

Francisco Rhon Dávila

Caminando con el tiempo



Francisco Rhon Dávila

Caminando con el tiempo

Editorial FLACSO Ecuador

FLACSO ECUADOR 1974 - 2024

caap

© 2024 FLACSO Ecuador
Impreso en Ecuador, junio de 2024

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-676-9 (impreso)
ISBN: 978-9978-67-677-6 (pdf)

https://doi.org/10.46546/2024-53savia

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Centro Andino de Acción Popular (CAAP)
Martín de Utreras N28-43 y Selva Alegre
Telf.: (593-2) 2522-763 / 2523-262
www.caapecuador.org

Diseño de portada: Antonio Mena
Fotografía de portada: Gianna Benalcázar Manzano, 2014
Cortesía de la autora..

Rhon Dávila, Francisco, 1949-2022

Caminando con el tiempo / Francisco Rhon Dávila.- Quito, Ecuador : FLACSO Ecuador : Centro Andino de Acción Popular, 2024

viii, 141 páginas : ilustraciones, fotografías. – (Serie SAVIA)
ISBN: 9789978676769 (impreso)
ISBN: 9789978676776 (pdf)
https://doi.org/10.46546/2024-53savia

RHON DÁVILA, FRANCISCO, 1949-2022 ; BIOGRAFÍAS ; CIENCIAS SOCIALES ; ANTROPOLOGÍA SOCIAL ; ORGANIZACIÓN SOCIAL ; COMUNIDAD RURAL ; ECUADOR

923 - CDD

Índice

Prefacio
Caminando con Paco Rhon
por la memoria vivida VII

Secretos y silencios 1

La tradición endogámica hacendaria 17

Tanteando una vocación 25

Cambios en la cotidianidad 30

La antropología social 37

Ver, juzgar y actuar 41

Los años setenta, un abanico de posibilidades 46

La naciente clase media 52

La experiencia llamada CAAP 56

El *boom* del debate intelectual 71

Fuera de libreto 77

Desarrollo del pensamiento andino 82

Ecuador Debate 87

El descubrimiento de las comunidades andinas 92

Trabajo de campo 97
Ramas de gallos 103
Un proyecto político no partidario 108
De comunas a cooperativas 112
Ecos del páramo 117
El mundo indígena: de fuerza social a fuerza política 121
La alternativa indígena se diluye 127
Acrónimos y siglas 136
Notas 139

Prefacio

Caminando con Paco Rhon por la memoria vivida

Este no es un libro de homenaje, aunque en cierto sentido homenajea a su autor, ni es un libro de memorias al uso. Es un viaje a través del tiempo vivido, en el que Francisco Rhon transita montado en su memoria, a lo largo de uno de los períodos más fascinantes y transformadores de la historia contemporánea del Ecuador. No hace falta insistir en la contribución de Paco a la investigación social en y sobre el país, siempre con una mirada crítica, propositiva y de largo alcance. Fue tal vez por ello, y quizás espoleado por la experiencia de los confinamientos a raíz de la crisis global de la COVID-19, que Andrés Guerrero propusiera a Víctor Bretón iniciar un ciclo de conversaciones *online* con Paco, entre España y Ecuador, que se dilató a lo largo de todo el año 2021 y parte del 2022. Se trataba de reuniones prácticamente semanales en las que Guerrero y Bretón proponían, a modo de *facilitadores* del diálogo, un menú de temas sobre la vida, la trayectoria y las reflexiones de Paco y este, con la única limitación impuesta por la duración de un Zoom convencional (sobrepasar los cuarenta minutos parecía excesivo para un formato no presencial de esa naturaleza), se explayaba y transitaba por los sinuosos senderos de una memoria rica, muy rica, en miradas y análisis acerca de los procesos de un pasado reciente que se proyecta ineludiblemente sobre el presente y el devenir de la sociedad ecuatoriana.

Fue así como se fue entretejiendo el contenido de este relato. Su único autor, Francisco Rhon, así quiso que fuera. Pero el proyecto no hubiera llegado a buen puerto sin la colaboración inestimable de Lama Al Ibrahim, quien, además de velar por el desempeño tecnológico y la

correcta grabación de las sesiones, procedió a su transcripción y primera plasmación escrita. Todas esas transcripciones fueron revisadas meticulosamente por Paco y servían como insumo para que los facilitadores –Guerrero y Bretón– acudieran a la siguiente sesión con las correspondientes propuestas temáticas (el menú semanal) a fin de que Paco se extendiera a su libre albedrío por los senderos que en cada momento tuviera a bien recorrer.

Coca Ponce editó con gran profesionalismo el manuscrito, convirtiendo el lenguaje oral en un relato literario, pero manteniendo, y ahí radicaba el desafío, el tono, el ritmo y el sentido del humor presentes en el discurso del autor. Finalmente, Hernán Ibarra revisó el libro de arriba abajo y, con el rigor que le caracteriza, corrigió pequeños errores de fechas y gazapos propios de la imprecisión de la memoria al vuelo, e introdujo notas aclaratorias que facilitan la comprensión del texto para personas no avezadas en el mundo de los procesos, las organizaciones sociales y las coyunturas sociopolíticas por las que pasa el libro.

Una última nota, antes de iniciar la lectura. Los capítulos de *Caminando con el tiempo* están ordenados cronológicamente, tratando de respetar el orden de las conversaciones de donde proceden. No obstante, están sin numerar porque, en verdad, la idea es que constituyan una suerte de retablo barroco que pueda ser aprehendido desde múltiples ángulos; es decir, que pueda procederse a una lectura desde la primera hasta la última página o, un poco a lo *Rayuela* de Cortázar, leerse en el orden que cada quien tenga a bien. Esta fue una idea que a Paco le pareció simpática y puede ser entendida, también, como un último y empático juego de espejos y miradas cruzadas con que Paco Rhon nos obsequia desde su infinita generosidad intelectual y su fino e intuitivo sentido del humor. Únicamente su muerte, acaecida en octubre de 2022, selló el final abrupto de este libro. Si no hubiera sucedido, no duden de que Paco continuaría, hasta hoy, deleitándonos con nuevos capítulos y nuevas miradas sobre los tiempos vividos…

Los editores

Secretos y silencios

Nací en Quito en 1949, soy el segundo de diez hermanos; de niños teníamos una confusión de sentimientos respecto a nuestros antepasados. Mi madre siempre sintió mucha consideración y afecto por toda su familia, pero mi padre guardaba un resentimiento profundo hacia la suya contagiado por mi abuela, una mujer llena de rencores y silencios. Se llamaba Rosenda y no recuerdo haber tenido nunca con ella una conversación que fuera más allá de una o dos palabras, sobre todo si se trataba de mitigar mi legítima curiosidad por el pasado familiar. Si le decías "¿cómo era el abuelito Julio?", ella respondía "cállate", así de tajante, con una autoridad que ninguno de nosotros se atrevió jamás a cuestionar. A pesar de su hermetismo, mi abuela tenía su confidente con la que mantenía intensas conversaciones que solíamos escuchar medio a escondidas y, por supuesto, sin hacer preguntas. Es por las largas tertulias que mi abuela sostuvo con su lora que ahora puedo reconstruir parte del pasado de mi familia paterna.

