

Luchas por el significado del término ‘indígena’ en la teología de la inculturación en Ecuador

*Carmen Martínez Novo**

1. Introducción

Andrew Orta ha definido la Teología de la Inculturación como una tendencia de la Iglesia católica de “codificar y reforzar la religiosidad indígena como parte del esfuerzo más amplio de la Iglesia de abarcar ‘las teologías locales’ e ‘inculturarse’ dentro de los contextos culturales específicos” (Orta, 2004: 105). Después de siglos de predicar que los indígenas deben abandonar sus prácticas culturales y sus creencias tradicionales, y convertirse en cristianos, muchos misioneros católicos, en la actualidad, aseguran que las creencias indígenas ya eran de por sí cristianas: los indígenas deberían volver a ser más “indios” y regresar a sus tradiciones ancestrales ya que los misioneros las consideran ahora expresiones culturales locales de los valores cristianos (Orta, 2004: vii).

Orta afirma que la ‘Teología de la Inculturación’ sigue los pasos de la ‘Teología de la Liberación’, que propuso que los cristianos habían recibido el llamado a corregir las injusticias sociales pecaminosas de la pobreza y la opresión, y que restaba importancia a las distinciones étnicas y, a su vez, destacaba la identidad homogenizante de “los pobres”. Él sugiere que la Teología de la Inculturación es la respuesta al fracaso relativo de la Teología de la Liberación en su intento de apropiarse, o ser parte, de los contextos rurales e indígenas, donde los discursos de racionalización y homogenización no encontraron mucha resonancia. La Teología de la Liberación rechazaba la religiosidad popular basada en sacramentos y rituales católicos sincréticos y, a cambio de esto, enfatizaba la evangelización basada en la palabra escrita. De acuerdo con este autor, el paso de la Liberación a Inculturación

* Doctora en antropología y profesora de la Universidad de Kentucky.

significa, además, que la posición de la Iglesia católica en su política global transitó de los movimientos clasistas a la política de la identidad.

En este ensayo exploro, de manera breve, el proyecto indigenista de la Teología de la Inculturación en Ecuador, con base en la investigación de campo y al estudio de archivo que he venido realizando desde el año 2002 en las misiones de la orden salesiana de la Sierra y la Amazonía. Cuestiones como: ¿Es acaso la inculturación un proyecto totalmente distinto de la Teología de la Liberación? ¿Es comparable el cambio en la Iglesia católica hacia el multiculturalismo, con el cambio de una política de clase y énfasis en la redistribución, hacia una política del reconocimiento? ¿Cuál es la relación entre el proyecto indigenista de la Teología de la inculturación y el así llamado “multiculturalismo neoliberal (Bretón 2005; Hale 2006)”? ¿Es la inculturación, tal como el “multiculturalismo neoliberal”, tan solo una forma del reconocimiento simbólico que distrae a los pueblos indígenas de la lucha substancial por la redistribución de los recursos y las oportunidades y los coopta para la Iglesia y/o el Estado? Y finalmente, ¿Qué opinan los mismos grupos indígenas respecto al proyecto indigenista de la inculturación?

La Congregación salesiana ha sido una institución muy influyente en los diferentes tipos de indigenismo en Ecuador, desde los últimos años del siglo XIX. En 1893, el presidente Luis Cordero, un ferviente católico e indigenista, quien escribió un diccionario Español-Kichwa y poemas en Kichwa y Español, autorizó que los salesianos “civilizaran y cristianizaran” a los shuar en el sureste de Ecuador. Inicialmente, los objetivos de los salesianos eran los siguientes: transformar los hábitos de los shuar, enseñarles el español, convertirlos en cristianos y hacer de ellos si no ciudadanos, al menos súbditos del Estado.

Los “jíbaros”, como los shuar fueron llamados en ese entonces, eran considerados de acuerdo con Ann-Christine Taylor (1994) como un grupo anárquico que rechazaba la autoridad y la jerarquía social, habitaba en un área dispersa, y se encontraba en estado permanente de guerras internas. Nadie pudo dominar este grupo; los expansionistas incas, los conquistadores españoles, y hasta los primeros misioneros fracasaron y solo los salesianos tuvieron éxito en esta tarea. Los shuar eran también célebres por su costumbre de reducir las cabezas de los enemigos muertos y hacer *tsantsas*, y por practicar la poliginia (posibilidad de que un varón tenga varias esposas).

Al final del siglo XIX, el racionalismo, el materialismo y la supuesta falta de espiritualidad y rituales en este grupo irritaba a los misioneros. Ellos llamaban a los shuar “una raza de bárbaros y ateos... que se originaba en la combinación de todas las fuerzas salvajes tales como cascadas, los barrancos, las garras de las bestias y el veneno de las serpientes” (Taylor, 1994, citando a Pierre y Álvarez: 84). Debido a su presunto cinismo, los misioneros aseguraban que la cultura shuar tenía inspi-

ración satánica. Para los misioneros de esa época, la transformación de la cultura shuar era una forma de erradicar el trabajo de Satán. Los salesianos también estaban preocupados por la falta de moral sexual, asociada con la costumbre de los shuar de practicar la poliginia.

