

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES**

FLACSO SEDE-QUITO ECUADOR

TITULO:

Catolicismo, protestantismo y Movimiento indígena en Chimborazo 1960-2005.

Trabajo presentado como requisito
para obtener el título de Maestría en
la especialidad de Estudios Étnicos.

AUTOR:

JUAN ILLICACHI GUZÑAY

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. CARMEN MARTINEZ NOVO

QUITO – ECUADOR

2006

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES**

FLACSO SEDE-QUITO ECUADOR

TITULO DE LA TESIS

Catolicismo, protestantismo y Movimiento indígena en Chimborazo 1960-2005.

Trabajo presentado como requisito
para obtener el título de Maestría en
la especialidad de Estudios Étnicos.

AUTOR:

JUAN ILLICACHI GUZÑAY

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. CARMEN MARTINEZ NOVO

Quito, enero del 2006.

ÍNDICE	Págs.
Dedicatoria.....	1
Reconocimiento.....	2
Índice.....	3
Introducción.....	6
 CAPITULO PRIMERO:	
LA FORMACIÓN DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA Y LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO.	
1.1. Condiciones para el surgimiento de las organizaciones.....	10
1.2. Organizaciones anteriores al MICH.....	13
1.3. Organizaciones indígenas de corte clasista.....	17
1.4. Surgimiento del MICH.....	20
1.5. Relación de la Iglesia de Riobamba con el MICH.....	28
1.5.1. Mons. Víctor Corral y el MICH.....	34
1.6. Los principios del Concilio Vaticano II y el MICH.....	36
1.7. La relación del MICH con las bases.....	39
 CAPITULO SEGUNDO:	
EL PROTESTANTISMO EN CHIMBORAZO	
2.1. Advenimiento del protestantismo en Chimborazo.....	45
2.2. Los evangélicos de Chimborazo encauzando hacia la modernidad.....	50
2.3. Conflictos entre los católicos y evangélicos indígenas.....	55
2.4. Opinión de los sacerdotes progresistas en torno a la presencia del protestantismo en Chimborazo.....	59
2.5. La iglesia protestante indianizada.....	63
 CAPITULO TERCERO:	

INTERLOCUCIÓN: MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO SURGIDA CON EL APOYO DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA, CON LA ASOCIACION INDÍGENA EVANGÉLICA DE CHIMBORAZO CREADA EN EL SENO DEL PROTESTANTISMO.

3.1. Interlocución: El MICH y la AIECH.....	70
3.2. Interés del Estado en la interlocución del MICH y la AIECH.....	75
3.3. Las ONGS en la relación del MICH y la AIECH.....	83
3.4. Factores que propician e incitan hacia las tensiones o el diálogo entre la AIECH y el MICH	90
3.4.1. Factor educativo.....	90
3.4.1.1. Marco jurídico en la Educación Intercultural Bilingüe.....	98
3.4.2. Factor político.....	100
3.4.3. Factor religioso.....	103
3.4.4. Factor organizativo.....	105

CAPITULO CUARTO:

LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL ESCENARIO DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO.

4.1. Roles específicos para las mujeres indígenas de las comunidades de Flores.....	108
4.2. Participación de la mujer en las tomas de decisiones de la mujer.....	112
4.3. Espacios para las mujeres en el Centro Pastoral de Flores.....	113
4.4. Centro pastoral de Flores frente a la violencia y discriminación de la mujer.....	116
4.5. Espacios que se le reconocen a la mujer en el MICH.....	119
4.6. Las mujeres de Flores potenciales portadoras de la cultura indígena.....	121
4.7. El papel de las mujeres en los levantamientos indígenas.....	123
4.8. La violencia intrafamiliar en Flores casos y testimonios.....	126
4.9. Organizaciones indígenas femeninas.....	131
ANEXOS.....	138
CONCLUSIONES.....	135

BIBLIOGRAFÍA.....

141

INTRODUCCIÓN

Actualmente existen muchos estudios concernientes a la realidad del Movimiento Indígena del Ecuador y de Latinoamérica; pero estos estudios, enfocan superficialmente la relación entre religiosidad, fe y compromiso político en estos movimientos. En otras palabras nos preguntamos ¿Cuál es la relación entre religión y la necesidad organizativa de los pueblos indígenas? ¿Cuál es el impacto de la acción pastoral en las organizaciones étnicas? Por ejemplo, en la provincia de Chimborazo, se debe mirar con atención la relación existente entre las prácticas pastorales de Monseñor Leonidas Proaño y posteriormente de Monseñor Víctor Corral con el Movimiento Indígena de Chimborazo (**MICH**); que ciertamente no es un control sino una influencia permanente.

Las investigaciones referentes a la acción pastoral de Mons. Leonidas Proaño, también, tienen una larga tradición en la literatura de las Ciencias Sociales¹. Pero un estudio específico referente a la relación del MICH con la Iglesia de Riobamba, no existe. Es la razón que determinó la presente investigación, en mi provincia², donde nace y florece el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH).

El presente trabajo está dividido en cuatro capítulos: el primero, se refiere a la iglesia de Riobamba y la formación del Movimiento Indígena de Chimborazo. Para explicitar el surgimiento del MICH y su relación con la Iglesia de Riobamba, durante el obispado de Mons. Leonidas Proaño y posteriormente de Mons. Víctor Corral Mantilla, fue necesario conocer el contexto en el que floreció el MICH. Es decir, cuáles fueron las condiciones históricas que hicieron posible la emergencia de las Organizaciones Indígenas dentro de la arena política en el Ecuador. Para unos autores fue el

¹ (Ver en Enrique Ayala Mora, Susana Andrade, Agustín Bravo, Daniel Pazmiño, Alberto Hernández, Gonzalo Rubio, David Stoll)

² La provincia de Chimborazo, siendo su Capital Riobamba, fue el escenario que recibió a Monseñor Leonidas Proaño, cuenta con una superficie de 6.569,3 Km². Su población: 427.517 habitantes. Sus límites: Por el *Norte* la Provincia de Tungurahua, por el *sur* la Provincia de Cañar, Por el *Este* La Provincia de Morona Santiago y por el *Oeste* La Provincia de Guayas y Bolívar. (Datos tomados del suplemento del Diario el Universo).

resquebrajamiento de la administración colonialista o descomposición del gamonalismo³, para otros fue la presencia de la teología de la liberación que brotaba de la incidencia de los postulados del Concilio Vaticano II en América Latina.

El segundo capítulo aborda la presencia del protestantismo en Chimborazo; analizamos cómo los indígenas evangélicos explican desde la modernidad, los permanentes conflictos con los católicos, la opinión de los sacerdotes progresistas en torno a la presencia del protestantismo en Chimborazo y cómo la Iglesia evangélica permite la indianización de la Iglesia, es decir, la facultad para que los pastores nativos administren su iglesia: Esto es un aspecto que no lo permiten algunos sacerdotes de la Iglesia católica, o por lo menos no lo permiten en la misma dimensión y confianza que le da la Iglesia Evangélica.

El tercer capítulo es una reflexión concerniente a la interlocución entre el Movimiento Indígena de Chimborazo y la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo; la primera creada con el apoyo de la Iglesia de Riobamba y la segunda creada en el seno del protestantismo. Pues, existen factores de tipo educativo, religioso, político, organizativo, etc. que incitan por un lado a tensiones y confrontaciones, pero por otro lado provocan, un proceso dialógico, fraternal y cordial entre las dos Organizaciones provinciales. De la misma manera se enfoca el interés del Estado y de las Organizaciones no gubernamentales en la relación del MICH y la AIECH.

Finalmente, el cuarto capítulo, recoge algunas reflexiones concretas en torno a las mujeres indígenas en el escenario de relaciones entre la Iglesia de Riobamba y el Movimiento Indígena de Chimborazo. La mujer indígena ha tenido un papel protagónico en los levantamientos indígenas, en el Consejo de Gobierno del MICH, en las organizaciones de segundo grado, en

³ Se puede fechar a partir de 1920 la generalización del uso de la dominación gamonal como una expresión para definir al ejercicio del poder local en el Ecuador. La primera referencia que se dispone, está ubicada en el siglo XVIII, cuando el vocablo gamonal, apareció mencionado en un juicio de la sublevación de indios de Riobamba ocurrida en 1776. Con esta palabra, se estaba designando a algún sector dominante. Es decir, a un grupo o familia que posee poder local en los económico, cultural, etc. (Ibarra, 2001: 5).

las comunidades, en las iglesias de los Centros Pastorales como el de la parroquia Flores. Todas estas instancias facilitan la apertura, no solamente por la condición de mujer, sino atendiendo a su condición étnica. Esa apertura de la iglesia y del MICH intenta romper los esquemas tradicionales de trabajo de la mujer, pues hasta la fecha no es socialmente valorado.

La metodología empleada para mi trabajo ha sido acudir a la bibliografía especializada, a los archivos del MICH (documentos oficiales, actas de las reuniones, plataformas de lucha, hojas volantes); a la observación participante, acudiendo a las reuniones del Consejo de Gobierno y a las reuniones ampliadas establecidas por el MICH, así como también a las reuniones de los catequistas en mi parroquia de Flores (Riobamba-Chimborazo) y conferencias y campañas evangélicas.

Del mismo modo, recurrí a la entrevista informal y a la entrevista con profundidad no solamente a dirigentes y exdirigentes del MICH, sino también a los comuneros (hombres y mujeres) que sin ser dirigentes han sido testigos del trabajo de la iglesia de Riobamba y del MICH. Además utilicé una grabadora magnetofónica para registrar con exactitud la fidelidad de los datos. (Burgos, 1977)

Esta es una investigación desde la perspectiva indígena, ya no somos estudiados como curiosidad, ahora nos analizamos a nosotros mismos para encontrar nuestra potencialidad. En este camino me ha favorecido mucho el emplear las dos lenguas que hablo (kichwa y castellano), y el hecho de ser parte activa de las comunidades estudiadas, ser catequista y ser parte del Consejo de Gobierno del MICH. Todo lo cual ha facilitado grandemente esta investigación.

Este análisis me ha permitido llegar a una conclusión general sobre los beneficios concretos que se observan entre los actores indígenas y es la viabilidad comunicativa que existe bajo fórmulas ecuménicas de tolerancia, de comprensión mutua. Esta sinergia ciertamente va a favorecer el descubrimiento de soluciones colectivas para los problemas y las graves carencias que tiene nuestra zona, como son: la pobreza, el aislamiento

geográfico o físico, la depredación incontenible de los recursos naturales, el aparecimiento de formas caciquiles de autoridades o familias que concentran demasiado el poder.

Presento al lector el producto de mi esfuerzo y mi esperanza.

