



Rupito (1953/1984) de Leonidas Proaño: una novela juvenil ecuatoriana en el marco de la teología de la liberación

Rupito (1953/1984) by Leonidas Proaño: An Ecuadorian youth novel within the framework of liberation theology

Andrés Landázuri Suárez¹ 

¹ Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador.

* Autor de correspondencia: andres.landazuri@uartes.edu.ec
* <https://orcid.org/0000-0002-4031-4675>

Recibido: 3/06/2024; Aceptado: 1/10/2024; Publicado: 30/12/2024

Resumen

El artículo busca hacer una valoración de *Rupito*, novela escrita por el sacerdote ecuatoriano Leonidas Proaño, en el marco de la corriente conocida como teología de la liberación. Escrita originalmente en 1953, *Rupito* antecede a la emergencia continental de esta corriente teológica que marcó el pensamiento y la acción de una facción progresista de la Iglesia católica latinoamericana a partir de la década de 1960. No obstante, en su propuesta pueden reconocerse ya algunos de los elementos fundamentales que hicieron significativo el aporte de Proaño a esa postura regional, por lo que es válido acercarse a ella desde esa perspectiva para abrir la posibilidad de una interpretación de la obra —poco reconocida en el marco de la novelística ecuatoriana— en una dimensión más abierta y compleja. Para realizar la lectura propuesta, se vincula tanto la labor pastoral como la postura intelectual del “obispo rojo” del Ecuador con los planteamientos en torno a la teología de la liberación de autores como el alemán/costarricense Franz Hinkelammert o el peruano Gustavo Gutiérrez, y se explican dichas posturas con relación al universo narrativo que presenta la novela.

Palabras clave: *Rupito*, Leonidas Proaño, teología de la liberación, novela ecuatoriana, Franz Hinkelammert.

Forma de citar el artículo: Landázuri, A. (2024). *Rupito* (1953/1984) de Leonidas Proaño: una novela juvenil ecuatoriana en el marco de la teología de la liberación. *Tierra Nuestra*, 18(2), 154-167. <https://doi.org/10.21704/rtn.v18i2.2188>

DOI: <https://doi.org/10.21704/rtn.v18i2.2188>

© Los autores. Este artículo es publicado por la revista *Tierra Nuestra* del Departamento Académico de Ciencias Humanas de la Facultad de Economía y Planificación, Universidad Nacional Agraria La Molina. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) que permite Compartir (copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato), Adaptar (remezclar, transformar y construir a partir del material) para cualquier propósito, incluso comercialmente.

Abstract

The article seeks to assess *Rupito*, a novel written by the Ecuadorian priest Leonidas Proaño, within the framework of what is current known as liberation theology. Originally written in 1953, *Rupito* precedes the continental emergence of this theological current that marked the thought and action of a progressive faction in the Latin American Catholic Church from the 1960s onwards. However, in its proposal some of the fundamental elements that made Proaño's contribution to this regional position significant can already be recognized, so it is valid to approach it from that perspective to open the possibility of a more open and complex interpretation of the work (little recognized within the framework of Ecuadorian novels). To carry out the proposed assessment, both the pastoral work and the intellectual position of the “red bishop” of Ecuador are linked to the approaches to the liberation theology of authors such as the German/Costa Rican Franz Hinkelammert or the Peruvian Gustavo Gutiérrez, and this position are explained in relation to the narrative universe that the novel presents.

Key words: *Rupito*, Leonidas Proaño, liberation theology, ecuadorian novel, Franz Hinkelammert

1. Introducción

En agosto de 1976, Leonidas Proaño Villalba (San Antonio de Ibarra, 1910-Quito, 1988), llamado por algunos el “obispo rojo” de Ecuador, organizó en el Hogar de Santa Cruz de su diócesis de Riobamba —casa que él mismo había construido a pocos kilómetros de la ciudad, en pleno corazón geográfico del país, para irradiar desde ahí su anhelada experiencia de vida comunitaria— una reunión pastoral a la que estuvieron convocados numerosos obispos, sacerdotes y seglares provenientes de diversos lugares del continente. Bajo la acusación de ser una congregación comunista subversiva, el entonces Consejo Supremo de Gobierno —en funciones desde inicios de ese año, tras la destitución del general Guillermo Rodríguez Lara el 11 de enero— apresó, aisló y posteriormente expulsó del país a los delegados eclesiales que habían acudido a la convocatoria de Proaño (Ayala Mora, 2022). Aunque los involucrados fueron liberados pronto, el suceso provocó diversos reclamos y tuvo repercusiones a nivel nacional e internacional en esos días. El hecho puede recordarse hoy como un ejemplo destacado de las tensiones que generara la evolución del pensamiento tanto político como religioso en la región, en el marco de lo que conocemos como “teología de la liberación”, tendencia de la que Proaño es considerado el mayor representante

ecuadoriano.¹

Más de veinte años antes de este suceso, a inicios de la década de 1950, aparecía en el bisemanario *La Verdad* de la ciudad de Ibarra una relativamente extensa narración por entregas titulada *Rupito*. Su autor era el mismo Leonidas Proaño, quien por ese entonces ya era sacerdote —fue ordenado como tal en junio de 1936—, pero todavía no había sido designado como obispo de Riobamba ni figuraba como una personalidad destacada en el país (ni tampoco había sido tildado de rojo, subversivo o comunista por ninguno de los poderes de turno). Así mismo, en esa fecha anterior a las reformas del Concilio Vaticano II (1962-1965), a la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y al Documento de Puebla (1979), entre otros hitos, tampoco la teología de la liberación constituía

¹ Ayala Mora (2022) señala que fueron diecisiete los obispos latinoamericanos que asistieron a la reunión. En el último número de la *Nueva Historia del Ecuador* (Ayala Mora, 2018, p. 304), se indica que los eclesiales apresados fueron en total cincuenta. Existe un reporte en el diario quiteño *El Comercio*, en su edición del 13 de agosto de 1976, en la que se habla del apresamiento de dieciséis obispos americanos, quince clérigos y dos monjas. Esa misma noticia recoge algunos nombres de los apresados: aparte del propio Proaño, se trató de los monseñores Juan Arzube (Estados Unidos), Méndez Arceo y Jesús García (México), Álvarez (Perú), Alvear y Aristia (ambos de Chile), Bogarín (Paraguay), Fragozo, Cándido Pavim y José Combrean (Brasil), además de otro obispo ecuadoriano (diócesis de Machala) cuyo nombre no se identifica. El propio Proaño relata el suceso (1984, pp. 239 ss.). Si bien ahí no indica nombres de los presentes, afirma que fueron cincuenta y cinco personas las apresadas. El principal registro de ese acontecimiento del que tenemos noticia es *El evangelio subversivo* (Equipo Tierra Dos Tercios, 1977), libro de autoría colectiva en el que el propio Proaño participó.

una bandera de pensamiento y acción de los sectores progresistas del clero latinoamericano, ni eran todavía importantes en la región nombres que luego serían significativos en ese marco, como Gustavo Gutiérrez en Perú, Óscar Romero en El Salvador o Leonardo Boff en Brasil. No obstante, nos atrevemos a decir que esta pequeña novela encierra ya buena parte del pensamiento humanístico y teológico de Proaño que luego lo distinguiría en el seno de ese movimiento de alcance continental.