Sin embargo, en los años sesenta del siglo XX, los salesianos comienzan a reflexionar sobre la importancia de la conservación de la cultura indígena shuar, que estaba cada vez más amenazada, tanto por las acciones de los propios misioneros como por la colonización de la región amazónica por los campesinos provenientes de la Sierra, especialmente después de la Ley de la Colonización y Reforma Agraria de 1964.

Debido a las vivencias y experiencias con los shuar y según los testimonios de los propios misioneros, ellos comprendieron la importancia de la preservación cultural y, como consecuencia, se convirtieron en pioneros de la promoción la conciencia de la Iglesia católica por la diversidad étnica y cultural en la Conferencia en las Barbados en 1971 y 1977 (Botasso; FLACSO, Conferencia 2005; Manangón, comunicación personal, 2002). Percibo dos tensiones en el trabajo misionero de los salesianos con los shuar. La primera es la dificultad de pasar de los esfuerzos de la aculturación al énfasis en la preservación cultural, lo que les desconcierta a los shuar que desconfían de dicho cambio. La segunda tensión es cómo preservar una tradición cultural fuertemente marcada por la práctica de la violencia.



Fotografía 1

Misión de Guangaje-Cotopaxi, año 1980

El segundo tipo de indigenismo al que me estoy refiriendo en este ensayo, es el de la misión salesiana de Zumbahua, ubicada en la Sierra Central de Ecuador a una altura de aproximadamente de 4000 metros sobre el nivel del mar, donde viven campesinos indígenas que hablan el idioma kichwa. A diferencia de las misiones del Oriente, esta misión, fundada en 1971, fue impregnada desde su inicio por la Teología de la “Inculturación.” Desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX, Zumbahua fue una gran hacienda propiedad de la Orden católica de los Agustinos (Weismantel, 1988). Debido a su ubicación a gran altura, la mayoría de las tierras de esta hacienda eran aptas solo para el pasto de ovejas, que proporcionaban lana para una fábrica textil, propiedad de la Orden, cerca de Latacunga, capital de la provincia. En 1908, con la Ley de Beneficencia también conocida como Manos Muertas que nacionalizó los activos de la Iglesia, Zumbahua se convirtió en propiedad de la Asistencia Social, una institución pública que alquilaba sus tierras para financiar hospitales, orfanatos y otras instituciones de beneficencia para los pobres en las ciudades.

Paradójicamente, las condiciones de trabajo en las haciendas públicas, a menudo, eran aun más difíciles que en las privadas. La hacienda de Zumbahua sometió a sus trabajadores al sistema de concertaje, y más tarde, de huasipungo, en el que el trabajador intercambiaba su labor o la de su familia por el derecho de usar una pequeña parte de tierra (*huasipungo*), recibiendo a cambio un salario nominal que no se pagaba en la mayoría de los casos, y algunos otros beneficios. En 1964, con la Ley de la Reforma Agraria, Zumbahua, al igual que otras haciendas públicas, fue distribuida entre los campesinos kichwas. Las diferencias sociales que se originaron en el período de la hacienda (por ejemplo entre mayordomos, huasipungueros, arrimados y yanapas o ayudas), se reprodujeron en el proceso de distribución de la tierra de forma que los más poderosos tendieron a recibir más tierra, provocando desigualdades y tensiones entre los campesinos.

Los retos que los salesianos enfrentaron en Zumbahua eran muy diferentes de los que tuvieron anteriormente en el Oriente. En Zumbahua no confrontaron las contradicciones entre su anterior trabajo de asimilación y el reto de conservar una cultura donde la violencia era una parte importante. Por el contrario, la solidaridad y reciprocidad típica de los campesinos andinos eran más fáciles de proclamar como valores cristianos. La pregunta aquí era ¿Cómo construir una comunidad agraria autosuficiente en los pastos de las tierras altas que desde la década de los sesenta fueron divididas en lotes cada vez más pequeños y estaban muy erosionadas? Otro desafío para los salesianos era el de crear a un hombre nuevo, altamente espiritual y altruista entre personas que habían sido sometidas a la pobreza, desnutrición y discriminación.

Me enfocaré en estos dos ejemplos para hablar del trabajo indigenista de los salesianos como teólogos de la inculturación, y la interacción entre su teología indigenista y las metas y sueños indígenas: su intento de crear una utopía rural campesina, y su lucha por la preservación cultural y la purificación de la cultura indígena.

2. Creando una utopía rural campesina

En la misión de Zumbahua, abierta en 1971, los salesianos inspirados por la Teología de la Liberación, que ya complementaban con connotaciones culturales, buscaban combinar lo que ellos llamaban el “desarrollo humano” con la evangelización campesina. Ellos entendían por desarrollo humano la ayuda y asesoramiento a los campesinos en su lucha por el acceso a la tierra y por una mejor explotación de este recurso. Los campesinos necesitaban organizarse, tanto para luchar por los beneficios de la Ley de Reforma Agraria como para obtener créditos gubernamentales o para acceder a fondos de desarrollo y asesoramiento técnico. Por eso los salesianos promovieron la organización social y política de los indígenas, a través de la concientización en las aulas de educación intercultural bilingüe, o creando directamente, y fortaleciendo, las organizaciones campesinas a nivel de las comunidades y de la provincia.

