

La Hospedería Campesina de La Tola

*Notas para entender los aportes salesianos
al mundo indígena urbano¹*

Gabriela Bernal Carrera*

1. Introducción

Una reflexión sobre los vínculos entre salesianos y población indígena urbana en Quito supone necesariamente un análisis con dos entradas. Por una parte, los procesos internos de los salesianos, como parte de la Iglesia católica, y por otra, una mirada a los distintos mundos indígenas. La experiencia de la Hospedería Campesina de la Tola es una ventana privilegiada para este análisis de una relación que ha marcado la historia política contemporánea del país.

En muchos sentidos, la Hospedería Campesina de la Tola constituyó uno de los más importantes espacios de articulación entre el mundo indígena y lo urbano, no solo como lugar de acogida tras la jornada laboral, sino de relación con la ciudad como un lugar de gestión con las instituciones del Estado a las que los procesos de Reforma Agraria habían conducido a la población indígena, hasta ese momento mayoritariamente rural. A lo largo de aproximadamente 20 años (1972-1992), el entendimiento de las lógicas urbanas y estatales necesarias para la actuación del Movimiento Indígena contemporáneo tuvo como uno de los lugares privilegiados a la obra salesiana la Tola.

Para inicios de la década de los setenta, el país iniciaba la explotación petrolera y el boom que esta produjo, supuso en la práctica la construcción de nuevos

* Antropóloga por la UPS y magíster en antropología por la UNAM.

1 Este texto se ha construido gracias a la discusión y aportes de Darwin Reyes Solís (docente de la UPS) con quien hemos trabajado desde hace algún tiempo en los procesos de los mundos indígenas urbanos.

edificios en los cuales, la mano de obra indígena fue fundamental (Bottasso y Manangón, 2011). Esta llegada a la ciudad no fue sin duda alguna, un proceso aislado de los que acontecían en ese momento en el campo; muy por el contrario, los procesos de inserción en las ciudades se fueron inscribiendo en antiguas prácticas andinas muy comunes,² que permitieron a las sociedades indígenas contemporáneas el acceso a recursos necesarios para su supervivencia tales como el acceso al mundo letrado de los abogados que apoyaron desde la Hospedería Campesina las luchas por la tierra características de los años setenta, ochenta e inicios de los noventa, sin un interés definido, con confianza, como lo indica el padre José Manangón.

Para entender las vinculaciones entre los salesianos de la Hospedería y el mundo indígena en la ciudad, es menester tener presente el tipo de relaciones que se establecieron entre el Estado colonial y luego republicano y la población indígena; este último básicamente continuó la tradición colonial con pocos cambios. De hecho, el Estado republicano reprodujo, explícita (con la conservación del tributo de indios hasta 1857) o implícitamente (con la persistencia de prácticas cotidianas de exclusión y racismo), la política colonial hacia las poblaciones indígenas. Tal como lo señala Rivera (1993), los estados republicanos establecieron como política de estado la *doble moral criolla*. Esta permitió la inclusión virtual (dentro de los marcos legales) y la exclusión real (del ejercicio de los derechos ciudadanos) de la población indígena, ligada necesariamente a la población rural. En el caso ecuatoriano, esto tomó forma en la *administración étnica*³ que ubicó fuera del ejercicio del poder político del estado los temas relativos a la población indígena, para situarlos en las instituciones de socorro y caridad, más cercanas a la actividad de la Iglesia católica. Este hecho explica, de alguna manera, la fuerte presencia de la iglesia dentro de la formación del movimiento indígena, que es de alguna manera, la experiencia de quienes hicieron parte de la Hospedería Campesina de la Tola. Vale la pena resaltar que la administración de la población indígena por parte de

2 En uno de los trabajos clásicos de John Murra (2009), se señala que el control vertical del territorio era “un ideal andino compartido por etnias muy distintas geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política” (Murra, 2009: 86). En este sentido, se indica que el control vertical vinculado a la institución de la mit’a, como desplazamiento de poblaciones con fines de control político y militar, mostraba que el desplazamiento territorial de las poblaciones andinas era una práctica común que no impedía la continuidad de nexos con los territorios de origen. Es posible que esta experiencia histórica haya sido adaptada a lo largo del período colonial y republicano por las poblaciones andinas como una forma de control del espacio y el acceso a recursos, en este caso a lo que en la ciudad se podía conseguir: leyes y reconocimiento legal.

3 El concepto de administración étnica ha sido planteado por Andrés Guerrero (1994).

este tipo de instituciones se correspondía adecuadamente con la imagen del indígena como fuera de lo racional y civilizado.

Mediante el sistema de administración étnica, el Estado-nación mantuvo la problemática derivada de la situación de las comunidades indígenas fuera del centro político de su formación: lo urbano. Pero precisamente por ello, resulta importante la Hospedería Campesina, porque las puertas que la migración masiva como albañiles (fundamentalmente) abre para el mundo indígena, se convierten en la práctica en su ingreso al mundo urbano, vedado hasta ese momento por el Estado-nación.

El presente trabajo intenta ubicar algunas de las características más relevantes de lo que ocurrió en la Hospedería Campesina, desde una mirada que recoge los testimonios de los salesianos, ex salesianos o voluntarios que ahí participaron. Un límite crucial para el presente trabajo fue la imposibilidad de conversar con los indígenas que de esta experiencia hicieron parte.

En un primer momento intentaremos contextualizar la situación de las organizaciones indígenas de cara a la izquierda y posteriormente miraremos cómo se fueron desarrollando los procesos de la Iglesia que desembocaron en la propuesta de la Hospedería Campesina. A continuación presentaremos un breve recorrido por la experiencia en sí misma, para luego presentar algunas conclusiones.

2. La izquierda y el mundo indígena

Como ya se venía planteando, hasta la irrupción del mundo indígena en la escena política nacional con el Gran Levantamiento de 1990, la lógica del Estado-nación, ubicaba todo lo relativo al mundo indígena como un fenómeno rural,⁴ lejos del poder político representado en la ciudad,⁵ y como eventos totalmente focalizados, sin la fuerza como para evidenciarse en la ciudad de Quito, centro del poder político. En este sentido, el Levantamiento de 1990 se constituyó en una irrupción violenta en el mundo urbano/blanco-mestizo, que todavía no es asumida. La fuerza de la costumbre insiste en mirar a la población indígena como exclusivamente rural.

4 Este hecho por otra parte, permitió que se asumiera que lo indígena abarcaba todo y solo el ámbito de lo rural.

5 Es por ello que ya desde 1961, la llegada de los indígenas a la ciudad de Quito, cuando Tránsito Amaguaña, Dolores Cacungo y la dirigencia de la FEI consiguieron movilizar a una gran cantidad de indígenas a la ciudad de Quito, con el temor que ello suscitó. Este hecho representa, hasta el día de hoy, un cambio radical, en las relaciones establecidas con el Estado-nación.

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), concretada para 1944, se convierte en la primera organización indígena que intenta postularse como interlocutor con el Estado-nación. Para Guerrero (1993: 104), más allá de los objetivos de la FEI⁶ y de la importancia que significa como momento fundacional del Movimiento indígena contemporáneo, se evidencia la presencia de un no indígena que, de alguna manera, auspiciaría la formación de esta organización. Se está refiriendo al Partido Socialista Ecuatoriano en cuya fundación hay una significativa presencia, no solo de los intereses indígenas, sino de indígenas.

Es decir, para Guerrero (la FEI) “se constituye en una suerte de aparato indigenista no estatal; preciso, un organismo de mediación, de expresión y traducción (una ventriloquia política) de sujetos sociales, los indios, carentes de reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político” (Guerrero, 1993:102).

Desde otro punto de vista, Becker (1997) argumenta que en la fundación del Partido Socialista Ecuatoriano (1926), organismo “auspiciante” de la FEI, la presencia indígena no fue meramente decorativa, sino que partió del reconocimiento de los líderes indígenas como *iguales*. Becker supone que: “The paternalism which the left is often accused of having toward Indigenous groups in Latin America was absent at this encounter, nor does it betray a dependency of Indians upon urban intellectuals. Rather, it represents a peer relationship in which the two groups struggled together to achieve common goals” (Becker, 1997: 1).