En ese marco, es el propósito de esta aproximación volver la mirada a la novela de Proaño y revisarla a partir de algunos de los planteamientos de la teología de la liberación.

2. *Rupito* en panorama

Rupito narra, en la línea de la *bildungsroman*, la historia de un muchacho pobre de la ciudad de Ibarra, a inicios de los años cincuenta, cuya vida es retratada desde que empieza a tomar conciencia de que ha dejado de ser un niño hasta que, ya adulto, vuelve a la ciudad luego de haberla abandonado en plena adolescencia guiado por las ansias de conocer el mundo y encontrarse a sí mismo.² Por el tono con la que está escrita (de afable sencillez y cierta inclinación a la inocencia), las características de su lenguaje (ligero, llano, sin afectaciones ni barroquismos), su estructura (de episodios rápidos, concisos, que hacen avanzar la acción en bloques claramente definidos) e incluso su intencionalidad (empática y hasta cierto punto pedagógica), *Rupito* se podría clasificar en lo que hoy en día llamaríamos “literatura juvenil”. Se trata de una historia que ubica a su protagonista —cuyo verdadero nombre es Ruperto; “Rupito” es el apodo por el que lo conocen en su núcleo familiar— en un proceso de aprendizaje y (auto)descubrimiento a lo largo de un camino minado por los pequeños —y a veces no tan pequeños— problemas de la vida cotidiana. El entorno del personaje, además, es particularmente difícil debido al origen humilde

de su familia y la correspondiente situación de pobreza en la que se ve inmerso en el transcurso de la historia.

En términos generales, no puede decirse que *Rupito* sea una obra maestra, o siquiera que figure como uno de los principales logros que realizara Leonidas Proaño en el marco de su vida. Aunque resulta seguramente innecesario, vale aclarar que ni dentro ni fuera del Ecuador ha sido monseñor Proaño reconocido particularmente como literato, y que su principal figuración no tiene que ver con su producción intelectual, sino fundamentalmente con su intensa, amplia y transformadora labor pastoral, obra que realizó incansablemente, en medio de diversas y constantes críticas, en el marco de sus funciones como séptimo obispo de Riobamba desde su designación en 1954 hasta su renuncia (retiro por edad) en 1985, tres años antes de su muerte. Los reconocimientos que Proaño mereciera en vida y luego de ella, los cuales han dotado una altura continental a su memoria —como su nominación al Premio Nobel de la Paz en 1988 o la declaratoria de su “pensamiento, obra y figura” como patrimonio cultural inmaterial del Ecuador ecuatoriano que realizó el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural el 29 de agosto de 2008—, se desprenden, pues, de su palabra y sus acciones en el seno de su praxis sacerdotal.

En ese sentido, a pesar de sus posibles aciertos, *Rupito* no ha sido considerada como una parte especialmente significativa del legado de Proaño, ni tampoco, en sentido estricto, le ha sido reconocido un sitio de consideración en el marco de la producción novelística ecuatoriana de mediados del siglo XX. Una causa primera para esta suerte de ocultamiento de la novela radica en sus circunstancias de publicación: el periódico *La Verdad*, donde apareció por entregas en 1953, fue un medio de alcance meramente local, fundado y dirigido por el propio Proaño como órgano de difusión de la librería Cardjin, establecimiento que él mismo había creado en Ibarra junto con su colega sacerdote —y poeta— Carlos Suárez Veintimilla (Ibarra, 1911-Quito, 2002). Tanto la librería como el periódico formaban parte de las actividades que ambos religiosos —y algunas otras personas de su círculo— realizaron en el

² El retorno del protagonista a Ibarra cuando ya es un adulto, en realidad aparece en un epílogo que funciona casi como apéndice de la novela, por lo que podría decirse que la historia se concentra casi íntegramente en la transición del personaje de la infancia a la adolescencia.

marco de la puesta en operación de la Juventud Obrera Cristiana de Ibarra, otra organización en buena medida impulsada por el mismo Proaño.³

Rupito permaneció “escondida” en los números de *La Verdad* hasta que Proaño se decidiera a publicarla por primera vez en formato de libro en 1984, bajo el sello de la editorial quiteña El Conejo. Aunque a partir de entonces ha sido merecedora de varias ediciones y pueden rastrearse algunos homenajes y/o trabajos académicos en torno a ella —más orientados, valga decir, al ámbito pedagógico—, no es una obra que haya sido mayormente comentada o que haya logrado una clara validación en el campo literario.⁴ No obstante, acaso la causa fundamental de este exiguo reconocimiento para la novela es que no ha sido leída en el marco de la matriz de pensamiento y praxis que corresponde a su autor. Dicha matriz no es otra, como hemos dicho ya, que la llamada teología de la liberación latinoamericana. Siendo *Rupito* la producción de un individuo tan vitalmente conectado con la práctica de una vida sacerdotal dedicada a la pastoral comunitaria y tan plenamente vinculada a los ideales de esta corriente —además de ser una de las voces destacadas en la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968, Proaño siempre reivindicó esa postura (ver, por ejemplo, Proaño, 2006)—, valdría observarla a la luz de ese paradigma para encontrar en ella una mayor complejidad de su propuesta y una mayor amplitud de su mensaje.

