

## ¿Una utopía secular?

*Religión, desarrollo cooperativo y la creación de almas productivas en Salinas de Guaranda*

---

**Annabel Pinker\***

...una vida de comunidad en la que ser hijo de Dios no se trata solamente de predicar en la Iglesia, sino que se traduce en una hermandad que es fundamentalmente sincera y se manifiesta en hechos”

(Polo, 1992: 62).



**Fotografía 1**

Poblado de Salinas. Bolívar - Guaranda, año 1971

---

\* Doctora en Antropología por la Universidad de Cambridge (2010).

## 1. Introducción

Un domingo, a finales de noviembre de 2005, salí de viaje desde el poblado andino de Salinas con el padre Antonio Polo; el carismático sacerdote italiano que formó parte del equipo de misioneros salesianos que llegaron a esta zona en 1971 es ampliamente reconocido como un protagonista clave del tan pregonado movimiento de cooperativas microindustriales y de crédito que se desarrolló. Lo acompañé para escuchar el sermón que iba a pronunciar en la misa mensual que ofrecía en la pequeña capilla blanca de Pambabuela, el más grande recinto perteneciente a la parroquia. Cuando llegamos, ya se encontraban en el lugar algunos pobladores. Todos estaban congregados adentro, y el animador nos esperaba con su guitarra. Cerca de él se encontraba dispuesto un caballete de cánticos de alabanza escritos en un cartel con letras llamativas.

El padre Antonio tocó la campana en la entrada, recogió su corta y satinada sobrepelliz de viaje sobre su impermeable azul plástico y dio inicio a la celebración. Me senté en uno de los primeros bancos de la iglesia para poder examinar mejor el mural pintado atrás del altar de madera. Su telón de fondo figuraba las exuberantes colinas onduladas de Salinas, el mismo centro de la parroquia acurrucado en la lejanía; en primer plano, a la derecha, tres reyes de apariencia exótica se acercaban a la cabaña en la que María estaba representada sosteniendo contra su pecho un Cristo envuelto; al lado izquierdo, el padre estaba pintado, vestido con su característica casulla verde, la misma que usaba ese día, flanqueado por otros dos, animadores quizá, que también se aproximaban al niño.

No cabe duda de que los reyes estaban representados, en parte, en reconocimiento al bien conocido amor del padre Antonio por la Fiesta de Los Reyes, que se llevaba a cabo cada año para celebrar la Epifanía, el 6 de enero, fecha en la cual los representantes de las parroquias de los poblados montañosos suelen irrumpir en Salinas, montados a caballo y vestidos como reyes, con el objeto de representar un semiimprovisado y bromista debate público con Herodes, personificado por uno o dos líderes salineros desde la privilegiada perspectiva de una plataforma elevada. En el lugar no solo se disponían figuras bíblicas perfectamente erguidos, con presentes listos en sus manos; quizá ellos eran los salineros que anualmente los imitan, en una desviación profusa y a menudo embriagada de la imagen disciplinada del muro. Sin embargo, más allá del progreso reflejado en los caminantes bíblicos y los salineros, la convergencia de ambos escenarios respecto a la cabaña, sugiere una simetría de propósito entre el “Mundo de Dios” y el de la comunidad, ambos al servicio de aquello a lo que el padre Antonio frecuentemente se refería como el “Reino de Dios en esta tierra”.

Propongo esta imagen como una analogía para la inquietud central de este artículo, el mismo que explora cómo la relación entre el desarrollo cooperativo y el catolicismo fue conceptualizada y representada en Salinas. Aspirando implicar nociones prevalentes del misionero secularizado que prioriza asuntos mundanos sobre lo divino por un lado, y el misionero devoto, que busca lo trascendental, purificando lo secular y lo divino, por el otro; sugiero que en Salinas los salesianos aspiraron a *combinar* las prácticas cooperativas con el catolicismo, de la misma forma en la que los senderos de los murales parecían prometer una convergencia final. Estos caminos convergentes levantan la tensión que formula este artículo, los *cimientos* de esta utopía celestial, como el padre Antonio la llamaba; la difícil tarea de constituir de manera iterativa la relación entre lo material y lo divino.

Más ampliamente, este texto propone referirse a dos tendencias en la literatura existente. Primeramente, a pesar de que los intentos de los salesianos de reunir al catolicismo y al desarrollo cooperativo fueron –voy a discutir parte de la muy marcada fuerza distintiva que dio forma al cooperativismo en la parroquia– el material hasta ahora producido sobre Salinas, oscurece casi completamente al rol del catolicismo en los procesos cooperativos. Además, la (buscada) coyuntura entre el cooperativismo y el catolicismo en Salinas es poco sorprendente pues Erica Bornstein, una de las recientes estudiosas que han trabajado en la relación entre el desarrollo y la religión, ha escrito con respecto a ONG transnacionales en Zimbabwe: “La construcción de individuos en relación con lo divino, como lo concibe el discurso cristiano de ONG fundamentadas en la fe, es análoga a los supuestos neoliberales sobre la ‘elección’ individual que yacen bajo el discurso de un ‘mercado-libre’” (Bornstein, 2005: 5), una conceptualización que emergió de la fusión entre las concepciones cristianas de salvación y la racionalidad secular que constituye las nociones modernas de progreso y agencia individual (Asad, 1993). En segundo lugar, tras la reciente literatura que ha enfatizado el cambio hacia el protestantismo en el continente, me ha provocado mucho entusiasmo abordar el funcionamiento del catolicismo en un área donde continúa ejerciendo una fuerza potente y dominante, incluso cuando supone relaciones cambiantes con el evangelismo.

## 1.1 Salinas

La población de Salinas, ubicada estratégicamente junto a una de las poco abundantes fuentes de agua salada en la parte central de los Andes ecuatorianos, comprende alrededor de 1.000 personas y se ubica a 3.550 metros de altura. Es el centro administrativo o cabecera de una parroquia fundada en 1884 que abarca aproximadamente 40.000 hectáreas de páramo escasamente poblado y muy profundos bosques subtropicales, alrededor de 30 recintos y una escasa población

menor a unos 10.000 habitantes. Salinas, nombre de la cabecera y de la parroquia, se ha convertido en un muy pregonado modelo de desarrollo cooperativo de la microindustria y del crédito a nivel nacional e internacional desde la llegada de la Operación Matto Grosso,<sup>1</sup> una de las iniciativas misioneras de la Orden Salesiana, en 1971. El establecimiento de una cooperativa de ahorro y crédito por parte de los misioneros en la cabecera en 1972 ayudó a catalizar la salida de la terrateniente familia colombiana que había presidido la producción de sal de Salinas desde la segunda mitad del siglo XIX, y vio la formación de más de veintisiete pequeñas cooperativas en los recintos parroquiales a lo largo de las siguientes cuatro décadas.<sup>2</sup>



**Fotografía 2**

Voluntarios de la operación Mato Grosso en Ecuador (izquierda), padre Antonio Polo (Derecha). Salinas, Bolívar-Guaranda, (cerca de 1971)

- 1 La Operación Matto Grosso (OMG) fue una organización misionera fundada en Lombardía por un sacerdote salesiano, Ugo de Censi, en 1967, para apoyar el trabajo pastoral y de desarrollo de Pietro Melesi, un sacerdote que trabajaba en Brasil. Poco después, enviaron a grupos de la OMG a Perú, Bolivia y Ecuador, que arribaron a medianos de 1970. En 1976, Ugo de Censi se estableció en Chacas, Perú, donde comenzó a capacitar a los jóvenes indígenas en la escultura de madera. El Padre Antonio Polo le describía a él como la “entidad carismática” que dirigió la OMG y que “continúa siendo un salesiano, pero no está gobernado por nadie”; esto es sugerente de un plan misionero que ha tendido a promover estilos idiosincráticos entre sus sacerdotes.
- 2 Se formaron cinco a lo largo de la década de los setenta, dieciséis en los ochenta, uno en los noventa y 5 desde 2000 (Polo y Méndez, 2004).

Se pedía a los pobladores que depositen pequeñas cantidades de ahorros y se desembolsaban préstamos a bajo interés.

Para 2007, la cabecera contaba con el apoyo de la ONG ecuatoriana FEPP,<sup>3</sup> en primera instancia para la construcción de casas de concreto en lugar de las chozas con techo de paja que eran las que prevalecían en ese tiempo y, poco después, para la compra de tierras y ganado. Asimismo, los salesianos, en asociación con el FEPP, establecieron escuelas primarias, primero en la cabecera y posteriormente en los recintos parroquiales, que después se incorporaron al sistema de educación pública ecuatoriana. De igual manera, instauraron una escuela secundaria nocturna en la cabecera que funcionó desde 1974 a 1984, cuando el Ministerio de Educación asumió su financiamiento básico (North, 2003: 192). En 1974, comenzaron la construcción de un camino para comunicar los subtrópicos con la montaña, movilizando tractores y maquinaria donados para acortar caminos culebreros en las laderas de montaña que se hundían más de 2.000 metros, desde Salinas hacia la baja localidad de Chazojuan, iniciando un proceso que debía continuar hasta finales de la década de los noventa, consolidando vínculos entre los pocos recintos parroquiales que ya existían, y creando muchos más en el proceso. Mientras tanto, comenzaron a diversificar las actividades económicas de Salinas, nuevamente con la ayuda del FEPP, apoyando la mejora genética de las ovejas y del ganado e iniciando la organización de varias empresas administradas colectivamente.

A partir de una próspera planta de producción de queso que orientó la transformación masiva de Salinas hacia la producción de leche, generando la nacionalmente alabada marca *El Salinerito* para los mercados ecuatorianos,<sup>4</sup> se añadió luego una fábrica de embutidos, una secadora de hongos, una hilandería, que en diferentes momentos ha sido fuente de empleo de hasta sesenta personas; un taller de mecánica; un hotel, una oficina de turismo, una asociación de artesanas

---

3 Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), una de las ONG más grandes de Ecuador, fundada en 1970 por un grupo de obispos, sacerdotes y seglares liderado por el obispo de Guaranda, monseñor Cándido Rada. Fue formada como respuesta a la Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paul VI en marzo de 1967, que hacía un llamamiento para la creación de un “fondo común” para la “asistencia de los más despojados”, y promulga un desarrollo “integral”. En 1975 Cándido Rada invitó a José Tonello, uno de los misioneros salesianos que trabajaba con el padre Antonio Polo en Salinas, para convertirse en director, cargo que aún ocupa. FEPP apoya la redistribución de la tierra y la microproducción de campesinos rurales a través del aprovisionamiento de préstamos, capacitación técnica y trabajos de infraestructura en Ecuador. La ONG fue el patrocinador financiero y organizacional predominante durante las primeras dos décadas de presencia salesiana en la parroquia y mantiene fuertes relaciones con la parroquia.

4 La mayoría de las familias salineras estaban involucradas en la producción de leche; usualmente cada una era dueña de al menos dos o tres cabezas de ganado, y en varios casos, tantas como 150 o 200.

tejedoras (TEXSAL), que empleaba a cerca de 214 mujeres; un taller de carpintería, una estación de radio, una tienda comunal de acopio, un taller de cerámica, una empresa naciente de compost, una fábrica de aceites esenciales, un “aula virtual” que ofrece servicio de internet y capacitación en computación; una floreciente fábrica de confites (chocolates y turrone), y una fábrica de mermeladas.<sup>5</sup>

A pesar de que todas las empresas se habían iniciado bajo auspicios de la Misión salesiana, con el transcurso del tiempo pasaron a manos de una u otra de las fundaciones establecidas en Salinas desde 1980, con el propósito de contribuir al sustento de los respectivos proyectos de orientación social: FUNORSAL, fundada en 1982 para coordinar y representar las crecientes cooperativas parroquiales; el Grupo Juvenil, que se estableció como una asociación informal en 1976 a fin de estimular la creación del empleo juvenil en la parroquia antes de convertirse en una fundación en 1995; y la Fundación Familia Salesiana, que fue creada por la misión en 2002, para suplir las necesidades en los ámbitos de salud y educación en la parroquia.

El próspero sector administrativo de Salinas también incluía la cooperativa de ahorro y crédito (COACSA), que en 2007 contaba con alrededor de 2.500 miembros y repartía ganancias de más de US \$ 22.000; la cooperativa de producción (PRODUCCOOP), que gestionaba la fábrica de quesos e incorporaba a 200 productores de leche, produciendo ganancias de US \$ 16.000 en 2006 (Macauda *et al.*, 2007); el Grupo Salinas, una nueva corporación diseñada para abarcar y racionalizar las actividades comerciales de Salinas; un Centro de Relaciones Académicas (CRA), que coordinaba el siempre creciente flujo de voluntarios y estudiantes en la parroquia y dos empresas de ventas de propiedad accionaria, CONA y la floreciente oficina de exportaciones, cada una de las cuales era responsable de la comercialización nacional e internacional de los productos salineros respectivamente. Estas empresas institucionales, que se incrementaban en número cada año, estaban acompañadas de un creciente grupo de tiendas de propiedad privada, talleres, bares, restaurantes, entre ellos una pizzería al estilo italiano y una fábrica de balones de fútbol.

Mientras tanto, en otros lugares de la parroquia, unas veintiún fábricas de queso se habían establecido en localidades aledañas, cada una administrada a través de sus cooperativas de ahorro y crédito afiliadas. Al lado de ellas, pequeños proyectos parroquiales se llevaban a cabo, incluyendo una granja orgánica cooperativa en la comunidad subtropical de Lanzaurco, un criadero de truchas en Apahua, una pequeñísima fábrica de turrone sobre el páramo de Yurakuksha

---

5 Con la excepción de la hilandería y la TEXSAL, cada empresa empleaba entre uno y alrededor de doce trabajadores.

y una fábrica de embutidos en Chazojuan. En total, para el año 2007, se habían creado unos 434 empleos permanentes a lo largo de la parroquia, y muchos más salineros estaban comprometidos en actividades complementarias como: el transporte y la provisión de leche, lana y hongos.