Desde el punto de vista del desarrollo rural, los salesianos tenían objetivos que nos pueden parecer contradictorios: ellos aspiraban a promover una comunidad campesina autosuficiente, basada en la tradición kichwa, y simultáneamente a modernizar la agricultura al estilo de la revolución verde. Ellos querían que los campesinos llegaran a la misma modernidad que los terratenientes ecuatorianos ya estaban disfrutando desde la década de los setenta. Entre los primeros objetivos de la misión estuvieron la mejora de las carreteras, la introducción de semillas mejoradas y de nuevas técnicas agrarias, y la selección de las especies animales. Sin embargo, estos nobles objetivos e intenciones se enfrentaban con importantes limitaciones debido a la baja productividad de las tierras erosionadas, la dificultad de cultivar en las pendientes empinadas, el tamaño insuficiente de las parcelas, y la falta de agua de riego.

Dadas estas limitaciones, los campesinos de Cotopaxi no han podido vivir exclusivamente de la agricultura. Por lo general, ellos combinaban y combinan varias actividades económicas, incluyendo el comercio, el contrabando, la migración temporal o permanente a las ciudades ecuatorianas y, más recientemente, a nivel internacional, la artesanía en el caso de Tigua, y el turismo incipiente. A pesar de esta realidad, los sacerdotes salesianos siguieron considerando a los habitantes de

esta zona principalmente como campesinos, y criticaron la migración como una fuente de desorganización social, violencia y destrucción de la cultura tradicional.

Este enfoque “campesinista” se reflejaba en el tipo de educación promovido por la misión, que se centraba en las necesidades rurales. Los misioneros salesianos educaron técnicos en agricultura y ganadería, maestros rurales, y otros especialistas asociados con el mundo campesino. El calendario escolar también fue adaptado a las necesidades de las zonas rurales. Por ejemplo, se enseñaba el currículo de primaria completa en cuatro años, en lugar de seis, para permitir que los hijos de campesinos pobres pudieran terminar su educación primaria. También se implementó la educación a distancia, o los fines de semana, para los estudiantes de la escuela secundaria y de la universidad que necesitaban trabajar además de estudiar. Además, se hicieron adaptaciones en el calendario escolar de acuerdo a las temporadas agrícolas.

Los jóvenes de las zonas rurales, conscientes de las limitaciones de la agricultura en Zumbahua, han cuestionado este currículo orientado a las necesidades rurales, y ahora prefieren una educación profesional urbana basada en el uso de computadores y conocimiento del inglés y otros idiomas modernos. En otras palabras, los jóvenes de las zonas rurales de la Sierra quieren estar preparados para lo que perciben como el mundo “moderno”. Sin embargo, ellos aspiran a este tipo de educación sin perjuicio del estudio de la lengua kichwa y de su propia cultura, que les permiten insertarse en el movimiento indígena que ha sido una fuente importante de ascenso social para los indígenas en las últimas décadas. Dando crédito a los salesianos, es necesario destacar que la educación de la misión se ha adaptado a los deseos de la juventud, ofreciendo clases de informática e idiomas modernos. De nuevo, los salesianos no han percibido una contradicción entre el fortalecimiento de las tradiciones étnicas, y la educación de los jóvenes en los aspectos relacionados con la modernidad. El punto de discusión ahora entre los salesianos y la juventud indígena es si esta modernidad debe ser rural, urbana o cosmopolita.

Sin embargo, los salesianos a principios de la década de 2000 parecían seguir pensando en términos de un proyecto campesino. Para hacer frente a la crisis agraria en la zona de Zumbahua, se promovió la reforestación y la migración de los campesinos serranos organizados en cooperativas hacia las tierras sub-tropicales. Los salesianos no consideraban la artesanía, el turismo o la migración como alternativas sólidas. El comercio y el contrabando, que han tenido una larga tradición en las comunidades de la Sierra desde antes de la conquista, ni siquiera estaban presentes en el discurso salesiano. Esta imagen de los pueblos indígenas como campesinos de subsistencia, también es reproducida por muchos cientistas sociales y por las mismas organizaciones indígenas, y tiene importantes consecuencias político-sociales, ya que, como ha señalado Rudi Colloredo-Mansfeld (2009) las

realidades económicas más complejas a menudo no son tomadas en cuenta para las estrategias políticas.

En la década del sesenta en las misiones del Oriente en la región de Morona-Santiago, los salesianos trataron de transformar también a los shuar, un grupo seminómada, en campesinos sedentarios. Esta estrategia fue una respuesta a las Leyes de Reforma Agraria y Colonización de 1964 y 1973. Mientras que la reforma agraria beneficiaba a los campesinos de Zumbahua con la distribución de las tierras de las haciendas públicas entre sus trabajadores, o con la entrega de los huasipungos a los pobladores de las haciendas privadas cercanas, los shuar, en cambio, experimentaron dichas leyes como perjudiciales.