Rosenda vino de Latacunga de una familia de terratenientes. Su padre, don Julio Loza como lo llamaban todos, era liberal, un liberal anticlerical. No sé por qué tenía esta cosa contra los curas, pero para expresar su rechazo se metía con caballo y todo a las iglesias. Parece que era un tipo violento y que siempre andaba metido en líos de tierras. En una de esas peleas, mi abuelo Humberto Rhon, esposo de Rosenda, murió asesinado. No conozco ningún detalle porque esta historia nunca se nos contó, sino que pasó a formar parte de la tradición de silencios y secretos

familiares. Lo que sí sé es que, a raíz de este acontecimiento, Rosenda tomó a sus dos hijos, mi padre, en ese entonces un infante de brazos de tres o cuatro meses de edad, y mi tío con apenas dos años, y se vino a Quito. Profundamente orgullosa, salió adelante sola sin pedir jamás ayuda a los Loza. Cortó toda comunicación con su padre, con sus hermanas y con toda la parentela y vivió pensando que alguien quería matarla, tal vez porque guardaba en su memoria lo que ocurrió con su marido, como parte del inconsciente, algo no resuelto de aquel asesinato. Nunca hizo ninguna referencia de quién podría estar amenazando su vida, pero hasta el día de su muerte, a sus 96 años, tuvo escondida, debajo de la almohada, una pistola.

El asesinato de mi abuelo y lo que vino después nunca fue tema de conversación entre nosotros. Ese mundo tan hermético impactó mucho en mi padre, en su manera de ser. Él tenía un profundo resentimiento con todo lo que representaba su abuelo, pero callaba, creo que el pasado le resultaba muy confuso y optó por los silencios. Es poquísimo lo que conozco de su juventud. Sé que estuvo en el Colegio Mejía y que terminó sus estudios en el Colegio de los Hermanos Cristianos. No tengo la menor idea de cómo conoció a mi mamá.

La historia por el lado materno también tiene sus silencios. Mi abuela Elena Egas tampoco era muy conversona. Difícilmente nos contaba cosas del pasado, excepto el eterno resentimiento con sus hermanos porque supuestamente la estafaron en la repartición de las herencias. Pero eso es medio extraño porque de la venta de las haciendas heredadas, ella recibía una cantidad mensual que le entregaba uno de sus hermanos; era un ingreso nada despreciable que le permitía vivir cómodamente. Mi abuelo materno era cuencano, José Dávila Vega, medio pariente del santo Miguel Febres Cordero, abuelo que un buen día desapareció de la vida de mi madre para reencontrarse después de mucho tiempo. Es así como durante nuestra infancia nada supimos de él.

Distinto es el caso de la familia Egas, de la que sí tengo información. Mi abuela era Egas Grijalva, sus hermanos eran Darío, José, Efrén, Fidel,

dos hermanas monjas que murieron y otra hermana que tuvo un infarto cerebral. Uno de ellos, Darío, fue varias veces senador por la provincia del Carchi, por el Partido Conservador. Esto estaba íntimamente ligado al hecho de ser hacendado. Tenía algunas propiedades en varias partes de la provincia y también trabajaba con haciendas arrendadas a la Asistencia Social[1] en el norte de Imbabura, en el valle del Chota. Había levantado así su fortuna y construido su espacio de terrateniente; era conservador de ideología y de partido político, terrateniente de a de veras. Es importante recordar que por ese entonces no era fácil ser senador; la disputa entre conservadores y liberales en Carchi era tan fuerte que inclusive llegaba a conflictos armados de gran violencia.

En los años cuarenta Darío adquirió la hacienda Mata Redonda y la manejó en términos bastante capitalistas, sin huasipungueros,[2] con todos los trabajadores asalariados a tiempo completo, impulsando su modernización. Hasta hoy guardo los libros de los orígenes de la hacienda.[3] Mata Redonda estaba ubicada entre San Gabriel y Huaca en la provincia del Carchi, exclusivamente dedicada a la producción lechera. También tenían otros fundos dedicados a la producción de papas. Mata Redonda estuvo en sus manos muchos años, desde el año 1940 hasta mediados de los setenta cuando se divide y desaparece en manos de los herederos. Había en Darío una contradicción muy grande entre el legislador conservador y el terrateniente modernizador. Otro de los hermanos Egas, Fidel, se separa del grupo familiar con una visión totalmente diferente y compra una extensión bastante significativa, llegó a tener en la provincia de Esmeraldas 3000 hectáreas dedicadas al cultivo de palma africana, en la zona que limita con lo que más tarde se convirtió en la provincia de Santo Domingo de los Colorados. Cuando nosotros éramos todavía muy pequeños íbamos a una de sus fincas en Ibarra; ahí pasábamos con otros primos Dávila, éramos muchos niños: nosotros somos diez, por el lado de mi tío Antonio eran ocho y por el lado de mi tía Mercedes eran cuatro. Esa es la parte donde difícilmente se puede ser ingrato con esa familia que nos permitió disfrutar de unas vacaciones maravillosas.