Las miradas contrapuestas de Becker y Guerrero sobre las alianzas entre indígenas y mestizos de cara a la organización política, son parte de un mismo fenómeno. Como se verá más adelante en el análisis de las relaciones entre estos actores en la Hospedería Campesina de la Tola, el trabajo continuo entre indígenas, voluntarios y salesianos, permitió un cambio en la percepción de quienes estuvieron ahí trabajando o viviendo.

La fortaleza del movimiento indígena mostrada entre 1990 y el 2000 es fruto de un proceso que se vislumbra, de manera más orgánica, a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se resquebrajan las características de la relación impuesta por los conquistadores hacia las poblaciones indígenas y que además, se configura de manera orgánica entre los setenta y ochenta, por lo que lo ocurrido dentro los límites de la Hospedería Campesina supone un ejemplo de lo ocurrido en el país en ese período. Sin embargo, es menester ubicar este proceso dentro de las lógicas nacionales y regionales. En este contexto, para el mundo andino en

6 Se pretendía básicamente el cumplimiento de las leyes laborales y la visibilización a nivel nacional de los conflictos de los huasipungueros.

general, los cambios más relevantes del último cuarto del siglo XX se gestaron en las reformas agrarias desencadenadas a partir de la Reforma Boliviana de 1953, y que marcaron un hito en las acciones organizativas indígenas de toda la región.

Siguiendo el ejemplo boliviano, Ecuador y Perú realizaron sendas Reformas Agrarias. Diversos autores (Phillips, 1985; Weismantel, 1994: 103) señalan, para el caso ecuatoriano, que si bien la primera Reforma Agraria (1964) se dio en parte por la presión de las organizaciones vinculadas a los partidos políticos de izquierda, fue también por el miedo de que la Revolución Cubana se extendiera por el continente, lo que obligó a las elites a tomar cartas en el tema de la tierra. En el caso de Ecuador, las sucesivas reformas agrarias de la década de los sesenta tuvieron un curioso matiz. La Reforma Agraria afectó, básicamente, a las haciendas del Estado para aliviar la demanda de tierras, sin afectar a las grandes propiedades particulares. El problema del acceso a la tierra por parte de las poblaciones indígenas constituyó un barniz pero sin aportar soluciones reales.

A partir de la década de los sesenta, y concretándose en los setentas, surgen una serie de movimientos de reivindicación étnica. En algunos casos se llega a mencionar que se produjo una etnogénesis, caracterizada por Albó (1982) como la emergencia de la conciencia étnica en los propios interesados. Este planteamiento fue debatido sin arribar a consensos claros. Sin embargo, más allá de la definición teórica, los procesos de búsqueda y afirmación de las identidades étnicas fueron una constante. A finales de la década de los ochenta, el discurso de la identidad étnica había cobrado fuerza entre la población indígena y se constituyó en la base para cuestionar la construcción mestiza y monocultural del Estado.

A lo largo de la década de los ochenta las organizaciones indígenas se consolidan y trascienden los ámbitos locales más pequeños para, paulatinamente, conformarse en organizaciones nacionales. En Ecuador, la actual CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), se forma en 1986, tras la fusión de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y la ECUARUNARI (Organización de las Nacionalidades Indígenas de la sierra andina). Posteriormente, se unió a ellas, la COICE, (Confederación de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana). Desde una visión regional, se observa una experiencia común entre los distintos movimientos indígenas andinos: un origen fuertemente vinculado a las corrientes políticas de izquierda.

En el caso ecuatoriano, el origen de esta vinculación se remonta a inicios del siglo XX, cuando los partidos socialista y comunista establecieron una alianza importante con grupos indígenas de la sierra norte (Olmedo, Cayambe) para cuestionar la posición de la población indígena dentro del Estado. Sin embargo, esta alianza, con aspectos muy positivos para ambas partes, adquirió un carácter de

ventrílocua,⁷ establecido por la misma administración étnica que se pretendía combatir. El *ventrílocuo* se define como un intermediario que “conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono de lo que el estado liberal quiere y puede captar” (Guerrero, 1994: 242). Este papel asumido por los partidos de izquierda, de alguna manera, trasciende ese momento histórico y se convierte en la urdimbre encubierta de las relaciones posteriores entre movimiento indígena, organizaciones clasistas y partidos de izquierda.

Más adelante, para los años cincuenta y sesenta, en función del discurso generado por la Revolución boliviana del 52, se fue generando una ideología nacionalista y unificadora que intentó borrar lo étnico. Todo aquello que hiciera alusión a “indio” se vio como racismo (Albó, 1994). En Ecuador, fue el momento en que el Estado-nación proclama al “mestizo” como el nuevo protagonista de su proyecto (Silva, 1995). Desde la derecha y la izquierda se rechazó el uso de la antigua denominación. Así, los indios pasaron a convertirse en “campesinos”, y sus comunidades en “sindicatos campesinos”. Este discurso caló profundamente en Perú y Bolivia especialmente. En Ecuador, este cambio discursivo no llegó a imponerse debido a que el Estado empezaba a fortalecerse, aunque también las nuevas organizaciones indígenas.

La presencia de la izquierda en los procesos organizativos indígenas que venía desde inicios de siglo XX empieza a fracturarse debido a la emergencia, cada vez más notoria, de una iglesia renovada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) entre la población indígena y, sobre todo, por la incapacidad de entender los procesos internos de la población indígena que fortalecía su discurso de cara a la identidad étnica:

el discurso dominante en la izquierda, que consideraba a los campesinos como el furgón de cola de los movimientos revolucionarios porque, al ser ya dueños de sus parcelas, eran técnicamente “pequeños burgueses”. Pero detrás de esa jerga conceptual estaba el prejuicio étnico de siempre: los obreros y mineros, aunque proletarios, ya estaban civilizados, mientras que esos campesinos en el fondo seguían siendo indios (Albó, 1994: 58).

Esta falta de sensibilidad sobre el factor étnico por parte de los grupos de izquierda motivó la formación de grupos más cercanos a las raíces culturales de los organizados. Para 1973 cuatro organizaciones campesinas bolivianas lanzaron el Manifiesto de Tiwanaku, en el cual se subrayaba que si bien la opresión es económica y política, esta tiene fundamentalmente raíces culturales e ideológicas. Tam-

7 Según Guerrero (1994), el ventrílocuo se encarna, sobre todo, en el amplio espectro de mediadores entre el Estado y la población indígena, sobre todo en el ámbito legal: “tinterillos” y abogados.

bién en el Ecuador, lo étnico empezaba a ser reivindicado como eje fundamental de las luchas de la población indígena.

Desde la izquierda, cada vez se profundizaba la distancia con la población indígena, en el sentido de que no se sabía exactamente si las nuevas organizaciones, surgidas además por presión del Estado para la adjudicación de las tierras tras la Reforma Agraria, eran movimientos de clase o étnicos.

Dentro del movimiento indígena contemporáneo, los vaivenes entre clase o etnicidad se originan en la articulación de las distintas regiones al Estado. Por un lado, se observa que la región de la sierra ha tenido una articulación centenaria a la sociedad dominante y, por tanto, una relación más cercana y directa con el Estado colonial y luego republicano, sin contar con la centenaria lucha por la tierra. Por otro lado, existen pueblos que, históricamente, se han encontrado fuera de lo que se concebía como el espacio nacional, es decir, la Amazonía. Estos grupos tienen contacto con la sociedad nacional y su estado desde épocas más recientes en el tiempo (tal vez podemos afirmar que el contacto más directo se inicia a mediados del siglo XX) y, por tanto, establecen relaciones y propuestas diferentes.

Pero la pregunta sobre el énfasis de las organizaciones indígenas está lejos de ser respondida excluyendo cualquiera de las dos opciones. Indudablemente los movimientos indígenas tienen un contenido clasista y étnico. Así lo reconocen y lo afirman sus dirigentes contemporáneos. Sin embargo, es necesario dejar al menos esbozado un tema fundamental que puede mostrar el punto de fractura entre lo étnico y lo clasista: la tierra.