La novela, como habíamos dicho ya, presenta la historia del crecimiento de un niño que inicia su adolescencia en la Ibarra de los años 50. En ese marco, lo primero que vemos de *Rupito*, “cuando empieza a dejar de ser niño”,⁵ es la

angustia que siente porque cae en cuenta de que ha crecido y sus pantalones le quedan demasiado cortos, problema que se va expandiendo hasta ocasionar un pequeño conflicto familiar: preocupado por su problema, no quiere jugar con Lucía (una prima suya, huérfana, que ha sido adoptada por su familia) y eso hace que su pequeña hermana Chabela se resienta; cuando se desata la discusión en la comida, a *Rupito* le sale un gallo en la voz, lo cual le causa vergüenza y lo hace sentir incomprendido... El episodio crece con otros detalles particulares (es descubierto por su prima cuando intenta arreglar él mismo su pantalón, a escondidas) y finalmente termina con *Rupito* estallando en lágrimas por la noche, siendo consolado por su madre. De este tono son las “aventuras” que presenta la novela, cuyo protagonista se enfrenta continuamente a las vicisitudes propias de un muchacho de su edad (tiene 13 años cuando arranca la historia) y busca resolverlas a partir de los recursos que encuentra disponibles.

El universo de acciones con las que se desarrolla el argumento de *Rupito* no es especialmente complejo. A partir del arranque que hemos sintetizado, *Rupito* ya no quiere jugar con su prima o sus hermanos, y se pasa el tiempo subido en las ramas de un guabo detrás de la casa, pensando en su futuro. Quiere aprender un oficio y aportar en la casa. Sueña, también, con salir de la ciudad, viajar mucho, hacerse rico... Sin embargo, la situación precaria de su hogar lo obliga a pasar rápido de sus ensoñaciones a la práctica. Aunque él quiere ser mecánico, sus padres ignoran su deseo y lo obligan a trabajar como sastre en el taller de un tío materno. Las cosas ahí no marchan bien, pues *Rupito* no tiene interés en el oficio. Así, en ese tenor, se va desarrollando la vida del muchacho: vemos, pues, las primeras amistades (con Juanito sale a pasear y pasan tiempo juntos, a pesar de sentir recelo por lo que puedan pensar sus padres de su nuevo amigo), los primeros conflictos con personas ajenas al hogar (con algún compañero del trabajo incluso llegan a los golpes, situación

³ Un relato extenso de estos sucesos puede encontrarse en Proaño (1984, pp. 60 ss.). Según su testimonio, el primer número de *La Verdad* circuló el 14 de mayo de 1944, y todo indica que estuvo activo hasta por lo menos cuando Proaño dejó Ibarra para ocupar su cargo de obispo de Riobamba, en 1954. Según el catálogo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, el periódico llevaba en 1953 el subtítulo de *Diario de orientación y cultura. Órgano de la Sociedad de Servicio Social y de Cultura Cardjin*.

⁴ No hemos encontrado mención de la novela en ningún trabajo importante sobre la novelística ecuatoriana del siglo XX, ni hemos logrado ubicar ningún artículo crítico más allá de un par de tesis de grado que la abordan desde puntos de vista educativos.

⁵ Esto que ponemos entre comillas es el título de la primera parte de la novela. La narración está dividida en dos secciones y un epílogo (la primera de esas secciones es

de mucha mayor extensión que la segunda: diez capítulos frente a dos, siendo todos ellos de una extensión similar). La segunda parte lleva el título de “Cuando empieza a meterse en problemas mayores”. Para todas las referencias y citas de la novela nos referimos a la 5ª edición (Proaño, 1994).

que lo mete en problemas hasta con la policía), los primeros sentimientos de incompreensión que siente Rupito por parte de sus padres, en paralelo al hallazgo de una figura paterna en su tío Manuel (personaje este que termina siendo gravitante en varios momentos de la novela), etc. También vemos aspectos de su rápida y obligada maduración, como cuando recibe su primer sueldo y generosamente lo reparte entre sus hermanos pequeños y su prima, o cuando enfrenta valientemente los conflictos internos de su familia al encarar a su padre y pedirle que deje de emborracharse y de golpear a su madre (acción por la que recibe una paliza).

En Rupito nacen y se desarrollan ambiciones típicamente juveniles. Se trata de un muchacho despierto, sensible, abierto, receptivo y por lo general dispuesto a enfrentar los desafíos que la vida le pone en frente. Cuando hojea un reportaje sobre los Juegos Olímpicos de Londres (1948), por ejemplo, nace en él el deseo de convertirse en un gran deportista, e incluso un campeón, cosa que lo lleva a aprender a montar bicicleta y a intentar aprender a nadar, con los correspondientes aprietos que eso implica. Algo similar sucede cuando llega a Ibarra el circo Mikey, pues Rupito logra hacerse amigo de uno de los artistas y aprende sobre los entretelones de esa peculiar asociación, todo ello en medio de la conmoción que dicha presencia causa en la ciudad. La aventura tiene varios momentos graciosos, y finalmente culmina cuando Rupito, su hermano menor Jaime y una tropa de muchachos montan ellos mismos una función de circo con la que divierten a todo el vecindario.

En la mayoría de estos procesos, la figura del tío del protagonista resulta influyente y señera. Cuando Rupito se encuentra en apuros, es el tío Manuel el que acude a su rescate (como en aquella ocasión en que la policía lo había sorprendido en medio de una gresca). Así mismo, es el tío quien más entiende el corazón complejo del muchacho, y quien está dispuesto no solo a ayudarlo a resolver sus conflictos, sino también a guiarlo y orientarlo hacia su futuro (como cuando finalmente le consigue un puesto en un taller de mecánica, o cuando le enseña a boxear, con la intención —sin decírselo de manera explícita— de que pueda defenderse

de quienes pretendan agredirlo). A pesar de la presencia de esta suerte de ángel guardián, Rupito es un muchacho que enfrenta como tal —es decir, a veces inmadura e irreflexivamente— los vericuetos de su vida. En cierto momento se aleja de la tutela de su tío y empieza a frecuentar espacios públicos por las noches. Ahí se encuentra con compañeros del taller con los que fuma por primera vez. Además, para ganarse la confianza de sus colegas, Rupito se empeña en aprender a fumar como un experto, lo que le trae complicaciones tanto en casa como con el propio tío Manuel, quien de todas formas encuentra la manera de abrir el corazón del muchacho y lograr que este escuche sus consejos.

Como no podía ser de otra manera, también la curiosidad sobre el ámbito amoroso aparece en la vida del protagonista de la novela. Esta se muestra a través de una nueva afición que en cierto momento empieza a sentir Rupito con respecto a su prima Lucía, a pesar de las múltiples rencillas que hasta ese momento de la historia ha mantenido con ella. Lucía no es indiferente a este cambio de actitud, por lo que la relación entre ambos se transforma en un compendio de timideces y silencios, hasta resolverse —como sucede con todos o casi todos los nudos argumentales de la novela, según podemos ver— de una manera que combina gracia, ternura y una cierta dosis de esperanza.