Fotografía 2

Guangaje-Cotopaxi, año 1980

Estas leyes, con un enfoque de “colonización de las tierras baldías”, establecían que aquellas tierras que no estaban cultivadas, o que no eran usadas para la ganadería, podrían ser distribuidas entre otros campesinos que tenían necesidades agrarias. Esto significaba que los shuar, que solían movilizarse periódicamente a nuevos territorios cuando su parcela se agotaba y la caza o la pesca aminoraba, tendrían que convertirse en sedentarios con el fin de mantener sus tierras. Los salesianos alentaron a los shuar a asentarse promoviendo la agricultura, y particularmente la ganadería, para que pudieran reclamar posteriormente su territorio. Para

evitar que los shuar vivieran en hábitats dispersos, los salesianos promovieron la creación de los centros shuar, o conjuntos de casas alrededor de una plazoleta principal. Con el fin de defender el territorio shuar, estos centros se unieron en una federación, organizada con ayuda de los salesianos en 1964, la FICSH (Federación Interprovincial de Centros Shuar). Esta fue una de las primeras organizaciones indígenas modernas en América Latina.

En años posteriores, la FICSH formó parte del movimiento indígena y la CONAIE, cuyo primer presidente fue Miguel Tankamash, un shuar. La FICSH, sin embargo, no buscaba el retorno a la tradición indígena. Según Steven Rubenstein (2005), el carácter jerárquico de la FICSH, con sus límites territoriales bien definidos que imitaban al Estado ecuatoriano, y la concentración de la población en los poblados o “centros” que recordaban a las “reducciones” coloniales, contrastaban con la tradicional comprensión shuar de una autoridad difusa y una territorialidad vaga o dispersa.

Al igual que en la zona de Zumbahua, las tierras amazónicas no son las mejores para el cultivo intensivo. Debido a las abundantes lluvias, los suelos amazónicos son superficiales, y la estrategia tradicional de tala y quema itinerante tenía sentido en este ecosistema. La educación salesiana en territorio shuar también promovió la formación de maestros rurales y técnicos agrarios. Sin embargo, al igual que los campesinos de Zumbahua, los shuar han combinado varias estrategias para ganarse la vida, incluida la migración urbana e internacional, el turismo incipiente, la colaboración con las ONG, y, como otra opción, hasta la carrera política para sus dirigentes. Como en Zumbahua, los salesianos también han adaptado sus estrategias a este cosmopolitanismo. Por ejemplo, la orden ha ayudado a los Shuar y a los Achuar a cultivar o recolectar productos de la selva para la confección de mercancías de exportación a través de la Fundación Chankuap.

Los salesianos parecen identificar fuertemente al indígena con un campesino de subsistencia. No obstante, esta no es una estrategia que busca mantener a los indígenas en el pasado a través del énfasis en la cultura ancestral que caracteriza a la Teología de la Inculturación. Para los shuar, convertirse en campesinos sedentarios y en ganaderos era algo nuevo. Los serranos de Zumbahua pasaron de ser peones sin tierra, a ser propietarios de pequeñas parcelas en la década de los setenta del siglo XX. En ambos casos, los salesianos promovieron estos cambios socioeconómicos, así como la modernización de la agricultura para elevar el nivel de vida de estos pueblos. Cuando los salesianos percibieron que los indígenas querían una educación más profesional y urbana, lucharon para dársela.

3. La purificación de la cultura indígena

Aunque Andrew Orta (2004) sitúa los orígenes de la Teología de Inculturación en los años 1980, y afirma que esta corriente se introdujo en Bolivia en la década de 1990, la inculturación parece haber comenzado mucho antes en Ecuador. En el proyecto que los salesianos escribieron para iniciar la misión salesiana de Zumbahua en 1971, ya se reflejaba una preocupación muy clara por la preservación y el fortalecimiento de la cultura indígena, como parte de su concepción de desarrollo humano y de su diseño de evangelización. La creación de la Federación Interprovincial de Centros Shuar en el año 1964, fue también una señal temprana de gestiones que se hicieron para reforzar la identidad indígena y para proteger a los shuar del ataque del mundo exterior.