CAPITULO I

I. LA IGLESIA DE RIOBAMBA Y LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO

"Un doctrinero, en presencia del corregidor, preguntó capciosamente a un indio: "Di, ¿quién es mejor, el corregidor o el doctrinero?" Y el indio, tras pensárselo un rato respondió: "Padre, todos sois peores"" (Casas, 1999: 9)

1. 1. CONDICIONES PARA EL SURGIMIENTO DE LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS

Para entender, el contexto del surgimiento de las organizaciones indígenas, es necesario referir (a breves rasgos) el resquebrajamiento de la *administración étnica*⁴, y la descomposición del gamonalismo⁵ o también

⁴ Para Andrés Guerrero, la administración étnica consiste en una forma de delegación de poder y de control de la población indígena. Al poder local lo concibe como una configuración política pluriétnica, jerarquizada, un conglomerado de instituciones y vínculos sociales heterogéneos, en cuyo ápice trona siempre el Patrón. Los elementos que integran el poder local en la Sierra son las haciendas, la iglesia, jefes y tenientes políticos, municipalidades cantonales, etc. El sistema de administración étnica continuó vigente hasta la Reforma Agraria pero en un proceso de lenta e inexorable degradación, luego de la década de 1940, (...) (1992: 100)

⁵ Se puede fechar a partir de 1920 la generalización del uso de la dominación gamonal como una expresión para definir al ejercicio del poder local en el Ecuador. La primera referencia que se dispone, ésta ubicada en el siglo XVIII, cuando el vocablo gamonal, apareció mencionado en un juicio de la sublevación de indios de Riobamba ocurrida en 1776. Con esta palabra, se estaba designando a algún sector dominante. Es decir, a un grupo o familia que posee poder local en los económico, cultural, etc. (Ibarra, 2001: 5). Para Hernán Carrasco se constituía por la clásica trilogía terrateniente -párroco-teniente político, como referente central del ejercicio de los poderes locales (monopolización de los poderes locales) (1993) Hasta los años cincuenta el Estado tenía un papel relativamente débil en cuanto a ser un verdadero promotor del desarrollo económico y social del país, particularmente respecto a los pueblos indígenas. El Estado delegaba un conjunto de responsabilidades, políticas, acciones a los niveles de poder local a lo que normalmente estaba relacionada la población indígena: terratenientes, misiones religiosas, etc. (Chiriboga, 1984: 123)

denominado caciquismo. Los cuales son sustituidos por las *transformaciones de las estructuras rurales* en los años sesenta y setenta. Para que se produzca las transformaciones de las estructuras rurales, la reforma agraria se constituyó en un factor decisivo efectuados en dos etapas: a) durante los años sesenta, la reforma se limitó a eliminar las relaciones serviles dentro de las haciendas y a convertir a los huasipungueros en dueños de sus lotes y b) durante los años setenta⁶, la reforma tuvo más efectos visibles; por cuanto, permitió un traspaso efectivo de tierras de hacienda a manos de indígenas de comunidades vecinas. (Zamosc, 1992: 277). Sin embargo en la provincia de Chimborazo ni la segunda reforma agraria fue efectiva. Pues, todo este proceso de innovación impulsado por las dictaduras militares⁷ descompone el poder local (el poder de los hacendados, de la Iglesia, de los jefes políticos, perdió fuerza y efectividad); lo cual generó un *vacío de poder* en las regiones, sobre todo a nivel de los cantones y parroquias (Guerrero, 1992) Paralelo a las dos reformas agrarias del Estado promueve propuestas modernizadoras (constituyéndose en estado desarrollista⁸), muestra de ello, en la primera reforma se evidencia el auge bananero y en la segunda empujado por la modernización petrolera

⁶ La Ley de Reforma Agraria de 1973 se dictó mediante Decreto supremo No. 1172 el 9 de octubre y se publicó en el Registro Oficial NO. 410, el 15 de octubre del mismo año. Sus objetivos fundamentales eran: modificar la injusticia distribución y tenencia de tierra, procurando el acceso a este elemento de la producción a los campesinos; la redistribución del ingreso agrícola y organización de un nuevo sistema social de empresa de mercado, incorporar al campesino al desarrollo político, social, económico y cultural del país, estimulando la acción solidaria y la autogestión (IERAC, 1984:40)

⁷ Desde el derrocamiento del Presidente Arosemena Monrroy (julio de 1.963), hasta agosto de 1979 en que se posesionó el abogado Jaime Roldós Aguilera de la Presidencia de la República, en el país estuvo gobernado por dictaduras militares y civiles, con excepción de dos cortos paréntesis correspondientes a mandatarios constitucionales (Dr. Otto Arosemena Gómez: 1966-1968 y Dr. José María Velasco Ibarra: 1968-1970). En la Junta Militar de Gobierno (en el periodo 1963-1966 estaba integrado por Contralmirante Ramón Castro Jijón, los generales, Luis Cabrera, Marcos Gándara y el Coronel Guillermo Freile) dictó la ley de Reforma agraria y creó el organismo encargado de llevarla a la práctica: el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)

⁸ "El gobierno militar de los setenta representó el esfuerzo más articulado por desplegar un modelo de "desarrollo nacional", a través de un proceso de industrialización sustitutiva de importaciones (ISI). Tenía a su favor el impulso de los recién descubiertos y explotados recursos petroleros, que transformaron radicalmente la economía ecuatoriana: por primera vez en la historia republicana, las finanzas públicas no dependían de los impuestos a los exportadores.

Se puso en marcha un paquete de reformas que intentó reorientar el país hacia un capitalismo nacional bajo la égida y el protagonismo del estado, y en cuatro grandes campos: el impulso a la industrialización, la reforma agraria, la reforma del estado y la reforma tributaria" (Barrera, 2001: 79)

(Guerrero, 1993; Zamosc, 1993) Simultáneamente a las transformaciones internas (Ecuador) a partir de los años 60s y 70s se produjeron transformaciones importantes en el contexto internacional, que "favorecieron" para el surgimiento y evolución de las organizaciones indígenas como es el caso de las influencias venidas del exterior que creó las condiciones favorables a la dinamización indígena: la emergencia del movimiento indigenista en México y Perú en el primer caso, y la política norteamericana de la Alianza para el Progreso en el segundo (Santana, 2004) En este contexto internacional, al parecer la más importante (por el nivel de incidencia en el pueblo indígena de Chimborazo), la influencia de la iglesia católica, desde el "centro del poder", con las declaraciones de los Papas:

En la década del 60, las encíclicas de los Papas Juan XXIII y Pablo VI inspiraron cambios significativos en la ideología social y política de la Iglesia Latino Americana. Esta nueva orientación proclama la liberación de los pobres de las injusticias sociales y propugnaba un compromiso de la Iglesia en ayudarlos a cambiar esa estructura de explotación. (Muratorio, 1981: 78)

Frente a estos fenómenos innovativos (nacionales e internacionales), no pudo haber quedado estática la iglesia del Ecuador; por ende, en el año 1963, un sector de esta entidad religiosa se manifestó a favor de una transformación y poco después comenzó a implementar una forma de reforma agraria en algunas de sus propiedades de la Sierra, específicamente, la iglesia de Riobamba liderado por Mons. Proaño, puso en práctica estos postulados de grandes transformaciones (Ibíd.). Sin embargo, hasta 1974 la legislación agraria no tuvo mayor impacto sobre la estructura agraria de Chimborazo –salvo en determinadas áreas del cantón Colta-, por ello, la creciente demanda campesina por el acceso a la tierra se difundió por toda la región, teniendo como núcleo las parroquias de Cajabamba y Columbe y todo el Cantón Guamote (Carrasco, 1993: 33) En este contexto y proceso de mutación, emergen varias posibilidades de articulación organizativa local, regional y nacional y sobre todo en el espacio que le dejan los poderes locales; por cuanto, los patrones de las haciendas perdieron fuerza a efectos de las reformas o a efectos de criterios

desarrollistas de un sector de los mismos hacendados (Guerrero, 1992 y Barrera,2000)

1.2. ORGANIZACIONES INDÍGENAS ANTERIORES AL MICH.

Al decir de Miguel Carlosama, hasta finales del siglo XIX e inicios del XX no se manifestó la organización indígena. Todos los levantamientos en los gobiernos colonial y republicano han sido violentamente reprimidos, sus líderes asesinados y expuestos de esparcimiento al pueblo, para que no se haga cosa igual se dejaron lecciones de violencia institucionalizada a fin de que no se intente reclamar, protestar, peor levantarse ante la opresión y el despotismo; porque, "...la clase terrateniente poseía el control del Estado. Sus miembros ocupaban los más altos cargos políticos en el país y disponían de la policía y del ejército para imponer el orden en sus haciendas en caso de protestas o levantamientos campesinos. Más aún, las relaciones sociales de producción existentes eran también legitimadas por el aparato ideológico de la Iglesia Católica" (Muratorio, 1982: 74)

Esta forma radical de dominación étnica estaba acompañada de formas más sutiles en que se manifiestan la discriminación étnica, dominación y exclusión en los *discursos de las élites*, ya que su acceso privilegiado a los discursos y escenarios públicos les otorga una influencia predominante sobre las actitudes de los ciudadanos. Estos discursos y prácticas discriminantes y excluyentes dan origen a la división de ciudadanos y los "otros" (Van Teun 2003).

Estos razonamientos (hechos) nos pueden ayudar a contestar a la pregunta del por qué las posibilidades de organizarse para los indígenas llegó bien tarde en la historia, y por qué de la lentitud en el proceso de constitución de las organizaciones indígenas. *Pues en este sentido, la constitución de las organizaciones es en realidad un hecho contemporáneo* (León, 1991: 380)

De la misma manera cabe preguntar ¿por qué y para qué inician a surgir las organizaciones indígenas? La contestación parecería obvia; sin embargo, es necesario acudir a consideraciones académicas: para Hernán Carrasco la

limitada cobertura de la intervención estatal no correspondía –hasta entonces- con las demandas campesinas. Las organizaciones se constituyen en medio de presión para cortar la exclusión y acceder a los servicios y derechos que ya tienen los demás (ciudadanos), y ratifican paralelamente las distancias étnicas. Además, el organizarse es una estrategia muy exitosa para exigir la reforma agraria a comienzos de los años 60 y, sobre todo, impulsar que la letra se cumpla en la década siguiente, fue totalmente descolocada por la modernización del Estado en la segunda mitad de los años 1970. (Guerrero, 1993 y León, 1991) Entonces, las organizaciones se tornan en interlocutores e “intermediarios” entre el Estado “reformista” y “desarrollista” e “incomunicado” con los indígenas que aspiran el acceso a la propiedad de la tierra, por los salarios de los huasipungueros. Esta interlocución –entidades públicas y privadas con los indígenas- no es una representación individual, es una representación colectiva-organizada. Es la razón de su existencia, fundamentalmente.