En síntesis, *Rupito* es una novela rápida y afable, que arrastra al lector a congraciarse con las peripecias del protagonista y transmite un cierto optimismo a pesar de las circunstancias difíciles —a veces, incluso, sórdidas— de la realidad a la que remite. Si bien la historia se construye a partir de una encrucijada de valores que podrían definirse tanto dentro del humanismo como del cristianismo —la solidaridad, la empatía, la sinceridad, el interés por el prójimo, la solución pacífica de los conflictos, etc.—, no es visible en la novela ninguna intención propiamente moralizante, ni se utiliza al personaje para transmitir mensajes que puedan tomarse como doctrinarios. Tampoco existe en el texto ninguna inclinación a reflexión teológica, y difícilmente pueden detectarse fragmentos que puedan ser vistos como sermones o lecciones de tipo moral. La palabra “Dios” no aparece en la novela sino

dentro de los comentarios de algunos de sus personajes —ya sea en interjecciones (“¡Dios mío!”) o en frases hechas del lenguaje popular (“a la buena de Dios”, “que Dios te conserve”)—, y lo mismo sucede con la palabra “fe”, ausente de la narración casi de manera absoluta.

Lejos de los dogmas, *Rupito* es una novela que exuda sencillez y sinceridad con respecto a la realidad del mundo que construye. En ese sentido, nos deja ver la forma en que su autor miraba —a la vez serena y preocupadamente— las circunstancias concretas del momento y el lugar en que escribía. La novela a todas luces busca lograr que su personaje conecte con su público, que lo identifique y lo refleje. Dicho de otra forma: busca que el lector pueda ver en la historia narrada una suerte de retrato de su propia realidad cotidiana, y que en ese proceso pueda reconocer en el personaje a un muchacho como cualquier otro, que logra salir adelante a pesar de sus difíciles condiciones materiales y gracias a su fuerza de espíritu y a su capacidad de vivir en comunidad. Valga decir, por ejemplo, que cuando el padre abandona a la familia y Rupito tiene que hacerse cargo de su familia, el muchacho se ve obligado a redoblar esfuerzos en su nuevo trabajo como controlador en un bus urbano, actividad a la que le dedica hasta doce horas diarias. En este marco, es significativo el hecho de que, ya hacia la final del relato, el narrador se revela a sí mismo como un periodista de *La Verdad* que ha estado dando a conocer la vida de Rupito al público, por lo que hace anuncios sobre la situación del personaje y en cierto momento hasta lo visita y lo entrevista para conocer su opinión sobre las actitudes de la gente en la ciudad durante una campaña electoral, lo cual demuestra este particular énfasis que tiene la novela de Proaño por conectarse de manera directa con su potencial público lector.⁶

3. *Rupito* y la teología de la liberación

La “teología” de *Rupito* no subyace en

reflexiones críticas —que no las tiene— ni en intentos deliberados de revelar la obra de Dios —lo cual no realiza nunca, al menos de manera explícita—. La “teología” de *Rupito*, si es que puede llamarse así, está contenida en su sentido de lo práctico, en su apego a la realidad y en su manera de considerar la vida como un proceso de pugna por la emancipación. Decimos, no obstante, que es teología, porque así puede entenderse en el sentido de que forma parte de la obra pastoral de Proaño y está plenamente inmersa en su sentido de la práctica religiosa, todo lo cual está, como veremos, claramente en la línea de lo planteado por la teología de la liberación.

Siguiendo los postulados de uno de los principales pensadores de la corriente en la región, el alemán/costarricense Franz Hinkelammert, resulta pertinente partir de la idea de que la teología de la liberación es una “teología concreta, teología histórica”, que “se inserta en la sociedad de América Latina” y construye sus fundamentos en “comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos” (1995, p. 2). Se trata, por tanto, de una teología que parte de “la única ortodoxia cristiana posible, que es la ortopraxis” (Hinkelammert, 1995, p. 2). En esa misma línea, otra de las voces gravitantes en el marco de la teología de la liberación, la del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, afirma el fundamento práctico de la teología de la liberación cuando dice que

la teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo. [...] La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella (1975, p. 35).

De esto se desprende, según ha comentado el argentino Horacio Cerutti, que la teología de la liberación “no solo viene después del compromiso político, sino que es reflexión sobre la actividad pastoral de la Iglesia” (2006, p. 196). En ese sentido, “la universalidad [de la teología de la liberación], el aporte fecundo, solo

⁶ Esto, además, revela la coyuntura de escritura del texto, que como hemos dicho salió por entregas. Parecería que cuando aparecieron los últimos capítulos de la novela, *Rupito* ya era conocido por un cierto público lector, lo cual le permitía al autor plantear esta suerte de juegos metatextuales.

puede provenir de la obra concreta, singular, que parte del enfrentamiento con la problemática latinoamericana contemporánea” (Cerutti, 2006, p. 197).

Puede entenderse, con estas ideas fundamentales, por qué las concepciones y prácticas teológicas de Proaño estarían enmarcadas en estos principios. No es noticia que todo su ejercicio pastoral estuvo modelado por su aproximación serena y reflexiva a la realidad concreta de su entorno. Esto puede verse, por ejemplo, desde su participación en la organización de la Juventud Obrera Cristiana, pasando por sus esfuerzos por distribuir las tierras de la Iglesia entre los campesinos (antes, incluso, de la introducción formal en el Ecuador de la Ley de Reforma Agraria de 1964) y hasta la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba (ERPE), en esa misma década, como herramienta de alfabetización y emancipación, entre tantas otras acciones críticas y liberadoras que podrían nombrarse.⁷ Proaño fue, ante todo, un hombre práctico, que anteponía a su búsqueda de Dios la observación concreta de la realidad y la consideración de sus componentes —sociales y materiales— en términos objetivos. Cuando en 1970 le consultaban sobre el origen de su plan pastoral en Chimborazo, el religioso respondía de la siguiente manera:

Siempre hemos procurado partir de un conocimiento de las realidades positivas y negativas. Las realidades negativas han sido clasificadas, y de allí han surgido los objetivos. Se los ha clasificado en claves, importantes, de emergencia y fáciles. Una vez hecho eso, planeábamos la organización contando con las realidades positivas, los elementos humanos y medios materiales. Luego financiábamos el trabajo para no exagerar ambiciones. Además de estos principios teníamos otro: colocar las acciones en el espacio y el tiempo. En qué lugares y a qué plazo (Rodríguez Castelo, 1996, p. 88).