Con mis padres y hermanos vivimos los conflictos como algo muy lejano. Alguna vez se traía a colación el tema, pero no era parte de nuestra cotidianidad o de nuestra manera de ver el mundo. Mi mamá era una persona profundamente católica, pero más que nada profundamente bondadosa. Era capaz de olvidarse de cualquier cosa cuando había que servir a alguien; ella metía mano y ayudaba a quien necesitara. Más bien eso nos marcó, esa actitud de mi madre respecto a dejar que la parentela sea la parentela que fue, y si era necesario, ayudarles. Sin embargo, por el lado de mi padre salía un dejo de resentimiento cuando ella visitaba o ayudaba a alguien de la familia; él le decía "usted para qué va si estos son así". Pero ahí se cerraba el tema. Creo que de todas estas idas y venidas salimos bien parados gracias al espíritu superior de mi madre, quien en el fondo era la que organizaba nuestras vidas y nos aconsejaba sobre lo bueno y lo malo. Imagínate, diez hijos, aunque mis dos hermanas eran aún pequeñas, éramos ocho hermanos sentados en un comedor grande. Ella no se levantaba de la mesa hasta que el último de nosotros terminara su comida; si no terminabas, se sentaba enfrente hasta que acabaras con la última cucharada del plato. A veces podían pasar hasta dos horas y mi madre no se levantaba, no se movía, no decía ni una palabra, excepto "come". Por mi parte usualmente llegaba a un acuerdo con ella y terminaba de comer. La comida no era mala, pero había cosas que no me gustaban y no me gustan hasta ahora. Ella, como buena norteña, tenía una predisposición a preparar alimentos de allá. Por ejemplo, los mellocos, los ollocos carchenses a nosotros no nos gustaban para nada, y mi madre ocasionalmente preparaba locro de mellocos. Entonces ahí sí estábamos fregados, comíamos el locro porque de lo contrario mamá montaba en cólera. Cuando terminabas de comer, te mandaba a lavar los platos, porque a la empleada le mandaba a hacer otros quehaceres. Era tu obligación por haberte demorado.

Mi madre decía "tienes que aprender hijito, porque la vida no es así de fácil". Nos mandaba con la empleada al mercado para que aprendiéramos cómo se hacen las compras de la casa y "para que sientan el peso de las canastas". Me acuerdo de que íbamos al mercado de Santa Clara;

una vez cada 15 días mi madre hacía las compras grandes como el arroz y el azúcar. Por entonces –se acordarán– había abacerías grandes donde la gente compraba al por mayor, y mi madre nos hacía cargar los bultos. Recuerdo una cosa graciosa que ella decía: "imagínate si te consigues una mujer *carishina*,[4] tienes que saber cocinar querido, no te vas a morir de hambre". Por ello de cuando en cuando nos ponía al lado de María, la empleada, o de ella misma para que viéramos cómo cocinaban. De hecho, aprendimos algunas cosas. Con los años se van olvidando las recetas, pero olvidarse de los huevos revueltos con arroz o de la sopa de pan es imposible.

Esa era mi madre, dedicada a enseñarte las cosas prácticas de la vida y los valores religiosos. Ella tenía muy claros sus valores. Tuvo dos tías monjas e incluso un tío sacerdote que lamentablemente enloqueció de tanto estudiar filosofía. Nosotros lo conocimos cuando estaba encerrado en el hospicio San Lázaro. Quería mucho a mi madre, le gritaba de lejos, desde su ventana, cuando la veía llegar. Era impresionante este señor. Así era mi madre, iba a visitar a todos los parientes que tenían problemas. Era profundamente religiosa, de las que rezaban el rosario y nos llevaba a misa todos los domingos. Nos envió al catecismo y todos hicimos la primera comunión. El día de Navidad íbamos a la Misa de Gallo, después de ello había juguetes y regalos. La Semana Santa era también una época importante, absoluto silencio el Viernes Santo, nadie decía ni una palabra y se oían las prédicas por la radio.

Mi padre era contador de profesión y eso llevó a que una de mis hermanas también fuera contadora. A las otras tres se les metió en la cabeza la administración de empresas. Otro de mis hermanos estudió informática, después se cansó de los números y se jubiló. Otro es contador como mi padre. El mayor se inclinó por la carrera de Geología y Minas, cuando en el país aún no había petróleo. Se la pasaba buscando uranio por todos lados –uranio que nunca encontró– pero se divirtió unos buenos años gracias al Instituto de Energía Atómica que había en el Ecuador, donde trabajó alrededor de 12 años. Después se dedicó a la minería de oro,

especialmente en la provincia de El Oro, con una empresa que le contrató hasta que se jubiló y regresó a Quito. Lamentablemente su esposa falleció hace más de 15 años; uno de sus hijos es un biólogo importante en una universidad de Estados Unidos, otro se fue a China, un tercero es médico. Mi hermano vive solito en Tumbaco en una propiedad que nos dejó papá para que nos repartiéramos entre todos. La propiedad tendrá unos 6000 metros cuadrados. Él decidió que una gran parte sea una cancha de fútbol y otras canchas más que no sé de qué son. Así dadas las cosas, a cada uno de nosotros nos tocó 200 metros. Hay un espacio grande donde nos reunimos una vez al mes y comemos todos juntos, es un almuerzo de 45 personas entre nietos, sobrinos, esposas. Dos de mis hermanos son viudos, y mis hermanas, menos una, terminaron divorciándose por alguna razón. Todas ellas tienen su propia casa en Tumbaco, pero todos los días se juntan a las seis de la tarde para tomarse un café. Mi hermana que no fue a la universidad se dedicó a la panadería y hace unos panes deliciosos que nos vende a todos, bajo pedido. Esta práctica de juntarnos todos viene desde tiempos de mi madre. A pesar de todo esto que les cuento, creo que tenemos una tendencia a aislarnos que viene de parte de papá, una inclinación para hacer nuestras vidas independientemente.

A papá le encantaba sembrar y nos enseñó a cultivar lechugas, hortalizas, cómo hacer un semillero y trasplantar, cuánta agua necesita cada planta, y todas esas cosas. De hecho, donde vivíamos él tenía su huerta. En Tumbaco hay muchos árboles frutales de los que se encargan mis hermanas. Mi hermano mayor tiene una extensión muy grande en la provincia de El Oro, es un bosque primario, pero no está pensando en cultivar o dedicarse a ello. No hay interés entre mis hermanos de ser hacendados, eso se quedó entre mis abuelos y tíos, y con ellos terminó.

Mi formación católica me llevó a los 13 años a hablar con los padres jesuitas de mi interés en la religión y me propusieron ir a dar catecismo en la Compañía, me enseñaron cómo entenderlo y cómo impartirlo. Este programa estaba dirigido por un sacerdote, pero a cargo de unas jóvenes seglares de apellido Moncayo. Principalmente se trabajaba con

ellas: sabían si habías asistido o no, cómo habías avanzado, qué problemas tenías con los muchachos, en fin, todo lo relacionado con el catecismo. Tú tenías que llevar la lista de los asistentes, registrar los problemas que tenías, en especial con los inquietos o difíciles que en aquellos tiempos les decíamos *malcriaditos*. Éramos como diez o quince catequistas y cada uno tenía un grupo no mayor a treinta o cuarenta chicos. Hay que recordar que estos chicos eran del pueblo, por lo que, además de hacer sus tareas escolares, tenían obligaciones dentro de su hogar; pasaban tres años antes de que pudieran hacer la primera comunión. Tenía a mi cargo jóvenes del barrio, hijos de las empleadas domésticas, y otros ya grandes del centro de Quito. Ellos eran la audiencia del catequismo de la Compañía de Jesús. Sus vidas eran un aprendizaje en la práctica y esto era lo que mamá nos enseñó; estaba feliz de que yo fuera catequista. Nosotros dábamos el catecismo los sábados entre las dos y seis de la tarde, en las capillas anexas a la iglesia de la Compañía. De lunes a viernes asistíamos al colegio de siete de la mañana a una de la tarde, salíamos a almorzar a la casa y volvíamos entre las dos y cuatro de la tarde, que terminaba la jornada. Era el ritmo normal de aquel entonces. No sé si estudiábamos más, pero permanecíamos mucho más tiempo en el colegio. Eso le ponía contenta a mi madre; imagínate, tener diez hijos todo el día en casa era demasiado.