La lucha por la tierra fue, para el movimiento indígena serrano, el eje que articuló sus luchas desde el momento mismo de la conquista, y por ello, el apoyo recibido en la Hospedería de la Tola constituye un elemento crucial respecto a una demanda ampliamente reconocida dentro del mundo indígena de los años setenta y ochenta. Este hecho difiere sustancialmente de la población amazónica, cuyo conflicto por la tierra empieza a ser evidente a mediados del siglo XX. Y en este contexto, para 1986 surge la CONAIE como la primera organización con cobertura nacional que articulaba, independientemente de los partidos de izquierda, una propuesta indígena de cara a la sociedad nacional. Para 1990, el primer levantamiento indígena nacional mostró al país que la problemática de la tierra estaba sin resolver y que la población indígena, tanto serrana como amazónica, estaba dispuesta a pelear por ella⁸. La CONAIE, hasta ese momento desconocida, mostró que era capaz de posicionar las demandas de la población indígena en la escena nacional.

8 “Nosotros hemos sido constantemente invadidos, desde que llegó a nuestro país la denominada colonización de los españoles, pero hoy nos planteamos la recuperación de nuestras tierras, porque éstas deben estar en manos de quienes las trabajamos en el campo y hoy, se nos acusa

Las dos Reformas Agrarias (1964, 1973) dejaron vacíos sobre el tema de tenencia de la tierra en la sierra e impulsaron la colonización de las tierras amazónicas. Estos dos hechos (vacíos en el tema de tenencia de la tierra y colonización), se fueron constituyendo en el nicho sobre el que se organizó el movimiento indígena contemporáneo. Con la expedición de la Ley de Desarrollo Agrario en 1994, en contra de los planteamientos de la CONAIE,⁹ se intentó, una vez más, incorporar a la población indígena a la lógica del desarrollo capitalista, al plantear los temas de tenencia de la tierra solamente en función de la producción y sin contar con ella como eje de reproducción cultural. Los principales planteamientos de esta ley¹⁰ contribuyeron a mitigar la presión sobre el acceso a la tierra en la sierra, pero a costa de las tierras comunales, con la consiguiente desarticulación comunitaria.¹¹ En la Amazonía la ley tampoco contribuyó a solventar los graves problemas generados por la confrontación entre colonos y pueblos amazónicos; ganadería y caza, no son por naturaleza, esquemas compatibles entre sí.

Con este hecho, fundamentalmente en la Sierra, la lucha por la tierra pierde peso frente a otro tipo de demandas y también se produce, en cierto sentido, una transformación de la tierra como medio de producción para transformarse básicamente en un elemento simbólico. Sin embargo, en la Amazonía, los territorios de los pueblos indígenas siguen amenazados por la presencia de colonos y empresas. Por esto, su lucha por la tierra está vigente y constituye una de sus demandas más importantes sobre la que se organiza la demanda por la cultura. Existe un claro vínculo entre tierra comunal y cultura.¹² El territorio es el espacio para la

de estar invadiendo propiedades privadas, cuando esas tierras siempre han sido nuestras” (Luis Macas, *Diario Hoy*, 1990/06/18).

- 9 Según Luis Macas: “Una desintegración de las comunidades indígenas, el fin de la reforma agraria y la privatización del agua, son las principales consecuencias negativas (de la aprobación de esta ley)” (*Diario Hoy*, 1994/06/04).
- 10 1. Desaparición del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, hecho que eliminó la interferencia de esta entidad estatal en el mercado de las tierras rurales privadas y comunales. La nueva ley eliminó al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización y, así, desaparece la interferencia de esta entidad estatal en el mercado de tierras rurales privadas y comunales. 2. Se creó el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) para legalización y titulación de tierras, expropiación de predios y organización del Catastro de Tierras Rurales del Ecuador. 3. La Ley admitió la división y legalización de títulos individuales de propiedad sobre las tierras comunales, hecho prohibido por la Reforma Agraria (Navas, 1998).
- 11 Es precisamente esta desarticulación la que va a traer el fenómeno hoy observado de una creciente apropiación del espacio urbano y de las actividades comerciales por parte de la población indígena.
- 12 César Pilataxi en una conversación informal hace aproximadamente dos años, daba cuenta de cómo la desarticulación de las tierras comunales en la zona de Cayambe había dado paso a una ruptura en los procesos de transmisión cultural que hasta hace poco se habían mantenido vigentes.

reproducción cultural y la autonomía. Las fricciones que crecen al interior del movimiento indígena, donde se perciben sobre todo las diferencias entre sierra y amazonía (ECUARUNARI y CONFENIAE), podrían, entre otras razones, estar vinculadas al hecho de que las demandas más “étnicas”, provenientes de la CONFENIAE, tienen una relación profunda con la lucha por la tierra. De manera diferente, una vez que la lucha por la tierra pasa a segundo plano, las demandas más clasistas (con relación a la exclusión y la pobreza) se vuelven el eje de la organización serrana.

3. Movimiento indígena e Iglesia católica

3.1 Los horizontes abiertos por los documentos de la Iglesia católica

Para entender el surgimiento de la Hospedería Campesina así como su vinculación con los mundos indígenas urbanos, es necesario entender el itinerario mismo de la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XX. Este período estuvo marcado por cambios considerables dentro de la Iglesia católica universal y dentro de las iglesias latinoamericanas. En el contexto global, la presencia de Vaticano II (1964) marcó una ruta singular para las acciones apostólicas de la Iglesia católica.

El Vaticano II plantea una Iglesia que ya no se mira a sí misma exclusivamente, sino que se pone en diálogo con el mundo, sale al encuentro de las nuevas realidades que le plantea el contexto social, cultural y político de la época contemporánea. Una iglesia que sale al encuentro de los desafíos de la realidad. Una iglesia que se deja desafiar también por esa realidad y empieza a pensarse de otra manera inicia a pensarse ya no como sociedad perfecta al margen del mundo, sino dentro del mundo, eso constituye un cambio total. Se trata de una iglesia dentro del mundo que quiere ubicarse al servicio de la persona y al servicio de los pobres (Farfán, 2011).

A partir del Vaticano II se puede entender además, otros avances en la celebración de la fe, entendida como comunión, como participación. Inicia a verse ya no solamente como la Iglesia en donde se va a consumir sacramentos, sino a participar. Es la comunidad la centralidad de la experiencia en la celebración litúrgica; este hecho le permite abrirse a la realidad que se está dando justo en la mitad del siglo XX. Posteriormente, los documentos de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, plantean aportes específicos para la Iglesia y para los pueblos latinoamericanos en específico; la Iglesia de cada país fue desarrollando su propia reflexión en torno a los temas que la Iglesia global iba planteando y las prácticas pastorales de cada uno fueron configurándose con características particulares.



Fotografía 1

Mujeres indígenas en cursos de capacitación, (cerca de 1990)

Los planteamientos del concilio Vaticano II aterrizan directamente en el documento de Medellín, con una importancia especial para la realidad latinoamericana. Los obispos en Medellín (1968) se reúnen para hacer una lectura del Vaticano II a partir de la realidad latinoamericana. Es necesario tomar en cuenta la realidad de los años setenta en América Latina: conflictos políticos con la presencia de los gobiernos militares; un proceso de reflexión sociológica sobre su propia realidad con la aparición de movimiento social organizado. Estos fenómenos suponen para la iglesia latinoamericana un desafío fundamental: abrirse al mundo de la gran mayoría de sus feligreses, los pobres. Los procesos político económico reflejados en las imposiciones económicas de corte liberal, el marxismo presente con fuerza en toda América Latina, las ideas de revolución en los jóvenes, fueron configurando un escenario que planteaba un gran reto para la Iglesia.