En este contexto y aspiraciones van forjándose importantes organizaciones indígenas, de tal manera que en el año 1931 comienza el intento de conformar una organización nacional indígena. La organización a crearse se instituyó el primer congreso nacional de organizaciones indias; la cual fue frustrada por la intervención y ataque de los terratenientes por lo que varios líderes sufrieron amenazas y amedrentamientos, por ese intento de reunión. Hasta que más tarde prepararan las condiciones un grupo de líderes indígenas y diez años más tarde, en 1944, aprovechando las condiciones creadas por la revolución progresista del 28 de mayo, se creó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

La FEI asumió una función de “traducir” las reformas de lucha y las reivindicaciones de los comuneros indígenas de las haciendas, de los sujetos-huasipungueros, (...) (Guerrero, 1993):

Muestra de ello, “a inicios de los 60 las haciendas continuaban en poder de gran parte del territorio. Por entonces, se verifica una activa movilización campesina, en el contexto de las luchas promovidas por la FEI, que culmina en 1992 con una huelga que comenzó en la hacienda Columbe Grande y se extendió a varias de las haciendas de la parroquia

y aún a otras de parroquias vecinas. A pesar de ello, entre 1964 y 1974 el IERAC adjudicó apenas 756,66 hás en la parroquia y alrededor de 600 hás entre 1975 y 1979, lo que dio lugar a una reactivación de la movilización campesina” (Carrasco, 1993:53)

Constituida la FEI, fue nombrada primera Secretaria General la histórica lidereza indígena Dolores Cacuango⁹ (Rodas, 1998). Por que a raíz de la promulgación de la Constitución de 1945 quedó libre el camino a la organización nacional de los estudiantes, de los trabajadores y de los indígenas (Ibíd.:116). De esta manera las condiciones y circunstancias ya eran fértiles, por un lado y; por otro lado, este contexto estaba en el proceso de preparación fecundo –para los pueblos indígenas- no porque quisieron los partidos políticos tradicionales, el Estado, el (los) gobierno (s), sino porque éstos caen por su “propio peso”; Es decir, por el derrumbe de la matriz del Estado desarrollista¹⁰, por el debilitamiento y fragmentación del sector dominante (grupo económico y político), crisis de los movimientos sindicales, etc. (Barrera, 2000) Lo cual, no solo ofrecían un espacio de actuación para las nacientes organizaciones indígenas, sino que “abrió varias posibilidades de articulación organizativa local, regional y nacional sostenidas en una nueva camada de dirigentes con mayor capacidad de mediación y dirección autónoma” (Ibíd.), demostrando altos niveles de organicidad –vinculados fundamentalmente a la lucha por la tierra, pero sustentados también en un proceso de revitalización de la conciencia india-, (Carrasco, 1993: 51)

⁹ Dolores Cacuango... nació en San Pablo Urcu (Cayambe), el 26 de octubre de 1881. El padre de Dolores, Juan Cacuango y la madre, Andrea Quilo, eran gañanes, peones huasipungueros, de la hacienda de Pesillo... Es fundadora de la FEI, fundadora y profesora de la Educación Bilingüe. Considerada como un ejemplo de líder firme, digna, leal y congruente, arduosamente convencida de la trascendencia de su causa y empeñada en su lucha hasta el final. (Rodas, 1998)

¹⁰ Luego de un fallido y tardío intento de impulsar un modelo de industrialización sustitutiva de importaciones de la mano de dictaduras militares, el Ecuador “retornó” al régimen democrático en 1979. Apenas tres años después, la democracia ecuatoriana se vio enfrentada violentamente a las consecuencias de la llamada crisis de la deuda externa y por esta vía, a los sucesivos procesos de ajuste que terminaron por trastocar la pretendida industrialización y, más bien, al país a su tradicional papel exportador de materias primas. Se hizo evidente, desde entonces, el desfase del régimen político heredado del intento desarrollista de los setenta, con las necesidades de inserción a la forma neoliberal de globalización (Barrera, 2000: 7)

En el Ecuador no solo dieron forma a la primera organización política que los representaba: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). (Rodas, 1998), sino también a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), una nueva organización vinculada a la Iglesia y a los sectores políticos democristianos. *La FEI nace en coordinación, analogía y dirección del Partido Comunista.* Al decir de Segundo Moreno, los planteamientos de la FEI tuvieron grandes limitaciones. En algunos casos, la FEI ejercía acciones tibias en contextos que exigían actitudes más firmes, debido a un análisis erróneo de supuestas correlaciones de fuerzas desfavorables, concepción en gran medida impuesta, desde fuera, por la línea política coyuntural del partido comunista (1992: 33 y 34)

"(...) FEI, organización impulsada y articulada por el partido comunista, apadrinó la organización de los huasipungueros e irrumpió por primera vez en las tranquilas ciudades de la sierra, marcando un hito en la eclosión del conflicto y situándolo en la escena pública nacional (...) los activistas comunistas, mestizos, educados, urbanos de clase media, "representan" los intereses y la vocería indígena, organizaban el discurso, articulaban las consignas" (Barrera, 2001: 86)

Frente a esta realidad cabe efectuar una pregunta ¿Qué rol cumplieron, específicamente, las organizaciones nacientes: FEI y la FENOC? Para Jorge León, la FEI sirve como un medio de presión para cortar la exclusión y acceder a los servicios y derechos que tienen los demás (ciudadanía), y ratifican paralelamente las distancias étnicas (León, 199: 381). Además, estas organizaciones asumen el rol de ventriloquia; es la "voz" del explotado, la "voz" del campesino, del asalariado, etc.

Por otra parte, Las primeras ideas de la formación de una organización popular surgieron de algunos sectores de la Iglesia Católica y más especialmente de los párrocos comprometidos con los trabajos de base, su principal protagonista es el obispo de los indios: Monseñor Leonidas Proaño. La idea era promover una Organización indígena y que sea una alternativa al tradicional movimiento indígena de la FEI, controlado por el Partido Comunista Ecuatoriano (<http://cci.nativeweb.org>) Bajo esta perspectiva en 1970 y 1971 se organizaron dos convenciones de presbíteros, en donde se analizaron los lineamientos del Concilio Vaticano II

y de la Conferencia Episcopal de Medellín¹¹. Luego estas convenciones algunos curas realizaron diversas reuniones con líderes indígenas de varias provincias de la Sierra lo que desembocó en un primer Congreso Constitutivo del ECUARUNARI¹² en 1972, con la participación de más de 200 indígenas en la Comunidad de Tepeyac –Chimborazo- (Ibíd.; Bretón, 2001; León, 1993). Pues, esta Organización regional nace en relación y del “seno” de la Iglesia Católica de Riobamba y de algunos sacerdotes progresistas. Estas son las “incipientes” experiencias de la conformación de las organizaciones indígenas, que posteriormente, sobre todo a partir del levantamiento indígena de 1990, ganó respeto, admiración en el contexto nacional e internacional. A partir de esta participación y levantamiento indígena, ha permitido reafirmar lo que argumenta Blanca Muratorio: “ Los indígenas son ya parte integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la “lucha de representaciones” en la que imágenes del “indio” el “mestizo”, “nacionalidades” y “ecuatorianidad” se despliegan en museos, manifestaciones públicas y en populares programas de televisión” (1994: 110).

1.3. ORGANIZACIONES INDIGENAS DE CORTE CLASISTA

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) *nace en el seno y bajo la dirección del Partido Comunista* (Guerrero, 1993; León, 1991; Carrasco, 1993; Zamosc, 1993; Rodas, 1998) Esta organización indígena (FEI), en

¹¹ También, en la provincia de Cotopaxi: “Los salesianos, influidos por el espíritu progresista del Concilio Vaticano II (1965) y de las Conferencias de Medellín y Puebla, buscan combinar la evangelización de los campesinos indígenas con su desarrollo humano. Asumen “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 la zona donde por siglos había dominado las haciendas...” (Martínez, 2004: 235 y 236)

¹² “(...) En junio de 1972 se fundó el ECUARUNARI (Ecuador Runacunapc Riccharimuy) La fundación de esta organización que representaba a los indígenas serranos ocurrió en medio de una nueva oleada de movilización indígena alrededor de la expedición de la segunda ley de reforma agraria. Buena parte del soporte organizativo estuvo en manos de la Iglesia Católica motivada, sea para contrarrestar la influencia de los comunistas a través de la FEI, sea para construir una “auténtica” representación indígena, o para desarrollar los postulados de opción preferencial por los pobres que derivaban tanto del Concilio Vaticano II, así como la reunión de los Obispos de Medellín. La influencia de un sector progresista de la Iglesia, comprometido con “la causa indígena”, pero menos proclive a sustituir su representación, fue clave en la formación de ECUARUNARI” (Barrera, 2001: 86 y 87)

aquel entonces la única agrupación de campesinos indígenas del país, un organismo de masas fundado en 1945 fue controlado por el Partido Comunista, por tanto *se ubica en una concepción exclusivamente de clase, excluyendo una problemática étnica*; porque así lo imponía la filiación a la Internacional Comunista de la época, a la que se liga la nueva central. Es decir, la FEI fue eminentemente sindical (Guerrero, 1993 y León, 1991).

Posterior a FEI, paralelamente a la FENOC germinó hacia mediados de los setenta una organización indígena de la Sierra, ECUARUNARI, influidos por sectores de la izquierda vinculados a la acción social de la Iglesia. Como la FENOC y ECUARUNARI operaba como una federación de asociaciones provinciales, pero procurando tomar como base a las comunidades indígenas organizadas en torno a sus cabildos (las juntas directivas de las comunidades); porque las comunidades iniciaron a constituirse legalmente a partir de la emisión de Ley de comunas en el año 1937. (Zamosc, 1993: 283 y Chiriboga, 1984)

La reflexión de la presente lectura, hace notar la coincidencia de las tres organizaciones indígenas¹³ (FEI, FENOC, ECUARUNARI) en manejo de un discurso clasista y en el énfasis a la lucha por la tierra, por tanto el “descuido” a las reivindicaciones étnicas. En este análisis no cabe duda del discurso y la praxis de la FENOC: “La Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, cuya trayectoria viene desde la era del 60, enmarcada en sus principios clasistas y en defensa de los derechos históricos del pueblo ecuatoriano” FENOC, 1988: 7). En el análisis de estas tres organizaciones es importante incluir la reflexión de Víctor Bretón cuando menciona la distinción, de hecho, tres fases en la historia reciente del movimiento indígena: una primera etapa de sindicalismo de clase (FEI, FENOC, etc.); una segunda caracterizada por las oscilaciones entre las demandas étnicas y las específicamente clasistas (ECUARUNARI); y una tercer fase final (representada por la CONAIE) de hegemonía definitiva de

¹³ Para sustentar la relación y la unidad de las tres organizaciones argumento con la siguiente literatura: “La crisis económica y el nuevo gobierno ha generado un proceso de unidad en las Federaciones campesinas Nacionales: FENOC, FEI, ECUARUNARI y algunas de las Federaciones Regionales...” (Chiriboga, 1986: 88)

las tesis etnicistas. (2001:46). Este discurso contribuye a considerar tanto a la FENOC como a la FEI organizaciones eminentemente clasistas, en cambio la ECUARUNARI es de corte bilateral: étnica y clasista. Sin embargo, a esta última atribución cabe plantear las siguientes preguntas: ¿La ECUARUNARI fue étnica y clasista en su momento o persiste en esta combinación, hasta hoy? Si la ECUARUNARI continua como étnica y clasista habrá que afirmar, que la CONAIE es también étnica y clasista, porque la ECUARUNARI es el sustento de la CONAIE.