La mayoría de los pueblos que ahora revivían el paisaje durante el período de mi trabajo de campo no existían como tales en la parroquia que encontraron los salesianos en el año de 1971. A más del grupo de chozas con techo de paja que componían la cabecera, una cantidad de pequeños asentamientos estaban esparcidos sobre la montaña, mientras que las grandes extensiones del denso bosque subtropical estaban todavía inhabitadas, con excepción de las chacras dispersas a baja altura de Chazojuan y Mulidihuan, ambas establecidas por “mestizos-blancos” que se asentaron en la zona desde 1780, cuando el abundante suministro de *cascarilla*, una corteza de árbol utilizada en la producción de quinina, empezó a representar lucrativas posibilidades comerciales (González, s.f.).

En la época de la llegada de los misioneros, gran parte de la parroquia permanecía dividida entre la tríada de instituciones propietarias que habían dominado el área por casi la totalidad del siglo XX y de alguna forma desde la conquista española: la Iglesia, la Hacienda y la Comuna.



**Fotografía 3**

Plaza de Salinas. Bolívar-Guaranda, año 1971

El área al sur de la cabecera todavía formaba parte de las extensas propiedades de la familia Cordovez, que venderían a los salineros en parcelas a título privado durante la década de los setenta, cuando la hacienda sucumbió a las combinadas presiones de la reforma agraria, la muerte de su latifundista y la presencia de los misioneros.

Mientras tanto, la Diócesis de Guaranda, que ya había instigado la redistribución de sus tierras a comienzos de 1960, mucho antes de la primera Ley de Reforma de 1964, estaba vendiendo las porciones occidentales de la parroquia, parcela por parcela, a minifundistas en su mayoría de la provincia de Bolívar.

El hombre reconocido como el arquitecto de este movimiento pionero, el primero de este tipo en el país, fue el exiliado chileno, monseñor Cándido Rada, Obispo de Guaranda entre 1958 y 1980. Concibiendo la Iglesia como la “promotora del desarrollo integral de los seres humanos” e incapaz de tolerar que la mayoría de los “pobres campesinos de la provincia de Bolívar... estuviesen en posesión de poca o ninguna tierra cultivable”, comenzó a parcelar las dos haciendas, que entonces estaban en manos de los diocesanos, casi inmediatamente después de haber comenzado a trabajar (Vallejo *et al.*, 1996: 41-42).

Uno de estos territorios de unas 39.000 hectáreas que se extendía más allá de los límites de la parroquia, había pertenecido alguna vez a la hacienda de Matiavi, mitad de la cual el regidor Anselmo Villavicencio Torres había cedido a la Diócesis en marzo de 1916. Torres había dejado la otra mitad a la Comunidad de Salinas, que dio nombre a la masa de territorio montañoso ubicada entre las propiedades de Matiavi y Cordovez por largo tiempo en posesión colectiva de la población indígena.<sup>6</sup> A través de la cesión habían aumentado enormemente las tierras comunales de Salinas, y el territorio amalgamado que se extendía hacia el norte, el este y el oeste de la cabecera hasta los altos pastizales y profundamente debajo de ellos en la zona subtropical,<sup>7</sup> constituía el restante tercio de la parroquia en 1971. En reconocimiento a la adición La Comunidad tomó el nombre de la Comuna Matiavi-Salinas cuando alcanzó estatus jurídico bajo la Ley de Comunas de 1938<sup>8</sup>

6 Entrevista con Adrián Bonilla, Diócesis de Guaranda, 2007.

7 Las tierras de la Comuna, que se extienden más allá de las fronteras de la parroquia hacia la costa, han disminuido progresivamente debido a invasiones de tierra de minifundistas privados respaldados por títulos ilegales ratificados por abogados independientes y en algunos casos por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), que en ese entonces era justamente la entidad responsable de salvaguardar los territorios comunales. Durante mi trabajo de campo, el territorio comunal alrededor del poblado parroquial del Calvario fue fracturado por violentos conflictos sobre asignaciones de tierra de este tipo.

8 La ley reconocía formalmente los derechos de usufructo de las poblaciones rurales sobre la tierra que frecuentemente se que había mantenido de manera colectiva durante muchas generaciones.



y, particularmente en el transcurso de la década de los sesenta y los setenta, los comuneros del páramo y los nuevos llegados de zonas aledañas gradualmente infiltraron los vastos tramos subtropicales.

Estos procesos dispares de propiedad y redistribución de la tierra provocaron que para 1990 “ningún poblado de la parroquia (tenga) la misma composición que otro” (Polo, 1993: 34). Fuera de la cabecera, dominada por los descendientes de los comerciantes mestizos-blancos que se habían asentado en el área, atraídos por la producción de sal, en especial desde el siglo XIX, muchos de los pobladores que vivían en las localidades establecidas en tierras que habían pertenecido a la familia Cordovez eran descendientes de peones traídos a la hacienda, en algunos casos desde lugares tan lejanos como Colombia y sectores de la frontera norte de Ecuador. Esas aldeas ubicadas dentro de las fronteras de la Comuna estaban sumamente pobladas por personas provenientes de los altos territorios de Salinas y Pachancho, así como de las tierras bajas de Chazojuan, Mulidihuan y Camarón,<sup>9</sup> sus cinco asentamientos más antiguos (Bebbington *et al.*, 1992: 41).

Una gran proporción de los pobladores de la parroquia que vivía en las comunas de Tigreurco y Calvario, por ejemplo, se había mudado ahí desde Pachancho en los setentas y ochentas y seguían manteniendo poderosos vínculos con las tierras altas. Otros comuneros, dependiendo de las estaciones, se movilizaban entre la montaña y las tierras bajas, o cuidaban de sus ovejas en el páramo mientras enviaban a sus niños adolescentes a ocuparse de las granjas subtropicales. En la esquina noroccidental de la parroquia, antes propiedad de la Iglesia, una cantidad significativa de pobladores había emergido de áreas montañosas aledañas, particularmente de los alrededores del gran pueblo de Simiatug, cuando la diócesis comenzó a vender la tierra después de 1959. Hasta comienzos de la década de los ochenta, los minúsculos poblados subtropicales parroquiales de Gramalote y Chaupi, por ejemplo, eran asentamientos semipermanentes establecidos por los agricultores simiateños, que habían comprado lotes de tierra diocesana en el área. Antes del establecimiento de la escuela, pocos años después de la llegada de los misioneros, la mayoría permanecía por cortos períodos para ocuparse de sus plantaciones de caña, antes de reunirse con sus familias en Simiatug, localidad que seguía siendo su centro, mercado y lugar de afiliación política. Los residentes de Gramalote me dijeron que solo habían escuchado de la existencia de Salinas al momento de la primera visita del padre Antonio y sus voluntarios a inicios de los ochenta. Aun así, otros pobladores se habían asentado tanto en las áreas comunales como en las de la Iglesia, tales como Caluma y Santiago pertenecientes a las zonas subtropicales de la provincia de Bolívar (Polo, 1993).

---

9 Camarón forma parte de la Comuna, pero no está ubicada dentro de los límites de la parroquia.

En 1992, la población parroquial se autodeterminaba mestiza-blanca, con el resto constituido por indígenas, muchos pertenecientes a la Comuna (Bebbington *et al.*, 1992: 36). A finales de los noventa, casi la mitad de los pueblos de la parroquia estaban formados por indígenas (North, 2003: 189) y durante mi período de investigación de campo fue particularmente el grupo de Salinas (con alrededor de ocho recintos en la montaña donde algunos residentes continuaban resistiendo los mercados culturales asociados con lo indígena, especialmente el mercado del poncho) que era concebido como tal. No obstante, las categorías raciales salineras eran ampliamente móviles, utilizadas en función de las relaciones y del contexto; aquellos conocidos como *campesinos* tendían a ser denominados *indios*, por ejemplo, cuando se involucraban en protestas indígenas o actividades extra judiciales.

Las peregrinaciones y visitas a pie realizadas por los salesianos, de asentamiento en asentamiento, en el transcurso de su primera década en el área habían unido a estos sectores dispersos de la parroquia al servicio del desarrollo. A menudo se insinuaba: “Se forman nuevas comunidades con una mezcla interesante”, ha dicho el padre Antonio Polo, “pero siempre hemos llegado (...) con este estilo: ‘unidos es mucho más fácil obtener mejoras en la vida’” (Polo, 1993: 34). Viajando en un área donde atravesar el territorio había estado estrechamente relacionado con la capacidad de generar mercados, recursos y relaciones sociales, pisando los senderos de la parroquia hace mucho tiempo atravesados por los comerciantes de sal, los misioneros cosechaban el capital político y económico para apoyar sus intervenciones de desarrollo. Los salineros que habían caminado con los misioneros en los densos bosques de la zona subtropical, cuyos viajes habían revelado posiciones posteriores de autoridad en la FUNORSAL, hablarían orgullosamente de las horas de arduas caminatas en el lodo después de la caída de la noche para llegar a los poblados que no tenían acceso a carreteras, lugares donde se quedarían dos o tres días para tener reuniones, organizar mingas, construir infraestructura y celebrar la Misa. El padre Antonio a menudo señalaba que la tríada de la Reunión, la Minga y la Misa había jugado un papel decisivo al momento de forjar recintos en los dispersos hogares de la parroquia, preparando el terreno para el cooperativismo; asimismo, la fundación de las escuelas les había finalmente transformado de asentamientos semipermanentes en pueblos legalmente registrados con poblaciones estables. Él sugería que se había trazado el mapa de Salinas y se había constituido materialmente como una red de lugares interconectados con intereses sociales y económicos comunes a través de un proceso de evangelización ambulante que había imitado rutas antiguas de comercio: desde el comienzo entonces me habían dicho que la parroquia se había producido mediante una fusión de lo secular y lo religioso.

## **1.2 Lo secular y lo divino**

Así como Webb Keane ha señalado que, “los objetos materiales pueden convertirse en un problema para cualquier religión, dependiendo de los tipos de afirmaciones que se hacen sobre la trascendencia” (Keane, 2006: 312), el acertijo fundamental de Dios hecho carne convierte a la relación entre lo divino y lo material en algo peculiarmente desconcertante para la cristiandad. Esto es así incluso cuando, desde una perspectiva no teológica, es un hecho común reflexionar las implicaciones de la Iglesia cristiana en poderosos procesos seculares que van de la mano de sus asuntos evangelizadores.

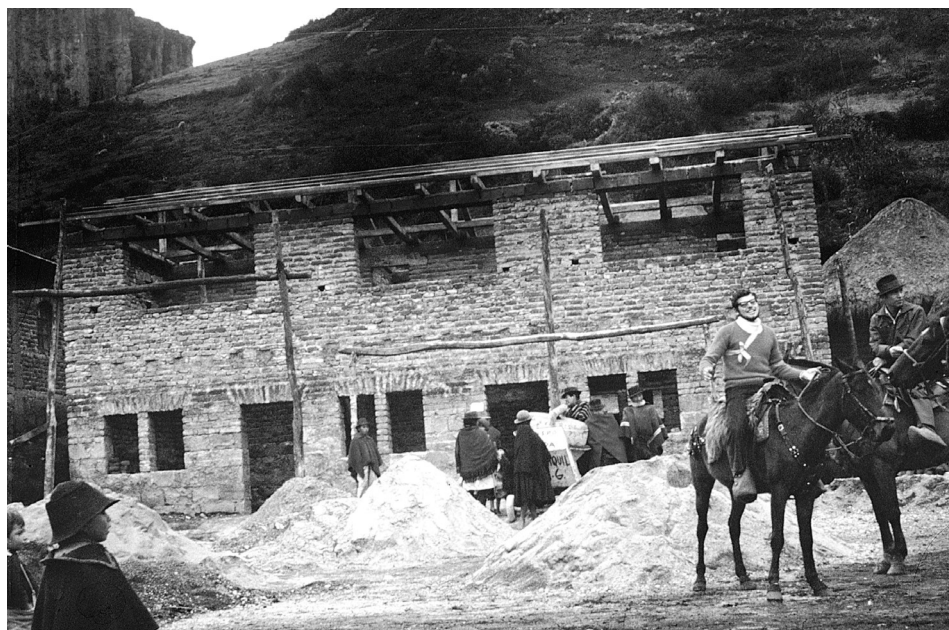
En Ecuador, como en cualquier otro lugar de América Latina, la Iglesia ha jugado un rol crucial en la consolidación del Estado desde los inicios de la colonización española, una función dual entanto fuerza eclesiástica y civilizadora que anticipó la orientación desarrollista de tantas misiones cristianas actuales en el continente. Cuando Sebastián de Benalcázar partió del puerto peruano de San Miguel de Piura en 1534 para capturar la fortaleza inca de Quito, estrechamente seguido de Diego de Almagro, una cantidad de sacerdotes les acompañaban (García, 1999: 34), y en los años siguientes, un siempre creciente número de clérigos, muchos de ellos miembros de las Órdenes Franciscana y Jesuita, arribaron a la ciudad desde donde se difundieron por la Sierra, y más tarde por la Amazonía para evangelizar a los indígenas.

La proliferación de iglesias y monasterios ha llevado a algunos a sugerir que el rol del catolicismo en la historia ecuatoriana ha sido más determinante que el de sus países vecinos. Se dice que Simón Bolívar, mientras presenciaba la disolución de la Gran Colombia en 1830, observó que Venezuela sería siempre un país de militares, Colombia un país de intelectuales y Ecuador un convento (Goffin, 1994: 1). Tal era el predominio de la Iglesia con respecto a las instituciones estatales que autores de una de las más exhaustivas historias de Ecuador hasta la fecha ha señalado que para el siglo XIX había más personal eclesiástico (monjes y sacerdotes en su mayoría) que funcionarios civiles (Quintero y Silva, 1995: 83). Se ubicó a los clérigos en casi todas las parroquias y pueblos de la Costa, Sierra y Oriente y se les nombró como los tutores y padres naturales de la inocente, abyecta y miserable población indígena. Durante el mismo período, la Iglesia fue la institución terrateniente más poderosa del país, que acumuló ganancias considerables de las rentas cobradas a través del sistema de diezmos (ibíd.: 83). Sin embargo, su rol gobernante se expresó con más fuerza entre 1861 y 1875, cuando el presidente conservador Gabriel García Moreno, quien juzgó “la moral cristiana como la base del progreso económico genuino y duradero” (Williams, 2005: 208), y estaba debidamente entusiasmado por convertir a la Iglesia y al Estado en socios de gobierno, hizo uso de los misioneros jesuitas, a quienes Carlos III había expulsado de las

colonias españolas en 1757, para establecer escuelas alrededor del país a fin de impulsar el proyecto de civilización de la nación (Larson, 2004: 124).