Respecto a esta realidad, Medellín planteó que era necesario entender a la Iglesia como servidora de los pobres para poder desatar procesos liberadores en todos los campos. El discurso de una iglesia liberadora se convierte en el germen que dará lugar al documento de Puebla. El esfuerzo de Puebla radicó en alcanzar un camino de comunión entre Iglesia y comunidad. Puebla va a subrayar en la

necesidad de evangelizar desde la comunidad, desde sus necesidades, esto lleva a trabajar en la iglesia participativa.

Concordantemente con la polémica desatada por los 500 años de Conquista y Colonización de América Latina, Santo Domingo planteó, en cambio, el tema de la evangelización. Este documento realizado justo en 1992, año de conmemoración de los Quinientos años, apunta a un nudo conflictivo de la iglesia en América Latina, pues allí confluyen tendencias diversas desde la línea de la liberación y otras posiciones más conservadoras, que surgen, en parte, debido a las transformaciones de la Iglesia Romana. En este sentido, Santo Domingo pasa de la sensibilidad sociológica que habían marcado Medellín y Puebla a una sensibilidad antropológico-cultural. En Medellín y Puebla no aparecen los pueblos indígenas ni el pueblo afro, porque la preocupación previa era responder a la superación de la dependencia, mientras que en Santo Domingo se parte de la pregunta de cómo evangelizar al otro, al diferente. Este hecho está vinculado con que dicho evento se llevó a cabo en el año de conmemoración de los quinientos años que obligó a repensar lo que ha pasado con los pueblos indígenas y afros en el continente. Santo Domingo sintetiza el esfuerzo por una reflexión sobre la inculturación de la Iglesia en comunidades, nacionalidades y pueblos diversos, aunque sin la dimensión política de años precedentes, debido fundamentalmente, a que dentro de la Iglesia en sí misma, se tendía a otros debates. Con relación a los efectos de la Teología de la Liberación, el debate se alejaba de lo político para volver a un discurso espiritualista, que reclamaba “la centralidad de Cristo” en el discurso y la acción de la Iglesia.

3.2 Los salesianos en el Ecuador a partir del Vaticano II

Con el Vaticano II se abrieron nuevas formas de realizar la misión de la Iglesia en América Latina Medellín plantea a la Iglesia y a las comunidades religiosas el desafío de cómo atender a las comunidades pobres. Todo esto generó crisis y diferencias dentro de las filas eclesiales en toda América Latina, y obligadamente, se generaron cambios que permitieron una renovación pastoral.

En el caso de la Comunidad Salesiana del Ecuador su preocupación y reflexión relativas a los retos que plantea la Iglesia católica en sus documentos y las realidades de las personas y comunidades con las que ha trabajado históricamente, motivaron a la comunidad salesiana a debatir su misión; el tipo de obras y su ubicación; la formación de los salesianos; el conocimiento del mundo al cual se quería atender; la opción por los destinatarios de su labor; en síntesis, la opción por los pobres. Los años setenta permitieron reestructurar las obras y sus destinatarios a la luz de Medellín. La apertura de las misiones andinas, la apertura de la Hospedería Campesina en la Tola, entre otras obras, constituyeron una clara opción pastoral

por un nuevo modelo pastoral de caminar junto a la gente y la metodología pastoral de acompañamiento. Fue en esos años, precisamente, que la Iglesia se encontró más inmersa en el proceso social y político que vivía el Ecuador.

Las misiones en el mundo andino que surgen a la luz del documento de Medellín suponen un reto al trabajo misionero salesiano previo. Los salesianos habían tenido una larga experiencia de contacto con pueblos indígenas amazónicos, pero su presencia en el mundo andino resulta nueva tanto para la comunidad religiosa como para las comunidades indígenas entre quienes van a realizar su pastoral. Es definitivamente una nueva relación entre religiosos e indígenas y una nueva forma de hacer pastoral.

Pero así como fueron apareciendo nuevas formas pastorales y nuevas obras, también se replantearon obras que ya tenían décadas de experiencia como las misiones en el pueblo shuar, o la presencia de los salesianos en las escuelas y colegios. Para los salesianos posconciliares, las misiones amazónicas supusieron un cuestionamiento teológico y antropológico acerca de sus prácticas evangelizadoras, tales como los internados, que en su momento fueron la respuesta de una época de la iglesia constituida como proceso civilizatorio. De forma más contemporánea, no hay que olvidar que el ingreso de los colonos y la globalización obligó a los salesianos a buscar otro tipo de lugares para continuar sus proyectos pastorales, por ejemplo en la lucha por la tierra.

Por otro lado, al interior de la Sociedad Salesiana, existe una gran diversidad de opciones y maneras de entender el mundo social y eclesial. En este sentido, aun cuando las perspectivas de la Iglesia católica contemporánea retornan a enfoques pastorales más clásicos como escuelas y colegios; otros trabajan desde horizontes y opciones diferentes tales como Chicos de la calle, pueblos shuar, achuar y kichwa, pueblo negro, jóvenes empobrecidos. Detrás de estas opciones pastorales subyacen criterios sobre la concepción de la Iglesia y, obviamente, sobre la experiencia de Don Bosco que resulta clave para su accionar.

3.3 Iglesia católica, izquierdas y movimiento indígena

La participación de la Iglesia católica en la formación del movimiento indígena no dejó de tender nexos con la izquierda urbana, que se evidencia, por ejemplo, en la experiencia de la Hospedería Campesina, a través de la presencia de jóvenes voluntarios de distintas universidades de Quito que participaron en temas de salud y leyes, fundamentalmente.

Como ya se ha dicho, el Concilio Vaticano II abrió las puertas de la Iglesia católica a los retos que la historia planteaba a la doctrina religiosa. En este sen-

tido, se propusieron cambios formales (misas en las lenguas vernáculas), así como cambios relacionados con una democratización de la institución. Probablemente, el fruto más visible del Concilio Vaticano II fue la actitud crítica frente a las miserias que el capitalismo había producido en los países llamados *subdesarrollados*. Vale considerar que el discurso sobre el desarrollo fue generado por el presidente Truman, en 1949, en el período preconiliar.

En el caso ecuatoriano, la Iglesia católica había sido objeto de expropiación de sus grandes latifundios de origen colonial por la Revolución Liberal de fines del siglo XIX. Sus propiedades pasaron a formar parte del patrimonio del Estado y alquiladas a personas naturales para su administración. Sin embargo, el esquema de dominación sobre la población indígena se mantuvo intacto. Por ello, a la luz de los cambios auspiciados por el Concilio, y cuestionados por las miserables condiciones de vida de los feligreses indígenas, curas y monjas asumen un compromiso que se puede resumir en la “Opción Preferencial por los Pobres”. Esta opción se tomó en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, llevada a cabo en Medellín Colombia en 1968 y que suponía, fundamentalmente, un compromiso con el ser humano en su totalidad; es decir cuerpo y alma.

En el encuentro de Medellín participó, entre otros, Monseñor Leonidas Proaño, Obispo ecuatoriano comprometido con la población indígena y la transformación social. Su figura carismática sintetiza la posición de la iglesia “convertida” a los pobres que asumió un compromiso radical con la población indígena. Educación, capacitación y tierras fueron, entre otros, los temas con los que se trabajó desde la Iglesia de Riobamba.

Cabe destacar un primer período dentro de este proceso, adscrito a una noción más bien desarrollista de la situación de los pueblos indígenas y que puede encontrar paralelismo con la “Teología del Desarrollo”, que ha sido considerada como paso previo al desarrollo de la “Teología de la Liberación”.

El trabajo pastoral de monseñor Proaño con la población indígena se irradió hacia los centros urbanos donde florecieron, especialmente en la década de los ochenta (y hasta mediados de los noventa), las llamadas Comunidades Eclesiales de Base. Estas agrupaciones se convirtieron en los núcleos de reflexión cristiana que suponían, fundamentalmente, que “la fe cristiana lleva al compromiso político (...) El cristiano debe seguir los dictámenes de su conciencia iluminada por el Evangelio. Entonces, su conciencia le dirá cuál es el partido político que más garantías le ofrece de que su participación contribuya eficazmente a la liberación de los hombres” (Proaño, 1989:180-181). Bajo esta idea numerosas personas se involucraron en distintos movimientos de izquierda, sobre todo a nivel urbano.