Sin embargo, el tiempo y el espacio hicieron que cambiara el destino de estas organizaciones. Una feneció (FEI) y las otras cambiaron de rumbo y su proyecto; sobre todo la ECUARUNARI, empezó a balancear (combinar) la demanda de tierra con reivindicaciones étnicas centradas sobre la lucha contra la discriminación y sobre planteamientos en torno a temas como la lengua, cultura, y la medicina (Zamocs, 1993: 284). Pero, ¿Cuáles fueron los roles de estas organizaciones clasistas? Podría encajar a esta pregunta el análisis de Andrés Guerrero; La FEI se constituye en una suerte de aparato indigenista no estatal (...) (un rol de mediador entre el Estado y los indígenas), desprivatización y deslocalización de los conflictos agrarios, expulsar fuera de lo regional y llegar a los centros de decisión del Estado Nacional (parlamento, presidente, ministros, etc.). Por último, al intervenir como un organismo indigenista, una institución externa de ciudadanos-blancos que asume la mediación de sujetos coloniales: una población sin derechos reconocidos en el sistema jurídico y político del Estado nación, cuya realidad aparece en recovecos de terceros intereses, en lenguajes dobles, en visiones deformadas de sí y de los otros (1993)

La FENOC, también, se articula en relación a algunos roles como el de emprender permanente orientación, capacitación y organización de los campesinos e indígenas explotados de este país (FENOC, 1988)

Estas tres organizaciones (FEI, FENOC; ECUARUNARI) construyen un discurso anti-imperialista, y por tanto, "luchan contra las entidades externas", especialmente, contra las transnacionales, FMI, BM, neoliberalismo; por ello, es pertinente, citar el discurso de la FENOC:

"...Escogemos nuestros amigos y aliados e identificamos a nuestros enemigos, que son los del pueblo ecuatoriano. Son fundamentalmente la gran banca internacional, el Fondo Monetario Internacional (FMI), los grandes monopolios transnacionales, los gobiernos que protegen y amparan a estos instrumentos que nos producen hambre y miseria;..." (1988: 12). Este de estilo de construir discursos antiimperialista son también adaptadas por las organizaciones étnicas contemporáneas: el movimiento indígena de la CONAIE han caído en la "trampa" de la anti-mundialización, y de la anti-globalización, apostando su suerte en un modelo estatista que no tiene viabilidad, y por consecuencia a un Estado-patrón gravemente enfermo..." Santana, 2004: 250). Estos criterios me ayudan a demostrar que tanto las organizaciones clasistas (FEI, FENOC) y etnicistas (CONAIE ECUARUNARI, MICH), al parecer, no han cambiado la manera de elaborar su discurso. Este discurso es anti-imperialista y anti-neoliberal. En la marcha que se realizó el día 17 de noviembre del 2005 en las calles de Quito, en varias pancartas se vislumbraba en contra de la globalización, neoliberalismo e imperialismo.

1.4. SURGIMIENTO DEL MICH.

Resulta clara la matriz conceptual en la que emerge el ECUARUNARI con un *acento profundamente eclesial ligado a los sectores más progresistas de la Iglesia en los 70s.* (<http://cci.nativeweb>) En esta misma línea y en coordinación con el mismo personaje (Proaño) germina y florece el MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO. Al decir de Víctor Bretón "...Al mismo tiempo fomentó, asesoró y colaboró en todo momento en la organización indígena, llegando a apoyar directamente la misma conformación del *Movimiento Indígena de Chimborazo* (MICH) y del ECUARUNARI, verdadera columna vertebral de la actual CONAIE. Hasta tal punto fue así que, realmente, a mediados de los setenta ya se había desplazado de largo al Partido Comunista como elemento organizador *-por medio de la Federación Ecuatoriana de Indios-* de las masas indígenas, y todo gracias a la confianza de la Iglesia en las posibilidades que brindaba la organización" (2001: 164 y 165). No es novedad que desde "...los años

setenta la iglesia católica ha apoyado la creación de organizaciones indígenas de base por todo el continente...” (Martínez, 2004: 238)

Sin embargo, estas organizaciones –en su momento- tuvieron en sus manos la delicada y paradójica toma de decisión: constituirse en organización indígena, o en organización campesina; La primera de corte étnica y la segunda de corte clasista. Pero la historia nos evidencia que se primó en constituirse en organizaciones indígenas (étnicas), con sus propias agendas de lucha: por la tierra, educación, inclusión de derechos en la política, etc. Más tarde son insertados algunos conceptos como nacionalidad, plurinacionalidad, interculturalidad, recuperación de los símbolos culturales de los pueblos indios, etc. son temas que se están debatiendo profundamente, a nivel de país y fuera de él. Además *para Rubén Viñán: “(...) El Movimiento indígena de Chimborazo hasta los 90 luchó, prioritariamente, por varios conflictos de la tierra y de ahí en adelante luchó por temas no solo por los indios, sino también por la causa nacional, como por ejemplo, en la presidencia de Rodrigo Borja hicimos congelar los precios de los combustibles, de los pasajes (...)”* (Entrevista, diciembre del 2004) En este sentido el MICH (ver anexo No. 1) emerge con objetivos y plataformas de lucha visible y adherible y con un claro panorama de *“a dónde vamos, quienes somos, de dónde somos”*(Ibíd.)

“en el año 1982, algunos dirigentes indígenas nos acercamos donde Mons. Proaño, porque queríamos organizarnos entre indígenas. Nos dimos cuenta de que hay varias organizaciones: el FUT, como organización madre, la CEDOC, la CEOLS, la CTE. Como hija de la CTE tenemos la FEI y como hija de la CEDOC la FENOC. Pero estas organizaciones no responden a las necesidades propias de los indígenas, ellos tienen otros deseos, por ejemplo conseguir alza de sueldos. Los indígenas tenemos otros problemas, por ejemplo la falta de **tierra**, el **desprecio** por parte de los mestizos, una **educación** ajena a nuestra **cultura**, etc. En estas Organizaciones no se veían respuestas para los indígenas, como tampoco se veía un cambio; por eso es importante reunirse entre los indígenas. Los indígenas debemos buscar resolver nuestras necesidades: Por esta razón en 1982 en el colegio de los Salesianos con la ayuda de Monseñor Proaño, comenzó el MICH” (MICH 7, 1988: 10, Proaño, 1989).

Al decir de Roberto Santana, la historia de un movimiento indígena emerge con dificultades, pero bajo los mejores auspicios, que se fortalece

orgánicamente y se legitima como actor en el escenario nacional (2004), esos auspicios son de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales (Misión Andina y posteriormente, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, IERAC) como menciona Víctor Bretón (2001). Sin embargo es necesario recalcar que durante las dos últimas décadas se asistía a un importante proceso organizativo. Es decir, con anhelos de la lucha por la tierra surgieron numerosas organizaciones de base, y agrupaciones de éstas, a lo largo y ancho de toda la provincia. La lucha por la tierra estuvo acompañada de significativos esfuerzos de educación y capacitación, dentro de los cuales se otorgó un lugar central a la revitalización y dignificación de la cultura indígena. Además, surgió una capa de nuevos líderes en los que la conciencia campesina se tiñó de conciencia étnica. En cada parroquia existía una o más OSGs que, integrando al campesinado indígena del área, disputaba el control del poder político local a la población pueblerina. (Carrasco, 1993:63 y65)

El MICH surge como un organismo aglutinador, tendiente a la construcción de un solo cuerpo, frente a la amenaza constante de divisionismo en las comunidades por la presencia de las ONG, el protestantismo y otras entidades. Entonces, el MICH germina con el destino de unificar a las comunidades indígenas (Proaño, 1989) para enfrentar no solo elementos externos sino a reivindicar y hacer respetar a la discriminación racial en todo espacio y tiempo, a nivel de la provincia de Chimborazo como muestra Hugo Burgos:

"... Obsérvese lo que ocurre en el palacio Arzobispal. Miércoles y sábados, especialmente indios y cholos, así como blancos de las parroquias, recurren al palacio en pos de una boleta que servirá para confirmar a los niños dentro de la religión católica. Todos los campesinos están sentados en la acera del parque Maldonado o en los zaguanes esperando que sean las dos de la tarde. Lastimosamente un miércoles de noviembre llovió con fuerza. Sale un portero e insinúa: "Entren a la sala de espera porque está lloviendo". Gran parte de los campesinos cholos y mestizos no se hizo esperar. Pero al momento de entrar los indios, el portero con buenas maneras les detuvo: "deben quedarse afuera, los rocotos porque la sala es muy estrecha". Los indios tuvieron que ir guarecerse donde pudieron" (1977: 313)

El mismo Proaño, describe a inicios de su obispado las condiciones deplorables en que vivían los indígenas de Chimborazo:

"La situación de los indígenas, desde todo punto de vista, era deplorable. Los indígenas estaban hundidos en la miseria total: Económicamente desposeídos de sus tierras y explotados; socialmente, marginados y despreciados; culturalmente, reducidos a la ignorancia y al analfabetismo; políticamente, considerados como cero al izquierda, puesto que, por analfabetos, no tenían derechos ni a dar su voto para elegir mandatarios o legisladores. Desde el punto de vista religioso, estaban casi abandonados. Desde punto de vista, sociológico, eran víctimas de múltiples y destructivos complejos, tales como la ignorancia, el miedo, la desconfianza, la privación, el fatalismo". (PROAÑO, L., 1989:7).

El Movimiento indígena de Chimborazo (MICH) nace como respuesta a la inquietud de los campesinos indígenas de ir haciendo un Movimiento FUERTE; UNITARIO que agrupe todas las organizaciones que hay, obviamente, respetando su propio camino e independencia (MICH, 1984) El rol del MICH es mantener la cohesión social en una sociedad atravesada por los sistemas de desigualdad y exclusión, dentro de unos límites que no impidan la viabilidad de la "integración subordinada" (Castro, 2004). Habida cuenta, que ese rol debía y debe cumplir el Estado; sin embargo éste ha agudizado las relaciones asimétricas entre los pobres y los ricos, fruto de diferencias económicas y políticas que subordina a unos a las decisiones del otro (Ibíd.)

La analogía del MICH-Iglesia de Riobamba (Con Proaño) en circunstancias de segregación y explotación de los hacendados, fue una fortaleza, para la consolidación y legitimidad. Es evidente, esa relación dialógica y horizontal desde sus primeros pasos:

"...se hizo una reunión provincial con delegados de toda la provincia. Esta reunión se hizo en Riobamba, del 26 al 29 de Agosto de 1982. De esta reunión salió un grupo de 15 coordinadores y un secretario. Monseñor Leonidas E. Proaño quedó como coordinador general" (Folleto de MICH, 1994)

Para las reuniones permanentes y encuentros provinciales del Movimiento Indígena de Chimborazo, la Diócesis de Riobamba, abrió las puertas de la casa indígena, de algunos colegios religiosos, Santa Cruz de Riobamba,

Centro de Estudios de Acción Social, etc. Muestra de ello, los días 10, 11 y 12 de abril tuvo lugar un encuentro provincial del Movimiento Indígena del Chimborazo, con la presencia de 55 delegados de 9 zonas¹⁴, reunión efectuada en Santa Cruz de Riobamba. (MICH, abril 10-12/84) El objetivo de los encuentros fue unir a todos los indígenas que estaban empeñados en fortalecer el MICH y caminar hacia MUSHUK LLACTA (NACIÓN NUEVA) (Ibíd.)

Carmen Martínez en su artículo titulado: "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004" hace un importante análisis comparativo, en donde menciona que: "...ciertos autores no mencionan la influencia de los religiosos en la formación del movimiento indígena. Otros reconocen este impacto pero no lo exploran en profundidad." (2004:238). Sin embargo, muestra que en el caso de la organización, consolidación inicial del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), ha jugado un papel preponderante: "..., los salesianos, reforzaron las estructuras comunitarias y de las organizaciones comunitarias de segundo grado, animando a partir de 1978 las primeras reuniones del que será el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), una de las ramas más militantes y políticamente activas del movimiento indígena ecuatoriano." (Ibíd.: 237) Por tanto, es indudable la formación del Movimiento Indígena de Cotopaxi en relación a los salesianos. Así como, es indudable que el Movimiento Indígena de Chimborazo nace y florece en coordinación con la Iglesia de Riobamba, desde el obispado de Monseñor Leonidas Proaño.

