nombres es muy probable que hayan sido del programa de ayuda económica, política y social de Estados Unidos para América Latina: Alianza para el Progreso, iniciativa impulsada en el gobierno de Jhon F. Kennedy.

Los objetivos que perseguía este modelo de educación indigenista se manifiestan en los contenidos pedagógicos pensados por la élite eclesiástica, en los requisitos de ingreso que cumplían los estudiantes, en la concepción y uso de los espacios del edificio escolar y en los discursos públicos pronunciados por su fundador y rector: monseñor Alfonso Sarzosa. Todo remite a que el proyecto educativo estuvo orientado a una élite indígena y campesina capaz de asumir el rol de intelectuales de corte gramsciano, ya que serían los encargados de contrarrestar los brotes comunistas en las comunidades rurales a través del ejercicio docente en la escuela, esto unido al propósito de introducir ideas higienistas y costumbres de la familia burguesa en sus comunidades de origen como una forma de insertar a la población indígena a la nación.

La construcción de ese orden conservador se explica mediante la incidencia que tuvieron localmente dos factores. Primero, la presencia y consecuente promesa de progreso contenida en el instituto indigenista creado por la jerarquía católica ecuatoriana en 1960. Segundo, la capacidad de liderazgo demostrado por el párroco Sarzosa, quien se constituyó, por casi 30 años, en el intermediario por excelencia con el estado y el poder eclesiástico. Esa concentración de poder, representatividad y capacidad de gestión neutralizó la necesidad de organización política de la población local para presentar demandas al estado, provocar gestión de mejoras comunitarias desde la sociedad civil o su adhesión a las organizaciones políticas de base que se cohesionaban en los alrededores.

Aquella visión conservadora que se promulgó y se mantuvo en Guaytacama entre 1960 y 1970 se hizo manifiesta en la década de 1980 cuando entran en confrontación la visión progresista adoptada por el obispo de Latacunga, Mario Ruiz, luego del Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla, con la visión conservadora del párroco de Guaytacama, Alfonso Sarzosa, respaldado por un gran número de católicos que defendían la permanencia del orden establecido por el poder eclesiástico local.

Esta oposición muestra a la iglesia católica como una institución heterogénea y trasciende al punto de provocar una polarización que se manifestó en los ámbitos religiosos y políticos nacionales y en quiebres dentro de la convivencia comunitaria al interior de Guaytacama que, aunque en menor intensidad, persisten hasta la actualidad.

La posición beligerante de esta parroquia rural del norte de Latacunga la constituyó como un reducto conservador en medio de un ambiente de cambios estructurales guiados por el progresismo católico. Resulta curioso mirar cómo un proyecto educativo que buscaba la

reivindicación del indígena y campesino devino en una expresión de conservadurismo popular que defendía la permanencia del orden establecido por el poder religioso local mientras los poderes tradicionales se dismantelaban en todas las localidades circundantes, precisamente para empoderar al indígena y campesino.

En la década de 1980, en el noroccidente de Latacunga, en los páramos de la parroquia rural de Toacaso, el sistema hacendatario estaba en agonía (Bretón 2012, 253-266); la organización indígena de base, con la intervención directa de la iglesia progresista encabezada por Mario Ruiz, tomaba fuerza y forma para, más tarde, dar origen al Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, protagonista del levantamiento indígena de 1990.

Los seguidores del párroco Sarzosa, en su mayoría mestizos, expresaron por todos los medios posibles su rechazo a las decisiones eclesiásticas del obispo Ruiz, lo que significó que esta parroquia sea la antítesis del progresismo católico promovido por la iglesia en la década de 1980, dejando así a Guaytacama al margen de los procesos organizativos políticos comunitarios que se desarrollaron en los sectores rurales de Cotopaxi en esa década. Esto explica por qué en esta parroquia rural no se formaron organizaciones campesinas de base.