Monseñor Proaño planteó una “pedagogía del trabajo popular” que partía del conocimiento de la realidad para cambiarla. Ubicar necesidades, fijar objetivos, jerarquizarlos, ubicar recursos humanos y materiales, repartir responsabilidades y evaluar eran, desde una mirada general, elementos de su esquema de trabajo (Velázquez, 1989). Pero fue, sobre todo, su convicción en el valor de la persona humana más allá de su formación académica, lo que permitió sembrar la idea de la *participación social* como una forma para llevar adelante procesos ciudadanos. Tal enfoque marcó un hito para los trabajos con poblaciones marginadas y se remitía a la idea de *construir* una sociedad distinta. Estas dos ideas, participación y construcción, fueron los cimientos sobre los que la iglesia posconciliar, sentó su nueva relación con la población indígena del país. El trabajo eclesial en las zonas indígenas fue, entre otras cosas, dando paso al surgimiento del movimiento indígena contemporáneo.

Mientras tanto, la izquierda que se había alejado de las organizaciones indígenas desde, aproximadamente, mediados de los años sesenta, al no comprender sus demandas culturales, había desarrollado su propio itinerario. Hasta cerca del fin de la década de los ochenta, las organizaciones obreras, fundamentalmente urbanas, tuvieron un protagonismo indiscutible. Sin embargo, “el FUT [Frente Unitario de Trabajadores] aún tiene una visión clasista y quiere supeditar los antagonismos étnicos a los de clase: la condición de indígena se subordina a la de campesino” (Calderón, 1995:35).

Más allá del movimiento obrero, la izquierda urbana estaba mucho más influenciada por los sucesos internacionales. Los eventos latinoamericanos de insurgencia armada repercutieron también en el país. Una parte de la izquierda apostó a estrategias político militares que se evidencian en el surgimiento de Alfaro Vive Carajo o Montoneras Patria Libre, que durante los años ochenta se confrontaron con el Estado por las armas.

De fondo, tanto la izquierda urbana como los movimientos indígenas están atravesados por una constante discusión sobre el *poder*. En tanto excluidos del Estado, su objetivo final es el acceso a este y, por ende, el control del *poder*. Dentro de esa discusión, se ha oscilado entre la “construcción” y la “toma” del poder. En el momento en que los movimientos político militares se expresaban, su noción apuntaba a una “toma del poder”. Mientras tanto, el movimiento indígena, más influenciado por el trabajo pastoral de la Iglesia católica, se encontraba más cercano a la idea de “construir el poder”.

La política represiva del gobierno de León Febres Cordero (1984-1988) sumado a la caída del Muro de Berlín en 1989, muestran la pérdida de referentes para la izquierda ecuatoriana. En este contexto, 1990 se presenta con la novedad del Levantamiento Indígena de junio. La irrupción en la escena nacional de un grupo

con sorprendente capacidad de movilización cuestiona a la izquierda que descubre un movimiento fuerte con objetivos concretos: tierra y cultura. Cabe mencionar que, para la izquierda, el discurso de la *identidad* no era nuevo, pero no había sido analizado como potencial movilizador. En vista de todos estos factores, al interior de la izquierda se propone un “viraje táctico” hacia el movimiento indígena. Los siguientes años de movilizaciones van mostrando la fortaleza de un movimiento que había venido “construyendo” su propio poder mediante un minucioso trabajo de base.

4. Lo urbano y lo rural: un análisis desde la Hospedería Campesina La Tola

La Hospedería de la Tola nace en 1973 como obra salesiana para servir a las poblaciones indígenas migrantes en la ciudad de Quito. Básicamente atendía a varones indígenas que venían a trabajar en albañilería, limpieza de casas y calles, cargadores en los mercados y en general obreros en sectores periféricos de la ciudad. La atención que prestaba en sus inicios consistió en el hospedaje y, posteriormente, añadió otros servicios tales como alimentación, apoyo legal, salud y educación.

Cabe recalcar que hasta finales de los años sesenta, aproximadamente, para los salesianos, el trabajo con el mundo indígena se limitaba a la amazonía. Fue Idelfonso Gil, inspector colombiano de esa época, quien señaló que el mundo indígena no se limitaba a la amazonía y que se debía ingresar al mundo serrano; las misiones de altura tales como Zumbahua, Simiátug, Cayambe y Salinas son fruto de esta visión. Para 1971, algunos teólogos salesianos coordinados por el P. Juan Bottasso, empiezan a visitar los fines de semana la zona de Zumbahua y, en retribución a la acogida que recibían en sus casas de la zona, invitan a los indígenas a “visitarlos” en Quito. En octubre de 1973 se inició con la Hospedería Campesina; y con ella, una presencia que trascendió el mero hospedaje, aunque inicialmente tuvo que vencer dificultades inmediatas como la necesidad de un espacio adecuado para pernoctar, ya que inicialmente, cuando los indígenas se quedaban a dormir, lo hacían en la sacristía. Cuando se ubicó una zona del edificio salesiano de la Tola, el P. Solís, entonces su director, concedió este local para hospedar a los indígenas que empezaban a venir a Quito como albañiles o como cargadores en la zona del mercado Central. En ese mismo año, se llevó a cabo la Segunda Reforma Agraria. Para la implementación del local se contó con el apoyo del rector de la Universidad Católica de ese entonces, el padre Hernán Malo González, y de algunos estudiantes de dicha universidad, especialmente de derecho, quienes colaboraron activamente en la adecuación del local. Sin embargo, los colaboradores más inmediatos y permanentes fueron los estudiantes de teología salesianos.

Hasta ganarse la confianza de la población indígena, la Hospedería inició como una experiencia pequeña que, sin embargo, fué ganando prestigio entre la gente que trabajaba en Quito hasta convertirse en un centro de acogida con particular impulso. Pero la receptividad del pueblo indígena urbano tuvo como correlato la desconfianza del barrio de la Tola, en el que sus habitantes cuestionaban cómo es que siendo un barrio “decente” llegara tanto indígena allí, portador de problemas y que afeaban el barrio. No obstante, no hubo problemas porque la presencia indígena en la zona se limitaba a la noche, luego de las extenuantes jornadas de trabajo. Este hecho fue evidenciando una de las claras contradicciones de la población urbana que reproduce viejos patrones de pensamiento colonial: necesitamos de los indígenas (como albañiles o como cargadores) pero nos incomoda verlos. Se los atraía para que hagan el trabajo que la gente “decente” no quería realizar; a pesar de ello, se los maltrataba constantemente.

Cabe recalcar que para esa época, ya funcionaba otra hospedería campesina llevada adelante por las Madres Lauritas. Sin embargo el contraste que esta experiencia presenta con relación a la Hospedería Campesina Salesiana, tiene que ver con que, en la casa de las Lauritas, los indígenas eran fijos y funcionaba como una pensión. En cambio, el éxito de los salesianos consistió en que la Hospedería siempre mantuvo abiertas sus puertas para todo tipo de personas que iban y venían de acuerdo con sus necesidades. Este hecho la convirtió en un espacio libre de presiones o condicionamientos, del que los indígenas fueron apropiándose. La especificidad de la Hospedería se atribuye a que atiende a ese “otro” en la ciudad, fuera del ambiente al que había sido trasladado el mundo indígena serrano: el campo, lo rural, lo agrario.