Estuve dos años en la catequesis y de ahí, entre los 15 y los 18, me vinculé al colegio Gonzaga y al Centro del Muchacho Trabajador (CMT). Ahora es una institución enorme, pero en aquel entonces era una cosa muy pequeña. Fundado por el padre Alberto Hurtado de nacionalidad chilena, el CMT era un espacio muy chiquito integrado por personas que intentaban ayudar y cristianizar a los betuneros y a los ahora llamados *muchachos de la calle*. En ese entonces les llamábamos muchachos trabajadores porque de hecho lo eran, se buscaban la vida principalmente de betuneros, y otros de vendedores ambulantes. Servíamos almuerzos, teníamos una escuela de alfabetización, clases de carpintería y zapatería, y servicio médico y odontológico. Yo estaba a cargo de estas actividades junto con una monja norteamericana, Mary Miguel

Conway –que entendía muy poco el castellano–, y si bien de cuando en cuando me llamaba la atención, el trabajo cotidiano en su mayor parte lo hacía yo.

El primer centro funcionó en la calle Flores, cerca de la Plaza del Teatro. Luego se hizo cargo el padre John Halligan, que venía con la experiencia de monseñor Leonidas Proaño, de Riobamba, y nos trasladamos al tercer piso del antiguo colegio San Gabriel, hasta hace poco colegio Gonzaga. Eran como cuatrocientos muchachos con muchísima inocencia; provenían de un grupo de migrantes de ciudades cercanas como Cayambe, otros de Cotopaxi y parte de Imbabura. Algunos eran hijos de padres que estaban presos en el penal García Moreno y cuyas familias se habían trasladado a Quito con sus hijos. Los chicos tenían que trabajar para sobrevivir y ayudar a la madre, a la familia y al padre preso; no era fácil porque sufrían mucho. Había un espacio adaptado para dormitorio donde se recibía a aquellos cuyas madres los habían echado de la casa. Dormían allí, al día siguiente se les brindaba desayuno y se hablaba con las madres para que los recibieran nuevamente. Como yo tenía el respaldo de los jesuitas, me reconocían cierta autoridad y entendían que eran los jesuitas los que estaban hablando.

Yo pasaba ahí seis días a la semana y salía los domingos. Había cuatro camas y algunos estantes. Extrañamente, en ese tercer piso estaba botada la vieja biblioteca de la Compañía de Jesús, que era enorme. Un buen día los padres jesuitas decidieron llevarse los archivos a la biblioteca de Cotocollao y así quedó un espacio mucho más amplio para los muchachos. Sin embargo, esto provocó conflictos muy típicos entre los padres, sobre todo entre el rector y el personal del colegio Gonzaga, con el padre Halligan. Le acusaban –con cierta razón– de que estaba invadiendo todo el colegio y no quedaba espacio para los estudiantes; había un cura más bien derechoso que nos decía "cómo van a vincularse nuestros alumnos con *esos*". Esto provocó una crisis que casi termina con mi expulsión. Fui a hablar con el provincial de los jesuitas, le comenté que me querían expulsar y me sugirió que saliera del colegio. Me fui al Colegio San Felipe de Riobamba,

me inscribí, me aceptaron y después de 15 minutos busqué el pase a otro colegio. Los propios jesuitas arreglaron para que tuviera cupo en el Colegio Público Salinas que quedaba en Sangolquí. Fueron tiempos agitados: tenía que salir volando a Quito para cumplir mis labores en el CMT.

Teníamos cine los sábados, alquilábamos las películas a un señor cuyo nombre no recuerdo. Una de las anécdotas graciosas es que mi primer nombre es Pietro, entonces me llamaban Pedro o Pedrito y cuando yo pasaba por la Plaza Grande los muchachos gritaban: "Señor Pedro, ¿va a haber misa?", refiriéndose al cine. Venían en masa, les encantaba.

Todo esto lo hice con apoyo de algunos jesuitas y en especial del padre Hernán Malo que por entonces era el provincial. Al padre Hernán todos lo recordamos como un hombre brillante, defensor de los derechos de las personas. Él me acompañó siempre y al final me llevaron al colegio San Gabriel. Ahí mantuve mi estilo de llegar atrasado unas veces, otras de no asistir a clases, porque tenía varias ocupaciones. Algunos profesores no aceptaban mi conducta y me *tronaron* en algunas materias, como en Filosofía, a pesar de que era muy bueno; al final logré terminar con una calificación de diez.

Por el año 68, a mis 18 años, empecé a entender que la cosa no iba por ahí. Es cierto, ayudábamos, pero cada vez había más y más pobreza. Sentía que necesitaba una formación más sólida para entender esos procesos tan complicados que me tocaba vivir. El número de muchachos betuneros y de trabajadores de la calle se incrementaba; ya no teníamos espacio para recibirlos y lamentablemente empezaban ciertas tendencias delincuenciales en ellos. Decidí estudiar antropología. Los jesuitas me consiguieron una beca en la universidad que ellos dirigían en México, la Universidad Iberoamericana, y otros curas amigos me consiguieron beca para pagar casa y alimentación. Era una universidad absolutamente elitista. Había una cafetería rosada y otra blanca; a esta última íbamos nosotros y a la rosada iban los que tenían plata, esa no nos podíamos permitir, era carísima. Aterricé en México en el momento del levantamiento estudiantil del 68. Tlatelolco y todo aquello que presencié me impactó profundamente.