En contraste con otros sectores de América Latina, donde las relaciones entre la Iglesia y el Estado estaban a menudo menos integradas, la iniciativa de García Moreno engendró fuertes alianzas entre la elite gobernante y la Iglesia católica, lo cual conllevó a la firma del Concordato con el Vaticano en 1862, que fue ampliamente reconocido como “el más favorable jamás concluido con ningún Estado moderno” (Ehler y Morrall, 1967). Confería a la Iglesia poderes considerables sobre la administración del Estado a cambio de autoridad gubernamental para nombrar las dignidades eclesiásticas, y declaró que la Iglesia tenía el derecho de dirigir la educación en las escuelas, o que en cualquier caso toda la instrucción debería cumplir con la doctrina católica (Goffin, 1994: 11).

Más tarde, en 1869, el catolicismo romano se convirtió en un requisito para la ciudadanía ecuatoriana. A pesar de que los gobiernos subsiguientes redujeron estos privilegios, la relación de Ecuador con la Iglesia católica continuó siendo fuerte la mayoría del tiempo. De ahí, fue debido a la invitación personal del presidente José Caamaño (1883-1888) del Arzobispo de Quito cursada a Don Bosco, fundador de la Orden Salesiana en Italia, que los primeros misioneros salesianos llegaron a Quito desde Turín, el 28 de enero de 1888 (Wirth, 1982: 197).



**Fotografía 4**

Construcción de la Casa Comunal de Salinas. Bolívar-Guaranda, año 1971

A lo largo del siglo XIX, gracias a su extensa propiedad terrateniente, su capacidad de tutela moral sobre los indígenas, su influencia en importantes instituciones estatales y su jurisdicción aparentemente no reconocida pero real sobre la prensa y el sistema educativo en todos los niveles, la Iglesia se convirtió no solamente en un centro sumamente cohesionado de poder en un momento en el que la autoridad civil estaba claramente fragmentada, sino también en el único elemento prioritario para la conformación de la ideología nacional, la institución organizadora del Estado mismo (Quintero y Silva, 1995: 84-85).

Sin embargo, a pesar del “inmenso poder” que se le atribuye a la Iglesia, el hecho de que Quintero y Silva le dediquen solo unas cuatro páginas en su historia de tres volúmenes a su explicación sugiere que ellos han preferido asimilar a sopesar la tendencia que señala hacia otras explicaciones históricas a fin de “esconder (su) verdadero peso” en tanto terratenientes o agentes del aparato ideológico del Estado. Carmen Martínez ha notado un fenómeno similar en la antropología literaria de los movimientos indígenas de América Latina que ha tendido a minimizar el rol de la Iglesia y de sus misioneros en la politización de los grupos indígenas, posiblemente porque se traiciona y reduce su autonomía (Martínez Novo, 2004: 237).

Ella provee una visión correctiva importante al enfocarse en los efectos de las intervenciones de las misiones salesianas en el pueblo de la Sierra ecuatoriana de Zumbahua, en términos de desarrollo agrario, educación bilingüe y organización política. No obstante, si la antropología de América Latina ha sido lenta en destacar la contribución de las misiones en la politización de sus feligreses —como ella nota—, así como la literatura histórica ha tendido a oscurecer el rol de la Iglesia en la constitución del Estado, Martínez está, sin embargo, trabajando en una relativamente bien establecida rama de escritura académica que se ha limitado a sí misma a estudiar las misiones (y la Iglesia) como actores con efectos *seculares* predominantes. En 1970, Elmer Miller, cuya relación con los Toba del Chaco argentino comenzó cuando él era un misionero menonita y continuó después de su conversión a la Antropología, escribió que los “misioneros son principalmente agentes de secularización”, favoreciendo explicaciones “naturalistas en lugar de sobrenaturales” para la “vasta mayoría de eventos y experiencias humanas” (Miller, 1970: 14).

Perspectivas similares emergen en los escritos de posteriores antropólogos como Comaroffs (1991), cuyo minucioso y detallado trabajo de dos volúmenes sobre los misioneros que trabajan en la región natal de Sudáfrica desde el siglo XIX asume la amplia orientación insinuada por Weber, (2001 [1930]), al estudiar la ‘religión’ principalmente en términos de sus fundamentos políticos y económicos, como la sierva de la colonización y de la modernidad (ver también Cannell, 2006). Otro trabajo más reciente ha retomado este camino para explorar cómo la religión y el desarrollo convergen en el ámbito de las ONG (ver en particular Bornstein, 2005).

Mientras dichos enfoques han provocado importantes visiones con respecto al lazo estrecho entre el colonialismo, la modernidad, el desarrollo y las misiones, han sido objeto de críticas debido a su falla al momento de ceder espacio analítico a las creencias y prácticas cristianas como significativas en y por sí mismas.<sup>10</sup> Especialmente, Fennella Cannell (2006) ha rebatido la tendencia de tratar a la cristiandad como si fuese sinónimo de los proyectos de modernización.

En este capítulo, no me dirijo a la religiosidad de los salineros simplemente como el complemento secularizador de las prácticas de desarrollo, ni propongo un contra-movimiento hacia la consideración antropológica de la creencia cristiana apartada de sus efectos seculares, sugiriendo que ambos enfoques tienden a presumir la relativa fijeza de las esferas seculares y religiosas. Mi propósito es explorar cómo emergieron en *contingente* relación en un contexto etnográfico donde el vínculo entre la religión y la materialidad estaba concebido como constitutivo de la socialización cooperativa.

En esto, me sumo a la comprensión de Talal Asad de lo secular como un “concepto que reúne ciertos comportamientos, conocimientos y sensibilidades en la vida moderna” que coincide en parte y es contingente con lo religioso (2003: 25). Esta contingencia ha sido señalada en una cantidad de estudios que exploran el rol de las ideas teológicas en la formación de la teoría social (ver especialmente Asad, 1993; Milbank, 1990; Robbins, 2006a). Otros han hecho uso de la riqueza de la problemática cristiana sobre la encarnación para arar nuevos surcos teóricos en el floreciente campo de la materialidad, explorando las formas en las que los cristianos tratan la delicada relación entre las cosas y lo divino (ver, por ejemplo, Keane, 2006; Engelke, 2005).

Al explorar cómo se conceptualiza y negocia la frontera entre las prácticas seculares y la religión en Salinas, parto de un enfoque similar. Así como no se puede simplemente tratar a la cristiandad como un medio para otros fines, resulta problemático extraerle cuidadosamente fuera y por completo del contexto; mi trabajo en Salinas resalta la dificultad de distinguir las prácticas cristianas de la voluntad de modernización en un contexto en el que muchas de las cosas que los salesianos expresan sobre lo que debería ser un buen cristiano se imbricaron con nociones de lo que debía ser un salinero productivo, disciplinado y adaptable (ver también Weber, 2001). Desde el principio, los salesianos en Salinas no conceptualizaron estas tareas separadamente: lo que se llamaba economía era, según el padre Antonio, el mismo material del cual estaba hecho el Reino de Dios en

---

10 Joel Robbins ha sugerido que “los antropólogos retroceden frente a la búsqueda cristiana de significados – sus compulsiones, su renuencia a pasar por alto cualquier cosa, su infatigable palabrería– porque se parece demasiado a la suya” (2006: 221).

la Tierra. Él concebía a Dios como *inmanente* en, no distinto de, los procesos de cooperativismo social de Salinas.<sup>11</sup>

El vínculo entre la materialidad y la religión es, claro está, constitutivo de la cristiandad, que fundamentada en la noción paradójica de la encarnación, convierte a la carne ineluctablemente en el medio por el cual se gana la trascendencia.<sup>12</sup> “Obviamente, a fin de alimentar esta cosa del cielo, debemos orar y la oración es algo del cielo, a pesar de que la practicamos con nuestras rodillas en la tierra”, declaró el padre Polo en un sermón. Sin embargo, sugiero que el particular tipo de enredo entre las prácticas seculares y religiosas que emergieron en Salinas fue de muchas formas alimentado por el movimiento de la Teología de la Liberación de América Latina, que entró en acción en Brasil a finales de los años sesenta y a inicios de los setenta y buscó vincular la misión de la Iglesia con las necesidades de los oprimidos. Mediante su insistencia en la praxis de la fe por sobre las reflexiones teológicas abstractas, consideradas secundarias frente al trabajo activo entre “los pobres”, se esforzó por trascender la “oposición de la ‘materia’ al ‘espíritu’” que se creía había sido promulgada por la ortodoxia católica, rebatiendo la predica común respecto a la actual distribución del poder y los bienes materiales estaba garantizada por Dios y debía ser aceptada como tal (Lyons, 2001: 39). La Misión de Salinas, como muchas otras en Ecuador, se estableció tras el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y la conferencia de Medellín en 1968, organizada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).<sup>13</sup> Estos acontecimientos habían dado ímpetu creativo a la Teología de la Liberación (ver Boff y Boff, 1986: 69), y a la orientación marxista inicial de las misiones de OMG, cuya llegada coincidió con la pionera publicación de Gutiérrez en 1971, *Una Teoría de la Liberación*.<sup>14</sup> Todo ello, conformó la influencia de este momento histórico.

---

11 En un contraste interesante a este argumento, Anne-Christine Taylor nota que los salesianos que trabajan entre los Achuar en la Amazonía ecuatoriana “hicieron un esfuerzo inicial, más bien infructuoso, por disociar a la cristiandad de la tecnología y la economía, mientras que los protestantes las vinculan inextricablemente” (Taylor, 1981: 652).

12 Muchos argumentan que debido al proceso iniciado por la Reforma, que inculcó una clara distinción entre el signo del sacramento y el cuerpo de Cristo, los protestantes suelen estar más marcadamente ocupados de la trascendencia (Keane, 2006). Que la teología católica reconozca la transustanciación literal del sacramento en el cuerpo y sangre de Cristo puede quizá estar vinculado a la apertura, específicamente católica, a la fusión del signo y el referente, los mundos externos e internos.

13 Aquí, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que constituyen las unidades centrales de la práctica teológica de la liberación ganaron el reconocimiento oficial de los Obispos Católicos Romanos que trabajan en América Latina.

14 Gustavo Gutiérrez, un teólogo peruano, fue uno de los primeros defensores de la Teología de la Liberación.

Sin embargo, mientras argumento que la Teoría de la Liberación constituyó un marco conceptual para los procesos de amalgama entre lo material y lo religioso que exploro en este capítulo, estos también fueron modulados por otros más recientes cambios en el catolicismo de América Latina. Los eruditos en el tema han señalado el reciente alejamiento de la Teoría de la Liberación hacia las teorías de la aculturación, que privilegian las prácticas indígenas como expresiones locales de los valores cristianos (Orta, 2004). Esto ha venido acompañado de un movimiento regional apartado de las modalidades políticas del activismo católico asociadas con la Teoría de la Liberación que consideraron al Estado como el objetivo de protesta y *lobbying* para la reforma agraria. Se privilegió en cambio, las organizaciones de base y los esquemas de microcrédito, reflejando el cambio del modelo del estado desarrollista de los años cincuenta, cuando se proponía al Estado como la mano guía de la economía, hacia el principio organizador del mercado en los noventa (Brooks, 1999).

En distintos grados, estas formas de prácticas de teología y economía política estaban funcionando en Salinas. Se había sustituido rápidamente la reforma agraria y las nociones marxistas de transformación de clase por el cooperativismo formulado en ausencia del Estado. Aunque los salesianos explícitamente involucraban a la cristiandad universal con las prácticas locales, su construcción de Salinas como una cultura de campesinos conformó una población heterogénea, inmigrante, desterritorializada, unida a través de redes cooperativas que tendieron a alinear la identidad salinera no a través del indigenismo, sino del trabajo duro y de los procesos de mercado. Por lo tanto, a diferencia de la teología de la aculturación de Orta, las prácticas teológicas salesianas en la conceptualización de la misión se orientaban no a las prístinas nociones de cultura que preexistían al arribo misionero, sino a la compuesta y emergente cultura salinera que se estaba desarrollando en relación constitutiva con los procesos cooperativos. Al igual que la misa católica promovía reuniones comunitarias y las iglesias se fundaban conjuntamente con las fábricas de queso, así la teología salesiana en Salinas fue concebida como inextricablemente unida a la cultura cooperativa.

En este capítulo argumento que la religión no emergió simplemente como ayudante de la secularidad. Sugiero en cambio, que los salesianos concibieron lo secular –entendido particularmente como un conjunto de prácticas económicas– como instancia mediadora de la religión. El cooperativismo no se articulaba simplemente con ideas sobre lo que debería ser un católico, sino que las encarnaba, extendiéndose desde el nexo de la capilla para convertirse, en algunos momentos, en un dominio de mayor influencia que la misa para la inscripción de los valores cristianos. Es decir, la cristiandad debía ser efectiva transversalmente, en la concepción de la misión, a través de la práctica de la economía moral. Sin embargo, sostengo que este ensamblaje de lo religioso y lo secular no fue un proyecto estable



y consistente. La inmanencia divina dejaba al terreno religioso peligrosamente abierto a las interpretaciones equívocas. Si los valores cristianos estaban inscritos en las prácticas productivas, como el padre Antonio afirmaba, ¿quién podía preguntar que se concebirían como cristianos en absoluto? ¿Se estaba minimizando a los salineros como meros practicantes de la cristiandad si ellos dejasen de pensar en lo que aquello significaba?, como el sacerdote algunas veces insinuaba. Si Dios estaba en todas partes, imbuyendo todo, ¿era posible que no se le perciba en ningún lado? Aun si lo material y lo religioso se fundían en algunos campos, especialmente mediante el híbrido modelo emprendedor sacerdotal de la figura del Padre, sus sermones servían para volver a retomar los tipos de prácticas ‘correctas’ con sus correspondientes referentes divinos. Además, sugiero que la tendencia salesiana de enredar las esferas de la religión y de lo material estaba irónicamente implicada en un contra-impulso concomitante de los salineros hacia la trascendencia y la interioridad espiritual, expresado en un cambio hacia el protestantismo evangélico. Este capítulo trata, por un lado, las formas en que la extensión del proyecto cooperativo de los salesianos implicaba el carácter borroso y la modificación iterativa de la frontera entre lo secular y lo religioso, y por otro, la preocupación de los salineros de convertirse en diferentes tipos de personas.