Esta experiencia que estuvo vigente mientras el mundo indígena hacía suyo el mundo urbano, se fue agotando como propuesta a mediados de la década de los noventa. Según Armando Muyolema, durante los años setenta, el mundo urbano era un espacio desconocido ni siquiera pensado como destino definitivo, y tan solo considerado como el último recurso de supervivencia económica para la migración laboral temporal. Para los años ochenta, paralelamente a los cambios en la estructura productiva del país, la educación trae a varios jóvenes indígenas a las ciudades, pero aún en términos muy marginales y vista como un fenómeno externo a las comunidades. Sin embargo, muy poco se ha trabajado acerca del impacto del movimiento indígena en la escena política nacional y las repercusiones simbólicas en el mundo indígena del proceso organizativo iniciado con el Gran Levantamiento de 1990. La irrupción de las marchas indígenas en el espacio urbano significó no solo la entrada en la escena política sino la desmitificación del espacio urbano como lugar prohibido y vedado al mundo indígena. No solo que a la fuerza se tomaron plazas y calles, sino que se fue construyendo lentamente un nuevo imaginario de lo urbano como espacio para el mundo indígena

Mientras funcionó, la Hospedería Campesina recibió el apoyo de distintas ONG, pero también, y esto cabe destacarlo, el apoyo voluntario de numerosos estudiantes de distintas universidades. El apoyo legal que ahí recibieron diversos dirigentes indígenas fue clave para las luchas de las organizaciones de los años setenta y ochenta. La paulatina apropiación de la ciudad y de los sistemas jurídico políticos estatales, a más del creciente ingreso a la educación, sin contar con el agotamiento de la agricultura como medio de producción a nivel nacional, contribuyeron a un proceso de urbanización del mundo indígena poco estudiado que significó, en la práctica, el fin de la Hospedería Campesina tal como ha había funcionado a lo largo de más de 20 años.

La división urbano/rural ha sido utilizada para la organización político administrativa del país, pero en la actualidad resulta insuficiente para entender y transformar la complejidad socio económica a lo largo y ancho del país. Uno de esos fenómenos complejos que destroza el ideal platónico de dividir al territorio desde una idea pura es la migración interna y externa. Por ahora solamente veamos la migración de las poblaciones indígenas a ciudades como Quito, Guayaquil, Machala y Portoviejo, entre muchas otras. Este fenómeno tuvo su apogeo desde los años setenta debido a las demandas de las nuevas urbes construidas con los fondos provenientes del petróleo amazónico.

Las poblaciones indígenas masculinas dejaban momentáneamente sus comunidades para trabajar en la ciudad. Ese fenómeno poco a poco fue cambiando y convirtiéndose en un proceso de proporciones considerables para la estructura de la sociedad ecuatoriana, hasta llegar a la actualidad con generaciones de indígenas que han nacido, vivido, estudiado y trabajado en las ciudades. Estas generaciones poseen identidades que nada tienen que ver con el campo ni con lo agrario. Cabe recalcar que las migraciones indígenas han sido permanentes desde antes de la llegada de los españoles y no han dejado de ser una realidad constante en la conquista, en la colonia, el período de conformación republicana y en la época actual. No es una realidad que inicia en los setenta, pero en esa década se profundizan las migraciones indígenas a la ciudad de Quito debido a los complejos procesos político-económicos que vive el país.

Es a esta realidad que la Comunidad Salesiana intentó responder con la Hospedería, dando un servicio de hospedaje para aquellos que llegaban a la ciudad a trabajar ocasionalmente. En un primer momento la ciudad temió a estas poblaciones que vienen a realizar lo que los urbanos no quieren realizar. En el fondo este rechazo muestra el racismo permanente que nuestra sociedad ecuatoriana no ha podido superar.

La población del barrio empezó a hacer problema. Ellos decían que es un barrio decente y veían a los indígenas que llegaban a la Hospedería como algo malo, como

una invasión. Consideraban que los indígenas iban a dañar el barrio. Allí hubo una primera negación de la migración, pero al mismo tiempo se los necesitaba en la ciudad. ¿Quiénes hacen las cosas que los ciudadanos ya no quieren hacer? (entrevista a Juan Bottasso).

A pesar de los primeros rechazos, las relaciones entre los migrantes y los ciudadanos se fueron dando y cada vez se va rompiendo las fronteras de estos conceptos. Cada día, los jóvenes y los adultos de las comunidades, parroquias, cabeceras cantonales se mueven entre el mundo urbano y el campo. Ellos tienen como parte de su rutina “atravesar” estos dos mundos y las relaciones socio culturales y económicas que establecen no corresponden a uno solo.

A partir de los años setenta, con los fondos provenientes de la producción petrolera en la Amazonía ecuatoriana, las ciudades inician un proceso de crecimiento demográfico inesperado. Este fenómeno genera ciudades cambiantes que crecen sin medida y desordenadamente pero que requieren mano de obra para su construcción y para sus nuevos sistemas de producción.



Fotografía 2

Niños indígenas de la Hospedería Campesina, (cerca de 1990)

A esto hemos de sumar la gran escalada tecnológica en los medios de comunicación, los cuales generan un imaginario atractivo para las nuevas generaciones: “la ciudad como un mundo para el futuro”. “La ciudad de las luces”. “La urbe que

nunca duerme, que siempre está activa”. “La ciudad como el futuro para todos”. Es el viejo concepto discutido hasta el cansancio sobre la ciudad como campo simbólico. La ciudad es un horizonte instalado en las periferias, en los jóvenes y en muchos sectores. Dicho campo simbólico se traza como un conjunto de sentidos a seguir. No importa si las noticias, las muertes de personas en el camino a ese horizonte sean transmitidas con sensacionalismo o inmoralidad: el campo simbólico sobre la ciudad está construido y se lo ejecuta en la vitalidad de cada periferia sea personal o colectiva.

Estos dos fenómenos: el crecimiento de las ciudades, especialmente Quito y Guayaquil; y el nuevo imaginario de la ciudad como el futuro prometedor para todas las personas generan un efecto migratorio del campo a la ciudad en busca de nuevas oportunidades básicamente económicas. Para el mundo indígena la ciudad que siempre fue lugar de migraciones temporales, un lugar para trabajar ahora se potencia esta realidad y llega a ser un lugar para vivir.

El agotamiento del tema agrícola como sistema de subsistencia en las familias indígenas, por el nuevo recurso laboral en la ciudad sumado a las repercusiones de las movilizaciones indígenas genera un nuevo mundo indígena urbano que continúa cambiando. El que era migrante ha cambiado, ahora es residente, vive aquí en Quito. (Bottasso, 2011).

Existen imaginarios construidos que aunque no tienen asidero en las experiencias concretas de las poblaciones indígenas se transforman en construcciones vitales fundamentales y estructuran como horizontes de lo que se “debe hacer”. La ciudad es uno de esos imaginarios que conducen las acciones de las poblaciones indígenas que hasta ahora necesitan el apoyo de instituciones como la Iglesia para lograr su acometida.

Como parte del crecimiento de la urbe surge un fenómeno singular muy poco estudiado: muchas comunidades indígenas que eran periféricas antes, quedan ahora atrapadas en la nueva ciudad. Algunas de ellas son rodeadas por urbanizaciones, dentro de parroquias urbanas importantes, o incluidas en el perímetro urbano actual. Podemos mencionar las comunidades de Tumbaco, las comunidades de las partes bajas del Ilaló, las de Lumbisí, o sectores como Cutuglagua, Puengasí, entre muchas otras.

Esto hace que el fenómeno indígena urbano tome rostros diferentes, pues no son migrantes sino nativos, pero sus tierras han sido urbanizadas. Ellos continúan con sus procesos culturales pero reeditados pues la urbe hace que sus formas de vida se adaptada a las nuevas situaciones cotidianas. No debemos olvidar, además, que las ciudades especialmente serranas han tenido presencia indígena siempre. Existe una presencia milenaria de la población indígena en las ciudades, que ha sido tamizada en las redes del colonialismo para mostrar al indígena como un “mi-

grante”, un visitante fuera de sitio, que nunca será totalmente parte de la ciudad. Aún aquellos que siempre vivieron en su territorio y que ahora este territorio ha sido urbanizado, son mirados como ajenos al ecosistema urbano.

Las ciudades surgidas a partir de la conquista no se implantaron en todos los casos sobre territorios vacíos, en la mayor parte de los casos, como en el de Quito y de gran parte de las ciudades serranas, se retomaron antiguos poblados prehispánicos en los que se anclaban diversas poblaciones indígenas. Pese a este hecho, el colonialismo fue imponiendo la idea de que la población indígena debía estar confinada en lo rural, mientras la población criolla y más tarde mestiza, debe ubicarse en las ciudades.