Me vinculé con jesuitas que estaban pensando y trabajando la cuestión agrario-indígena, con más énfasis en lo indígena que en lo agrario. Existían unas misiones jesuitas entre los tarahumaras allá por Chihuahua; algunos sacerdotes de cuando en cuando venían de allá a tomar sus vacaciones y podíamos charlar largo con ellos. Los problemas sociales y los estudios eran mis dos únicas preocupaciones. Tuve el gusto de tener como profesor a Ángel Palerm, uno de los etnólogos más brillantes, y también tuve un profesor antropólogo mexicano muy famoso, Arturo Warman Gryj. En aquel entonces era muy radical, teníamos muchas coincidencias y me acompañó y propició para que yo fuera al Primer Congreso de Estudiantes de Antropología con una ponencia. Fue una persona brillante y muy afectuosa.

Culminada mi carrera en Antropología, regresé a Ecuador, hacia el año 72-73, pero enseguida me fui, esta vez a los Estados Unidos. Había una universidad naciente que era la Stony Brook que daba becas a latinos y logré ingresar a la Universidad de Long Island. Viví con una familia portorriqueña en Jefferson, muy cerca al pueblo de Stony Brook. Estudiaba Economía del Desarrollo, maestría y doctorado al mismo tiempo; la carrera era interesante, muy teórica, aunque no era matemática ni financiera, más bien estaba ligada a teorías del desarrollo. Era una cuestión conceptual, una introducción a las diversas formas y posibilidades de desarrollo; si bien estudiabas a John Maynard Keynes, no es que te metías a descifrar las matemáticas detrás de la propuesta keynesiana. Por ejemplo, estudiábamos la experiencia chilena de la Unidad Popular y la dictadura de Augusto Pinochet; en ese sentido las clases eran muy interesantes y los profesores bastante abiertos para entender esos procesos y trabajar sobre ellos.

En el 75 muere mi madre. Me entero de su fallecimiento un mes más tarde, a través de una carta que me envió una de mis hermanas donde decía "espero que ahora ya estés consolado y estés mejor". Hasta ahí leí la carta y enseguida entendí que mamá había muerto. Inmediatamente compré un pasaje y regresé a Ecuador. Mi padre había decidido no con-

tarme porque le pareció que como yo era muy cercano a ella, iba a sufrir mucho e interrumpiría mis estudios.

Cuando estuve en Ecuador en el 72, me había vinculado a la Iglesia de los Pobres que funcionaba en el barrio La Magdalena de Quito. A mi regreso en el 75, ellos me solicitaron algunas charlas sobre la realidad nacional, sobre las perspectivas del país, pero de corte más teórico. Una religiosa del grupo tenía vínculos con campesinos que luchaban por la tierra en la zona de Píntag y sentí que por ahí iba la cosa. Abandoné todo y me fui para allá. Coincidimos con un sacerdote que luego se volvió obispo y se hizo de derecha, pero en aquel entonces era un sacerdote que nos daba alojamiento, caminaba con nosotros, nos decía algo así como: "los que pertenecen a la organización están con Dios, los que no pertenecen a la organización están con el diablo".

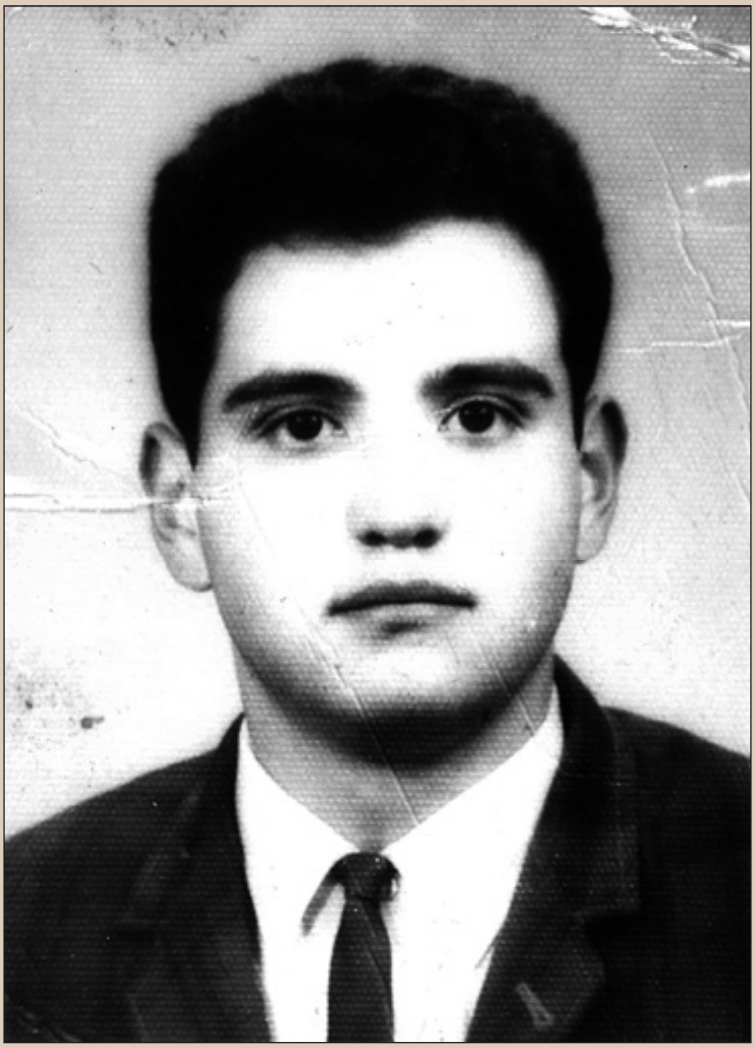
Si no hubiera regresado al Ecuador, creo que me hubiera vinculado a los tarahumaras o a las misiones jesuitas. No tenía ningún interés en volver al país, más bien me interesaba participar de ese momento que se vivía en México con una serie de intelectuales propiciando un gran debate. Quizás es la sumatoria de varias cosas lo que va a definir por qué me vuelvo campesinista y por qué me vuelvo cercano al pueblo. En gran parte, lo que he hecho, lo que soy, la parte buena se la debo –creo yo– a este espacio, a mi madre y a los jesuitas.