## **2. La Teología de la Liberación: fusionando religión y desarrollo**

Los salesianos asociados con Salinas estuvieron, por su propio credo, particularmente ocupados de los terrenos materiales del catolicismo, concibiéndose a ellos mismos como una comunidad religiosa abiertamente práctica, con mayor interés en el bienestar social que en la diseminación de una teología abstracta. Típicamente, se diferenciarían a sí mismos de los jesuitas, a quienes consideraban más instruidos en la doctrina; a diferencia de ellos se describían como pragmáticos optimistas que buscaban resolver problemas, quizá sin una gran visión,<sup>15</sup> pero ciertamente con gozo,<sup>16</sup> cualidades que –afirmaban– se adaptaban tanto a las necesidades de los jóvenes, su principal grupo objetivo. Don Bosco, un sacerdote y educador italiano fundó la Orden Salesiana en Turín bajo el nombre de Sociedad de San Francisco de Sales a finales del siglo XIX a fin de intervenir en el cuidado y educación de los niños pobres afectados por la Revolución Industrial. Desde sus inicios, los salesianos construyeron su ética en virtud de los intereses gemelos de la laboriosidad y la juventud, a las que continúan considerando como sus carac-

15 Entrevista con el padre Antonio Polo, 2006.

16 El padre Antonio se rió al recordar cuando le habían mandado a su seminario salesiano en Venecia de niño, él se había deleitado al ver que los salesianos “siempre jugaban, ¡incluso cuando eran adultos!”

terísticas distintivas; al mismo tiempo, se conciben como entusiastas educadores de sus jóvenes para el trabajo, obteniendo su (desarrollo) humano y cristiano, a través del estudio y el aprendizaje de algún tipo de arte o intercambio (García, 1999: 301). Por lo tanto, el 6 de diciembre de 1887, día fijado para la salida de Turín de los primeros seis salesianos que se dirigirían a Ecuador, Don Bosco exhortó a los misioneros a “abrir Escuelas de Arte y Comercio y (...) a llevar la luz de la fe a miles de indígenas pobres” (ibíd.: 302). La autorrealización mediante el trabajo era concebida como un medio para acceder a Dios; lo divino debía mediar a través de la producción de objetos.

Los salesianos se integraron rápidamente en la estructura de la Iglesia ecuatoriana, aunque formalmente comenzaron a administrar las parroquias existentes desde 1918, como respuesta a la ausencia de personal clerical nacional, casi al inicio de su trabajo evangelizador en el país. En 1894 les fue otorgada una vicaría apostólica<sup>17</sup> en la “última frontera del mundo civilizado”, como un comentarista salesiano afirmó (Wirth, 1982: 252), en Gualaquiza, al sur de la región amazónica de Ecuador, donde iniciaron su bien conocido trabajo con los shuar (ver en particular Rubenstein, 2001).<sup>18</sup> Inmediatamente encargados del establecimiento de escuelas en las áreas en las que estaban asentados, como los jesuitas que les precedieron, e incluidos como miembros a tiempo completo de la estructura eclesiástica ecuatoriana, los salesianos se desplegaron no solo como instrumentos del proceso continuo de extender la Iglesia y cuidar espiritualmente a su *grey*, sino también de formar a ciudadanos en poblaciones a las que no llegaba el Estado. Al establecer la primera escuela secundaria en Salinas, para complementar la diminuta escuela primaria que ya estaba operando, mientras se erigían capillas y se fundaban cooperativas y empresas en la mayoría de sectores de la parroquia, los salesianos liderados por el padre Antonio estaban igualmente comprometidos con esta práctica dual de la producción ciudadana y del cuidado pastoral en la ‘frontera’.<sup>19</sup>

Para los Salesianos en Ecuador, la orientación pragmática y la alineación histórica con los procesos de modernización confluían en su preocupación contemporánea, como Carmen Martínez señala, por “combinar la evangelización de los campesinos indígenas con su desarrollo humano” (Martínez, 2004: 235).

17 Una forma de jurisdicción católica en las áreas donde no existe una diócesis.

18 El rol a veces ambivalente de los salesianos en relación con el Estado se demuestra de mejor forma en su trabajo con los Shuar amazónicos. Los misioneros se involucraron estrechamente con el establecimiento de la Federación Shuar en 1964 al proteger a su *grey* de la incursión de los colonos (mestizos de la Sierra y Costa en búsqueda de tierra barata y rápidamente disponible) y de los estragos de los proyectos agrícolas patrocinados por el Estado.

19 Antes de la llegada del padre Antonio a Salinas, se les prestaba un sacerdote de la parroquia vecina de Simiatug para que dé la misa en la cabecera parroquial durante los períodos festivos.

Sin embargo, aunque la autora reconoce la combinación de estos elementos en la parroquia ecuatoriana de Zumbahua, donde los salesianos han estado presentes desde finales de la década de los sesenta, los distingue en su artículo, diciéndonos que a pesar de que la evangelización es el eje central de la misión, ella no se ocupará de esta temática. En la primera parte de este capítulo, deseo tratar lo que este enfoque oscurece, orientándome a las formas en las que los misioneros de Salinas conceptualizaron el “desarrollo humano” como una dimensión inextricable de la “evangelización”. El padre Antonio señalaría frecuentemente su inevitable la fusión de estos elementos en Salinas, afirmando que no se trata simplemente de una cuestión de evangelización o de economía como elementos que se excluyen:



**Fotografía 5**

Padre Antonio Polo, celebrando una misa campal en el estadio de Salinas.  
Bolívar-Guaranda, (cerca de 1988)

Para mí, es el Reino de Dios —es decir, el tipo de sociedad que Jesús quiso fundar (...) Donde hay vida, donde hay entendimiento, donde no hay ningún autoritarismo porque todos buscan el bien común. Es una utopía ciertamente, el Reino de Dios en esta tierra (...) La gente pide la misa y parece que no va más allá. Pero la construcción del Reino de Dios es lo que nace de la misa, ¿no es cierto? Jesús dice: ‘Hazlo en conmemoración mía’. Siempre decimos: ‘Haz esto, repite estas palabras’, y todo. ¡No! (...) Él entregó su vida. Él dice: ‘Haz esto, entrega tu vida’. Si todos pusiesen (sus) vidas al servicio de los otros, la sociedad cambiaría inmensamente (...) Este es el Reino de Dios (...) El trabajo comunitario es como una proyección de esto, no

un objetivo económico. ‘Es importante que la gente tenga más dinero para ser feliz’. Yo nunca he estado de acuerdo con esto. Ni tampoco he estado de acuerdo con que si ‘la gente tiene hambre, entonces démosle comida, para que así podamos predicar la Palabra de Dios’. Para mí, esto no tiene sentido tampoco. En cambio, admiro el mensaje de monseñor Cándido Rada desde el comienzo, toda la continuidad entre el anuncio de la Palabra de Dios, la celebración y su cumplimiento diario.

Entonces nos unimos fundamentalmente porque juntos somos más la Familia de Dios: a través de la añadidura muchas más cosas vienen. Jesús mismo dijo: ‘Busca el Reino de Dios y su justicia y el resto se te dará por añadidura’. La comunidad está más unida, más cariñosa, más honorable, y progresa más también. Tiene mejores casas, mejor salud, más liquidez para resolver sus problemas. Para mí, todo es pastoral. Hay pastoral evangélica, pastoral educativa, pastoral social. Todo es pastoral. Todo es un camino hacia la comunidad, una vida (vívida) más acorde con el mensaje de Jesús.

Webb Keane, al escribir sobre los misioneros calvinistas en Indonesia, nota que “un eje central de la cristianización de Sumba en el siglo XX es el trabajo de purificación, un esfuerzo por corregir lo que parece para el misionero ser una combinación ilícita de palabras, cosas y personas” (Keane, 2007: 224), a través del cual lo que se considera como fundamental y significativo se encuentra más allá del atuendo superficial de las formas materiales. En cambio, lo que es implícito aquí es un movimiento hacia la combinación, una continuidad entre las palabras, las cosas y las personas, fundamentada en el reconocimiento de que cada escala de vida humana está imbuida con lo divino. Dios está radicalmente inmanente en la historia del Padre, volviéndose material “en la tierra”. Mediado no solo por productos, estructuras y dinero, sino también por lo divino, la comunidad, más que el individualismo atomizado, encarna al Reino de Dios, facilitando mayor conciencia moral y prosperidad.

A pesar de que el padre Antonio se distanció a sí mismo de la Teología de la Liberación, a la que solía considerar como una forma de activismo político insubordinado, su comprensión de la materialidad de lo divino está bastante alineada con las premisas teológicas de la ética de la liberación que caló en las prácticas religiosas en el período en el que la OMG llegó a Ecuador. Leonardo y Clodovis Boff, dos de los más prominentes teólogos de la liberación a finales de los sesenta e inicios de los setenta, escribieron:

El hecho es que comprender a Dios no es un sustituto de o una alternativa al conocimiento del mundo real. Como Tomás de Aquino dijo: “Un error sobre el mundo rebota en un error sobre Dios” (*Summa contra Gentiles*, II, 3). Asimismo, si la fe ha de ser eficaz (...) debe tener sus ojos abiertos a la realidad histórica en la que busca trabajar. Por lo tanto, conocer el mundo real de los oprimidos es una parte (material) del proceso teológico integral. Aunque no el proceso teológico completo en sí

mismo, es una fase o mediación indispensable en el desarrollo de un entendimiento mayor y más profundo, el conocimiento de la fe en sí misma” (Boff y Boff, 1986:25).

Esta conceptualización estaba relacionada con la “nueva teología de la gracia” propugnada por el Concilio Vaticano II, que sentó las bases para la Teología de la Liberación. La nueva teología se fundamentaba en la noción de que no hay un estado de “naturaleza pura” en la humanidad, ya que “cada persona ha sido siempre concebida por gracia divina, consecuentemente uno no puede separar analíticamente las contribuciones naturales y sobrenaturales de esta unidad integral”. Si los teólogos de la liberación argumentaron que “la totalidad concreta de la vida de la humanidad está siempre imbuida con la gracia, entonces resulta seguramente imposible separar los asuntos políticos y sociales de los asuntos ‘espirituales’ de la salvación” (Milbank, 1990: 207). En muchas partes de Ecuador, así como en otros lugares de América Latina, esta concepción estaba implicada con el uso de la *Biblia* como instrumento para alentar protestas y congregaciones móviles para transformar un mundo desigual de acuerdo con el plan de Dios (Lyons, 2006: 296). En Salinas, sin embargo, donde casi desde el inicio de la presencia salesiana los salineros se abstuvieron de la violencia y del activismo de clase en favor de un pragmatismo cooperativo, la Teología de la Liberación “integralista” emergió a través del vínculo entre las prácticas económicas y religiosas.

### 3. Los valores seculares

En Salinas raramente se cuestionaba la imbricación entre la religión y el desarrollo; era, después de todo, como las cosas habían empezado. David, un salinero, me dijo que estos conceptos habían “nacido vinculados (...) van juntos, y quizá nunca se han separado”:

La misión salesiana se basa en esta relación ahora, así como lo hizo cuando empezó; por ejemplo, una comunidad nace, una nueva comunidad, entonces la primera cosa que el Padre hace es visitar la comunidad y dar la misa. Él mezcla en los proyectos y programas el plan de trabajo con el sermón.

Que el sacerdote fuese el mediador principal de muchos de los esquemas salineros se consideraba como algo bastante normal. Concebido, a la vez, como sacerdote y hombre de negocios, su híbrido cuerpo representaba a la religión y a la empresa, juntas. Que la Fundación Familia Salesiana, –establecida en 2002 para emprender trabajos en los ámbitos de la salud y la educación en la parroquia en concordancia con los valores salesianos– ejecutase capacitaciones para sus animadores y catequistas religiosos de la mano de los educadores que apoyaban a profesores en las escuelas de los pueblos tampoco se cuestionaba. Me habían dicho que la misma forma de la parroquia fue posible por la convergencia del coopera-

tivismo y la religión. Las caminatas efectuadas por los salesianos entre los hogares parroquiales agrupados en el transcurso de la década de los setenta, estableciendo pueblos a medida que recorrían la zona, se orientaron a la “(creación) de señales del Reino de Dios en las comunidades indígenas y montubias” (Polo, 2002: 41), de la misma forma que se había concebido en Salinas. Al mismo tiempo, sin embargo, al reproducir y expandir repetidamente las rutas que solían articular el comercio de sal, alcohol, panela y granos entre Salinas y sus valles subtropicales, ofreciendo la Misa como su medio de intercambio, ganando participantes para su proyecto cooperativo, los misioneros, literalmente, trazaron el mapa tanto para los flujos evangélicos como para los productos, constituyendo materialmente a la parroquia como una red de lugares interconectados con religiones e intereses económicos fusionados.

De ahí que no resulta sorprendente que la iglesia, como David insinuaba, se convierta en uno de los emplazamientos clave dentro y alrededor del cual el cooperativismo se planteó, discutió y mantuvo. Los tres viajes semanales del padre Antonio a los diferentes recintos para celebrar la Misa seguían constituyéndose en el mediador estratégico de los procesos políticos y económicos de Salinas. Sus sermones, que solían tener un tono cálido y gracioso, algunas veces asemejándose a las lecciones de escuela en las que él obtenía respuestas de los miembros más efusivos de las pequeñas congregaciones, se enfocaban usualmente en temáticas que combinaban nociones de formación comunitaria con conceptos cristianos. Otros, entre ellos el personal institucional o el de la empresa, el Teniente Político o los miembros del Consejo Parroquial, frecuentemente le acompañaban en sus viajes, sentándose pacientemente durante servicios repetidos para luego dirigirse a las congregaciones reunidas y exponer futuros proyectos o asuntos de urgencia política en la parroquia. “Hay cosas que se toman más en cuenta cuando (ellos) se aprovechan de los domingos (para hablar) –tú lo has visto”, me dijo David me dijo. Durante su empleo como promotor de la misión salesiana entre 1997 y 2002, cuando implementaba y monitoreaba proyectos agroindustriales, acompañó a menudo al Padre en sus viajes, sabiendo que la misa ofrecía los medios más efectivos para llegar a los pobladores de la parroquia.