Creo que el aporte más valioso de Leonidas Proaño (sin menospreciar los otros) en el campo organizativo de los indígenas es la constitución del Movimiento Indígena de Chimborazo¹⁵. Porque a través de éste ha

¹⁴ Los delegados de las zonas de Punín, Cacha, Guamote, Flores, San Luis, Pungalá, Calpi San Juan y Licto

¹⁵ El Movimiento Indígena de Chimborazo a partir de 1982 ha dado pasos gigantescos como organización de HECHO, más no de DERECHO (Es una organización de hecho cuando carece del reconocimiento legal y es de derecho cuando ya es reconocido por las autoridades competentes y se constituye con el Acuerdo Ministerial.

conseguido varios objetivos planteados en lo económico, político y cultural. Son tres ejes articuladores que han guiado la labor del MICH: **política propia, economía propia y cultura propia**. En este sentido se puede mencionar que la Iglesia de Riobamba promueve un proceso de etnogénesis y no a la disolución de la identidad étnica (Martínez, 2004)

Proaño, no sólo coadyuvó en la creación del ECUARUNARI y el MICH, también acompañó los primeros pasos de la CONAIE, que se estableció en 1986, y participó en la formulación del primer proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas (Ayala, 2001: 27). Puede ser esta, la razón fundamental, para denominarlo precursor, artífice y "padre" de las organizaciones indígenas; sine quo, hubiera sido "difícil" fundar las entidades organizativas indígenas. El siguiente argumento sustenta el criterio anterior: "..., la mayoría de las federaciones y sus organizaciones de base nacieron bajo el influjo de las misiones católicas, las que convencidas de la necesidad de autogestión, han permitido a los indígenas su total autonomía (CONAIE, 1988)" (Moreno, 1992: 46)

Los trabajos de la iglesia de Riobamba y de Proaño, confirma la praxis de los principios de la teología de la liberación, los mandatos "sagrados" del Concilio Vaticano II, están traducidas a la luz de la realidad latinoamericana, ecuatoriana y chimboracense. La iglesia de Riobamba se constituyó en el espacio de reflexión, orientación de los indios y pobres en general. Proaño se transformó en el defensor incansable en contra de la violación de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indios: "*Yo entré a la cárcel, por luchar por la tierra de la comunidad. En la cárcel me trataron bien, porque Monseñor había llamado por el teléfono a la cárcel y el guardia me dijo tienes padrinos. De la cárcel salí después de dos días, porque, Mons. Proaño tenía un buen abogado y los trámites se hacía gratuitos (...)*" (Entrevista: Melchor Lema, febrero del 2005)

De esta manera la Iglesia Católica profesada en la Provincia de Chimborazo se constituye en el defensor de los indios y en una entidad religiosa que no contribuye a la fragmentación y división de las comunidades indígenas; Al contrario es una clara muestra de grandes esfuerzos efectuados -por la

Iglesia- hacia la unidad del pueblo indígena a través del Movimiento Indígena de Chimborazo¹⁶. Es decir, la Iglesia “tiene la misión de unificar e integrar” (Vela, 1971:16) bajo los principios SHUK SHUNKULLA (un solo corazón) SHUK YUYAYLLA (un solo pensamiento) SHUK MAKILLA (un solo puño). Por tanto la religión católica en la época proañista aparece como un elemento de cohesión social. Bajo estos parámetros la fe católica (cristiana) – con la Iglesia de Riobamba- se constituye no en una dimensión inalienable, sino en una fuerza liberadora del pueblo indígena.

La relación entre el movimiento indígena y la Iglesia de Riobamba está estrechamente vinculada a otro problema de mayor complejidad y amplitud que puede formularse así: ¿Qué papel desempeña la religión en el desarrollo político-organizativa de la sociedad y particularmente del pueblo indígena? Para responder a esta pregunta me remito a dos grandes sociólogos: Durkheim considera a la religión como la raíz **del vínculo social** que constituye una comunidad civil y la mantiene unida. En su sentir la religión crea y fomenta los valores con que un pueblo va construyendo su vida social y cultural (1993) y para Max Weber, la religión, por ser fuente de interioridad que mueve al hombre a buscar su autodefinición, *tiene un poder único para la crítica y el cambio social*. Además, para este sociólogo la (s) religión (es) se constituye en el elemento *moldeador del comportamiento social* (1969). También creo importante contestar a la pregunta planteada desde el otro lado de la mirada. Es decir, desde la perspectiva intelectual indígena:

La religión de los blancos es un instrumento de opresión y explotación del indio. La religión sirve sólo y exclusivamente a los cholos blancos-mestizos, a los Karas, sirve sola y exclusivamente a los ricos y a los que detentan el Poder; la tal religión, no hace más que bestializar al indio: bestializarnos igual que el alcohol y la coca. Ningún ser humano en su

¹⁶ El Movimiento Indígena de Chimborazo logra ha conseguir la personería jurídica el 12 de septiembre del 2001, con el Acuerdo Ministerial No. 3354; pero ya no con la denominación original, sino como **CONFEDERACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO**, por una serie de trabas empleadas por el Ministerio de Bienestar Social. “A pesar de ello, por su trayectoria e historia sus bases conocen como **Movimiento Indígena de Chimborazo**” (Entrevista, Emilio Guzañay, expresidente del Movimiento Indígena de Chimborazo, febrero del 2005)

juicio cabal puede estar conforme con la religión de sus opresores. En la Idea de Dios, el cholaje ha incrustado en el cerebro del indio, hay un fetichaje...Bajo la acción criminal de la idea de Dios, el indio sólo sabe llorar y callar..." (Reinaga, 1970: 101)

Más allá de las nociones distintas y controvertidas referentes al rol que puede cumplir la religión dentro de las organizaciones indígenas, "Lo cierto es que la religión Católica profesada en Riobamba con Mons. Leonidas Proaño, trascendió del discurso y de la praxis tradicional. Es decir, "abandona" la discusión y la tarea centrada en lo divino y profano y rompe el sistema gamonal para insertarse en la convivencia del pueblo indígena, para preocuparse en torno a la problemática socioeconómica y organizativa del pueblo indio. La religión y sobre todo la lucha religiosa se ha tornado más pública que privada como dice Clifford Geertz:

"...En la actualidad, <<lucha religiosa>> hace referencia principalmente a acontecimientos que tienen lugar fuera de los hogares, actos *plein air* en la plaza pública: encuentros en parques, audiencias en el tribunal supremo...Políticas de inmigración, problemas de minorías, programas escolares,...debates sobre el aborto...Nada de esto es especialmente privado; tal vez encubierto, o subrepticio, pero escasamente privado" (2002: 148)

El Movimiento Indígena de Chimborazo, impulsado por el "Obispo de los Indios", es una organización de tercer grado¹⁷, filial del ECUARUNARI y CONAIE, conformada por comunidades y organizaciones de segundo grado indígenas y campesinas.

El Movimiento Indígena de Chimborazo, creado y fortalecido por Leonidas Proaño, no solo tiene la capacidad de movilización y organización, sino también, permite a los indígenas manifestar, explícitamente, su disconformidad, planteando su plataforma de lucha, obligando a las autoridades a sentar en la mesa de debate y negociaciones¹⁸. Su lucha ya

¹⁷ Las organizaciones de primer grado son denominadas, también organizaciones de base, que son las comunidades mismas. Las denominadas "segundo grado" son las organizaciones parroquiales que aglutinan a las comunidades. Las denominadas "tercer grado" son las organizaciones provinciales como el Movimiento Indígena de Chimborazo.

¹⁸ "...La imagen paradigmática es, en sentido, la del presidente de la República -Rodrigo Borja en 1990 y Sixto Durán en 1994- negociando directamente con los máximos dirigentes de la CONAIE. En un país

no es solo por los derechos étnicos, sino también por los derechos de todos los oprimidos, explotados y segregados, fruto de la desigualdad económica y de acceso al poder.

El trabajo de Proaño dio vuelco a una Iglesia discriminadora. Revolucionó a una iglesia tradicional y hegemónica¹⁹. Históricamente, La relación de la iglesia de Riobamba en Chimborazo y América Latina, con los indígenas, generalmente ha sido inequitativo, jerárquico, explotador, monárquica y centralizadora (tiempo antes de, Leonidas Proaño), como dice Albornoz y Vela. Porque la Iglesia estaba en el poder, Es decir "la Iglesia católica gozó de una situación jurídica sumamente privilegiada²⁰ en relación con otras religiones o con los otros grupos sociales" (Carvajal, 1980: 9). El hombre estaba al servicio de la Iglesia, más ésta no al servicio del hombre, sobre todo a los pobres (Ibíd.)

1.5. RELACIÓN DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA²¹ CON EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO

como el Ecuador, sin duda, la foto del Primer mandatario debatiendo en la misma mesa con los representantes de los indios -ataviados obviamente como tales-, e incluso la sola presencia de éstos en el Palacio de Carondelet -símbolo donde los haya de los sistemas de dominación étnica imperantes desde el tiempo de la colonia-, era sencillamente impensable apenas unos años antes. Mucho es, pues, lo que ha cambiado con la emergencia del movimiento indígena y su conversión en un actor político recurrente e indispensable en la escena nacional" (Bretón, 2001 32)

¹⁹ Durante siglos la iglesia católica ha ocupado solitariamente y sin sombra de competencia el espacio nacional, imponiendo su hegemonía en el campo religioso, reclamando un estatuto de privilegio frente a la sociedad y al estado, y disfrutando de un verdadero monopolio en la gestión de bienes de salvación. Su peso económico y político ha sido tal que en diferentes momentos de la historia nacional no ha dudado en desafiar al propio Estado. (Jiménez: 1988: 5)

²⁰ Carvajal hace un estudio detallado de los verdaderos privilegios de la Iglesia Católica en España. Privilegios a la educación, ayuda económica, materia procesal y penitenciaria, etc.

²¹ La diócesis de Riobamba corresponde a la provincia de Chimborazo, la de mayor concentración indígena Kichwa de todo el país y, probablemente, la de comunidades indias más marginadas. Todavía en junio de 1990 había 197 conflictos de tierra y 33 comunas y 10 asociaciones demandaban solución a sus problemas. Asimismo, esta provincia alberga el mayor número de protestantes evangelistas, agrupados en la "Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo (AIECH)", el 80% de los cuales -como el nombre de la asociación lo indica- son indios. Es por tanto, comprensible que los dos obispos del siglo xx hubieran sido pastores de esta diócesis" (Espinosa, 1993: 185)

En la presente reflexión, el discurso se articulará referente a *la relación binaria*, específica y fundamentalmente, la Iglesia de Riobamba con el Movimiento Indígena de Chimborazo. Frente a esta relación creo necesario empezar formulando varias preguntas que pueden ayudar a esclarecer ciertas dudas o ubicar en el panorama de debate: ¿Qué tipo de relación se habla? ¿La relación entre el Movimiento indígena y la Diócesis de Riobamba es vertical u horizontal? ¿La relación dialógica es tensionante o flexible? ¿Cuál es el objetivo de esta relación? Referente al tema de relación se puede plantear varias preguntas. Sin embargo, estas preguntas nos pueden ayudar reflexionar, aunque no conteste con una "verdad absoluta".