Difícil pensar en una actitud más lejana que esta a una teología puramente filosófica o abstracta. Aquí Proaño deja ver que su noción de la realidad —y de su misión pastoral con respecto a ella— se sostiene en una práctica concreta. Esto es importante porque ubica al autor de *Rupito* en el fundamento mismo de lo que hace de la teología de la liberación un terreno delimitable. Se ha dicho, pues, que esta “supone un inmenso esfuerzo crítico respecto de la teología tradicional, teología pretendidamente pura y aséptica respecto de lo real y de otras disciplinas” (Cerutti, 2006, p. 211),⁸ y es casi común acuerdo afirmar que, en su vinculación con los movimientos sociales de los 60 —los cuales buscaron “una integración económica y social de los grupos populares”—, “el uso de las ciencias sociales en la teología de la liberación llegó a tener un papel clave” (Hinkelammert, 1995, p. 3). En ese sentido, la teología de la liberación en su conjunto puede ser vista como “un paso o etapa en el camino de los cristianos hacia su reconciliación con el mundo y la historia, nuestro mundo y nuestra historia”, y se entiende que su consolidación como movimiento fue posible justamente a partir de su “encuentro con la sociología y la economía de la dependencia” (Ceruti, 2006, pp. 186 y 193).

Si bien sería un error asumir a la teología de la liberación como una unidad plenamente homogénea y sin fisuras, parecería claro que su origen tiene que ver con la asimilación de lo que —en la línea de pensar para actuar sobre la realidad que deja ver Proaño— tenían para ofrecer las ciencias humanas y sociales como mecanismos para observar, conocer y entender las realidades sociales, históricas y políticas de las comunidades en las que los teólogos de la liberación ejercían su praxis. Hay que entender, no obstante, que esta asimilación no desvirtúa el carácter de la teología de la liberación en tanto teología, puesto que su fin ulterior —para el cual utiliza las ciencias y el pensamiento social como herramientas— sigue siendo la interpretación del mensaje de los evangelios y la construcción del Reino de Dios en el marco de la vida terrena.

⁷ Un panorama completo de su trabajo puede encontrarse en Arteño Ramos, Illicachi Guznay y Zabala Machado (2019, pp. 162-184).

⁸ En esta parte de su reflexión, el autor señala que está siguiendo las ideas de Hugo Assmann (1973).

Así lo deja ver el propio Proaño cuando, al ser preguntado sobre si considera que sus acciones están rebasando el ámbito de acción que le corresponde a la Iglesia, respondía lo siguiente:

La Iglesia no puede suplantar las funciones del Estado, pero sí, con la luz del evangelio, con la luz de la fe, hacer reflexionar a la gente, ayudarla para que tome conciencia de la situación en que vive, [de la] situación de pecado de la que son víctimas, y de ahí, con Cristo, aprendan a liberarse (Canal del Centro de Solidaridad Andina, 2019, 53m13s).

Resulta interesante en este punto fijar la mirada en el término “liberación” que caracteriza al movimiento, en tanto este apunta al sistema de dominación que se identifica como el enemigo a vencer. En ese sentido, el teólogo brasileño Hugo Assmann explica que este “lenguaje de la liberación” surgiría a partir de “la oposición franca de los cristianos al desarrollismo” de la década de los 60 (citado por Cerutti, 2006, p. 212). Así mismo, el sacerdote español Pedro Negre Rigol hablaba, en la misma línea, de la fe como camino para la “desalienación”, pero “de una fe mediatizada a nivel teórico por la ciencia, y a nivel práctico por el ‘pueblo oprimido’ que se libera y nos entrega la forma del hombre nuevo que se da a sí mismo” (citado por Ceruti, 2006, p. 209). En ese marco, por su mirada concreta a la realidad social y su constatación de las desigualdades humanas, la teología de la liberación se constituyó como una crítica de las estructuras capitalistas dadas y un acercamiento a las tesis del socialismo —de ahí el calificativo de “obispo rojo” con el que sectores conservadores pretendían estigmatizar a Proaño—.

Hinkelammert, en el artículo que hemos venido siguiendo (1995, p. 2), explica esta constatación de este binomio dependencia/liberación en términos de lo que implicaría para la teología latinoamericana. En sus palabras, la pregunta fundamental de estos teólogos

no es ‘¿existe Dios?’, sino ‘¿dónde está presente?’ y ‘¿cómo actúa?’ El punto de partida de la teología de la liberación es la pregunta por el lugar concreto e histórico

en el cual Dios se revela. La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que los teólogos llaman la ‘opción por el pobre’. Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre.

Aún más: Hinkelammert sostiene que “el ser humano no puede liberarse para ser libre sin el reconocimiento libre entre sujetos”, por lo que “en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo” y, según la teología de la liberación, “Dios está donde este reconocimiento ocurre” (1995, p. 2). En este sentido,

la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna en cuanto este reconocimiento se pierde (Hinkelammert, 1995, p. 2).

Para entender esta ausencia/presencia, por tanto, es necesario mirar de frente la realidad humana, para lo cual es necesario “un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales” (Hinkelammert, 1995, p. 2).

No es difícil observar por qué *Rupito* se enmarca en esta forma de entender las cosas. Por una parte, puede afirmarse sin titubeos que su origen reside precisamente en la constatación de unas realidades concretas. Así lo dice el propio Proaño en la “aclaración introductoria” escrita para la primera edición de la novela en formato de libro. Allí, además de explicar la forma en que apareciera el texto en *La Verdad*, pide “que se tenga presente la realidad socio económica de Ibarra en aquellos años” (1994, p. 7), sobre la que dice lo siguiente:

La ciudad contaba, entonces, con unos 16 mil habitantes. Una buena parte de los hombres trabajaban como artesanos, y las mujeres en quehaceres domésticos. El sucre, si bien ya algo distante de la paridad con el dólar, estaba muy lejos de las devaluaciones

periódicas que lo han aniquilado. El ferrocarril y una carretera empedrada habían puesto, a Ibarra, en comunicación más fácil con Quito, capital de la República, y con otras ciudades y poblaciones. La vida cristiana había empezado a ejercer una más fuerte influencia social a través de la organización de la Acción Católica, de la JOC [Juventud Obrera Cristiana], de organizaciones de trabajadores, de programas radiales, de publicaciones, etc.