En las comunidades, el padre Antonio anda por ahí diciendo en cada misa que habrá cabras (...). Mejoremos las ovejas. En Yurakuksha (...) no existe una fábrica de quesos, pero si podemos tener miel y huevos, podemos abrir una fábrica de turrones. Y así se ha hecho. Entonces (...) usando el espacio de evangelización la gente se ha concientizado. Y este ha sido, yo pienso, el mejor espacio para la promoción del sistema de trabajo salinero (...) Cuando comencé a trabajar (en la misión salesiana) hubo una misa en Mulidihuan. Después de la celebración vino una reunión dentro de la iglesia. Cuando llegué, el Padre dijo, ‘vamos a presentar a (...) (David), quien va a ser el nuevo promotor social organizacional de la misión salesiana. ¿Quién va a apoyar esto? (...) Tenemos un proyecto por tres años que dará crédito a iniciativas

familiares para cerdos, cuyes, pollos y vacas' (...). Salió de la misa y yo ya tenía trabajo, mucho trabajo por hacer.

Después de la misa en el poblado montañoso de Yacubiana, el padre Antonio solía hablar sobre las perspectivas de negocios con el administrador de la quesera e inspeccionar los quesos que maduraban en los cuartos de almacenamiento. Cuando era posible, los servicios concidían con reuniones de las cooperativas en un intento por reunir a los residentes del pueblo. Asimismo, era una práctica común para los miembros de la comunidad levantarse de los bancos de la iglesia para informarse sobre la posibilidad de acceder a fondos para la construcción de una panadería, expresar sus preocupaciones por el envenenamiento del criadero de truchas de propiedad local de un residente vengativo, o solicitar que le den un crédito para la cooperativa.

La relación era aún más enfática cuando se desarrollaba la Misa en las inmediaciones de empresas o proyectos específicos. En Salinas, todos los servicios de oración durante la novena se llevaban a cabo en distintas fábricas, organizaciones y negocios privados. En marzo de 2007, hubo una Misa detrás de la hilandería, en el lugar donde habían construido recientemente una máquina para elaborar compost de desechos orgánicos, uno de los muchos pequeños proyectos ambientales agrupados exitosamente bajo el nombre *Naturaleza Viva*. En la iglesia se volverían a mencionar estos proyectos repetidamente, como David me dijo:

Y el padre Antonio dice, 'miren, hablemos de *naturaleza viva*', posiblemente se deja una pila de plantas cortadas en la puerta de la Iglesia y la gente se las encuentra y alguien dice 'ok, tomaré esta rama' o, 'ok, iré a donde las vacas y la pondré ahí para que crezca un nuevo árbol'. Entonces, esta es una forma de concienciar para dar forma a (...) *Naturaleza viva*, o la protección del ambiente a través del Evangelio (...) Y bueno, cuando ves que se habla de la Palabra de Dios los domingos o en la reflexión, es exactamente para compararla con la organización. Siempre decimos 'ok (...) los evangelios dijeron esto y debemos seguir estos pasos'. Debemos actuar de la misma forma (...) para ser gente honesta, gente sincera, creyentes, llenos de fe y de esperanza y con mucho deseo para seguir adelante.

David compara la organización con el Reino de Dios, que se utiliza para asegurar prácticas de trabajo honestas y disciplinadas. Sin embargo, hay también una insinuación indirecta que podría expresarse en otro sentido. La empresa y el desarrollo pueden imitar al Reino de Dios, pero el Reino de Dios también podría interpretarse en términos de los principios que gobiernan la empresa.

Que el padre Antonio a menudo manifestase que los eventos y sitios seculares eran más importantes que la Misa para mediar la palabra de Dios, ya que "no puedes entrar en detalles cuando das un sermón", a veces parecía sugerir de lo segundo. Él me dijo que una reunión llevada a cabo en la presencia de un sacerdote

y de otros miembros de la Misión era el espacio propicio para la concientización, una auténtica “fuente de la presión de los valores”. Si Dios era inmanente, ¿por qué no debería estar presente en una reunión cooperativa, así como estaba en la Misa?:



**Fotografía 6**

Quesería de Copalpamba.  
Salinas, Bolívar-Guaranda, (cerca de 1988)

Cuando se debía tomar una decisión –¿cambiamos al fabricante de quesos o no? – parece que es un asunto económico o práctico, pero los valores siempre surgen. ¿Por qué quieren cambiarle? Y ¿por qué quieren poner a alguien más en su lugar? (...) ¿Es por envidia o porque ha habido un incumplimiento de sus obligaciones? Ellos entienden que (en) todas las opciones comunitarias casi inevitablemente intervienen los valores.

Los valores se construyeron en términos de la cultura salinera y del Evangelio; “El trabajo, el honor, la unión, la generosidad, el amor, el respeto (...) son valores culturales y los principios del Evangelio que coinciden”. A diferencia de otros salesianos, que habían asumido la usanza de vestir el poncho incluso cuando su grey indígena no lo hacía, el padre Antonio no lo había hecho –me dijo– porque se hubiese negado a promover el indigenismo en Salinas, sino porque él consideraba que los pobladores tenían una actitud ambivalente con respecto al uso de vestimenta distintiva autóctona, una carencia de “identidad externa” que él atribuía a



su variada proveniencia. En cambio, él había tratado a Salinas en los abarcadores términos de la cultura campesina:

Para mí, el elemento fundamental de Salinas, incluyendo la totalidad de la parroquia, es la cultura campesina. Más que una cultura indígena o mestiza es una cultura campesina. Es una cultura nacida de la agricultura, nacida del aislamiento y que cultiva ciertos valores, ¿no es cierto? La tierra le da ciertos valores. De fidelidad, de paciencia, de solidaridad (...) El aislamiento crea solidaridad (...) Si canto en kichwa y ellos cantan ‘ven con felicidad’ (en español), es un mensaje que me dan de no molestarme demasiado con el asunto del idioma (...) Yo canto en *kichwa* cuando puedo, pero no voy a entrometerme en una dirección (no deseada). Ahí, yo estaría forzando las cosas. Entonces, si hablo de solidaridad, de respeto a la naturaleza, respeto a los ancianos, sé que mi inspiración religiosa está en terreno seguro, que es lo que motiva mi presencia religiosa aquí (...) De lo que no puedo estar seguro es (...) del kichwa, que para muchos representa las memorias y el pasado de opresión. Tampoco con el poncho, que en el subtrópico es incluso molesto y aquí donde un abrigo es ahora más práctico, y al final, (la gente) no quiere identificarse con lo indígena (...) El núcleo cultural para mí es la sociedad campesina (...) Hay prioridades para mí, la o las prioridades son los valores (...) que coinciden con la cultura campesina y coinciden con los valores del Evangelio (entrevista padre Antonio).

Reflexionando explícitamente sobre este vínculo cultural-religioso, el padre Antonio me dijo que “es como si tuviese que existir un matrimonio entre la mentalidad de la gente y esta manera de interpretar el Evangelio” (Polo, 1993: 34). Imaginándolos como resultado no simplemente de la Misa, sino de la vida cotidiana campesina y de la praxis cooperativa, los valores no eran específicamente religiosos; sino que encajaban con las prácticas éticas generalizadas que debían esperarse de cualquier salinero íntegro.

Cuando visité Salinas en 2003 se reforzaban estos valores a través de discusiones reflexivas bajo el nombre de “formación humana y cristiana”, una denominación que atestigua la ética de los valores sagrados y seculares forjada por los salesianos. Se esperaba que todos los empleados de la fundación, incluyendo los trabajadores de la empresa, asistan, y las sesiones mensuales se concentraban en asuntos relacionados con la familia, el comportamiento responsable en los lugares de trabajo, la moralidad, los salesianos y las actividades de la misión. Se expresaba su importancia en términos de producción; como un ex-misionero me dijo: “al cambiar la capacitación humana cristiana, la calidad del producto también mejora ¿Por qué? ¿Qué dice la religión? Mantén tu cuerpo saludable, no te embriagues, se puntual, esto es parte de la religión y esto es lo que la empresa necesita, se requiere de una disciplina”. Se formula esta forma de *concientización* en términos de las necesidades de las empresas que sustentan Salinas, el énfasis en la necesidad de

sacrificio por una meta cooperativa más alta.<sup>20</sup> La capacitación humana cristiana ha sido en buena parte reemplazada por las reflexiones de los lunes por la mañana, que estaban abiertas a todos pero a las que asistía fundamentalmente el contingente de las oficinas de Salinas.

Cada institución que propugnaba objetivos de orientación social se tomaba turnos para hacer de anfitriona,<sup>21</sup> y los encuentros estaban explícitamente diseñados para reunir a los salineros con el fin de reflexionar sobre los aspectos que afectan a la parroquia, haciendo referencia a la Palabra de Dios. Sin embargo, escuché unos pocos extractos directos de la *Biblia* durante estas reuniones, sobre todo en el transcurso de la primera media hora que se dirigían explícitamente a los asuntos religiosos, en la que cada miembro de la organización anfitriona leía o presentaba en *Power Point* artículos o fábulas morales motivacionales. Muchas de estas reflexiones adoptaban un tono híbrido de la autosuperación orientado a metas y de la espiritualidad popular característica de los cursos de vida que se ofrecen cada vez más en los centros urbanos de Ecuador a una clase clientelar predominantemente media, deseosa de alcanzar su éxito material y profesional.

Esta orientación secular fue modulada en parte por la convicción del padre Antonio de que los salineros actuaban predominantemente de acuerdo con sus intereses; que su moralidad estaba fundada en su conveniencia, y que no necesariamente estaban interesados de manera especial en el estado de sus almas:

Algunas veces me gustaría ser secular (...) ¡Algunas veces! (risas). Pero digo no. No. Los valores. ¿Por qué me gustaría ser secular? Porque es una carga pesada (la que tengo), viendo que a la gente le importa un 'bledo'. La mayoría de la gente –como decía mi padre– quiere que tú les soluciones sus problemas, de la mejor forma, quieren que no involucres a otros, que siempre les des preferencia. Como los niños ¿no? Cada niño quiere ser el primero. Entonces (...) si las cosas no funcionan porque no hay suficientes tajadas (en la torta), y hablas sobre valores, luego (imita un grito de protesta de un niño). Pero no me rendiré (...) Yo soy lo mismo que ellos. Me dispongo a trabajar (entrevista padre Antonio).

---

20 En cambio, frecuentemente se sugería que la prosperidad diferenciada dentro de la parroquia se debía, al menos en parte, al resultado de la “moralidad cristiana”, una “base firme para el verdadero desarrollo”: “Los robos, la bebida y la negligencia no son solamente ‘pecados’, sino trampas enormes que impiden la mejora de la situación de vida. ‘Busca el Reino de Dios y su justicia, y el resto se te dará por añadidura’. Hay comunidades que han viajado desde lejos, otras casi no han viajado. ¿La causa de esta diferencia? Los factores morales en gran parte pueden explicarlo” (Polo, 1993: 84).

21 La Cooperativa de Ahorro y Crédito, PRODUCCOOP, FUNORSAL, la Fundación Salesiana, el Consejo Parroquial, el Grupo Juvenil y la TEXSAL.

Dado el pragmatismo putativo y la falta de interés de los salineros en la religiosidad, el *trabajo* de la práctica cooperativa se constituyó como el medio más apropiado para mediar lo divino. Es decir, mientras el trabajo manifestaba el Reino, continuaba reflejando lo que el padre Antonio denominó como las abrumadoras prioridades económicas de los salineros. Elmer Miller ha observado que los misioneros cristianos que trabajan con los indígenas Toba en Argentina eran más efectivos al momento de perseguir objetivos seculares que los administradores y educadores gubernamentales, ya que reivindicaban “un respaldo sobrenatural para sus creencias y acciones incluso cuando comunicaba un punto de vista sumamente secular” (Miller, 1970: 22). John Milbank ha notado una conceptualización similar entre los primeros Teólogos de la Liberación, quienes en sus esfuerzos por traer dominios políticos y sociales al ámbito de la religión, declararon que “la ética natural y humana está aprobada por Dios” (Milbank, 1990: 233). De igual manera, el padre Antonio combinaría explícitamente lo que significa tener un propósito –o de hecho, una vocación– con lo que significa ser devoto:

Si él tiene trabajo, deja que lo haga bien. Déjalo ser honorable, déjalo ser religioso, en el sentido de tener un sentido de dónde viene y adónde va, *en el sentido de nuestra vida*. Es un punto de vista evidentemente religioso. Nosotros somos religiosos. Creemos que tenemos el mensaje fundamental de dar sentido a la vida bajo la luz de Dios.

Tener una dirección se concibe como algo religioso, “en el sentido de nuestra vida”. Al concebir a Dios como inmanente en la vida social, la religión en términos de vocación mundana, y los valores como “ética natural y humana”, los salesianos afirmaban que la salvación podría alcanzarse a través de la socialización secular.

Las insinuaciones de tal énfasis emergieron en un sermón del padre Antonio en Salinas a inicios de 2006. De pie, frente al atril, cerca del altar y luchando por conquistar la amortiguada calidad del recientemente instalado sistema de sonido, habló a través de un diminuto micrófono, sujetándose su casulla con las tiernas y cadentes inflexiones de tono que caracterizaban a sus sermones, su mirada dirigida hacia el fondo de la iglesia:

Cuando me cierro en mí mismo (...) al final no dejo actuar a Dios. Quiero reforzar esta acción en mi pensamiento, para mi felicidad, lo que llamamos autorealización (...) Sabemos que nuestra vida debe servir a otros. Todos nosotros queremos una vocación (...) Dios ha plantado un sueño en cada uno de nosotros y depende de nosotros dedicar mucho tiempo a descubrirlo (...) Algunos de nosotros tenemos más afinidad con los niños, otros con los ancianos o los enfermos, otros con las organizaciones, otros con la administración, otros con la producción. Si todos nos dedicamos en este sentido de unión, en este sentido de construcción del Reino de Dios, nadie se sentirá excluido de esta aventura (...) con Dios.