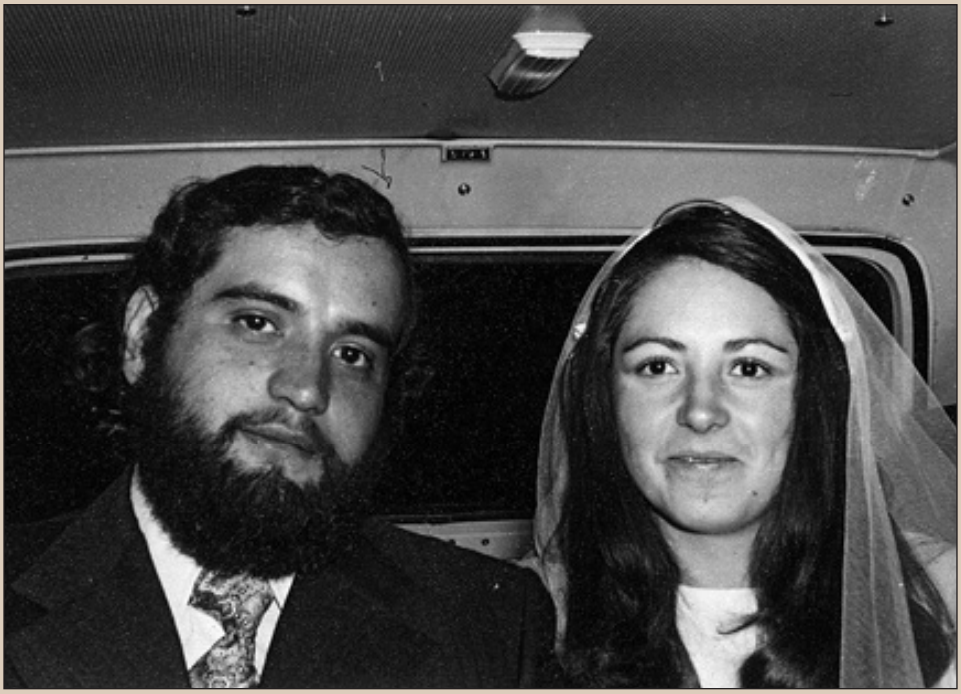
Izquierda: Paco (en la escalera) junto con su madre, su nana, hermana y hermanos. Archivo fotográfico familiar.

Abajo: La primera comunión. Archivo fotográfico familiar.

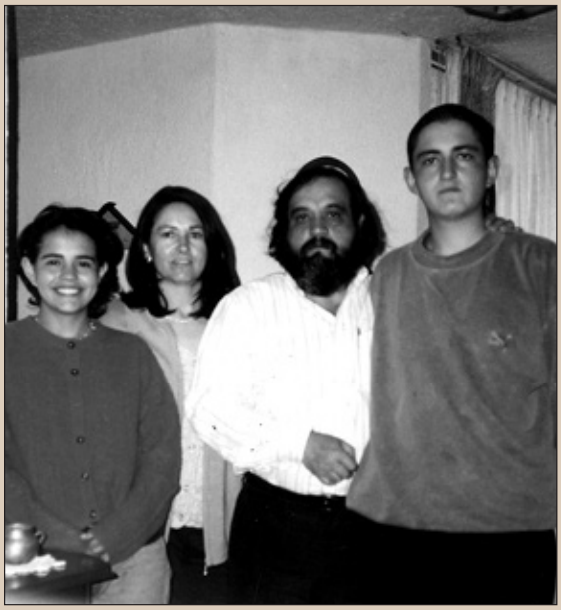




El joven Paco. Archivo fotográfico familiar.



Recuerdos del matrimonio. Archivo fotográfico familiar.



Arriba: Susana Rhon Cadena (hija), Susana Cadena (esposa), Francisco Rhon y Juan Francisco Rhon (hijo).

Abajo: Paco, Susana, su nieta y su nieto. Archivo fotográfico familiar.





Francisco Rhon con sus hermanas y hermanos. Archivo fotográfico familiar.

La tradición endogámica hacendaria

Hubo un tiempo en que los conservadores votaban con los socialistas y lo hacían en contra de los liberales, los auténticos retrógrados de entonces. El Partido Conservador tenía una arista que podríamos llamar progresista, esta podría ser la palabra adecuada. Por ejemplo, impulsó el programa político de Jacinto Jijón y Caamaño, uno de los más avanzados que ha habido en el Ecuador. Recordemos que principalmente los socialistas hicieron posible el Código del Trabajo y la Ley de Comunas. Siendo los conservadores clericales y católicos, no podían abstraerse de la doctrina social de la Iglesia. Entre otras cosas, esta estaba en contra del huasipungaje, sin nombrarlo, porque es una doctrina universal no exclusiva para el caso ecuatoriano. La doctrina determina que es una forma de explotación toda aquella donde no se reconoce el trabajo bajo la forma de salario. Isaías dice: "Dios está reclamando los salarios no pagados", pasaje bíblico que se filtró en la ideología del partido y en la propuesta política de Jijón y Caamaño. Como sabemos, él era el intelectual, pensador y dominante conde del Partido Conservador.

En los años treinta y cuarenta del siglo pasado, la economía del huasipungaje como base para reproducir la hacienda empieza a entrar en crisis. Hay un problema de reparto, aumentan los huasipungueros. Al mismo tiempo se implementan políticas públicas de salud; el propio Velasco Ibarra impulsó la educación en las escuelas y obligó a los hacendados a tener

una. Todo esto favoreció el crecimiento demográfico y la estabilidad del sector campesino huasipunguero suscitando problemas a los terratenientes. Para entonces ya había ocurrido *La Gloriosa* (1944), cuyo impacto, como nos acordamos bien, generó una ideología muy particular. Un amplio sector de terratenientes abandona la lógica binaria liberal-conservadora. Muchos hacendados y arrendatarios de haciendas de Cayambe no eran ni liberales ni conservadores, sino rentistas, capitalistas vulgares y silvestres. Mi tío Fidel Egas es un buen ejemplo. Cuando salió del Carchi, se olvidó de esta discusión y curiosamente tomó una posición política cercana al velasquismo, lo cual resulta complicado porque este tenía un discurso popular para acercarse a la gente, aunque en la práctica siempre defendió intereses oligárquicos cuasi capitalistas. Por otro lado, Darío, que fue un gran pensador, quizá comprendió lo que estaba ocurriendo y, al darse cuenta hacia dónde iban estos cambios políticos, desarrolló otro tipo de hacienda. En esta empresa lo acompañó su hermano José, quien falleció muy joven dejándole una gran parte de la herencia.

La familia de mi madre tenía haciendas donde ahora es el cantón Bolívar de la provincia del Carchi. De hecho, ella nació en una de esas haciendas porque mi abuela tenía parte de sus propiedades en conjunto con sus hermanos. No sé si mi abuela estaba de cuidadora o viviendo allí de paso porque los hermanos dijeron que así tenía que ser. Esa era la lógica hacendaria antigua: la familia ligada al hacendado. Imagínate que las nueras de Darío le llamaban "señor Egas", no le decían por su nombre, mucho menos tutearlo. Inclusive hoy, cuando les he vuelto a preguntar sobre la época en que Darío fue senador y diputado, siguen refiriéndose a él así. El "señor Egas" tenía haciendas arrendadas a la Asistencia Social, administradas en los términos clásicos de la hacienda. Dentro de la lógica más tradicional buscaba renta a como diera lugar. Tenía esta lógica andina de reproducción hacendaria, es decir, buscaba tener tierra en distintos pisos ecológicos para poder compensar pérdidas y ganancias de unas propiedades con otras. Unas, en la carretera a Mira, en el valle del Chota; otra –de lo que me acuerdo– a la entrada de Piquiucho, un

pueblo serrano con población afrodescendiente. Incluso en una de esas haciendas nació Ulises de la Cruz, un gran jugador de fútbol.