La experiencia ecuatoriana muestra ciudades que se han consolidado con el aporte desde sus periferias. Las periferias reestructuran el centro: en el momento que se insertan, están obligadas a “entender” la centralidad, pero dicha comprensión la realizan desde su mundo, desde sus sentidos, lo cual hace que su comprensión de la ciudad sea “otra”, diferente y sus procesos vitales activados desde esa “otredad” de comprensión y, por lo tanto, desde esa otredad de vida

Las lógicas campesinas, indígenas y afro conviven y se recrean en las ciudades. Ellas se muestran en los barrios, en las parroquias y en las familias que realizan rituales, fiestas, ceremonias típicamente agrarias o rurales. Lo rural vive en la ciudad, así como la ciudad vive en lo rural debido a los medios de comunicación.

En el ahora de las ciudades lo rural y lo urbano conviven, no son contrarios ni superiores ni inferiores, sino rostros de una misma realidad que permea espacios y tiempos. Esto que en la realidad acontece de esta forma, necesita sin embargo, un marco epistemológico no colonial que pueda comprenderlo en su justa dimensión.

4.1 La mirada campesina de la ciudad

Como las ciudades han sido espacios en los que conviven diversidades culturales y regionales, sus imaginarios son diversidades construidas desde mundos diversos. Por ello podemos encontrar muchas formas de pensar, sentir y vivir. Por ejemplo el mundo indígena urbano está construido desde lo mítico. La ciudad está pensada desde las construcciones espacio temporales míticos. La racionalidad es nueva y existe un conflicto en la nueva realidad entre las construcciones racionales de los jóvenes indígenas urbanos, estudiados en una ilustración moderna y los comuneros migrantes que estructuran su realidad desde otras perspectivas. Pero todos ellos se relacionan y tejen redes sociales dentro de la ciudad con objetivos comunes.

Lo que sí está claro es que las poblaciones indígenas han tomado un camino: el vivir mejor, ellos se han dado cuenta de su realidad de pobreza y dicen que eso no va más. La salida a la pobreza es su horizonte. Ahora, no está claro para el mundo indígena el camino para lograr ese objetivo: unos eligen el capitalismo, otros anhelan regresar a lo ancestral, otros miran la comunidad (entrevista a José Manangón).

Es común encontrar población indígena urbana que sigue pensando en su *llakta* y no logra comprender las lógicas de la ciudad. Su tierra, la comunidad en la que nació se convierte en referente ritual y no en una realidad concreta; es decir, piensa su comunidad local como horizonte festivo, de cosecha, de anhelo para regresar algún día, de celebración con su gente. Pero ya no la tienen en su mundo cotidiano, pues la ciudad es su cotidianidad. Por ello es necesario un proceso de re-educación para entender las lógicas y los procesos de la ciudad para que la vida sea posible.

Por toda esta gama de realidades, es necesario la creación de espacios ciudadanos que permitan aglutinar a las poblaciones migrantes, que otorguen espacio para el debate de sus realidades y que permitan ser críticos con lo que el sistema les ofrece frente a sus dimensiones culturales. En este sentido, una apuesta desde los salesianos para construir un nuevo espacio de pastoral con la población indígena urbana debe tomar en consideración las nuevas características de la población, muy distinta de aquella a quien sirvió con la Hospedería Campesina.

Dentro del imaginario social del mundo indígena el trabajo es fundamental. Ellos siempre están buscando un trabajo. En los años setenta solamente eran los varones, pero ahora es general, hombres y mujeres quieren trabajar. Dentro de la cultura indígena el ocio, la vaguería están mal vistas y son duramente sancionadas. El trabajo se lo aprende con la familia desde muy pequeños en el mundo agrícola.

No es que el sector campesino se constituya en un mal trabajo sino que ha quedado reducido al ámbito de la subsistencia y eso dificulta los sueños y posibilidades personales, familiares y comunitarias. De allí que el trabajo agrícola debe ser complementado o remplazado por otras fuentes, y, así, la ciudad se convierte en el nuevo referente laboral.

Generalmente los trabajos están codificados desde la familia y eso se traslada a la ciudad: la albañilería, por ejemplo, se sostiene desde las familias; en la recolección de chatarra está presente toda la familia; los talleres de mecánica o de instalaciones eléctricas son familiares. Dar trabajo a un familiar es positivo y apreciado en las comunidades.

Un eje nuevo dentro del mundo laboral indígena urbano es la política o los puestos de trabajo en el estado. Los indígenas piensan en el Estado como opción

a través del acceso a cargos públicos por votación, docentes de escuelas y colegios estatales, burocracia administrativa del estado nacional o gobierno local.

4.2 Los conflictos

Las permanentes movilizaciones indígenas a la ciudad han traído conflictos entre los grupos que coexisten en las urbes. El primero que podemos mencionar sin temor a equivocarnos, debido a la cantidad de relatos de los indígenas, afro-descendientes y otros grupos culturales, es el racismo en el mundo cotidiano. Venimos de sociedades coloniales en las que el indígena fue inferiorizado, considerado humano, pero menor. No hemos logrado superar esa estructura racial para clasificar a las personas. En los discursos, el racismo no es aceptado, pero en la vida cotidiana, en las relaciones laborales o encuentros en los espacios de la urbe la discriminación y la inferiorización son elementos diarios de la convivencia.

Pero el pueblo indígena que siempre ha estado presente en las urbes, hoy más que antes, intenta rehacer sus procesos y asumir la ciudad como un espacio más dentro de su mundo. Eso implica reestructuraciones en sus formas de vivir.

Dentro de esas reestructuraciones no hay un solo camino y no hay claridad de cuál es el horizonte para caminar hacia el ideal, sino que existen procesos con aciertos y errores y solo la historia podrá juzgar si los caminos que se tomaron fueron o no válidos. Por ejemplo, algunos grupos indígenas toman el capitalismo como ruta, no lo comprenden, pero entienden que el dinero otorga poder y seguridad. Eso hace que se debiliten sus concepciones tradicionales y que se fomenten experiencias de acumulación. Existen poblaciones indígenas que se pierden en el mundo capitalista, pues conciben el capital como felicidad y pueden llegar a organizar bandas para robar y obtener dinero fácil en las ciudades.

5. Algunas conclusiones

El entorno urbano de la ciudad de Quito es testigo elocuente de la ancestral presencia indígena en la ciudad, espacio donde prevalecen, en la percepción contemporánea de los quiteños, las huellas coloniales de la historia: por un lado, la re-configuración hispana de la ciudad; pero, por otro, y sin duda la más cruel, la vigencia de los patrones de dominación que se fueron imponiendo en los territorios conquistados. De esta manera, la milenaria presencia indígena en la ciudad, tamizada en las redes de la dominación, sigue mostrando al indígena como un “migrante”, un visitante fuera de sitio que nunca será totalmente parte de la ciudad.

Es necesario poder visualizar algunos elementos claves de los imaginarios que a partir de la conquista, se van generando, afianzando y evolucionando alrededor del campo, los mestizos y los indígenas. Las ciudades surgidas a partir de la conquista no se implantaron siempre sobre territorios vacíos. En la mayor parte de los casos, como en el de Quito, se retomaron antiguos poblados prehispánicos en los que se anclaban diversas poblaciones indígenas. Pese a este hecho, el colonialismo fue imponiendo la idea de que la población indígena debía estar confinada en lo rural, mientras la población criolla y más tarde mestiza, debe ubicarse en las ciudades. Las ciudades, pese a haber retomado el entorno geográfico de los asentamientos prehispánicos previos e, incluso, formas de organización social del espacio, se convirtieron en el factor de la dominación a la población indígena.