De nuevo se perfila una comunidad en la que todos juegan un papel en el plan de Dios. No es a través del ensimismamiento, sino predominantemente mediante la práctica de la productividad grupal por el bien de otros que la agencia de Dios, que siempre ha sido y siempre será, se canaliza. Nos hacen un llamamiento para revelar el sueño que Dios ya ha “plantado” en nosotros, culminando en una debida contribución a la vida de la comunidad y al mejoramiento de la “construcción de su Reino”. Es la autorealización que resulta del encuentro de nuestro propio lugar natural, dado por Dios en el marco cooperativo,<sup>22</sup> constituido como la forma tangible de salvación. En la celebración de una forma de divinidad que funciona a través de procesos materiales, esta conceptualización continúa sugiriendo un compromiso básico al orden secular *como tal*; las clases y la diferenciación social se conciben naturalmente como los resultados de la voluntad de Dios.<sup>23</sup> El énfasis está en la realización de la vocación divina a través de la suscripción de los forjados valores campesinos, cooperativos y seculares.

#### 4. Interpretando la inmanencia

Se trata de un asunto arriesgado ya que los misioneros no podían bajo ninguna circunstancia garantizar que los salineros reconocerían las correspondencias materiales entre el Reino y la comunidad, la inmanente presencia de Dios. Los objetos, los materiales y las prácticas difícilmente se podían controlar y podían, asimismo, utilizarse erróneamente. La praxis cooperativa podía fracasar al momento de determinar los valores. El dinero, en particular, podía dejar de funcionar como un medio para alcanzar lo divino y pasar a ser, en cambio, una finalidad en sí misma:

Siempre he dicho, para mí la economía, como el dinero, es un instrumento. Mi meta, mi meta personal, es el Reino de Dios, que la gente viva feliz, pero según el plan que Jesús ha traído, su plan de acción, ¿no? Esto es lo mío (...) y si a veces sirve para hacer queso, hago queso (...). Pero en cualquier momento, el instrumento te condiciona tanto que puedes ir por otro camino. Y el dinero es tremendo, la economía es tremenda por tener más fuerza que todos los discursos en el mundo (entrevista padre Antonio).

22 Que el cooperativismo haya supuesto una fuerza de trabajo sumamente diferenciada, implicando trabajos y sueldos ligados a la fábrica para la mayoría, y roles de administración y gestión de oficina para los más educados o los pocos privilegiados, fue aceptado y resentido de diversas formas.

23 John Milbank ha notado una tendencia similar entre teólogos de la liberación, al escribir, “Lo que ellos realmente dicen es lo que declaran no decir: concretamente que los cristianos deberían hacer sus plegarias, ser ciudadanos decentes y aparte de eso simplemente aceptar a la sociedad como es” (1990: 245).

Igualmente, si el padre Antonio hablaba de la confluencia de los valores bíblicos y culturales, la cultura podía también inducir al error; las prácticas equívocas podían invertirse excesivamente, como la bebida y el baile a las que concebía como apartadas de los propósitos divinos de la fiesta católica, o los partidos de voleibol, a los que valoraba como uno de los indicadores más confiables de la “conformación de la comunidad”, que no obstante veía como una de las amenazas más persistentes para la Misa. En mis viajes con él a los poblados parroquiales era bastante común para nosotros sentarnos a esperar dentro de su camioneta antes de empezar el servicio, observando mientras un partido muy reñido finalizaba. “Soy yo o el voleibol”, decía con pesar en la comunidad de Apahua una tarde de domingo. “Y, muy a menudo, el voleibol gana”.

Las corridas de toros suponían una amenaza similar. A la llegada de un domingo de Adviento en la localidad de Arrayanes nos encontramos con que la mayor parte de la congregación potencial había desaparecido para ver las corridas de toros que se llevaban a cabo en La Palma, un pueblo a casi media hora en vehículo, carretera abajo, donde se estaba celebrando un festival de cuatro días en honor de la imagen de *Jesús del Gran Poder*. El padre Antonio rio irónicamente pues simplemente no podía competir con la corrida de toros. Sentado a mi lado en la entrada de la iglesia, esperando a cualquier fiel que se hubiese atrasado, me dijo: “Puedo tolerar a los toros durante otros festivales, pero si este ocurre durante la Navidad devalúa el significado del nacimiento de Cristo”. Era lo que acompañaba a los toros lo que representaba un problema: la gente se embriagaba, fumaba, descuidaba sus familias; todo esto acontecía en la cara del Reino de Dios. “Hace mucho tiempo, me rehusé a dar Misa, como protesta”, me dijo. “Los efectos no fueron buenos. La gente no tomó en cuenta el mensaje que yo quise comunicar. En cambio, simplemente se ofendieron. No ayudó al problema. Y siempre es posible que si no caigo bien a la gente, simplemente traerán a otro sacerdote de otra parroquia o país. Este es el riesgo que corro”. Un hecho no muy distinto ocurrió en 2006, durante los festivales de mayo, cuando el padre Antonio dejó Salinas en las manos de un seminarista para ir a un retiro salesiano, furioso, porque los líderes del pueblo habían cambiado la fecha de la Misa sin consultarle a fin de organizar, en su lugar, la fiesta que se iba a llevar a cabo la noche anterior. A veces, retaba energéticamente las prácticas culturales que contravenían los valores cristianos, incluso a pesar de su ineficacia o alto riesgo de perder apoyo de la congregación.

Unos pocos habitantes del pueblo se habían escurrido hasta llegar donde nosotros estábamos hablando. Entonces, el padre Antonio se puso de pie para dar la Misa. Su sermón improvisado –muy diferente del que había planificado– reflejaba sus preocupaciones:

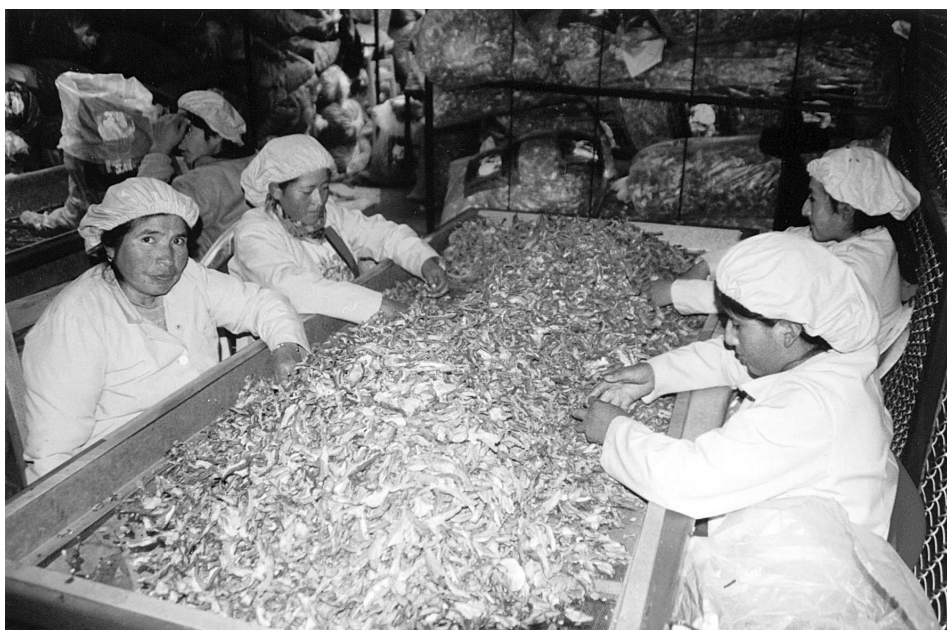
Jesús es nuestra fiesta (...) Ahí veremos la diferencia entre la fiesta de los cielos y la fiesta que hacemos nosotros (...) Quién no podría entender que hay cosas en la cultura, en las costumbres que nos atraen muchísimo, pero al final, yo tengo poder, como todos los humanos (...) ¿Qué dijo Jesús? Tenemos libertad y cuán precioso es decir de corazón, aunque me siento enormemente atraído a esta cosa, ‘No la haré’ (...) Los toros son secundarios en este punto –podría decir más–, pero quizá hay una tradición en mi casa que me atrae con la misma fuerza que los toros me atraen y no puedo decir que no, y mañana será la costumbre de mi casa y no podré decir que no. Mañana mi esposa está enferma y hay un partido de voleibol y no puedo salir del partido para estar al lado de mi esposa que dice que me necesita. Entonces, la palabra de Dios está en la gente. Nos pide que estemos sobre todas las cosas que amamos, nos pide que nos liberemos de todo, incluso de las más fuertes (...) tradiciones que nos atraen.

Igualmente, en el pueblo de Yacubiana, en abril de 2007, el padre Antonio predicó: “No es que San Pablo dice: ‘miren, ahora dejen de comer (...) dejen atrás todas las cosas de esta Tierra’”. Pero dice, en cambio, que si solamente te aferras a las cosas de la tierra, ¿Cómo vamos a contribuir con lo que promovió Jesús? (...) Todos nosotros deseamos (...) las cosas de esta tierra (...) nos atraen, porque somos parte de estas cosas también. Pero, asimismo, tenemos un alma, y podemos olvidar que tenemos este interior (...) que nos hace capaces de mirar al cielo donde vive Jesús.

Cuando escuchaba las grabaciones de los sermones del Padre, al regresar de mi trabajo de campo, me hallaba sorprendida por la coherencia absoluta y transversal de su mensaje. Cristalizada por mi distancia e intentando obtener significados claros, la lucidez de sus palabras, tiernas y sinceras, plantearon un tal consumado contraste no solamente con respecto a las complejidades de la vida salinera sobre las que él y yo habíamos reflexionado en muchas ocasiones, sino también con las formas explícitas de la fusión entre lo material y lo económico que suponen las prácticas salesianas, que me quedé desconcertada. No obstante, tentativamente sugiero que esta interacción entre los procesos de hibridación y diferenciación estaban posibilitando el proyecto cooperativo; la combinación de lo divino y lo económico podía forjarse en un tremendo efecto creativo, por un lado, mientras que desafiaban los peligros de una interpretación errónea desde el atril, por otro.

Tensiones similares emergen en otros estudios de prácticas cristianas. Webb Keane, por ejemplo, ha señalado la importante implicación para la cristiandad de la distinción entre el signo y el referente que Saussure postulaba para la lingüística y que influenció inmensamente la teoría social, a partir de la manifestación exterior de las cosas que se convierten en meros atuendos de la interioridad o del significado. Una tal comprensión suele suponer un agente conocedor, un intérprete estable.

Keane ha desafiado esta noción, argumentando que la “materialidad del significado (...) da lugar a, y transforma las modalidades de acción y subjetividad *sin importar* si se interpretan o no” (Keane, 2005: 186). De igual manera, señala en otro lugar, “los objetos son (...) mudos”; eludiendo “el control hermenéutico” pues sus “posibles interpretaciones no son definidas ni definibles” (ibíd.: 2006: 311).



**Fotografía 7**

Mujeres de la comunidad, realizando el secado y clasificación de los hongos.  
Salinas, Bolívar-Guaranda, período 1988-2002

He sugerido, a lo largo de líneas similares, que la constitución de una praxis cooperativa como un instrumento de lo divino evocaba las posibilidades transformativas de los objetos y las materialidades. Sin embargo, argumento que aunque la dificultad de interpretar lo material sirvió al proyecto integrado de desarrollo de los salesianos, posibilitándoles extenderse a diversos dominios de la sociabilidad salinera, era *asimismo* esperado por parte de los misioneros producir los tipos adecuados de conocimiento contextual que provean los significados requeridos para la circulación de las mercancías salineras. ¿Cómo garantizar que la producción de queso permanezca imbuida de los valores cristianos y no simplemente de los significados de la actividad comercial? ¿Cómo consolidar la noción de que el trabajo era una práctica ética, un privilegio y una responsabilidad para los propósitos de realización de cada persona en sintonía con los propósitos de Dios, y no simplemente un medio de acumulación de riqueza? ¿Cómo impedir que la materialidad huya

con ella? ¿Cómo garantizar una apropiada intencionalidad divina? Dios puede ya estar ahí, y pasar sin ser visto excepto en sus formas y expresiones materiales. Solo a través del trabajo, de la práctica e interpretación discursiva se podría distinguir su presencia en determinadas prácticas, pensamientos e intenciones, y no en otras.

Por lo tanto, mientras la Misión combinó las cosas y lo divino por un lado, yo argumento que se hizo uso consciente de prácticas diferenciadoras fundamentalmente a través del lenguaje —a fin de *frenar* los potenciales renegados efectos de la inmanencia—. La presencia de lo divino en la práctica cooperativa no ocurría sin un sermón: a través de él debía inscribirse nuevamente a lo largo del tiempo. En el ordenado espacio de la capilla, evocando una comunidad estructurada y organizada, un espacio en el que cuerpos disciplinados se formaban en filas y se presentaban diligentemente ante la mirada sacerdotal y ante los mensajes que se proponían en el sermón, el padre Antonio podía sujetar —una y otra vez— la materialidad en el marco de sus debidos referentes divinos, eludiendo los peligros de la interpretación errónea.

No obstante, cuando la Misa terminaba, libre quedaría la casulla sacerdotal del padre Antonio, y dentro y alrededor de la capilla se detonaría una conversación sobre un inminente proyecto de criadero de cabras o sobre posibles créditos para la cooperativa. Joel Robbins ha reflexionado que “la cristiandad alimenta el problema del significado al construir la posibilidad de la ausencia de sentido” (2006b: 213), citando la observación de Faubion que, “si (el ritual) es un equivalente de la imposición del orden de lo que de otra forma podría amenazar con convertirse en caos, el ritual es también el mismo proceso que permite que una tal amenaza se manifieste” (Faubion, citado en *ibíd.*: 215). Propongo que un proceso comparable estaba ocurriendo en Salinas donde, por un lado, se fusionaba el Reino de Dios extensamente con las prácticas seculares y, por otro, se las diferenciaba cuidadosamente. Sugiero que el proyecto salesiano dependía de *ambas* medidas; si una forma de purificación verbalmente mediada sucedió en el sagrado y ritualizado espacio de la Misa, era esto también lo que en algún sentido permitió su ruina.