Allí se producía caña de azúcar y fréjol. La caña de azúcar se articulaba a la producción de panela, pero la productividad era bastante baja. El fréjol, en cambio, se articulaba al mercado colombiano. En la hacienda de Mira se producía fréjol y algo de tomate. Luego estaba la de Bolívar. Más tarde estas propiedades fueron vendidas. Tenías por un lado esta lógica antigua terrateniente-provinciana, y por otro, los hacendados ya capitalistas y ganaderos. Mi tío tenía ya la perspectiva capitalista de la producción; Mata Redonda era una hacienda exclusivamente ganadera, sin esa lógica antigua de las grandes extensiones de tierra llegó a tener máximo 400 o 500 hectáreas, todas dedicadas a la ganadería lechera. Luego fundó Quesera Carchi. Tiene un interés especial en la transformación productiva; parecería que él percibe que hay algo llamado capitalismo, pero no se apropia totalmente de esto porque por el otro lado prima su visión conservadora.

Es curioso, en una misma familia tienes, por un lado, a Fidel Egas, quien progresa rápidamente. Todos sus hijos tienen una posición muy importante en la economía nacional, tienen recursos, tienen el Banco Pichincha fundamentalmente. El Fidel pequeño, así lo llamamos, al igual que su papá, rompe con la tradición familiar, tradición agraria empresarial y se lanza por otro lado. A través del crédito y de la tarjeta de crédito es que logra acumular la fortuna que tiene. Por otra parte, tienes a los hijos de Darío que no quedan tan bien colocados, se van empobreciendo al ritmo en que se deteriora la hacienda y su capacidad productiva. Los ingresos que recibían les permiten vivir, como ellos dicen "decentemente", sin mayores lujos. Ya no tienen muchas propiedades pues la herencia ha ido erosionándose y no floreciendo. La leche tiene sus bemoles: se gana o se pierde. Es una producción complicada. Esto es el resultado de cómo cada uno de ellos se articuló al desarrollo del capitalismo en el Ecuador. En el caso de Fidel fue la palma africana, y en el caso de Darío la hacienda ganadera.

Como la mayoría de las familias terratenientes de entonces, puedo decir que la nuestra también forma parte de esa tradición endogámica hacendaria. Esto tiene que ver con la tradición católica-conservadora de una parte de la familia, con el Movimiento Familiar Cristiano y con este tipo de relaciones católicas. Yo tengo sobrinos que a su vez son mis primos. Muchos de ellos se casaron muy tarde, entiendo que ya cerca de los cuarenta años, y se casaron con las hermanas y las sobrinas de quien se casó con la hermana mayor. Tomemos el caso de María Judith, hija de Darío. Ella se casa con el médico Ezequiel Guerra, quien tiene una sobrina llamada María –le decimos "la ñaña"–[1], que a su vez se casa con otro hermano de la María Judith, y otra hermana de ella se casa con un hermano de Ezequiel. Entonces, tienes primero al doctor Ezequiel que se casa con la María Judith, luego un hermano de ella se casa con una hermana del doctor, es decir, con su propia cuñada, y otro hermano del doctor se casa con una sobrina de él. Eso por el lado de los Cadena Guerra, que serían la fracción más endogámica de toda la familia. El caso es que esos encuentros se dieron en el espacio de socialización que ofrece la Iglesia católica: don Ezequiel y María Judith eran miembros activos de algunas cofradías, participaban del Movimiento Familiar Cristiano y es de ahí de donde viene su relación. Tal vez se conocieron en esas luchas de los católicos contra los liberales. Pero la endogamia responde además a otras motivaciones. Fidel se casa con una prima suya para mantener los apellidos Egas Grijalva, el Fidel pequeño también es Egas Grijalva. Esto de conservar los apellidos es una cuestión habitual de los terratenientes tradicionales. Es curioso como, por un lado, son muy tradicionales en algunos ámbitos de la vida cotidiana, y por otro muy audaces para la gestión económica. Tienen la capacidad de olfatear lo que va a ser el futuro y la audacia de meterse de cabeza en ello. Fidel papá se habrá endeudado hasta la coronilla con el banco para poder sembrar palma africana, porque una cosa es comprar la tierra, y otra muy distinta que la siembres. Ya no puedes llamar a los indígenas a sembrar, porque ya no hay tales indígenas, son más bien afros los que viven ahí. En Esmeraldas hay una

tradición de trabajo asalariado. Fidel se inserta en esa tradición y tiene la audacia de seguir, endeudarse y sembrar palma africana.

Todo esto ya es historia. En términos familiares, actualmente nadie se dedica a la tierra. Podría decirse que yo fui el único que regresó al campo, cuando en el 75 abandoné todo y me fui para Píntag. Allí éramos un grupito de unas ocho personas, cada una con su historia. Una monja, su hermana, un colega de la Politécnica y algunos compañeros que acababan de dejar el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador (PCMLE). En aquel entonces te echaban del partido de a de veras y sabíamos lo duro que podía ser. Era gente muy dedicada, con mucha mística, pero considero que con poca teoría. Nos unía una intención y nuestra voluntad sin que eso significara una vinculación orgánica. Estábamos alineados a los ideales del Concilio Vaticano II y del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de Medellín y Puebla. Se daba una contradicción simpática ya que por un lado estaban los exmaoístas y los comunistas, y por otro los indígenas, en su gran mayoría evangélicos. Cuando estos últimos aceptaron organizarse fue interesante ver que, al consolidar la directiva, todos decíamos "juro cumplir con la organización", excepto ellos porque en la Biblia dice que no se debe jurar. Adoptaron la fórmula "vamos a cumplir con la organización, pero no juramos". Había además un sector indígena en Tolóntag y en San Agustín, y campesinos mestizos más arriba en el Antisana. Éramos un grupo muy diverso.