Este fue el marco económico-social, a brevísimos rasgos, en que hay que situarse para la lectura de *Rupito*. (Proaño, 1994, pp. 7-8).

Como puede verse, Proaño requiere del lector que se sitúe en unas coordenadas de realidad bastante concretas, para las que ofrece detalles de índole no solo descriptiva, sino también analítica. Unas líneas más arriba de estas afirmaciones que hemos copiado, cuando hace alusión a su trabajo como profesor en el Colegio Seminario San Diego, como capellán de la escuela dirigida por los Hermanos de La Salle, como conductor y formador —junto con Suárez Veintimilla— de la Juventud Obrera Cristiana, Proaño afirma que toda aquella actividad explica el hecho de que él haya conocido, “más o menos profundamente, no sólo la vida de un Rupito, sino la de muchos Rupitos” (1994, p. 7). La novela, en ese sentido, no es una historia inocente escrita para distraer o gratificar: es un mecanismo de observación y análisis del entorno social en el que Proaño trabajaba y ejercía su labor pastoral. Es, si se quiere, el resultado de una observación de lo concreto, mediada por el influjo de las disciplinas socioeconómicas que le dan las herramientas para hacerlo, y a partir de lo cual se obtienen los “datos” necesarios tanto para la reflexión teológica como para su planificación/ejecución en el marco concreto de un programa pastoral.

En esa suerte de memorias que escribió ya cerca del final de su vida, Proaño da más indicios de cómo funcionaba este proceso experiencial y de observación de donde provenía su sentido de la realidad y el ejercicio de su teología liberadora.

De nuevo haciendo referencia a la formación de la Juventud Obrera Cristiana en Ibarra, señala que buena parte de su labor en esos días —los mismos en que escribía *Rupito*— consistía en hacer “visitas a los lugares de trabajo de los jóvenes” (Proaño, 1984, p. 61). Y ya que Ibarra “no era una ciudad industrial”, “buscábamos [dice] a los jóvenes oficiales de talleres tales como: sastrería, carpintería, mecánica... Encontramos también jóvenes trabajadores en los talleres del ferrocarril” (Proaño, 1984, p. 61). Ahí está, pues, el personaje de Proaño, el Rupito que se proyecta a los “muchos Rupitos” con los que Proaño trabajó y a los que procuró incluir en su proyecto. Según continúa el relato, fue gracias a sus conversaciones con esos jóvenes (“nos quedábamos hablando con ellos largamente”), y gracias a su participación en las actividades propuestas por la pastoral (“les invitábamos a reuniones en día y hora prefijados”) que el movimiento de la Juventud Obrera Cristiana “prendió” —es el término que utiliza— en la Ibarra de mediados del siglo XX.

Estamos aquí ante ese “reconocimiento libre entre sujetos” —o más aún, ante esa búsqueda de “reconocimiento mutuo”— que Hinkelammert ubicaba en el corazón mismo de la teología de la liberación. El contacto con los muchachos ibarreños puede ser entendido, entonces, como una de las acciones concretas que Proaño emprendiera para posibilitar y hacer tangible, en el seno de la sociabilidad humana, la presencia de la divinidad. Se trata, dicho de otra forma, de un ejemplo visible de su búsqueda de Dios. No es por tanto casual, en absoluto, que *Rupito* narre la vida de un muchacho pobre, ni tampoco que lo haga con una clara y deliberada inclinación hacia la empatía. La novela funciona, en ese marco, como un mecanismo para hacer conocer a un público más amplio —los lectores de *La Verdad*— el espíritu y la sensibilidad humana de esos muchachos de las clases populares —cuya síntesis es el protagonista de la historia— que estaban en el centro del ejercicio pastoral al que Proaño se encomendaba. Se trata de una manifestación explícita de la “opción por el pobre” que años más tarde serviría de bandera para el movimiento de la teología de la liberación en todo el continente. A través de

la historia de su personaje —pobre, sencillo, soñador, lleno de esperanza—, Proaño buscaba ampliar la posibilidad del contacto humano, ampliar la posibilidad de la presencia de Dios.

4. Algo más sobre la acción teológico-pastoral del autor de *Rupito*

Un año después de que Rupito, el personaje, cobrara vida en las páginas de *La Verdad*, Leonidas Proaño fue designado como obispo de la diócesis de Riobamba, un territorio históricamente relevante en términos de la población campesina indígena en el país. Lo que Proaño vio en los muchachos ibarreños de las clases populares se puede transpolar a las observaciones que hiciera de ese campesinado indígena durante los primeros años de su actividad pastoral en la provincia. En una carta al profesor imbabureño Roberto Morales Almeyda, escrita el 10 de octubre de 1954, el flamante obispo expresaba lo siguiente:

Me pregunta que cuándo escribiré una carta pastoral sobre el indio... Cuando pueda, como Ud. lo dice, concretar un objetivo y plasmar en obras mis sueños. No quiero aumentar simplemente la literatura sobre el indio. ¿Para qué? Cuando pueda decir: ‘Vamos a hacer esto en su favor’, entonces escribiré. [...] Si nos quejamos de la situación del indio en otras provincias, ¿qué decir de su situación en la del Chimborazo? Es para llorar. Visten de negro o de gris. [...] Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. [...] Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. Viven —¡Señor, cómo viven!— en chozas del tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cavados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia, quienes, después de vender sus cosechas, se largan a Quito, a Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio del Chimborazo (Proaño, 1954).

Observamos aquí varios aspectos reveladores. Primero está el carácter práctico de su mirada —o dicho de otra forma: el origen concreto y situado de su pensamiento, de su teología—, que se resiste a hablar en “sueños” si primero no ha dado con un plan para cumplirlos. Segundo, de nuevo sobresale su esfuerzo por hacer un ejercicio de observación y análisis de la realidad social a la que habrá de abocar su misión pastoral. Se trata de un análisis, además, en el que puede entreverse la mediación de las ciencias sociales por la retórica de “explotación” con la que explica la situación marginal del campesinado indígena. Y es, por último, esta constatación lo que explica las acciones que emprendiera Proaño en su gestión como obispo. Es esto, en definitiva, lo que explica el sentido de su teología. Cuando en marzo de 1962, por ejemplo, Proaño fundaba las famosas Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, “la población rural de Chimborazo, de abrumadora mayoría indígena, tenía [...] tasas de analfabetismo superiores al 90%, lo cual constituye uno de los principales factores que explican las terribles condiciones de vida que soportaba” (Gutiérrez, 2008, p. 8). Ese analfabetismo, además, en buena medida explicaba el sistema de explotación a la que estaba sometida precisamente esa población empobrecida, y por ende explica también los sentimientos e ideas que expresara el propio Proaño más adelante en la misma carta que hemos citado:

Cuando los veo, siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención. Con un trabajo minuciosamente planificado, completo, llevado a la práctica en todos los campos con una tenacidad que no admita desmayos, será menester mucho tiempo y que pasen algunas generaciones, para que se pueda sentir algún efecto saludable. [...] Yo quisiera dar al indio: conciencia de su personalidad humana, tierras, libertad, cultura, religión... (Proaño, 1954)

Las acciones que le valieron a Proaño el supuesto estigma de “obispo rojo” y que llevaron a su detención en agosto de 1976 fueron simplemente la puesta en práctica de ese

“trabajo minuciosamente planificado” y de esa tenacidad a la que se empeñó, conceder como era de las amplias dimensiones del problema. Eso emparenta a Proaño con toda la línea crítica de la teología de la liberación, la cual llegó a ser combatida no solo por los poderes de turno, sino también por la ortodoxia cerrada de la Iglesia, que tendió a difuminar el análisis crítico de la realidad social que esta teología planteaba y a la vez evitar el diálogo diabolizando a sus representantes justamente con el estigma del marxismo. Por su carácter profundamente crítico, su afinidad a la práctica transformadora, su fundamento liberador y su planteamiento de un socialismo de la igualdad humana, la teología de la liberación fue entendida como un peligro para el poder político y el imperio (Hinkelammert, 1995).

Según refiere Hinkelammert, la teología de la liberación entiende que “el mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica, sino que tiene como referencia al ser humano” (1995, p. 15).⁹ Esto, en un sentido amplio, es lo que estaría sucediendo con las observaciones de Proaño en relación con la realidad chimboracense: para el obispo es absolutamente clara la urgencia de intervenir sobre una realidad de explotación y sojuzgamiento —cultural, social, económico— para provocar en ella unos cambios que necesariamente deberán ser estructurales y duraderos. Su misión es liberar al indio de Chimborazo de su estado de dependencia y sumisión. Su postura está imbricada, por consiguiente, con el sentido ulterior de la teología de la liberación, en tanto esta “desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la sociedad

occidental misma” (Hinkelammert, 1995, p. 15). Recordemos, para entender mejor esto, lo que decía Gustavo Gutiérrez en su trabajo pionero, cuando comentaba el proceso de liberación en la región:

La liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino (1975, pp. 131-132).

Tras lo expuesto, no hace falta insistir más sobre el hecho —por lo demás repetido a menudo en la bibliografía existente sobre el obispo y en los comentarios que quedan sobre su figura— de que Leonidas Proaño entendió que en el mundo terreno y concreto —el del trabajo, la alimentación, la salud, la vivienda, la educación—, es justamente el mundo de Dios, a pesar del riesgo y la miseria. Es eso lo que le da su dimensión de profeta: denunció el pecado, dijo que la miseria no es un destino natural, sino el producto de las estructuras injustas y, en suma, que la pobreza “es una ofensa a Dios porque es ofensa al hombre, al que da muerte lentamente, y por eso es pecado ‘mortal’” (Gallegos Espinoza, 2008, p. 99). Todo lo que hemos comentado en los párrafos anteriores puede verse ya en las páginas aparentemente inocentes y sencillas de *Rupito*. A través de su vida común y hasta cierto punto cándida, el protagonista de la novela de Proaño nos deja ver el esfuerzo del hombre simple, subsumido por la presión que ejerce sobre él el peso tormentoso de la pobreza —presión que a menudo es incapaz de ver en toda su dimensión—, por encontrar un camino propio y digno, un camino que lo lleve a la liberación.

Hacia el final de la novela, *Rupito* se inmiscuye —de manera algo ingenua, por lo demás— en una campaña electoral (cree él, equivocadamente, que es a favor de su tío Manuel, para que ocupe un cargo de concejal). La experiencia le deja ver un mundo sórdido y

⁹ Aquí Hinkelammert (1995, p. 10) está en realidad citando a Michel Camdessus, en aquel entonces Director Gerente del FMI. Hinkelammert utiliza la frase de Camdessus para hacer ver cómo desde la propia hegemonía económica se era —y se es— consciente de la lógica destructora del mercado. No obstante, el autor también hace ver que la postura de Camdessus se utiliza finalmente para atacar las “utopías” del socialismo y abogar por un supuesto “realismo neoliberal”, ejecutando una suerte de desplazamiento teológico que ubica al mercado como “la única presencia posible” del Reino de Dios. Visto así, no hay escape posible al mercado, y “la política del FMI se transforma en la voluntad de Dios en esta tierra” (p. 11).

llo de malas mañas: personas que consiguen firmas por dinero, candidatos que sobornan a los comités barriales, manipulación de la información, etc. El hecho ocurre, además, en medio de la disolución de su familia, pues su padre apenas se interesa por ellos y amenaza con marcharse de la casa, sin que su madre quiera hacer algo por impedirsele. Cuando finalmente ocurre el abandono, Rupito tiene que hacerse cargo de mantener el hogar, y a partir de entonces se muestra oficioso e íntegro en un trabajo donde no solo es mal remunerado y sobrecargado, sino también presionado para actuar de mala manera. A pesar de los percances, el muchacho mantiene su alegría y su optimismo (en cierto momento, de hecho, escribe una carta a *La Verdad* para expresar el orgullo que siente tras haber escuchado una conversación en la que anuncian una delegación de indígenas que visitará los Estados Unidos representando al Ecuador). Cierta día, no obstante, conversando con su prima Lucía, le dice que está cansado de trabajar tanto y que se arrepiente de haber dejado su oficio de mecánico. La historia cierra acaso en su momento más oscuro, pero arrojando un cierto aire de tristeza esperanzadora: lo último que vemos del Rupito joven es el momento en que la familia recibe un paquete que viene de parte del tío Manuel. En ella llega una alta cantidad de dinero, justo en el momento en el que la familia ya no tiene ni para comer. No obstante, aunque el relato no lo dice claramente —puesto que presenta la noticia en boca de Lucía, cuya inocencia la lleva a confundir las cosas—, se entiende que Manuel ha muerto.