Una limitación de este estudio es el análisis de la dinámica local de Guaytacama en el contexto de las reformas agrarias de 1964 y 1975. ¿De qué manera convivió el poder religioso local con el poder hacendatario? Tomando en cuenta que la hacienda Guaytacama, en el periodo analizado, perteneció a Enrique Gangotena Jijón, uno de los más destacados impulsores de la modernización agrícola de la Sierra ecuatoriana (Barsky y Cosse 1981, 67; Arcos 1986, 281-282). De esa pregunta se desprenden también interrogantes por la relación que el poder religioso local pudo tener con el poder político nacional. Esto debido a que el presidente de la República, Camilo Ponce Enríquez fue yerno de Enrique Gangotena Jijón y, durante el conflicto con el obispo Ruiz, los líderes de la movilización en Guaytacama cabildaron con Camilo Ponce Gangotena, hijo de Camilo Ponce Enríquez y Dolores Gangotena, quien para 1985 era diputado nacional por el Partido Social Cristiano.

Con la intervención del legislador Camilo Ponce Gangotena, el operativo policial que en 1985 buscó posesionar al nuevo párroco designado por Ruiz para Guaytacama, se retiró dejando a Sarzosa seguir al frente de la parroquia, pese a estar privado de sus facultades sacerdotales. Si existió un posible vínculo con el poder hacendatario y político ¿qué posición tuvo el Instituto Indigenista Católico “San José” ante la reforma agraria?

Las interrogantes planteadas no intentaron ser respondidas debido a dificultades para acceder a documentación relacionada a la actividad hacendaria local y lo inaccesible que se tornó la petición de revisar el archivo de la Diócesis de Latacunga, pese a la solicitud formal que se presentó al Obispo, así como a la inexistencia de documentos o archivos generados por Alfonso Sarzosa respecto a ese tema en particular.