## 5. La urgencia por trascender

Por consiguiente, fuera del espacio de la Misa, las conversaciones sobre Dios eran de alguna forma escasas. Si Martínez omitió las preocupaciones evangélicas de los salesianos en Zumbahua, me pregunto si esto ocurrió porque *ellos* también las omitieron, ya que había un sentido en Salinas de que lo divino se asimilaba tanto a lo secular que cualquier preocupación explícita con respecto a la religión, incluso cuando se esperaba que surgiera, mejor se evitaba. Planteando el asunto del Anuario de 2005, en donde se compilaban las actividades y los resultados pro-



ductivos de las empresas del pueblo, las fundaciones y las cooperativas mediante un documento anillado para despacharlo a amigos y organizaciones fundadoras, el padre Antonio se preguntaba si debía incluir alguna afirmación sobre los procedimientos evangelizadores de la misión entre sus páginas, preocupado de que vaya a “dejar de lado algunas organizaciones”. Y de hecho, gran parte de la literatura producida sobre Salinas no hace referencia a las metas evangélicas de los misioneros. En este y otros dominios, al buscar convertir todo en pastoral, la tarea misionera salesiana paradójicamente minimizó el espacio para el compromiso con el tipo de interiorización o experiencia afectiva que algunos salineros reconocían en lo que llamaban lo espiritual.

Esto no significa que la noción de la divinidad material no encontraba eco entre los pobladores de la parroquia. Incluso en el bastante devoto pueblo montañoso de Natahua, el único recinto parroquial que se había entregado casi íntegramente a la cristiandad evangélica antes de la llegada de los salesianos, Osvaldo,<sup>24</sup> un hombre joven que trabajaba como educador salesiano en la diminuta escuela azotada por el viento hizo eco de la convicción misionera de que la religión y la economía “van de la mano”:

Si yo no trabajo, no tengo nada que comer. Muchos de nosotros decimos, ‘ay, creo en Dios y Dios sabrá de dónde viene’. No es así. Dios da fuerza; Dios da manos ¿para qué? ‘Trabajemos’, dice la *Biblia*. ‘Con el sudor de tu frente, comerás’. Eso es lo que dice la *Biblia* (...) los trabajos sociales son necesarios; a pesar de que (somos) evangélicos, necesitamos trabajar, necesitamos comer.

A decir de todos, Natahua no era nada común. Las más recientemente establecidas poblaciones evangélicas en otros recintos, como Gramalote y Mativi Bajo en el subtrópico, eran frecuentemente objeto de críticas católicas de que su exagerada dedicación a la *Biblia*, y a la vida eterna, habían provocado su retirada de la comunidad. Las reuniones cooperativas y otros eventos comunales en sí mismos, usualmente promovidos a través de la Misa, estaban frecuentemente lubricados con licor y baile, los dos principales “vicios” católicos que los cristianos evangélicos sacrificaban para marcar su conversión. Igualmente, era al momento de

24 Osvaldo daba crédito a su Padre por haber facilitado el giro evangélico no solamente en Natahua, sino también en otras partes de Salinas y en las parroquias vecinas de Simiatug y Facundo Vela. En 1969, en Riobamba, donde él enseñaba programas de alfabetización en escuelas establecidas por Monseñor Leonidas Proaño, se convirtió a la cristiandad evangélica y visitó a misioneros y pastores en el área para pedir orientación. En el transcurso de los próximos años, él formó cerca de siete iglesias evangélicas en el área alrededor de Salinas, regresando a Natahua para hacer las veces de pastor de la Iglesia que él había fundado en el cercano pueblo de Rincón de los Andes. Después de algunos conflictos con su grey, la iglesia fue desmantelada y reconstruida en Pachancho, antes de pasar finalmente a Natahua en 1980, después de lo cual el Padre expresó su preocupación acerca de su proximidad a una Iglesia católica.

retomarlos cuando ellos marcaban los lapsus de la fe que parecían estar inmersos en las prácticas evangélicas (ver también Lazar, 2008).<sup>25</sup> Por lo tanto, el rechazo de pertenecer a la cooperativa, asistir a las reuniones o formar parte en las mingas era a menudo constitutivo del evangelismo en algunas partes de la parroquia donde la adhesión religiosa estaba dividida, provocando resentimiento entre los vecinos católicos. Por contraste, mientras los pobladores de Natahua rechazaban las invitaciones anuales de Salinas a la sofocantemente alcoholizada Fiesta de los Reyes que atraía a todas las poblaciones montañosas al centro de la parroquia, se les alababa por mantener una fuerte ética en el trabajo, las mingas y relaciones activas con las instituciones salineras<sup>26</sup> a pesar de su total dedicación al protestantismo.

Sin embargo, en consonancia con muchos asuntos de las dinámicas evangélico-católicas en los Andes, así como el padre Antonio concebía a la autorealización en términos de participación en la comunidad, Osvaldo enfatizaba en la interioridad, el diálogo con Dios, y el compromiso con “la Palabra”, contrastándolos de esta forma con la penuria de procesos similares dentro de la Iglesia católica. Cuando él hablaba, exudaba una sensibilidad religiosa reflexiva e irreprímible que raramente se encontraba entre los pobladores católicos de la parroquia, lanzando entusiastamente glosas efusivas de historias bíblicas y narrando su activa vida espiritual caracterizada por la Oración, la *Biblia*, las lecturas y las canciones. Hablaba “directamente a Dios”, me dijo, no a través de un pastor:

Si he cometido un error, digo, ‘Señor, ¿cuál fue mi error?’ y ‘No lo volveré a hacer’. En silencio, orando solo (...) A veces salgo a las nueve de la noche o a veces a las cuatro de la mañana (para ir) montaña arriba (...) Entonces ahí caigo de rodillas y digo, ‘Señor, he fallado. ¡Te he lastimado! Cometí un error, hablé en contra de mi esposa, o en contra de mi familia’ (...) Entonces en el momento en el que declaro todo a mi Dios, así, directamente (puedo) ir a la iglesia y cantar y uno siente algo distinto, ¿no?

Se modularon de igual forma los procesos cooperativos de Natahua. A diferencia de la mayoría de cooperativas salineras, no se aplicaba ninguna multa si un miembro de la comunidad no cumplía con su asistencia a las reuniones quin-

25 De igual manera, Osvaldo me dijo que su Padre se constituyó a sí mismo como el pastor no oficial de Natahua, atendiendo a aquellos que no eran practicantes. “Mi padre recibió noticias de que esa o aquella persona... se había caído, había bebido alcohol, había bailado, (y) mi Padre (...) dice, ‘Vengan aquí. Ustedes están bebiendo; ahora aquí tienen una paliza’. Mi padre (...) trató de decir, ‘¿Cuál fue tu debilidad? (...) Hermano, has ido demasiado lejos... pero ahora Dios quiere perdonar(te). No lo hagas más; regresa a la Iglesia (...) pero no actúes de mala manera de nuevo. Así que algunas veces la gente ha entendido este consejo y después de esta visita ha venido a la iglesia y no ha vuelto a hacerlo. Pero algunos han ido a la iglesia, y después de dos o tres años han vuelto a lo mismo”.

26 Las mujeres tejían productos para el Centro de Exportaciones y la Fundación Salesiana pagó a Osvaldo para que sirva como un educador en la escuela.

cenales. “Nosotros no decimos, ‘Tu no viniste (entonces) debes pagar una multa’. Eso se queda en la conciencia. Si tu verdaderamente tienes una conciencia (...) como la gente evangélica o, se podría decir, como los cristianos, no podemos decir más nada, ‘Es necesario estar ahí’. Si (alguien) no desea (venir), podría ser que se reúnen en vano”. Así como los pobladores de Natahua concebían al cristianismo católico salinero en términos de una obligación y desempeño público potencialmente vanos, concebían al evangelismo en términos de una “experiencia privada” que precedía la práctica cooperativa, creando, como Sian Lazar ha explicado, “lo individual como algo ontológicamente previo a lo colectivo” (Lazar, 2008: 170).



**Fotografía 8**

Tienda para la comercialización de productos “El Salinerito”.  
Salinas, Bolívar-Guaranda, (cerca de 1988)

Como Lazar señala, el ‘individuo’ presupuesto por el evangelismo no está atado al ser “permeable con el Espíritu Santo”, pero la orientación personalizada “evidente en las historias de conversión”, subrayando “la revelación individual”, no obstante contrasta marcadamente con la noción católica de ‘individuo’ “como un participante desigual en una red de relaciones sociales que incluye (...) seres sobrenaturales” (ibíd.: 163). En Salinas, así como en otras partes de los Andes, el catolicismo y el protestantismo parecen emerger en una relación diádica, una historia del pragmatismo católico que denota un Dios inmanente contrapuesta a una cristiandad evangélica que produce una experiencia de trascendencia a través

de la infusión del cuerpo con el Espíritu. Al decirme que en las fiestas católicas “empiezan a bailar, empiezan a beber y empiezan a fumar (...) hasta que a veces terminan peleándose”, Osvaldo afirmaba que “si vamos a ser evangélicos, vamos a ser muy diferentes”. Al hablar de la preocupación católica con las imágenes y las estatuillas, él dijo:

Un santo no habla. No tiene vida (...) Cualquiera persona podría tirarlo al suelo y no dice, ‘¿por qué me tiraste?’ Entonces no creo que los santos puedan hacer nada. Pero hay mucha gente que cree en los santos. Dicen, ‘ese hombre es un santo, santo esto, santo eso, santo algo más. Yo creo que él me ayuda, que me da dinero, que me da un buen negocio, que me da buenos animales’, pero si vamos a la Biblia, es Dios quien hace lo material. Pienso que si yo creo en un santo, estoy rechazando a Dios, que es quien creó a los seres humanos.

De ese modo, a veces se concebía al evangelismo como una posible respuesta a un sentido de *carencia* o a un vacío católico, un modo de relacionarse con el alma. Nunca escuché a ningún salinero en el centro de la parroquia llamándose a sí mismo como *evangélico*, una palabra a la que se siguió haciendo referencia con silenciosa desaprobación o sutil perplejidad, quizá en parte por la abrumadora influencia del padre Antonio, pero muchos insinuaron que sus necesidades espirituales fueron respondidas fácilmente por los servicios evangélicos. Mientras algunos católicos me dijeron que no asisten a la misa porque no “ponía comida en sus mesas”, como un hombre expresó, una historia que resonaba de alguna forma con la impresión ocasional del padre Antonio de que a los salineros simplemente les “importaba un bledo”, otros me dijeron en cambio que permanecían alejados porque al modo salesiano le faltaba la intimidad o cualquier compromiso significativo con la Palabra de Dios. Algunos señalaron que la Misa era el lugar de práctica religiosa no auténtica, donde la gente iba con intenciones equivocadas, para “mostrar sus caras” al sacerdote. Un exmisionero me dijo que ya no encontraba más a Dios ahí. Sin embargo, otros tenían dificultades con la hibridez de la figura del padre Antonio, y me decían que sus intereses emprendedores no encajaban bien con su rol sacerdotal, que él se dirigía a ellos predominantemente como productores, no como almas.

Así fue la historia de Natalia, una joven muchacha que trabajaba en una de las fábricas de Salinas. En el período previo al bautizo de su hijo había ido a la casa de la misión, “en búsqueda de el padre Antonio como sacerdote, no como un hombre”, para comenzar su instrucción en sus labores como mentora espiritual para su hijo, como era usual en la preparación prebautismal católica:

Fui donde él (...) con la idea de que me llenaría o trataría de motivarme un poquito más con la religión, porque yo era una católica y me gustaba la Iglesia. (Pero hoy en día la Iglesia no me atrae. Dios está siempre presente en mí, pero ahora la Iglesia no me interesa). Entonces fui donde el padre Antonio con esta idea, y me dijo (...) ‘Ok,

regresa donde mí después de haber leído este libro'. (Es un poquito como) la *Biblia*. Habla más o menos de Dios y todo eso. Entonces (...) pasé una tarde leyendo todo sobre la vida de Dios (...) como me había dado un pequeño panfleto, y lo leí todo, porque pensé que él me iba a hacer preguntas sobre eso, y (pensé) si lo hace, es mejor para mí (...) Cuando (regresé) a su casa, él (...) me preguntó, 'Dime, ¿Cómo van las cosas en la quesera? ¿Cómo están saliendo los quesos?' En ningún momento me preguntó, '¿Cómo ves a Dios?' Me dijo, 'Sabes, el trabajo que haces está orientado hacia el trabajo de Dios; Dios siempre ha mantenido a la religión y al trabajo juntos'. Puso algo así en mi cabeza, pero yo pensé algo más, que yo había venido en búsqueda de algo más, que no había venido buscando una idea para mi trabajo. No quería eso (...) Pero el Padre me habló sobre el negocio, diciendo, '¿Sabes que vendrá un proyecto para eso? ¿Sabes que el proyecto ocurrirá?' y pienso que él estaba involucrado con el (proyecto) de la leche y queso de cabra en ese entonces, y luego me preguntó, '¿Por qué no está funcionando el queso de cabra?' Nunca me preguntó, '¿Cómo vas a educar a tu hijo?' o '¿Estás educando a tu hijo en la religión?' o '¿Qué idea de Dios estás dando a tu hijo?' Yo no estaba buscando (lo que él dijo). Y de ahí en adelante decidí no ir y mandé a mi padre o (al hijo de mi padre), porque (sabía) que no iba a encontrar nada.

Natalia insinuaba que visitar al Padre "como un sacerdote" les permitiría levantarse sobre las categorías mundanas cotidianas (su rol como una trabajadora, y el del Padre como un hombre), lo cual abrió una discusión sobre sus creencias. Sin embargo, ella se encontró a sí misma no como una persona en búsqueda de orientación religiosa, como una madre o una mujer con una vida espiritual, sino como una empleada de la quesera. Ser una 'buena cristiana' en este contexto debía limitarse a su lugar como un sujeto cooperativo. Si el Padre planteaba un nexo potencial, su historia insinuaba que su capacidad de transformar estaba bastante limitada a los dominios materiales, pasando por alto las vidas internas de su grey.