De hecho, los misioneros en Ecuador localizan el punto de partida de la Teología de la Inculturación directamente en el Concilio Vaticano II (1962-65). Para mí, la discontinuidad o el cambio de la Liberación a la Inculturación no están del todo claros en el caso de Ecuador cuando se revisan los documentos del archivo salesiano. Los misioneros dan importancia para la comprensión del giro multicultural de la Iglesia católica, al *Decreto Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia escrito por el Papa Pablo VI en 1965. La idea principal detrás de la inculturación, de acuerdo con los misioneros, es que la Iglesia después del Vaticano II ya no considera a las culturas no occidentales como profanas. Se cree que estas culturas contienen las “semillas de la Palabra de Dios,” una idea que ya estaba presente en la época colonial (Orta, 2004), pero que se revitalizó después de Concilio Vaticano II. Los agentes de pastoral deben identificar dentro de una cultura estas semillas del verbo, así como todos los elementos que sean positivos desde el punto de vista de la ética cristiana y que puedan ser utilizados con fines de evangelización como son la solidaridad, el amor por la naturaleza, la espiritualidad, y otros. Los agentes de pastoral deben aprender el idioma y otros elementos culturales de los pueblos entre los que trabajan, y deben emplearlos para la evangelización y para los rituales católicos. A pesar de que esta teología se centra en el respeto a la diversidad cultural y en su preservación, el *Decreto Ad Gentes* sostiene que las culturas deben ser purificadas de los elementos que son negativos desde el punto de vista de la ética cristiana. El Decreto señala lo siguiente:

(La actividad de la Misión) libera de rasgos negativos toda la verdad y la gracia que existe entre los pueblos como la presencia velada de Dios y la restituye a su autor, Cristo, que vence sobre la presencia del diablo y libera de maldad a los pecadores. Por lo tanto, todo lo que es bueno en el corazón y la mente de los hombres, en los ritos y las culturas de los pueblos, no perece, sino que es purificado, elevado y perfeccionado para la gloria de Dios (Ad Gentes, 1965: 7).

A pesar del interés de los salesianos en la recuperación de la cultura shuar a partir de la década de 1960, las transformaciones profundas efectuadas en las tradiciones y en el lenguaje de los shuar durante la primera mitad del siglo XX, difícilmente podrán ser revertidas. Vamos a echar un vistazo a este mismo proceso desde el punto de vista de algunas personas shuar.



Fotografía 3

Niños integrantes del centro Infantil salesiano, realizando actividades con material concreto. Zumbagua-Cotopaxi, año 1991

José Vicente Jintiach, líder histórico de la Federación Shuar y uno de los primeros en acceder a la educación superior en la Universidad Católica, publicó sus reflexiones sobre los difíciles ajustes que enfrentaron los jóvenes shuar al ingresar a los internados salesianos (Jintiach, 1976). El libro de Jintiach retrata a los shuar como un pueblo plenamente integrado y amante de la modernidad, que disfrutó de la música de los Beatles, y de las pocas películas a las que tuvo acceso en la ciudad de Sucúa. Evocando las tradiciones igualitarias de la cultura shuar, Jintiach es muy crítico de la autoridad salesiana. Según Jintiach, los adolescentes shuar encuentran la falta de libertad personal y la represión sexual en los internados salesianos, particularmente dolorosas. Sin embargo, Jintiach inequívocamente reconoce la importancia de la oportunidad que proporcionan las escuelas salesianas para educarse en la cultura dominante. El libro de Jintiach retrata un proceso de cambio y a la vez una cierta continuidad cultural, ya que el shuar ha

sido tradicionalmente aficionado a las cosas que vienen de afuera de su propia cultura (Descola, 2005).

Una mujer shuar y su padre, un anciano shuar de ochenta y seis años de edad que creció en la misión salesiana de Sevilla Don Bosco, explican las transformaciones de la cultura shuar y el papel desempeñado por los salesianos en ellas de la siguiente manera. La mujer cuenta:

Cuando íbamos a la escuela, las monjas no querían que habláramos el idioma shuar. Hablábamos con nuestros compañeros de clase en shuar, porque no hablábamos bien el castellano, pero las monjas pensaban que les estábamos insultando. Hoy ellas no quieren que hablemos español. “Hable en shuar”, dicen. Solían llamar a los padres y decirles que ellas (las monjas salesianas) nos ordenaban hablar el castellano. Y debido a que éramos pequeños, poco a poco, perdimos nuestro idioma. Hoy en día, nuestros hijos en los centros shuar hablan solo el español. Todavía sabemos un poco, pero nuestros hijos no. Y ahora, ellos (los salesianos) quieren que volvamos a nuestro pasado. Por supuesto que nos identificamos como shuar. Donde quiera que voy yo digo: “Yo soy shuar, yo soy de la Amazonía, soy ecuatoriana”. Y la gente me mira con sorpresa. Sin embargo, también es injusto que las escuelas de hoy enseñen solo en shuar. ¿Cómo pueden aprender los niños si no se les enseña un buen español? Cuando fuimos a la escuela, teníamos maestros bien preparados de Quito y Guayaquil. Por lo menos gracias a aquellos maestros hemos aprendido a hablar bien el español. Queremos una educación para nuestros hijos. Como no tenemos una buena educación, existe la delincuencia. Ellos (los salesianos) nos han enseñado bien. Nos enseñaron cómo hacer las cosas, cómo cocinar, cómo saludar a la gente, cómo comer correctamente, cómo usar la escoba (...) Pero, hoy en día las escuelas no enseñan a los niños los buenos modales... (entrevista, 19 de febrero de 2006).