Desde el Concilio Vaticano II, la iglesia ha establecido relaciones más estrechas con el mundo. Esta relación ha resultado mutuamente enriquecedora, ha cambiado contenido, volviendo más profundo el vínculo de la fe con las tareas temporales, (...). Es decir, la iglesia no es de "este mundo"; sin embargo existe para el mundo, o sea, para la instauración de todas las cosas de Jesucristo (Almeida, 1991 y PUCE, 1976: 43). "*La Iglesia debe ayudar y orientar para vivir en paz y armonía aquí en nuestras comunidades y después de nuestra muerte, (...)*" (Entrevista: Pedro Yantalema, catequista, febrero del 2005)

Al parecer "la iglesia de Riobamba" "no" se ocupa solo para el más allá, sino también para esta vida misma. La opinión de este catequista evidencia y ratifica no solo la relación de los indígenas con la iglesia de Riobamba, sino también la interrelación y el interaprendizaje; porque reclama vivir bien y en armonía aquí en la tierra.

Por otro lado, es necesario aludir a breves rasgos que la Iglesia de Riobamba, históricamente, se constituyó en el caciquismo (poder local: terrateniente, iglesia, tenientes políticos). "En el ámbito de las pequeñas localidades los representantes de la iglesia manipulaban la concepción tradicionalista y exacerbaban el dominio ideológico en aras, muchas veces, de beneficios personales" (Carrasco; 1993: 36). Es más en Chimborazo, los hacendados y la Santa madre iglesia gran terrateniente bendijo y consagró la propiedad privada. (Albornoz, 1988). Aquello es indicador de una iglesia

jerárquica y dominante. Bajo este punto de de vista la relación de la iglesia con el "otro" no ciudadano era tensionante, vertical y su objetivo era enriquecer a "costillas" del trabajo ajeno sobre todo del pueblo indígena; lo cual, contradice a los postulados del evangelio; sin embargo "el cura párroco podía también extraer rentas en el trabajo a través de la minga, y en efectivo o en especies como pago por los servicios religiosos realizados en ocasión de bautismos, matrimonios o funerales (Muratorio, 1982: 75). De este modo el indio no era solo explotado, discriminado, sino que se constituyó el más vulnerable hasta frente a un niño mestizo, como en el siguiente caso:

"Un grupo de familias indígenas del anejo Gueseche salían contentos de la Iglesia de Licto (Riobamba-Chimborazo) "pasando" una misa. El sacerdote ya había pagado todos los servicios y se despedía de la Iglesia recibiendo la imagen de un niño Dios. Sin embargo, el hijo del Sacristán, un niño de 10 años, insistía al fiestero nativo el pago de sus servicios; el requerimiento pareció quedar subsanado cuando el sacerdote dio un sucre al muchacho. La respuesta fue el insulto y el enojo del niño aduciendo que era muy pequeña la propina. Como el sacerdote se resistiera a pagar los 5 sures que podía, el muchacho no dudó en dar un par de patadas al indio para que cumpliera su pedido. Entre las risas del indio y de los curiosos, el muchacho sólo se retiró cuando recibió la suma de 3 sures, después de vapulear al adulto" (Burgos, 1976: 309)

Este acontecimiento muestra que el indio ni siquiera dentro y frente a la Iglesia estaba exento de humillaciones y maltratos. En medio de este tipo y de otras formas de discriminación, a partir del año 1954 -con el nombramiento y trabajo de Mons. Proaño- revolucionó la estructura de la Iglesia de Riobamba. Transformándose en una Iglesia del pueblo indígena y de los pobres en general, preocupada en servir y no ser servido. Proaño rompe el esquema tradicional y jerárquico. *"porque estaba con nosotros, con los indios, con los explotados, (...) para eso se hizo indio, se hizo indígena como Jesús se hizo indígena"* (Entrevista: Melchor Lema, Catequista, febrero del 2005)

Pero al inicio de la administración de Proaño no se puede hablar de una relación dialógica de la iglesia de Riobamba con los indígenas, sino de ciertos miembros de la iglesia de Riobamba incluido Proaño; porque había

corrientes opuestas²² muy marcadas: *Una Línea renovadora* y la *línea conservadora* (Esta pugna fue aprovechada por el protestantismo)²³. Dentro de la primera tendencia estaba empeñada la praxis de Proaño (Andrade.2004) ¿Pero cómo incidió el trabajo renovador en la iglesia de Riobamba? Quienes estaban en esta línea, son quienes se articulan *en y con* los parámetros de la teología de la liberación:

“En un sentido amplio, “teología” es el conocimiento de Dios y del mundo a la luz de Dios. Incluye la experiencia religiosa y la reflexión que la acompaña cuando la experiencia deja de ser una aquiescencia pasiva a ideas dominantes, para convertirse en una opción conciente y libre; es decir cuando la persona empieza a ser sujeto de la vida religiosa. En un sentido más estricto, la teología es la reflexión científica, es decir crítica y sistemática sobre la experiencia de Dios y del mundo a la luz de Dios” (Girardi, 1997: 68)

La teología de la liberación, llamada también liberación de la teología, va más allá de lo que se comprende como ideología. Es, más bien una teoría sociológica de la religión, maneja instrumentos científicos de análisis de la historia y de la praxis política de los cristianos (Almeida, 1991: 306). En el Ecuador y en Chimborazo, la teología de la liberación se expresa con especial energía en apoyo a la causa indígena. Es una dimensión que refuerza su misiva. *A su interior hay una enorme fuerza moral y activa, que nació de la experiencia, de la vida compartida con los indios, y cree que en sus culturas se encuentran las claves para una sociedad mejor.* Como lo expresó monseñor Proaño, éstas muestran su especial riqueza en

²² Para Iliana Almeida las tendencias manifiestas son distintas, cuando no contradictorias, y se pueden resumir en tres: La primera corresponde a la teología tradicional, se fundamenta en esquemas filosóficos, y considera vanos los esfuerzos de los hombres por conseguir un mundo más justo e igualitario, puesto que el destino está dado de una vez por todas, decretado por voluntad divina Esta tendencia es conocida con el nombre de “opción de la resignación”.

La segunda representa un nuevo llamado a la cristiandad. Admite la existencia de graves problemas sociales, pero considera, al mismo tiempo, que hay normas conciliatorias para resolverlos. Tiene parentesco con corrientes políticas europeas desarrollistas, y se la denomina “opción conciliatoria”.

La tercera es una manera nueva y más profunda de entender la realidad surge en América Latina como respuesta a la crisis teórica e ideológica de los cristianos revolucionarios, que se interrogan sobre la relación de la fe con el proceso de liberación de los pueblos hispanoamericanos (...) Esta posición es la “teología de la liberación” (1991: 305 y 306)

²³ Ambas corrientes reconocieron que sus disputas internas fueron bien aprovechadas por los protestantes, quienes no dejaron de crecer durante aquellos periodos (Andrade. 2004:47)

el notable fortalecimiento de la personalidad colectiva, en la concepción comunal de la tierra y en el cuidado del equilibrio de la naturaleza, que destruyéndose destruye también al hombre (Ibíd.). Pues, para la Iglesia de los pobres, el movimiento indígena es liberador en el sentido mismo del cristianismo, y la Iglesia debe apoyarlo más allá de las declaraciones líricas (Almeida, 1991: 307) Mons. Proaño "utiliza" como herramienta la teología de la liberación para el servicio de los indígenas y en efecto *"la relación de Proaño no solo es con los indígenas como individuo aislado, sino con el indígena organizado en las comunidades. Es una relación horizontal y respetuosa"* (entrevista, Julio Gortaire, marzo del 2005)

Mientras la santa sede a través del Concilio vaticano II (1954) rompe la relación con el Estado:

"la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo" (G. S. p: 11, No. 76)

Monseñor Proaño; también, *rompe la relación con el gamonalismo* (descomposición de los poderes locales) en la provincia de Chimborazo; porque *entra en acción otra relación* destinada a influir poderosísimamente en el desarrollo integral del hombre y de la sociedad: La relación persona iglesia (Segundas jornadas teológicas, 1976: 40). Es una relación horizontal entre el pueblo indígena y la iglesia de Riobamba, sus acciones lo demuestran:

"fueron hitos en su trabajo con los indios la entrega de las tierras de la Iglesia hasta 1960, la creación del grupo de reflexión Eclesial "Juan XXIII" y la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) en 1960, la constitución en 1962 del Centro de Estudios de Acción Social (CEAS) para presentar apoyo técnico a los indios; la formación, a lo largo de decenio de 1970, de comunidades eclesiales de base formadas por indígenas, el lanzamiento del movimiento indio en 1982, la asesoría honoraria a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional (...)" (Espinosa, 1993: 185 y 186)

Estos hechos testimonian el trabajo y la lucha por la *dignitatis humanae*, sobre todo por la dignidad de los indígenas. La acción pastoral de Proaño estriba en función de los requerimientos indígenas que evidencia una relación de independencia, de comunicación (aplica el método dialógico), respeto, de minga en las acciones pastorales. Proaño, profetiza un cambio social. Revierte de una iglesia vertical a una iglesia popular que a más de sacramento es comunidad, compromiso, fidelidad a Cristo liberador y de servicio a los pobres (Ibíd.) La iglesia se abrió a los problemas mas de la humanidad, especialmente de los pobres (...) Se fue cambiando la imagen de una iglesia de poder a una iglesia de pueblo, de una iglesia piramidal a una iglesia comunidad, de una iglesia rica a una iglesia pobre, de una iglesia cómplice a una iglesia profética (Almeida, 1991:307)

Para Melchor Lema (catequista) Proaño, "*desató la metodología tradicional, de tipo autoritario, dando paso a una metodología popular*" (...) (Entrevista, febrero del 2005). La figura de Proaño se encarna en la concientización de la comunidad. Es una figura que despierta la conciencia del pueblo indígena. Proaño se "transmuta" en el indígena, por ello no solo es parte del pueblo indígena, sino que está en medio de los grandes líderes indígenas como Cristóbal Pajuña, Lázaro Condo, Oswaldo Cuvi, cabecillas que encabezaron las luchas indígenas. ¡Así lo recordamos!

Al decir de Hernán Ibarra, los aparatos y agencias estatales redefinen la relación del Estado con la población indígena. Adicionalmente, en diversos lugares de la sierra ecuatoriana, sobre todo en Chimborazo, la Iglesia Católica, uno de los pilares del antiguo orden local, eligió una opción de apoyo a los grupos indígenas. Se había producido de este modo, una erosión de la administración étnica. Los cambios en la estructura agraria, con las reformas agrarias de 1964 y 1973, determinan la crisis y disolución del antiguo orden rural. (S/año: 16). En algún sentido se podría plantear que *la redefinición estructural de los poderes locales* tienen una dimensión-simbólica espacial: cambian los actores y cambian las interrelaciones sociales, (...) (Carrasco: 1993: 45)

El indio, a partir de las creaciones de las organizaciones va tomando fuerza colectiva, conciencia de su pueblo, lengua, costumbre. *"El indio se vuelve contestatario no solamente como colectivo, sino como individuo"* (Entrevista: Rubén Viñan²⁴, diciembre del 2004.) El indio contestatario es estigmatizado como indio "alzado", "atrevido" como en el siguiente caso:

"En la oficina de la caja del seguro otros indios pueden ir a solicitar una ficha para recibir atención médica en calidad de trabajadores. En la ventanilla de estadística el empleado le dice a un nativo de Colta (Chimborazo-Ecuador): "¡Tonto, ponte en la fila!" Luego le dice: "¡Ponte bien, animal!" Cuando aquél humildemente ocupó su lugar, recibió en cambio el repudio de hombres y mujeres que estaban en la fila: "¡Ponte a un lado, porque estás apestando!" Enojado el nativo y con una actitud más segura que la de sus compañeros que están en el anejo, reclamó: "Yo tan pago al seguro, por eso venimos, patrones". Fue esto suficiente para causar la admiración del nuevo comportamiento del indio ligado al seguro Social: "Estos indios son ya unos resabiados", y otros y otros comentarios parecidos" (Burgos, 1977)

Creo, que esta rebeldía del indio está entremezclada de ciertos complejos de inferioridad, por cuanto, simultáneo al reclamo le dice expresa el término patrón. Es una relación de patrón (explotador) y el indio (explotado), una relación dispareja.