En el Ecuador de hoy, los límites internos entre lo rural y lo urbano impuestos desde el estado colonial y republicano se insertaron en un esquema cultural específicamente andino. Este esquema responde a la noción de que espacio y tiempo forman una unidad indivisible. En esta idea, *pacha* es tiempo-espacio como una unidad. Cabe mencionar también que la noción de *pacha* también es usada para designar las edades del mundo del ciclo mítico andino (Mamani Condori, 1996: 638). En el mismo sentido, la idea del espacio (traducido algunas veces como paisaje), es importante en la construcción no solo de mitologías sino también para la estructuración de relaciones políticas, religiosas y sociales de los grupos que lo habitan (Bernand 1991; Howard-Malverde, 1990; Lynn y Choque, 1999). Esta particular asociación entre tiempo-espacio, relaciones políticas, sociales y ciclos míticos, determinará la relación de los distintos grupos humanos que habitan actualmente el Ecuador y, en particular, la ciudad de Quito.

Con las reducciones impuestas por el Virrey Toledo hacia 1590 (Moya, 1995: 123; Rivera Cusicanqui, 1991:4), se obligó a la población andina a un reordenarse alrededor de las ciudades, violentando la organización espacial propia de los sistemas andinos. De esta forma, imposición, violencia y poder colonial, quedaron ligadas al sentido mismo de la ciudad (Mamani Condori, 1996; Dávalos, 2001a).

Este esquema de dominación cuyos orígenes se remontan a la división jurídica entre la República de Indios y la República de Españoles, plantea lo urbano como el espacio de lo blanco-mestizo y lo rural como lo indígena que, pese a todo, forman parte de una continuidad social. Dentro de esta continuidad social, el conjunto es una sociedad que liga a estos dos polos en forma de estratificaciones profundas. Lo urbano no existe en contraposición a lo rural, sino como parte de un continuo, en el que los límites simbólicos de una y otra parte representan también los límites de lo indígena y lo no indígena. Y mucho más, en la ocupación del espacio se condensan y toman forma las situaciones globales. Los eventos políticos y sociales, no ocurren independientemente del espacio, se “encarnan” en el

espacio. No en vano dentro de la cosmovisión indígena el espacio en sí mismo es un indicador de identidad.

A lo largo de la historia colonial, se pueden evidenciar dos tipos de migraciones: la primera y más conocida, aquella que se realizaba de forma obligada como parte de los trabajos impuestos a la población nativa. Pero del otro lado, existió un segundo tipo de migración, aquella que resultaba de la iniciativa indígena y que se apegaba a un diseño cuidadosamente elaborado de supervivencia, en unos casos, fruto de medidas colectivas y en otras, como decisiones personales. Sin embargo, el objetivo era el mismo: escapar a las excesivas demandas del estado.

Dentro de la dominación generada por la invasión española, la población indígena encontró en la migración una estrategia de supervivencia y una posibilidad de subvertir el orden colonial impuesto por la división jurídica entre la República de Indios y la República de españoles. De esta forma se accedió, a través de la migración, a un espacio que había sido demarcado como netamente español, sin perder por ello su condición de indígena, pero fuera de los controles que pesaban sobre la población estacionaria en un solo lugar.

Karen Powers Vieira (1994) ha demostrado cómo la migración en la Real Audiencia de Quito, durante la etapa colonial, fue una estrategia de sobrevivencia indígena, que además se convirtió en un factor determinante en la estructura política racial y cultural de la sociedad colonial. En el mismo sentido, otras investigaciones en el área andina han propuesto que desde el inicio de la colonia la migración supuso fuerzas laborales suplementarias para las comunidades, desmontado la tradicional idea de que la migración implicaba necesariamente una ruptura con las comunidades de origen.

Entre las conclusiones más relevantes del estudio de Powers Vieira, se mencionan, por ejemplo, que la migración permitió la adaptación de los pueblos indígenas al nuevo orden colonial; contrariamente a lo que se podría pensar, la migración permitió que se reprodujeran y transformaran las sociedades indígenas desde dentro. Se impidió también la determinación precisa de su número para subvertir el sistema extractivo y se estimuló también importantes transiciones económicas y políticas a nivel más amplio. Otra de las conclusiones apunta a un análisis de las economías andinas desde la lógica prehispánica en las que se requería una residencia extraterritorial en áreas distantes para la explotación de recursos necesarios para las comunidades.

Más allá de la articulación evidente entre economía y migración, se señalan los estilos migratorios como un elemento que permitiría entender por qué la migración no contribuyó a la desintegración grupal y a la eventual hispanización. Al parecer, los indígenas de la Audiencia de Quito tendían a emigrar en grupos de

familia hacia el mismo lugar, en un modelo que permitía la sobrevivencia étnica. Así los grupos se formaban nuevamente y se reconstituía la organización social.

En el contexto de la opción campesina de los Salesianos del Ecuador por los pobres, la Hospedería de la Tola, en el cantón Quito, expresa una apuesta por el mundo indígena urbano. Una apuesta por un fenómeno reducido para los años setenta, pero que luego se convirtió en un fenómeno constitutivo de la ciudad quiteña. Para comprender la inspiración de esta obra salesiana, aparte de los documentos de la Iglesia, es importante la influencia local de monseñor Proaño y su acción con los indígenas pobres.

La hospedería en la Tola, es parte de una respuesta de la comunidad salesiana frente al contexto nacional que tenía matices concretos: inicio de la luchas por la tierra, el trabajo en la ciudad, la explotación laboral en la ciudad. Para dar respuesta a esto se crea la Hospedería, para ofrecer un espacio digno desde el cual se puedan construir nuevos procesos pastorales desde los pobres. No era solamente un lugar para dormir; se trataba de generar espacios para debatir la realidad y apoyar las luchas legales por la tierra.

“La hospedería cumplió su papel en tres áreas básicas:

- a. *La legal.* Existía una oficina con equipo de abogados para enfrentar la lucha con la tierra. Básicamente con jóvenes abogados católicos. Al inicio apoyó los Consultorios jurídicos de la Universidad Católica, pero luego se independizó.
- b. *El área de la medicina.* Se trabajaba con enfermedades comunes como los parásitos, la desnutrición, la tuberculosis, enfermedades de la piel, enfermedades respiratorias
- c. *El área de educación.* Trabajaba con voluntarios para la alfabetización con la metodología de Paulo Freire. Desde esta área se visitaba las comunidades y desde allí se lograba entender la realidad para trabajar una educación con desde sus necesidades” (entrevista a José Manangón).

En la actualidad, la hospedería no tiene el mismo sentido del pasado. La realidad del indígena ha cambiado y la hospedería puede enfrentar un nuevo contexto para convertirse en un espacio de debate y discusión de la nueva realidad.

Las diversas obras de la comunidad salesiana con el pueblo indígena surgen desde su concepción de la dignidad de la persona, la dignidad del “otro” especialmente de la dignidad del pobre, del indígena, del joven empobrecido. Si revisamos el proceso histórico de la ciudad podemos ver la dimensión del “otro” muy humillada. Por siglos esta categoría del “otro” nos remitía al racismo, explotación, humillación y negación cultural. Desde esa perspectiva, las obras salesianas se plantean la necesidad de repensar la categoría del otro. Fundamentalmente ese

otro excluido en la organización y toma de decisiones de la sociedad, ese otro joven marginal, ese otro negro, ese otro indígena.

No podemos generar procesos de dignidad, de derechos humanos, derechos a la tierra a través de relaciones yo/otro atadas a dicotomías superior-inferior, civilizado-bárbaro o sabio-ignorante. Fue y es necesario trabajar las interrelaciones entre diferentes; en el caso de la Hospedería, se contribuyó a repensar las relaciones con el mundo indígena urbano.

Si la dignidad de la persona, la dignidad del otro indio urbano constituyó el horizonte de la pastoral en la Hospedería, esta se convirtió en un espacio para la construcción de sujetos activos de su propio proceso.

Allí, se logró establecer conexiones con las comunidades y la pastoral se re-hace desde las luchas por los derechos, la lucha por la educación propia desde su cultura, las luchas por la tierra y la búsqueda de nuevas fuentes laborales en la ciudad. Todo esto configuró una nueva forma de pastoral, entendida como acompañamiento de los procesos de las personas y grupos humanos que expresaban sus propias necesidades. Es una nueva mirada de la comprensión de lo que significa hacer comunidad cristiana, desde la gente.