Este testimonio ilustra algunas de las complejidades del proceso de transformación cultural sufrido por los shuar. A los shuar primero se les prohibió el uso de su lengua y costumbres, y cuando el proceso de cambio cultural llegó casi al final, se les pidió recuperarlos. Como se ve en la cita, ambos procesos son considerados como una imposición desde el exterior. Al igual que Jintiach (1976), esta mujer sostiene que el proceso de transformación cultural ha sido doloroso, pero a la vez, y en última instancia, útil para los shuar, porque les ayudó a integrarse o por lo menos a sobrevivir dentro de una cultura dominante.

El padre de esta mujer, también hace referencia a los malentendidos inmersos en el proceso de recuperación cultural llevado a cabo por los misioneros. Se queja de que la nueva misa católica implementada por los salesianos hace uso de la lengua y de la música shuar en la liturgia. Este anciano señala:

Aquí, se celebra la misa en shuar. Si Dios hubiera estado aquí y hecho un milagro, si Dios Arutam (una deidad Shuar) hubiese dicho: “ven conmigo”, yo creería. Pero no es así. Ese padre dijo que Arutam es Dios. Está escribiendo una Biblia (en shuar). No

quiero que la misa sea en shuar. Mi padre y mi abuelo solían cantar esa música (que utilizan en la misa) cuando mataban a la gente. Ellos están cantando una canción de los tiempos de la chonta dura (tipo de palmera de la Amazonía ecuatoriana). Mi padre bebía chicha y cantaba esa canción con nuestro propio ritmo. Los sacerdotes no deben usarla (en la misa). Esa canción es la que cantaban cuando mataban a una persona. Yo le dije al padre que la Biblia que escribió Dios no podía ser modificada. No podemos cambiar lo que Cristo ha escrito. Debemos seguir lo que dijo Cristo. Pero ahora está escribiendo otro libro, un libro con *Arutam*, *Iwia*, y no sé qué más. Mi padre y mi abuelo solían decir que *Iwia* (un gigante mitológico Shuar) comía a la gente (...) Y allí estaba él, el Padre, de pie y cantando “Ahhhhh”. Entonces, él levanta la Hostia Sagrada, e invoca a *Arutam* y a Cristo. Si Cristo es tan poderoso, ¿por qué iba a necesitar a *Arutam* para ayudarlo? Entonces, le dije “Basta”, no voy a volver a la misa. Si cantasen en shuar, hablando acerca de Dios, eso estaría bien. Pero están mezclándolo todo. La canción que cantaban cuando mataban a los seres humanos y se hacían *tsantsas* (cabezas reducidas), la canción que cantaban para atraer a las mujeres, las canciones de los demonios y las serpientes (...) (se utilizan en la misa). Yo digo que no. Yo les dije que deben tener cuidado con *Arutam*. *Arutam* es un demonio poderoso. Ellos (los salesianos) nos enseñaron eso. Nos dijeron que *Arutam* era un demonio casi igual a Dios. *Arutam* sabe engañar. Antes no lo sabíamos muy bien. Todos los sacerdotes salesianos y las monjas que le han cantado a *Arutam* han muerto o se han enfermado. Ese *Arutam* daba fuerza para cometer delitos. Es por eso que digo que esto no es una misa. Ellos ya nos han enseñado a creer que hay solo un Dios. ¿Por qué tienen que traernos a *Arutam* ahora? (entrevista, 19 de febrero de 2006).

Este anciano resalta una vez más las contradicciones del proceso de colonización. Primero, su cultura es estigmatizada y transformada. Luego, los salesianos quieren recuperarla. No obstante, lo hacen como si una cultura fuera transferible a la otra, como si un Dios era igual al otro Dios. Es probable que el sacerdote esté usando la palabra *Arutam* en shuar *chicham* para decir Dios en el idioma nativo. Sin embargo, las culturas no son equivalentes, como nos hace ver este anciano a través de su agudo análisis cultural. Por otra parte, los misioneros convencieron a los shuar de que había elementos negativos en su propia cultura, en particular los relacionados con la violencia. Es problemático regresar a esos elementos, tanto para la Iglesia como para las organizaciones indígenas. Por lo tanto, nuestro informante se niega a aceptar la nueva versión estereotipada y estilizada de su propia cultura, que los salesianos parecen estar tratando de promover en su búsqueda de “la preservación cultural”. Él dice: “ahora yo sé todo, nadie puede engañarme, porque mi abuelo me dijo: Esto es así, y eso es así (...) Y, ahora están creando una nueva ley. Es por eso que no me gusta cuando hacen cosas shuar”. Este anciano shuar rechaza la “purificación” de la cultura que la teología de la inculturación propone, porque no le parece auténtica o bien utilizada. En consecuencia, el entre-

vistado percibe el proceso de “conservación y recuperación”, como una imposición colonial, o, en sus propias palabras, como una nueva “ley”.

En el caso de Zumbahua, la recuperación de la cultura indígena también aparece como un proceso que se originó desde arriba, y que fue resistido hasta cierto punto por los campesinos indígenas. Los misioneros enseñaban el idioma y la filosofía kichwas, pero este conocimiento no provenía de los campesinos indígenas. Al contrario, los salesianos pensaban que el kichwa de los campesinos ya no era puro debido a las profusas influencias del español, y entonces trataron de enseñar una versión más clásica y purificada de la lengua, aquella utilizada por los lingüistas universitarios y los sacerdotes.