1.5.1. MONSEÑOR VÍCTOR CORRAL MANTILLA²⁵ Y EL MOVIMIENTO INDIGENA DE CHIMBORAZO

Es importante el trabajo efectuado (cuando el levantamiento indígena se había empezado el día 28 de mayo, con la toma pacífica de la iglesia de Santo Domingo, símbolo de Bartolomé de las Casas, el dominico defensor de los indios) por parte de la Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, regentada por Mons. Corral, quien emite una carta al presidente de la República, en la que, si bien reconocía la labor del Gobierno en aspectos como la entrega de tierras a los indígenas de la

²⁴ El entrevistado es fundador del MICH, fundador del Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, actualmente trabaja en el ERPE

²⁵ Monseñor Víctor corral vino en 1982 a compartir la experiencia Pastoral de Mons. Leonidas Proaño. Le recibió con alegría y esperanza. Se le veía satisfecho por haber elegido a un hombre que continuaría la tarea pastoral en una línea de compromiso con el pobre, formando una Iglesia esencialmente comunitaria. Hoy, Mons. Víctor Corral preside la fiesta de Mons. Proaño. (haciendo camino, 1993: 3)

Amazonía, señalaba el contraste con la situación de los indígenas de la Sierra,...(Moreno, 1992) Implícitamente es pedido de sensibilidad y de paz. En circunstancias tan difíciles como en esta toma de la iglesia de Santo Domingo, Víctor Corral asume con tibia y cautela en su pronunciación dirigida al Presidente Constitucional de la República del Ecuador Dr. Rodrigo Borja. Inmediatamente, y con fines pacificadores, el Arzobispo de Quito, Mons. Antonio Gonzáles Zumárraga, había asumido el papel de intermediario, junto al sucesor de Mons. Proaño, el Obispo de Riobamba, Víctor Corral (Ibíd. 64). Monseñor Víctor Corral, asumió y continuó en la participación en todas las sesiones próximas, como delegado de la comisión mediadora (Ibíd.). Esta técnica dialógica permitió evitar la violencia, represión; porque las autoridades eclesiales invocaron a la paz, solidaridad y diálogo. *¡Las declaraciones y pedidos de las autoridades eclesiales nos ayudaron mucho!* Menciona con suspiro Pedro León (Entrevista, mayo del 2005)

A partir del levantamiento indígena de 1990 Mons. Víctor Corral y algunos sacerdotes progresistas de la provincia de Chimborazo fueron culpados de agitadores por los hacendados y ganaderos del país. Es decir, interpretaron las acciones pastorales de la iglesia como responsables del estado de agitación en zonas con una fuerte conflictividad por la tierra, como por ejemplo en sector del cantón Alausí (Chimborazo) y especialmente la parroquia de Tixán. Los terratenientes rechazaron una y otra vez la presencia de sacerdotes en la zona:

La tolerancia gubernamental que existe con relación a la presencia de activistas religiosos, extranjeros y nacionales que, amparados por organizaciones foráneas que manejan recursos financieros e ideológicos, se ha infiltrado en el sector campesino, creando el más completo desorden y caos (Kipu 14, 1990: 48) (Moreno, 1992: 67 y 68)

Fueron permanentes ataques a la iglesia de Riobamba, pero también es innegable las contestaciones y la posición de Mons. Víctor Corral en defensa de los indígenas y sacerdotes progresistas:

"El padre Pedro Torres...es un sacerdote joven, que sabe llegar a los indígenas: todas las organizaciones le quieren. Eso es todo. Además hay que tomar en

cuenta que el Cantón Alausí y la Parroquia de Tixán, son el centro de la conflictividad por la tierra. Frente a esto, la Iglesia acompaña a los indígenas para que defiendan con dignidad, sin violencia –pero con firmeza- sus derechos. Esto hacemos. Y esto hace el padre Torres, lo que nos ha traído muchas acusaciones de los terratenientes.” (Kipu 14, 1990: 14-15) (Moreno, 1992:68)

1.6. LOS PRINCIPIOS DE CONCILIO VATICANO II EN EL MICH

Desde el concilio Vaticano II, *la iglesia ha establecido analogías más estrechas con el mundo*, muestra de esa relación algunas Iglesias locales como de Riobamba se relacionan más de cerca con la realidad circundante. Es decir, la iglesia de Riobamba se vincula más con el pueblo indígena de Chimborazo.

Para la creación de las organizaciones indígenas y reuniones en estas organizaciones, la agenda no estaba lejos del análisis de los postulados del Concilio Vaticano II, de Santo Domingo, de Medellín. Muestra de ello en las sesiones del MICH cuestionan las proposiciones de Santo Domingo: “un gran exponente de la teología de la liberación, Jon Sobrino, dice que la tan esperada conferencia de Santo Domingo, ha dejado un sabor amargo y un mensaje de tristeza a las iglesias locales: bajo la escandalosa presión vaticana, *que no quería ni oír la palabra liberación*, esta asamblea no escuchó el clamor de la realidad, se negó tercaamente a que la Iglesia pidiera perdón por el mal causado por ella a los indígenas, como lo hizo en su lecho de muerte, Mons. Proaño el Obispo de los indios” (Bravo: pp. 2). Así, más que una nueva evangelización en una nueva cultura, la Conferencia de Santo Domingo constituye un retroceso en teología, una nueva oportunidad perdida (Cfr. Cristus, Doble Número Mayo-abril 1993, p. 32-37) Este análisis y cuestionamiento de algunos sacerdotes progresistas critica la pretendida continuidad del esquema tradicional, dando persistencia a los senderos trazados por Proaño y con los objetivos del MICH.

Al decir de Agustín Bravo, Puebla, siguiendo al Vaticano II, revaloriza la cultura, su origen, su ser y su destino: es el modo como un pueblo cultiva sus relaciones con la naturaleza, con los demás hombres y con Dios (Cfr.- GS, 53; Puebla, 385-393) (pp.6) Además, es importante recalcar otro de los

postulados del Concilio Vaticano II referente a la comunidad política y la iglesia: "La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto a la otra" (Carvajal, 1980: 9) aunque ambas, por diverso título está al servicio de la vocación personal y social del hombre –sobre todo de los más pobres y excluidos- ; servicio que debe de ser eficaz para bien de todos, cuanto más sana mejor sea la cooperación, habida cuenta de las circunstancias del tiempo y del espacio. La independencia entre el Estado y la Iglesia, implica que ésta última debe apoyarse sobre el poder de Dios y no en los privilegios dados por el poder civil (Estado). Es evidente que la fuerza de la iglesia de Riobamba es, definitivamente, sólo el evangelio de Jesús expresado a través de la teología de la liberación. Por tanto, ninguna plataforma de lucha del Movimiento indígena solidarizado por los obispos de Riobamba (Proaño y Corral), se efectuaron sin la inspiración del evangelio:

En nombre del Evangelio de Jesús se "reclamará con toda justicia predicar la fe con auténtica libertad, ejercer su misión, sin traba alguna, enseñar su doctrina social y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando así lo exija el cumplimiento de su misión en el mundo y su fidelidad al evangelio" (Pastoral indígena: 1991: 15)

En ese panorama de trabajo, la pastoral indígena y su vocación cristiana ha estado empeñado en contribuir a la reflexión de la cultura y de la identidad de los pueblos indígenas; "y en igualdad de derechos que ellos tienen dentro del conjunto de la sociedad"; dentro de estos postulados la acción de la Iglesia de Riobamba, de la Vicaría Indígena, han acompañado en toda su lucha al Movimiento Indígena de Chimborazo, contribuyendo con signos de aliento en el "Moviendo por la vida". Estos apoyos y solidaridad se reflejan: en los petitorios efectuados de Mons. Corral al Presidente de la República, ser parte de la comisión negociadora en 1990, 1994, etc., permanentes "ruedas de prensa desde Escuelas Radio Fónicas Populares del Ecuador (ERPE) en enlace con otras provincias, desarrollada por sacerdotes del presbiterio diocesano para aclarar cuestiones sobre la Ley, la Movilización y el Compromiso cristiano" (Haciendo camino, 1994: 19)

Existe *analogía y coincidencia* entre José Tamayo y Miguel Carvajal al mencionar que el Concilio Vaticano II vuelca el pensamiento en devolver y respetar la dignidad humana. Los religiosos clásicos lucharon por la *dignitatis humanae*, y lo ratifican en el Concilio Vaticano II. La diferencia es que los clásicos no clamaron por la libertad religiosa, pero sí enfatizan de manera continua y rotunda en el Concilio Vaticano cuando menciona: "Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa" (Carvajal, 1980: 17)

Si el concilio Vaticano II ("El sagrado sínodo ecuménico" (Ibíd.)) fue -como dice Carvajal- la Causa y el motor principal del cambio de mentalidad religiosa (1980); ¿Porqué el trabajo de Proaño no fue apoyado por la Iglesia del Ecuador? Proaño en la iglesia de Riobamba y el Movimiento Indígena de Chimborazo empezó a ejecutar los principios del Concilio antes mencionado con la única diferencia de que él ejecutó con los indios "desparramados" de Chimborazo. Proaño junto con los indios organizados revolucionó la iglesia de Riobamba, cambió su capa magna "Príncipe de la Iglesia", por el poncho del pobre y del indio: ¡La tilma de Juan Diego! Y rasgaron sus vestiduras muchas personas de la "clase alta", que han comprendido a Cristo y María... "Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios", está renaciendo La IGLESIA DE RIOBAMBA, una iglesia de Poncho: la iglesia pobre de Jesucristo pobre, esta Iglesia que tienen el rostro mestizo de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América y también Patrona del Movimiento indígena de Chimborazo (Bravo)

El poncho²⁶ es de los indios o sencillamente del "otro"; por eso, históricamente, ha sido despreciado y discriminado; pero al llevarlo a Roma y hacerle poner a Santo Padre poseedor del poder; pues, el poncho tiene o por lo menos llegó al poder de la iglesia "universal", en forma simbólica. Por ello a Proaño se le considera libertador de los del poncho y con los del poncho transformó la iglesia de Riobamba.