Esto emerge más claramente en la historia contada por Juliana, una mujer cálida de aproximadamente cincuenta años, conocida como una colaboradora confiable de la comunidad y una creyente comprometida que se había constituido *entre* el protestantismo y el catolicismo; aunque asistía a la Misa en Salinas, a fin de "escuchar la palabra de (Dios) con más devoción", y no se consideraba a sí misma como una "cristiana", como los evangélicos comúnmente se autodenominan, había asistido a iglesias protestantes en Ambato y formaba parte de un pequeño grupo de mujeres donde se leían extractos bíblicos y ocasionalmente mostraban películas evangélicas. Al igual que Natalia, ella concebía su relación ambivalente con el catolicismo en términos de su distancia respecto del padre Antonio; estremeciéndose y disculpándose, me dijo que no, él no era un guía espiritual para ella:

Yo rezo mucho a mi Dios. Estoy pidiendo mucho y siento que necesito algo más, (necesito) alguien que me ayude a conocer más sobre Dios, porque leo la *Biblia*, pero hay cosas que no entiendo muy bien (...). Yo nunca he ido con mis cosas

(problemas) a decir: ‘Padre, lo siento, ayúdeme a salir de este sufrimiento’. No. No lo he encontrado en el Padre. He viajado más lejos con la *Biblia*; me he concentrado en las palabras de Dios, pero como digo, muchas veces no entiendo (...) entonces sí, busco un guía espiritual. Mucho. Porque como una persona, imagina, nadie sabe cuánto tiempo más voy a vivir. Puedo irme en cualquier momento, pero no estoy espiritualmente preparada (...) ¡Esta es una mala vida! Solo he vivido materialmente. Nada más. Y en la parte espiritual quizá no he vivido. Entonces me preocupa mucho. Me da mucho dolor. Veo (la misa) como un lugar a donde puedo ir para (...) pedir perdón a Dios, pero (...) no tengo ganas de ir a confesarme con el Padre, porque no creo que gane nada (...) Él hace (confesiones) más durante la Semana Santa, pero he ido muy poco. Casi nada (...) Pienso que no voy a recibir (...) nada. No sé. Tal vez (es que) yo quiero vivir, es decir que él me guíe todo el tiempo, todos los días. No significa que al momento él me diga, ‘Bueno, es malo lo que has hecho ¡jora, ora!’ y no pasa nada. Entonces, quiero que él me ayude a vivir, a transformar mi vida, a transformar mi vida en virtud de la fe y en virtud de la Palabra de Dios. Entonces yo digo no sé, no puedo juzgar, digo, pero mi padrecito no es para cambiar espiritualmente.

Nuevamente, el sacerdote que emerge en la historia de Juliana *no puede* transformarle; no representa un potencial para la trascendencia. Posicionándose a sí misma en las fronteras de una vida espiritual todavía no vivida, ella ve que su sendero no está trazado por las formas de la socialización cooperativa mediada por el Padre. Al igual que Natalia, encontrar su espacio “natural” dentro del orden colectivo de Salinas no es lo que busca. La religiosidad –ella dice– está alineada no con la materialidad, sino con la Palabra de Dios. Pero la Palabra presenta un velo oscuro de falta de sentido, un conducto bloqueado de posibilidad, que ella puede interpretar y ejercer para su transformación solo si tiene la guía justa a su disposición.

En estas historias emerge el Padre como el mediador de las relaciones salineras con la Iglesia católica. Me llevan a sugerir que si las prácticas cooperativas a lo largo de la parroquia concibieron a la Iglesia y a la empresa en el mismo terreno, esto fue en parte, porque su cuerpo híbrido, sacerdote y hombre a la vez, fusionó la religiosidad con la secularidad. Esto explicaría las sospechas de su irremplazabilidad, y la frecuente ansiedad articulada de que el futuro de los “valores” salineros correría peligro en su ausencia. Sin embargo, Natalia y Juliana plantearon los límites de su forma híbrida. Es decir, a pesar de sus recurrentes resignaciones sobre los límites de las semejanzas materiales entre el Reino de Dios y la comunidad en la Iglesia, su énfasis en los buenos valores cooperativos y seculares, en sus interacciones más estrechas con los salineros, dejó a algunos con el deseo insatisfecho de intimidad espiritual. Cuando el Padre contó la historia de la autorrealización en virtud del cumplimiento del deber personal y el rol otorgado por lo divino en el orden cooperativo colectivo, muchos salineros insistieron en la aún inexplorada potencialidad de la transformación humana que el cooperativismo no lograba.

Aquí, en ambos casos, un texto religioso jugó su papel, sea como aquello que esperaban que el Padre respondiera, o como aquello a lo que recurrían al alejarse de la Misa. Era la Palabra de Dios que se presentaba a sí misma como el medio a través del cual Juliana hubiese traspasado sus propias limitaciones. Al figurar a Dios en la escala del ser, ella asociaba la divinidad con la experiencia transformadora de lo interno mediada por el mundo y la creación significativa de reflexión. La expresividad del alma y la trascendencia, representadas a través del lenguaje, se concibieron en tensión con el Dios inmanente presupuesto por el cooperativismo y el cuerpo híbrido del Padre.

## **6. Conclusión**

Weber notó la relación entre los valores socioéticos y el desarrollo económico al ver la sistemática orientación hacia las “metas fijas de la salvación (religiosa)” que él asociaba con el ascetismo cristiano como una forma de conciencia racional que jugaba un papel significativo en el desarrollo del espíritu del capitalismo moderno (Weber, 2001, 1930: xxxix). Con este concepto del poder pastoral, Foucault propuso una noción en algunas formas comparable con la ética protestante de Weber, en la medida en la que vinculaba las metas orientadas a la salvación de la autoridad eclesial con los objetivos mundanos del Estado moderno. Él la entendía como una “forma de poder cuyo objetivo final es asegurar la salvación individual en la siguiente vida”; un poder preparado para “sacrificarse a sí mismo por la vida y salvación de su grey”; que “no puede ejercitarse sin conocer el interior de la mentalidad de la gente, sin explorar sus almas (...) insinúa un conocimiento de la conciencia y una capacidad de dirigirla” (Foucault, 1994 [1982]: 334). Emerge aquí la diferencia de una “nueva forma de poder pastoral”, que no trata solamente “de dirigir a la gente a su salvación en la siguiente vida, sino más bien de asegurarla en este mundo. Y en este contexto, la palabra ‘salvación’ adquiere distintos significados: salud, bienestar (...) seguridad, protección contra accidentes. Una serie de objetivos ‘mundanos’ tomaron el lugar de los objetivos religiosos de la pastoral tradicional” (ibíd.). Para Foucault, bajo estas condiciones, el evangelismo suele constituirse a sí mismo no como un fin, sino como un medio para luchar “por lo prudente” (Gordon, 1991: 10).

En este capítulo, aunque argumento que los salesianos tuvieron efectos seculares en Salinas, he sugerido que no pueden reducirse a misiones secularizadas comprometidas en un proyecto neo-pastoral weberiano o foucaultiano. No se trata simplemente de hacer circular la ética religiosa para dar forma a las prácticas capitalistas, como en el modelo weberiano, o de que los valores mundanos reemplacen valores sobrenaturales, como en el modelo foucaultiano; en cambio, se trata

de algún intento por unir los valores seculares con los cristianos. Ciertamente mi explicación sugiere que el Padre no consideró que su trabajo estuviese directamente dedicado al bienestar del alma; él afirmaba que no deseaba manifestarse sobre la moralidad o las prácticas políticas salineras tan profundamente ligadas a una cultura que él no tenía derecho de modificar. A veces me parecía que conceptualizó el alma salinera como un *locus* cultural resuelto, finalmente inaccesible para él, así como me dijo que los espacios domésticos y privados de su grey eran dominios que en gran parte desconocía. Argumentaba, en cambio, que engendrar las cualidades mundanas y las racionalidades económicas demandadas por el trabajo cooperativo serían tareas suficientes para cambiar los comportamientos (y creencias) en otros dominios:

Mi objetivo principal no ha sido que la gente tenga espacios políticos, porque pienso que estas cosas pueden darse más adelante. Así como no he dicho que la gente no debe tomar, sino que tienen una mejor calidad de vida, que tienen trabajo, con horarios y programas, para que al final el valor de la bebida no sea tan fuerte (entrevista padre Antonio).

En el mismo sentido, he sugerido que el trabajo del padre Antonio *delegó* lo pastoral al cooperativismo, alineando al salinero cooperativo con el buen cristiano. Así como se movilizó la ética religiosa para dar forma a las prácticas capitalistas, como en el modelo de Weber; a la inversa, se presumía que se concebían a las prácticas cooperativas como la posibilidad de ganar un alma, que, como la política y la sensatez, suponía un ‘bien’ secular, colectivo que emergería a través de los tipos de disciplina y valores que supone el trabajo duro. Fue la autorealización dentro de un orden cooperativo la que posibilitaría a una persona a cumplir su vocación divina. Los salesianos promulgaron una *nueva versión* del alma como el *locus* no de la interioridad o de la ‘espiritualidad’, sino del sujeto económico cooperativo. No se trata, entonces, ni de la clásica Teología de la Liberación ni de un proyecto de aculturación que Orta propuso como su relevo. En Salinas, el Padre cumplía su trabajo pastoral a través de su dedicación a la empresa y al trabajo duro; conformando a Salinas a partir de la noción de que la “cultura campesina” todo lo abarca; él buscó *no* intervenir en los códigos culturales, concibiendo la religiosidad como una forma de hacer encajar el Evangelio con los valores colectivos comunes y, de ese modo, comprometiéndose en un tipo de evangelización *oblicuo*.

Sugiero que este enfoque angular se implica con conceptualizaciones de potencialidades y utopías salineras más amplias. He argumentado en otros lugares que la misión salesiana y sus proyectos cooperativos se interpretaban en parte como resultado de la relación mimética con la hacienda que la precedió (Pinker, 2011). Imitaba una estructura que estaba desapareciendo: la Misión en su novedad en algunas formas se hizo a sí misma histórica. Aquí, sin embargo, la mimesis se mueve en dirección contraria: un grupo de prácticas cuyo objetivo es imitar un



objeto que no existe, una utopía. El intento por reflejar lo que no es visible trae la reminiscencia de la discusión de Foucault (2001) sobre el retrato de Velásquez, *Las Meninas*, en el que la similitud del arte respecto a lo real ya no está dada; la representación oblicua del artista, de lo que yace bajo la representación. La grandeza del poder soberano evoca quizá algo de la permanente aspiración del padre Antonio por hacer aparecer el Reino de Dios en Salinas por medios indirectos. Talal Asad ha escrito: “el mito no era meramente una representación errónea de lo *real*. Era el material para dar forma a las posibilidades y límites a la acción” (Asad, 2003: 29). Igualmente, el Padre me dijo: “Es una utopía, ciertamente, el Reino de Dios en esta tierra”, pero insinuó, daba definiciones a las prácticas salineras. De regreso al mural de Pambabuela, el objeto que se imita, el Reino de Dios como el establo es en cambio un objetivo siempre diferido. Argumento que esta posibilidad utópica mantiene lo divino y lo material como *potencialmente* coetáneos, así como los pasos de los reyes bíblicos y el mundano Padre echado encima del divino establo parecen equivalentes al encontrarse en el establo donde María mece al niño Jesús. Sugiero que la persistente dificultad de interpretar los objetos y las prácticas, que hacen referencia transversal a lo divino y a los cambios entre la hibridización y la purificación ritualizada, permitieron que los salesianos se planteen continuamente el Reino de Dios como potencialmente proporcional a las prácticas económicas. Al imitar lo irrepresentable, el Reino de Dios, las prácticas cooperativas y las nociones culturales de lo bueno mediaron la religiosidad.

Sin embargo, aunque he buscado complicar la noción de la misión secularizadora, sugiriendo en cambio que los salesianos, en sintonía con la tendencia de la Teología de la Liberación, constituyeron lo secular como el dominio a través del cual se mediaba lo religioso, paradójicamente la radical e inmanente divinidad que asumían privó a la socialización de una religiosidad sustantiva. John Milbank ha señalado sobre los teólogos de la liberación que, “rinden homenaje a una esfera autónoma de poder/conocimiento secular. Su concepción de la influencia eclesial restante, por lo tanto, parece ser una en la que los líderes de la Iglesia ejercen poder e influencia sobre los procesos seculares esenciales”, que “sigue siendo la meta consistente de los hombres de Iglesia latinoamericanos, aterrados de perder su lealtad religiosa” (Milbank, 1990: 229).

En Salinas, al interpretar la comunidad como la derivación de la voluntad de Dios, la manifestación de su Reino suponía la asimilación de la religión con la ética, o los valores, una categoría rigurosamente social y mundana, que dejaba poco espacio para la interioridad. El Padre, de hecho, se preocupaba a menudo sobre esto, lamentando el giro secular en Salinas y reflexionando sobre su responsabilidad en ello, una ansiedad que emergía en sus sermones, incluso mientras la vida cooperativa se desenvolvía normalmente.

Aun cuando los salesianos buscaron hacer de lo divino una dimensión omnipresente, y de la práctica secular el dominio a través del cual la cristiandad y la salvación se promulgaban, el efecto fue que lo social emergió como una esfera *separada* de lo religioso y provocó que la ética cotidiana del cooperativismo se priorizara sobre el contenido religioso. La celebración de la inmanencia de Dios, y la noción relacionada –que es través de la completa realización del lugar personal ya dado en el mundo que uno puede llegar a lo divino– parecían anular no solamente la posibilidad de trascendencia social, sugiriendo un conservacionismo que cortaba sesgadamente la aspiración hacia un cooperativismo igualitario, sino también el potencial insinuado en la labor del alma. Esto tuvo el efecto de constituir lo que Juliana llamó “lo espiritual” como un asunto fundamentalmente privado, motivando a algunos salineros a buscar en las posibilidades propuestas en el lenguaje y la “otra iglesia cristiana”, la evangélica. La religiosidad híbrida cooperativa de los salesianos, al suponer que las aspiraciones de “los pobres” se orientaban, hacia un Dios predominantemente enredado en los “valores” seculares y materiales tendía a pasar por alto la poderosa urgencia de muchos salineros por encontrar una forma no mundana de trascendencia.