Referencias

- Altmann, Philipp. 2013. "Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador". *Antropología Cuadernos de Investigación* (12) 105-21: Historia Lingüística Pontificia Universidad Católica del Ecuador DOI: <https://doi.org/10.26807/ant.v0i12.76>
- Álvarez, Carlos, José Álvarez, Milton Chicaiza, Rodrigo Pérez, Luis Quishpe, Jorge Tobar, Francisco Zambonino. 1996. *Colegio Nacional "San José" de Guaytacama*. S/l: Imprenta desconocida.
- Amadio, Massimo. 1987. "Políticas educativo - culturales en algunos países sudamericanos y México" en: *Educación en poblaciones indígenas. políticas y estrategias en América Latina* (Zúñiga, Madeleine, Juan Ansion, Luis Cueva, editores). Santiago de Chile: Orealc Unesco, Instituto Indigenista Interamericano. <https://bit.ly/3n0WPr4>
- Anderson, Benedict. 1993. "El censo, el mapa y el museo" en *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen del nacionalismo*. Trad. de Eduardo L. Suárez. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 228-49.
- Arcos, Carlos. 1986. "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900". En *Clase y región en el agro ecuatoriano*. Ed. Murmis Miguel, 269-318. Biblioteca de las Ciencias Sociales Vol. 7. Quito: Corporación Editora Nacional. <https://bit.ly/3fqvKtQ>
- Arcos, Carlos y Carlos Marchán. 1978. Guaytacama y Cusubamba: Dos modalidades de Desarrollo de la Agricultura Serrana, *Revista de Ciencias sociales*, Vol. II, 5: 13-51, Quito.
- Ayala, Enrique. [1999] 2004. *Resumen de la Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Barsky Oswaldo y Gustavo Cosse. 1981. *Tecnología y cambio social: las haciendas lecheras del Ecuador*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador. <https://bit.ly/3fk5a5m>
- Barreros, Laura. 2008. Sistematización de la memoria oral de la parroquia San Juan de Guaytacama. Oralidad, construcción de discursos y fotografía. Tesis de licenciatura, Universidad Central del Ecuador.
- Barthes, Roland. 1990. *La cámara lúcida*. Nota sobre la fotografía. España: Paidós Comunicación.
- Baud, Michiel. [2003] 2004. "El indigenismo y el 'desgraciado indio' en América Latina". En *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación de América Latina*. Traducción de Beatriz Olaizola. Cuadernos del Cedla Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (63-86). Amsterdam <https://bit.ly/3001549>
- Becker, Marc. 2007. "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. 27: 135-44. Quito. <https://bit.ly/38OABT0>
- _____. "The Limits of 'Indigenismo' in Ecuador." *Latin American Perspectives* 39, no. 5 (2012): 45-62. <http://www.jstor.org/stable/41702283>
- Benavidez, Vilma. 2014. "Análisis del alcance de la cooperación internacional de la Arquidiócesis de Múnich y Freising hacia la Iglesia Católica en Ecuador para el fomento de la doctrina social de la Iglesia en los medianos y pequeños empresarios católicos ecuatorianos con respecto a la responsabilidad social empresarial". Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Versión en línea. Acceso: septiembre 2020 <https://bit.ly/3hY EJ7q>
- Berman, Marshall. 1989. "San Petersburgo: El modernismo del subdesarrollo". En *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. 218-58. Trad. Andrea Morales, 3a. edición. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor. 2000. “La gestación de la Misión Andina” en “*El desarrollo comunitario*” como modelo de intervención en el medio rural. Quito: Centro Andino de Acción Popular -CAAP. <https://bit.ly/3yjujHL>
- _____. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: Flacso – Ecuador, Universitat de Lleida Giedem.
- _____. 2012. *Toacaso. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: Flacso, Sede Ecuador y Ediciones Abya-Yala. <https://bit.ly/3emUKR4>
- Burke, Peter. 2005. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: A&M Gráfico.
- Calhoun, Craig. 2016. “La importancia de Comunidades imaginadas, y de Benedict Anderson”. *Debats: Revista de cultura, poder i societat*, Vol. 130, N°1 (Comunidades imaginadas en el siglo XXI. Homenaje a Benedict Anderson) 11-17 <https://bit.ly/3H2KzAM>
- Edwards, B. y Gillham, P.F. 2013. “Resource mobilization theory”, en David A. Snow, Donatella della Porta, Bert Klandermans, and Doug McAdam, (eds.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Blackwell Publishing Ltd. DOI: 10.1002/9781405198431.wbespm447
- Egas, José J. 2009. “Política indígena en Cotopaxi. La demanda, la protesta y la participación del MICC”. *Antropología Cuadernos de Investigación*. Revista de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. N°8. (25-48) [versión PDF] <https://bit.ly/3uUvDiy>
- Egas, José María. 1979. “El Ecuador y sus contradicciones desarrollistas”. *Revista Mexicana de Sociología*, Jan. - Mar, Vol. 41, No. 1, Análisis de Coyuntura. Universidad Nacional Autónoma de México 249-78. <https://www.jstor.org/stable/3540118>
- Escobar Delgado, Ricardo Azael. 2012. “La doctrina social de la iglesia: fuentes y principios de los derechos humanos”. *Prolegómenos. Derechos y Valores*, Vol. XV, núm. 30, julio-diciembre (99-117) Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá, Colombia.
- Espinosa Polit, Aurelio. 1953. Patria y religión. Sermón predicado en la Catedral de Quito, el día de la llegada del Cardenal Arzobispo, Su Eminencia Mons. Carlos María de la Torre, por el P. Aurelio Espinosa Pólit, S.I. 1º de Febrero de 1953. *El Folleto Católico N°2*. Quito: Editorial Mercedaria “Tirso de Molina”.
- Gamson, W. y Meyer, D. 1999. “Marcos interpretativos de la oportunidad política”. En *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, McAdam, McCarthy y Zald comp. 389-412, Madrid: Istmo.
- Gomes Moreira, José A. 1987. “Para una historia de la Juventud Obrera Católica (1959-1985)”. *Revista Mexicana de Sociología* (49), N° 3: 205-20. Acceso: 6 de septiembre de 2021. doi:10.2307/3540483
- Granada Vahos, James Gilberto. 2012. Acción colectiva y oportunidades políticas en escenarios de políticas públicas. *Estudios Políticos*, 40, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 76-97.
- Gruzinski, Serge. 2006. “Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica”. En *Europa, América y el mundo: tiempos históricos* Antonio Feroz Carrasco y Roger Chartier, coord. 217-237. Madrid: Marciel Pons.
- Guerrero, Andrés. 1993. “De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Alberto Adrianzén, Jean-Michel Blanquer, Ricardo Calla Ortega, et al. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. [versión en línea]. Acceso: 06 septiembre 2021. <http://books.openedition.org/ifea/2171> DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2171>