²⁶ La revolución del poncho llegó, siquiera simbólicamente, al vaticano. En una visita que hizo Monseñor Proaño al Papa Juan Pablo II, la obsequió nada menos que un poncho de Cacha, logró que se lo pusiera y se dejara tomar así una fotografía. Por tanto los ponchos ya no avergüenzan a nadie.) (Bravo. 3-4)

Bajo los principios e influjo del Concilio Vaticano II: *opción por los pobres*, la iglesia de Riobamba se constituye en rostro del movimiento indígena con su "especial vocación por los más pobres y pretende el equilibrio real que lleve al bienestar humano a base de una vida digna en la que todos seamos considerados hijos del mismo Dios y dueños de la creación para nuestro sustento y desarrollo" (Gortaire, 1994: 13-14). "*La Iglesia de Riobamba no en teoría, sino con práctica se compromete y se entrega al pueblo indio, no a un indio textual, sino a un indio real*" (Entrevista, Luis Alberto Toasa, abril del 2005)

1.7. RELACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA CON SUS BASES

La aparición de las organizaciones de base se vincula estrechamente a la legislación agraria y, específicamente, al proceso de redistribución de la tierra. Las comunas comienzan a surgir al amparo de la Ley de Comunas de 1937, asimismo, un 72,5% de las cooperativas actualmente existentes surgen entre 1965 y 1974, es decir durante la vigencia de la primera Ley de reforma agraria que prioriza la adjudicación de tierras a los campesinos organizados bajo esta modalidad, y un 94.3% de las asociaciones aparecen entre 1975 y 1991, periodo correspondiente a la aplicación de la segunda ley de reforma agraria (Carrasco,1993: 39) De esta manera, si bien la creación de comunas se mantiene más o menos constante, y de hecho no baja durante los periodos de auge de la cooperativas (65-69 y 70 - 74) y de las asociaciones (80-84 y 85- 91), éstas dos últimas formas organizativas muestran una evidente sucesión condicionada por la legislación agraria (Ibíd.), por un lado.

Por otro lado, durante los 80 surgen nuevas organizaciones parroquiales, o también denominadas organizaciones de segundo grado (OSGs). La UNASAC de Columbe es una de las primera OSGs de Chimborazo, según Hernán Carrasco (1993). Actualmente, son 36 organizaciones de segundo grado filiales al MICH; entre las comunidades, las asociaciones, las cooperativas. Aquello es muestra de que la provincia presenta además un alto grado de agregación de las organizaciones de base (Ibíd.) que se han

constituido en las "columnas" "sostenedoras" y la razón de la existencia del Movimiento Indígena de Chimborazo: "(...) *porque, solo a través de las organizaciones hemos reivindicado nuestros derechos como indios: por la tierra, por la educación (...)*" (entrevista: Pedro Yantalema, febrero del 2005)

Las OSGs están centralizadas y ubicadas en sus respectivas parroquias, éstas organizaciones aglutinan a varias comunidades. El caso concreto en la parroquia Flores, (Cantón Riobamba), la Corporación de Flores liga 20 comunidades (ver anexo No. 2), varias asociaciones, cooperativas, entre otras. Es evidente, que primero se constituyen las comunidades, organizaciones de base y consolidadas éstas, tardíamente brota (1982) el Movimiento Indígena de Chimborazo con el nivel de tercer grado. Este último impulsa el rol de aglutinador a esas bases, no solamente a las organizaciones, sino también a las dificultades, propuestas, etc. Para Manuel Guñay, "(...) *cada comunidad tiene necesidades y problemas, éstos son llevados al seno de la organización parroquial, ahí se unifica y se transforma en una propuesta parroquial y eso es presentado, analizado y debatido en el Movimiento indígena de Chimborazo (...)*" (Entrevista, marzo del 2005).

¿Qué papel juega o ha jugado la Iglesia de Riobamba con las organizaciones de base? Al decir de Víctor Bretón, la Iglesia de Riobamba, no solo dio un apoyo inestimable el apoyo a las comunidades en la oposición a los gamonales, sino también -y muy especialmente- en un armazón organizativo: un somero rastreo por las organizaciones de base, de segundo grado e incluso de tercero (caso del *Movimiento Indígena de Chimborazo*), pone de manifiesto que un número significativo de ellas hunden sus raíces en la política implementada por todos los sacerdotes proañistas de cara a fortalecer las estructuras asociativas del mundo indígena como herramienta de cambio social (2001). Esta relación e intervención de la iglesia con las bases aún persiste, por ejemplo en la Parroquia de Flores-Riobamba-Chimborazo, "*el Padre José Ramponi implementa políticas de desarrollo como la construcción de escuelas, implementación de materiales didácticos, capacitación a los catequistas y jóvenes en música, tejido, etc.*" (Entrevista

a Pedro Yantalema, febrero del 2005) Lo cual no solo evidencia la relación de la Iglesia sino la intervención y apoyo con políticas de desarrollo. De la misma manera *"trabaja el sacerdote de Guamote-Chimborazo (padre Julio Gortaire) con las organizaciones de base, sobre todo con Jatún Ayllu (OSG), muestra de ello cuando hay elecciones de la directiva de la organización de base o en la elección del consejo del Movimiento Pachakutik, él es miembro del tribunal (..)"* (Entrevista a Alberto Cahuín, Catequista, marzo del 2005)

Para Hernán Carrasco las OSGs tienden a definir su ámbito de influencia dentro de los límites de la unidad parroquial, en la práctica es frecuente que algunas organizaciones de base se afilien a OSGs de parroquias vecinas y, por lo tanto, que las organizaciones de segundo grado excedan el espacio parroquial. Asimismo, la doble afiliación, el paso de una OSG a otra y la pertenencia a uniones no formales –asociadas, por ejemplo, a las corrientes religiosas que operan en la provincia-, son prácticas corrientes de las organizaciones de base, especialmente en los cantones de Colta y Riobamba (1993: 43)

Las OSGs, en la provincia de Chimborazo muestran una creciente capacidad para centralizar recursos, provenientes tanto del Estado como de ONGs, de esta manera se constituyen en las promotoras del desarrollo rural (Ibid), Este criterio no es una regla general, por cuanto en el Cantón Guamote, por ejemplo, las OSGs no centralizan los recursos provenientes de las ONGs y del estado; es el Municipio en relación y coordinación con el Parlamento Indígena quienes canalizan los recursos derivados de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, "aparaguados" en el modelo de desarrollo local. Posiblemente, esta metodología de trabajo evite la formación de nuevos cacicazgos. Porque las OSGs que concentran los recursos tienen mayor posibilidad de formación de cacicazgos:

"Las OSGs (...), los vínculos con las agencias e instituciones de desarrollo, la competencia por los recursos, el clientelismo, las actitudes conciliares de los dirigentes, la adecuación a las nuevas propuestas neoliberales, los conflictos con las bases y finalmente la formación de "cacicazgos de nuevo cuño" (Martínez en prólogo de Bretón, 2001: 12)

Referente a las organizaciones de base, comunidades y el Movimiento Indígena de Chimborazo cabe efectuar algunas preguntas ¿cuáles son las peculiaridades de las organizaciones en Chimborazo? ¿Cuál es el discurso de estas organizaciones contemporáneas? Para contestar a esta pregunta me remito al análisis que hace Víctor Bretón referente a las peculiaridades del movimiento indígena ecuatoriano, quien ilustra su compleja y particular estructura organizativa: se trata de un movimiento que se ha articulado en forma de pirámide. La base la forma un tejido de organizaciones locales –conocidas coloquialmente como “primer grado” (OPG) o, simplemente, como “de base” (OB)- que se extiende a lo largo y ancho del territorio (comunidades, cooperativas y asociaciones, etc.). A partir de esa base, ha ido surgiendo toda una pléyade de federaciones u organizaciones de segundo grado (OSG), que en teoría aglutina a un conjunto mas o menos amplio de las anteriores. Este es, continuando con el símil de la pirámide, el segundo piso, visto desde abajo. Más arriba, encontramos un tercer grado de andamiaje (OTG) que suele abarcar el ámbito provincial (en nuestro caso es el Movimiento indígena de Chimborazo). Son federaciones de federaciones; es decir, federaciones de organizaciones de segundo grado (en una misma provincia más de una, como en Chimborazo)...De la unión de esas organizaciones de tercer grado surgen las tres plataformas regionales, correspondientes a las zonas naturales del país: ECUARUNARI... En definitiva, la naturaleza de la organización se ubica muy lejos del tipo de jerarquización propio de un partido político (2001: 30) esta forma de organización no jerarquizada, un estilo organizacional extraordinariamente flexible, no solo es acompañada de *un discurso etnicista* que manejan las organizaciones desde las bases hasta las organizaciones nacionales, son fundamentalmente, de contenido étnico – heterogéneo, como todo discurso, y fundamentado en la reivindicaciones del derecho a la diferencia-, se traduce en una serie de objetivos concretos, de entre los que destacan la construcción de un Estado plurinacional (pluriétnico, pluricultural y

plurilingüe), tierra, lengua, etc., sino también forma de proceder de cada organización a más de ser complementario, actúa con independencia y autonomía en todas sus acciones tanto hacia "sus comunidades" como hacia "arriba", frente al Estado, la Iglesia Católica, los partidos políticos, las federaciones provinciales, regionales y nacionales (2001). Estas organizaciones han coadyuvado a que el indígena se constituya en el principal protagonista de la historia. De esta manera rechaza la identificación dominante de la sociedad blanco-mestiza y trata de abrir y ha abierto los espacios sociales y políticos que le han permitido una definición más autónoma de la identidad. (Muratorio: 1994); sin embargo, "Hay dos clases de ciudadanía, a pesar de que en la Constitución se proclama igualitarismo. El problema responde al trauma postcolonial" (Guerrero, 2001); y a pesar de la presencia indígena en diferentes espacios públicos y políticos y su discurso de la *interculturalidad* aún no hemos logrado combatir el racismo. Por cuanto el proceso de construcción nacional en sí mismo es *contradictorio* ya que implica, por un lado, la difusión legal de las nociones de ciudadanía, participación e igualdad constitucional, típicos de la democracia liberal y, por otro lado, en la práctica cotidiana, la ejecución de la intolerancia étnico-cultural, discriminación y racismo hacia los pueblos indígenas y negros (Rivera. 2001). Las raíces de esta negación del otro, se encuentra en las políticas coloniales (Dussel, 2001). A los indios, históricamente, se les ha negado el derecho a ser políticos y/o politizarse. Se les ha negado el derecho a ser portadores de un quehacer político o de involucrarse en un quehacer político (Pacari, 2004). Sin embargo -no cabe duda-, mucho, es pues, lo que ha cambiado con la emergencia del movimiento indígena y su conversión en un actor político recurrente e indispensable en la escena nacional (Bretón, 2001: 32).

Desde la experiencia de Flores, posiblemente, las ONGs no tengan la intención de dividir y resquebrajar a la estructura organizativa de los indígenas, sin embargo terminan dividiéndose por la "mala

administración" o por la sed de intereses con los recursos que le otorgan las organizaciones no gubernamentales. Incluso se vuelven enemigos entre los líderes indígenas. Por otro lado, *"si las ONGs tuvieran interés de dividir a las organizaciones y comunidades indígenas, deberíamos aprovechar los recursos de las ellas para no dividir, sino consolidarnos política, económica, educativa y organizativamente"* (Entrevista a pastor Luis Chacha, presidente de COCIF, diciembre de 2005). Lo cierto es que la presencia de las ONGs crea actitudes de desconfianza, escepticismo organizativo entre los indígenas; factores, fundamentales, para la atomización de las comunidades indígenas. Incluso, la presencia de las ONGs en los escenarios comunitarios tentan a la creación de cooperativas, asociaciones y fundaciones seducidas por los recursos (dineros) de las ONGS. De esta manera la comunidad queda fraccionada en subgrupos.