Fotografía 4

Celebración eucarística en la ceremonia de purificación indígena realizada al Presidente Rafael Correa. De izquierda a derecha: Javier Herrán (de espaldas), Marcelo Farfán (Inspector Salesiano), Rafael Correa (presidente del Ecuador) y Evo Morales (presidente de Bolivia). Zumbahua- Cotopaxi, año 2007.

La cultura kichwa también debe ser preservada, pero, al mismo tiempo, purificándola de aquellos aspectos que los salesianos consideran contrarios a la ética cristiana, como la opresión de las mujeres. El padre Javier Herrán, un salesiano que organizó la misión de Zumbahua en los años ochenta, cuenta la siguiente anécdota. Cuando se inició la educación intercultural bilingüe en Zumbahua promovida por los salesianos, muchas familias no querían enviar a sus hijas a la es-

cuela. Al ver que había pocas niñas en la clase, Herrán pidió a los campesinos que las enviaran a la escuela. Estos contestaron que las mujeres no necesitan estudiar para cuidar de la casa, los niños y pastar animales domésticos. El padre Herrán les preguntó: “Entonces, ¿creen que las mujeres no son seres humanos iguales a los hombres? Si eso es lo que ustedes piensan, entonces a partir de ahora, no voy a bautizar a las mujeres”. Según Herrán, los campesinos asustados por esta amenaza, decidieron enviar a las niñas a la escuela.

Otro sacerdote salesiano, el padre Luigi Ricchiardi, añadió que el bien conocido rasgo de la reciprocidad andina debe ser transformado en el valor cristiano de la gratuidad. Él argumentó:

Desde el punto de vista de la Iglesia, o de los que quieren ayudar a los pueblos indígenas, este momento de cambio es un buen momento para ayudar a introducir elementos nuevos dentro de su propia cultura que ayuden a desarrollarla de una manera determinada. El elemento que queremos destacar es la solidaridad. Pero se debe evolucionar de la solidaridad hacia la gratuidad. La cultura indígena es una cultura solidaria. Sin embargo, su forma de solidaridad es recíproca, es decir, me das algo a mí, y entonces yo te doy algo a ti. Esto es lo que llamamos reciprocidad andina. Pero la reciprocidad andina mezclada con la perspectiva capitalista, se convierte en egoísta. Entonces, tenemos que inyectar el valor de la gratuidad que inmuniza a la reciprocidad andina en contra de la mentalidad neoliberal de la explotación de los demás: me intereso por una persona solo por lo que me pueda dar, y si yo le ayudo, espero algo a cambio.

El padre Gigi ve a la cultura indígena no como algo que debe cambiar para adaptarse a la modernidad, sino como una mezcla de valores indígenas y capitalistas modernos, los cuales es necesario purificar, desde el punto de vista de la ética cristiana, para dar lugar a un patrón más altruista y utópico. Esta nueva utopía indígena debe ser un ejemplo contra la lógica neoliberal.

Como en el caso de los shuar, esta manera particular de reforzar la cultura indígena, que los salesianos relacionaban con la elevación de su autoestima, se enfrentó con la resistencia por parte de los campesinos kichwas. Las comunidades a veces no confiaban en los maestros indígenas y muchos campesinos pensaban que la enseñanza en kichwa era una pérdida de tiempo. ¿Qué sentido tenía ir a la escuela si no era para aprender el español y así ser más fuertes, menos vulnerables, en relación con la cultura dominante? Por ejemplo, Rodrigo Martínez, un profesor blanco-mestizo, que ha colaborado durante décadas con el proyecto salesiano, nos indica:

¿Por qué hacemos hincapié en la filosofía de la educación bilingüe? Porque los propios indígenas no estaban convencidos del valor de la educación indígena. Ellos siempre pensaban que se trataba de una situación de segunda clase. Ellos no estaban

convencidos de que una educación relevante a su realidad cultural, también podría ser una educación con las posibilidades de alcanzar alta calidad. Entonces nos esforzamos convenciéndolos de que un indio sí es una persona con valor, que los indígenas son valiosos como pueblo, que su cultura sí incluye cosas valiosas. Y así pasamos nuestro tiempo, hasta que ellos pudieron consolidar su identidad colectiva (entrevista, julio de 2002).

Con todo, el programa de educación intercultural bilingüe, implementado por los salesianos en Zumbahua, creó una conciencia política basada en el orgullo étnico, y formó una nueva generación de líderes. Los salesianos también promovieron de manera directa la organización política. El Proyecto de Zumbahua (1971: 20) dio prioridad a este aspecto:

Con el fin de resolver el problema indígena, los propios pueblos indígenas deben convertirse en agentes de acciones liberadoras (...) a través de un proceso de concienciación que lleva a transformar cada estructura socioeconómica injusta. Por lo tanto, el objetivo principal de toda nuestra acción es llevar a la comunidad indígena a un verdadero sistema de autogestión. Nuestro trabajo como agentes de cambio es solo temporal, transitorio, y subsidiario...