- _____. 1994. “Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a finales del Siglo XIX”. En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Blanca Muratorio, ed. 197-252. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador. Serie Estudios - Antropología.
- Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC). 2015. *Una mirada histórica a la estadística del Ecuador*. Quito: El Telégrafo EP <https://bit.ly/3woRCPq>
- Krainer, Anita. 2010. “La educación intercultural en Ecuador: logros, desafíos y situación actual”. En *Construyendo interculturalidad: pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina*. Juliana Ströbele - Gregor; Olaf Kaltmeier y Cornelia Giebeler (comp.) Fráncfort: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit <https://bit.ly/2D4Blrk>
- Loaeza, Soledad. 2013. “Estados Unidos y la contención del comunismo en América Latina y en México”. *Foro Internacional* 53, N° 1 (211): 5-56. Acceso 6 de septiembre de 2021. <https://bit.ly/3BLiE4Z>
- Martínez Borrero, Juan. 2017. “La Acción Católica en Cuenca. De las asociaciones obreras a la “ciudadanía moral” en el primer tercio del siglo XX”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, N° 46 (diciembre), 70-90. Repositorio Universidad Andina Simón Bolívar <https://bit.ly/3n0VWSm>
- Miranda Camacho, Guillermo. 2006. “Gramsci y el Proceso Hegemónico Educativo”. *Revista Electrónica Educare* 9 (2), 13-39. <https://doi.org/10.15359/ree.9-2.1>
- Moore, Barrington. 2002. “El fascismo asiático: el Japón”. En *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Trad. Jaume Costa y Gabrielle Woith (333-68). Barcelona: Ediciones Península.
- Mosquera, Gioconda Herrera, Agustín Cueva, Bolívar Echeverría, Fernando Velasco Abad, Alejandro Moreano, Alberto Acosta, Rafael Quintero, et al. 2018. “Introducción.” En *Antología del Pensamiento Crítico Ecuatoriano Contemporáneo*, 11–34. ed. Gioconda Herrera Mosquera, CLACSO <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jp6.3>.
- Movimiento indígena y campesino de Cotopaxi “MICC”: Cotopaxi markamanta runakunapak jatun kuyurimuy historia y proceso organizativo. 2003. Latacunga: MICC.
- Ortiz B., Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. 1a. edición. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ortiz, Gonzalo. 2019. *Su eminencia. El cardenal Carlos María de la Torre y el Ecuador de su tiempo*. Quito: Editorial Plaza Grande.
- Pacheco, María Martha. 2002. “Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*; 24, (24) <https://bit.ly/3tqgghe>
- Petras, James, y Nelson Rimensnyder. 1970. “Los militares y la modernización del Perú”. *Estudios Internacionales* 4, N°. 13: 90-123. <http://www.jstor.org/stable/41371539>
- Pleyers, G. 2018. “Los movimientos sociales como productores de la sociedad”. En *Movimientos Sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas* (91-115). Buenos Aires: CLACSO.
- Polo Bonilla, Rafael. 2012. *La crítica y sus objetos: historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990)* Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Prieto, Mercedes y Carolina Páez. 2017. “La Misión Andina en Ecuador: doble delegación femenina y sentidos de estado” en Prieto, Mercedes, comp. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973: las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito: FLACSO Ecuador : Instituto de Estudios Peruanos. <https://bit.ly/3EVRauW>

- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895 -1950*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Abya-Yala. [versión PDF] Acceso: 29 de enero 2021 <https://bit.ly/3esHY3T>
- _____. 2015. “El estado ecuatoriano a mediados del s. XX: El censo, la población y la familia indígena”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 99: 29-46. Acceso: 6 de septiembre de 2021 <https://bit.ly/3AmJVdU>
- Prieto Mercedes, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca. 2021. “Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes”. En Prieto, Mercedes, y Luis Alfredo Briceño, comps. *Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala. <https://bit.ly/3CIV92k>
- Rubio Orbe, Gonzalo. 1948. “La actual educación rural. Fines, escuelas, profesores y material”. Casa de la Cultura Ecuatoriana. *Revista Ecuatoriana de Educación*, 3 (1). 34-5. <https://bit.ly/3HEZ1j1>
- Sarzosa C., Manuel Alfonso. 1958. *El Señor de Cuicuno su historia y novena*. Quito: Editorial Victoria. Archivo BEAEP.
- _____. 1962. *El Instituto Indigenista Católico “San José” frente al problema del Indio Ecuatoriano*. Quito: Editorial Victoria. Archivo BEAEP.
- Sandoval, Juan. 2020. “El repertorio de acción política en el ciclo de movilizaciones estudiantiles chilenas”. *Revista de Estudios Sociales* (72), abril (86-98) Acceso: 01 de diciembre de 2021 <https://bit.ly/30duVC5>
- Sontag, Susan. 2006. “El heroísmo de la visión”. En *Sobre la fotografía*. Trad. Carlos Gardini. México D.F.: Alfaguara (125-211).
- Sosa, Ximena. 2020. *Hombres y mujeres velasquistas, 1934-1972*. Quito: Editorial Flacso Ecuador: Abya-Yala. [Versión PDF] Acceso: agosto 2021 <https://bit.ly/3Art8pQ>
- Tarrow, Sidney. 1997. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Versión española de Herminia Bavia y Antonio Resines. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- _____. 1999. “Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales”. En *Movimientos sociales: perspectivas comparadas* 71-100. Madrid: Istmo
- Terán, Juan Fernando. 2006. “¡Alfaro vive carajo! y la lucha por el olvido”. *Ecuador Debate* (67) abril (61-76) Acceso: 08 de diciembre de 2021 <https://bit.ly/3ICIPAg>
- Tinel, François-Xavier. 2008. “El papel de la Iglesia Católica en la ‘revolución del poncho’”. En *Las voces del silencio: Procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero, 1984-1988*. 69-117. 1era. Edición. Quito: Ediciones Abya-Yala: FLACSO, Sede Ecuador <https://bit.ly/3o14w3t>
- Torre, Carlos María de la. 1950. “El Episcopado Ecuatoriano y el Censo Nacional” en *Hoja suelta, encuadrada con otros documentos sobre el tema*. Quito: Editorial Rumiñahui. Archivo BEAEP.
- Touraine, A. 1987. “Los movimientos sociales, ¿objeto particular o problema central del análisis sociológico? En *El regreso del actor* 93-106. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Toussaint, Eric. 2006. *Banco Mundial el golpe de Estado permanente. La agenda oculta del Consenso de Washington*. Trad. Raúl Quiroz. España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo [Versión PDF] Acceso: 6 de septiembre de 2021 <https://bit.ly/2YnTYRF>
- Trouillot, Michel-Rolph. 2017. *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares. Versión en PDF <https://bit.ly/38GxSeX>

- Vizuete Marcillo, Luis Esteban. 2019. “Catolicismo social y obreros católicos en Ecuador durante la década de 1890”. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 50 (II Semestre): 125-150.
- Vizuete Marcillo, Luis Esteban. 2015. “Clamando á mi Madre del Quinche...”: el uso de la imagen de la Virgen del Quinche en la arquidiócesis de Quito dentro del proceso de secularización y laicización entre 1895 y 1910. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Williams, Raymond. 2003. “La educación y la sociedad británica”. En Raymond Williams. *La larga revolución*. 127-153. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.

Archivos revisados

- Archivo Arquidiócesis de Múnich y Freising
Archivo Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Polit (BEAEP).
Archivo Consejo de la Judicatura de Cotopaxi
Archivo Diario La Gaceta (Latacunga)
Archivo Diario Tribuna Extra (Latacunga)
Archivo personal de Alfonso Andrade Sarzosa
Archivo personal de Paúl García
Archivo personal de Willman Chasi
Archivo Tenencia Política de Guaytacama
Archivo Unidad Educativa San José de Guaytacama