5. Conclusiones

Si bien de una manera temprana y acaso incipiente, *Rupito* encierra ya los insumos de la reflexión teológica con la que Proaño asumiera su tarea liberadora. La novela no solo refleja una observación/acción en el entorno de la juventud ibarreña de los años 50 —siendo, por tanto, una suerte de resultado y síntesis de su postura humana—, sino que también funciona como una historia esperanzadora que aboga por las capacidades de la juventud y ofrece un camino —el de la sinceridad, la empatía,

el cariño y el trabajo honesto— para crecer en medio de las penurias de la pobreza. Diecinueve años después de esos episodios que conocemos en su transición a la adolescencia, vemos a Rupito, casado y con cinco hijos, retornando a Ibarra a bordo de un tren. El breve epílogo nos deja saber que en efecto su tío murió y que él ha tenido una vida dura, primero en Quito y luego en Guayaquil. Su esposa, Ana Luisa, es una “serranita del sur” que también había ido a dar a la costa “por la fuerza de una serie de desgracias” y con la que el protagonista de la novela ha encontrado la fuerza para formar un hogar.

Rupito, en síntesis, es una novela de enseñanza. No en el sentido vacío o maniqueo de una literatura de superación personal (llamada, a veces, “de autoayuda”), sino en el sentido honesto y abierto de la gran tradición literaria de las novelas de aprendizaje. *Rupito* muestra, con sinceridad y afabilidad, una tierna historia que ancla sus raíces en la condición humana latinoamericana de nuestro tiempo, y que a través de ella hace una suerte de prédica —de ninguna manera dogmática— de la bondad posible si se vive en armonía con la comunidad y se enfrenta, desde su seno, los males de la incomprensión y la pobreza. Es, por tanto, una novela que entronca su espíritu con aquel de la teología de la liberación que modelara buena parte de la Iglesia latinoamericana de la segunda mitad del siglo pasado. Es, además, la evidencia de un sentido pedagógico y humano que Proaño mantuviera a lo largo de toda su vida, tal como puede colegirse de la lectura de este poema fechado el 4 de marzo de 1984, poco antes de que culminara sus labores como obispo de Riobamba:

Tú... te vas...
pero quedan
los árboles que sembraste,
como quedan
los árboles
que antes ya sembraron otros.

Los árboles
darán fruto
y darán también semillas.

Las semillas
cultivadas
convertiránse en árboles.

Tú... te vas...
pero quedan
los árboles que sembraste:
más árboles
y más frutos,
y más fecundas semillas.
(Proaño, 1998, p. 110)

Las palabras de Proaño resuenan por la sencillez con que deja ver su hondura humana y la plena asunción de su misión y su compromiso. Quizá valga, por tanto, cerrar estas reflexiones con estas otras palabras que también escribiera casi al final de su vida, pero que bien podrían figurar como una suerte de glosa del aliento que sostiene su *Rupito*:

Creo en los pobres y oprimidos. Creer en los pobres y oprimidos es creer en las semillas del Verbo. Creo en sus grandes capacidades, particularmente en recibir el mensaje de la salvación, de comprenderlo, de acogerlo y de ponerlo en práctica. Por esto, es verdad que los pobres nos evangelizan (Proaño, 1984, p. 246).

Conflicto de intereses

El autor no incurre en conflictos de intereses.

Rol del autor

ALS: Conceptualización, Investigación, Escritura-Preparación del borrador original, Redacción-revisión y edición.

Fuentes de financiamiento

Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de ninguna agencia de financiación, sector gubernamental ni comercial o sin fines de lucro.

Aspectos éticos / legales:

El autor declara no haber incurrido en aspectos antiéticos ni haber omitido normas legales.

ORCID y correo electrónico

Andrés Landázuri Suárez	andres.landazuri@uartes.edu.ec;
	https://orcid.org/0000-0002-4031-4675

Referencias bibliográficas

Arteño Ramos, Rómulo, Juan Illicachi Guzñay y Mery Elizabeth Zabala Machado. (2019). “Leonidas Proaño: ideas teológicas liberalizadoras en el desarrollo indígena”. *Revista Boletín REDIPE* 8

(12): 162-184.

Assmann, Hugo. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Ayala Mora, Enrique, ed. (2018). *Nueva Historia del Ecuador. Cronología comparada de la historia ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional/Editorial Grijalbo.

Ayala Mora, Enrique. (2022). “El evangelio subversivo”. *Primicias*, 16 de octubre de 2022. <https://www.primicias.ec/noticias/firmas/leonidas-proano-ecuador-evangelio-subversivo/>.

Centro de Solidaridad Andina. (26 de abril de 2019). “Un día en la vida de monseñor Leonidas Proaño” [archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=AlSAzhx-UQ4>.

Cerutti Guldberg, Horacio. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Equipo Tierra Dos Tercios. (1977). *El evangelio subversivo. Historia y documentos del encuentro de Riobamba, agosto 1976*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gallegos Espinoza, Estuardo. (2008). “Monseñor Leonidas Proaño y una breve reflexión sobre su enseñanzas”. *Revista Nacional de Cultura* 13: 98-103.

Gutiérrez, Fernando. (2008). “Prólogo”. En Leonidas Proaño. *Como a ti mismo (diálogos sobre derechos humanos)*. Colección Bicentenario. Quito: Ministerio de Cultura.

Gutiérrez, Gustavo. (1975). *Teología de la liberación: perspectivas*, 7ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hinkelammert, Franz Josef. (1995). “La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”. *Pasos* 57: 1-15.

- Negre Rigol, Pedro. (1973). *Fe y política. Sociología latinoamericana y teología de la liberación*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Proaño, Leonidas. (1954). “Carta al profesor Roberto Morales”. *A propósito... El blog de Fermín Sandoval* (blog), 21 de enero de 2022, <https://ferminsandoval.blog/carta-de-mons-proano-al-prof-roberto-morales/>.
- Proaño, Leonidas. (1984). *Creo en el hombre y en la comunidad*, 2ª ed. Otavalo: Editorial Gallo capitán.
- Proaño, Leonidas. (1994). *Rupito*, 5ª edición. Quito: El Conejo.
- Proaño, Leonidas. (1998). *Quedan los árboles que sembraste. Obra poética, 1927-1985*. Quito: Libresa.
- Proaño, Leonidas. (2006). *Monseñor Leonidas Proaño, pensamiento fundamental*. Colección Pensamiento Fundamental Ecuatoriano. Estudio introductorio, selección y notas de Luis Alberto Luna Tobar. Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.
- Rodríguez Castelo, Hernán. (1996). *Nuestros latinoamericanos vistos por sí mismos*. Colección Testimonio de la Palabra. Quito: Banco Central del Ecuador.