Fotografía 5

Preparando la fiesta del Corpus Christi. Zumbahua-Cotopaxi, año 2010

Una vez más, los salesianos no tenían como objetivo preservar la organización social y política indígenas, sino transformarlas de tal manera que fuesen más justas y eficientes. Por ejemplo, los salesianos tuvieron que luchar contra las antiguas formas de explotación y de desigualdad entre los campesinos. Debido a su lucha contra los caciques locales, los salesianos estuvieron a punto de ser linchados y expulsados de la zona de Zumbahua.

Tanto en la Amazonía como en Zumbahua, la recuperación cultural en realidad significó un cambio cultural. En la cultura indígena se mantuvieron y se purificaron algunos elementos, se introdujeron nuevos elementos, y otros se transformaron. En ambos casos, los indígenas fueron reacios a la estrategia de recuperación cultural, ya que consideraban que el cambio cultural logrado hasta entonces era una forma más eficaz de integrarse y de sobrevivir en un mundo global, al que ya estaban conectados. Además, ellos apenas reconocieron la versión purificada de su propia cultura que los misioneros estaban ofreciéndoles de nuevo, y por lo tanto vieron a dicha recuperación como una imposición externa más.

4. Conclusión

Entonces, ¿Cómo deberíamos caracterizar el proyecto indigenista de la Teología de la Inculturación, mirándola desde el caso concreto del trabajo realizado por la Orden salesiana en Ecuador? Yo diría que se trata de un proyecto utópico que va más allá de una recuperación superficial o simbólica de la identidad. Los salesianos claramente trataron de unir el reconocimiento de la diversidad cultural con la redistribución de recursos y oportunidades. La recuperación de la cultura y autoestima fue acompañada por las transformaciones estructurales, tales como la lucha por la reforma agraria, por la tierra y el territorio. Además, viendo los documentos, no está claro para mí la separación entre las Teologías de la Liberación y la Inculturación, particularmente en el caso de Zumbahua. Ambas corrientes parecen ser un solo proyecto de liberación, y de formación de una nueva persona indígena, más ética, que también goza de un mejor y más moderno estándar de vida.

Sin embargo, el enfoque de los salesianos en una versión purificada de la cultura local, la agricultura de subsistencia y en una nueva persona indígena más ética y solidaria, fue cuestionado por los pueblos indígenas que parecen haber tenido una percepción diferente de sí mismos. Se consideraban a sí mismos como ya transformados culturalmente, más cosmopolitas, y más prácticos que lo que los salesianos hubiesen querido.

La relación de la iglesia multicultural, con el multiculturalismo neoliberal (Bretón, 2005; Hale, 2006), una forma de reconocimiento superficial de la diver-

sidad étnica que coopta a los pueblos indígenas, y los despolitiza para distraerles de la lucha por la transformación del sistema capitalista, es paradójica. Como ya señalé anteriormente, el énfasis en la identidad, en el trabajo de los salesianos, no parece ir acompañado del distanciamiento de las luchas por la redistribución. Además, están reforzando la identidad y la organización política específicamente para luchar contra el capitalismo y, más recientemente, contra el neoliberalismo. En el caso de Ecuador el movimiento indígena, fuertemente apoyado por la Orden salesiana desde sus inicios, fue capaz de detener el proyecto neoliberal de privatización. Por otra parte, yo afirmarí que los salesianos, sin quererlo, están en el centro de la transición del neoliberalismo a un estado “posneoliberal en el Ecuador. Entiendo, al posneoliberalismo, como un reforzamiento del Estado, una mayor protección del mercado interno frente a la competencia de la globalización, y una reversión de las leyes laborales neoliberales que promovían el trabajo precario y subcontratado. Los salesianos crearon un entorno antineoliberal con su trabajo con los movimientos sociales, haciendo posible la transformación del neo-liberalismo en una corriente nueva que culminó en la elección de Rafael Correa y su coalición Alianza País en 2006. El propio actual presidente Rafael Correa fue un misionero salesiano laico que vivió y aprendió en la Misión de Zumbahua.

Sin embargo, los salesianos se encuentran en una posición difícil ahora que el Estado se vuelve más fuerte y más autoritario, inclinándose hacia el posneoliberalismo, y chocando con los movimientos sociales debido a su falta de tolerancia hacia la disidencia y a la polémica alrededor de la extracción de recursos naturales que en su mayoría se encuentran en los territorios indígenas. La Orden Salesiana quiere apoyar el giro antineoliberal, pero hay temores de que un gobierno más autoritario trate de controlarles, como ya intenta controlar a otros actores sociales organizados. Por último, se percibe que la alineación con el gobierno podría llegar a separarlos de los movimientos sociales, a los cuales durante tantos años los salesianos han dedicado sus esfuerzos, y que ahora luchan contra el creciente autoritarismo y el extractivismo.