En aquella época hubo tres o cuatro conflictos de tierras donde participó la familia Altuna, que luchaba por la Reforma Agraria. Eran militantes comunistas, uno de sus miembros murió asesinado y tiene la tumba en una de las haciendas recuperadas en Píntag. Un día pensábamos tomarnos una hacienda grande y a tiempo nos dimos cuenta de que los caballos que pastaban ahí eran los de la guardia presidencial. Salimos corriendo porque si no, nos masacraban. Todo esto lo hacíamos en horas de la noche o en las madrugadas. A veces el padre nos acompañaba, otras no, pero cuando regresábamos nos abría las puertas y nos daba abrigo y comida.

Esta experiencia llevó a que me propusieran ir a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), en ese tiempo una de las federaciones más fuertes del país y de América Latina. Me encargaron un proyecto de investigación y capacitación campesina desde el instituto que tenía la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC). La formación se desarrollaba en el Instituto Ecuatoriano de Formación Social (INEFOS) bajo un convenio con la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA). Esta última facilitaba los recursos para que todo funcione. Fue así que me vinculé con el proceso social más importante de entonces, la gran Huelga Nacional de noviembre de 1975. Participamos activamente, no tanto desde la perspectiva campesina, ya que era una huelga urbana, sino trabajando en los barrios del sur de Quito. Durante este período colaboramos con colegas como Fernando Velasco, un boliviano llamado Alfonso Ferrufino, José Laso y otros intelectuales, todos ellos de CESA, el aparato intelectual para pensar en el desarrollo rural. Ahí se conjugaban, por un lado, los que se dedicaban a pensar, y por otro nosotros, que estábamos metidos en la práctica de la educación popular de la FENOC. Cubríamos todo el país viajando en camión del Carchi al Macará.

En la época de la Junta Militar del 72, éramos clandestinos al principio, porque teníamos la imagen de la represión en Chile. Al momento del golpe, lo primero que pensamos fue "estos nos van a dar". Pasó como un año y medio hasta darnos cuenta de que la dictadura no era tan dicta/dura, tanto así que luego llevábamos al propio ministro, el general Luis Cabrera Sevilla, a las manifestaciones campesinas. Recordarán que la Junta estaba dirigida por Bombita[2] y los generales nacionalistas, aunque no todos eran así. Algunos de ellos eran represores, como Durán Arcentales, que era de cuidado, al igual que Romo y otros de la inteligencia militar. Sin embargo, había generales como Cabrera Sevilla y el propio Bombita que eran más bien abiertos y dispuestos a los cambios, interesados en que la gente participe. Eran muy inteligentes, pero de ahí a que se hicieran comunistas había kilómetros de distancia. De cualquier forma, esa fue una experiencia interesante.

Era un momento de grandes transformaciones agrarias, pero sobre todo había un movimiento campesino muy combativo, particularmente entre Los Ríos y Guayas, donde estaba uno de los ejes de la explotación terrateniente, la aparcería. Ahí nace la gloriosa Asociación Campesina del Litoral (ACAL), una organización fundada alrededor de los proyectos de CESA. Era capaz de tomarse las oficinas del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) y, por supuesto, capaz de tomarse las tierras, donde murieron asesinados vilmente algunos campesinos. También estaba la Unión Regional de Organizaciones Campesinas del Litoral (UROCAL), la UNOCAVB que era de Vinces y Baba, y bases organizadas de la Confederación de Organizaciones Sindicales Libres (CEOSL), particularmente su versión campesina para la Costa, la Federación Nacional de Trabajadores Agroindustriales, Campesinos e Indígenas Libres del Ecuador (FENACLE). También había alguna presencia de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), de la Federación de Trabajadores Agrícolas del Litoral (FTAL), y de la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), pero era mínima y estaba ligada a los sindicatos de trabajadores de caña de azúcar. Era el movimiento campesino peleando y trabajando por la Reforma Agraria.

En 1970 se emitió el Decreto 1001 para las tierras y haciendas arroceras, pero el hecho de su declaratoria no significó su irrestricta aplicación. Las haciendas de producción cacaotera estaban abandonadas y eran parte de la aparcería campesina. De ahí la importancia de la capacidad organizativa y de movilización de estos campesinos, sobre todo en Daule y en Santa Lucía, provincia del Guayas, y en una parte de Vinces y Baba, en Los Ríos. Por su organización pudieron hacer cumplir el Decreto 1001, también lograron que se introduzca la Reforma Agraria en aquellos sectores campesinos que no habían sido beneficiados por el decreto. Había campesinos muy combativos que con el tiempo supimos eran del PCMLE, no todos, pero una buena parte de la dirigencia. Algunos fueron asesinados, eso ocurrió mucho tiempo después; otros, por la edad y la dura vida del campo, fallecieron.

Mientras tanto, en el Carchi recuperamos algunas haciendas con dirigentes como Mesías Tatamuez, que hasta ahora es parte de la directiva de la Central de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores (CEDOCUT). Este era un movimiento campesino que se extendía hacia Imbabura en la zona de Cotacachi, y una parte de Cayambe, en especial en las haciendas de arriba de Cangahua donde los indígenas trabajaban con la FEI y el Partido Comunista. Tenían una dirigencia histórica. No olvidemos que Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña y otros líderes reconocidos de los indígenas vienen de Cayambe y Olmedo. Ahí nosotros trabajábamos en proyectos de recuperación de riego, uno de ellos la acequia Guanguilquí, uno de los mejores programas de riego que hay en la zona.

Fueron tiempos interesantes, vivíamos en cualquier parte. Estábamos en el Carchi por una temporada y luego cogíamos para Cotacachi, donde fundamos la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC). En Chota, con la Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota (FETRAVACH), recuperamos dos haciendas. Teníamos un lenguaje para trabajar con los indígenas de Cangahua y otro cuando trabajábamos con los afrochoteños. Era otra simbología y otra forma de mirar el mundo. De manera anecdótica, en un taller en el Chota, cuando les explicábamos sobre la realidad nacional, se para un dirigente y dice "entonces compañeritos, jodidos hemos estado todos, ustedes y nosotros". Ahí tuve como compañera de trabajo a la que más tarde sería una importantísima mujer en la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU), Elsie Monge, y a la hermana Laura Gleen que lamentablemente falleció.

Para sobrevivir contábamos con una especie de sueldo del INEFOS, que nos daba para comer, y nos apoyaban para viajar; la mayor parte de los viajes los hacíamos en camión, con aventones. Era una cosa con mucha mística, si uno quiere llamarle así: comer lo que se pueda y dormir en las comunidades, con un poncho que nos protegía de la lluvia y nos servía de cobija por las noches.

Tanteando una vocación

Imaginen el riesgo que significaba hacer una empresa de llantas en un país que andaba a pie. Darío fue el impulsor y primer gran accionista de Llantas General. Nunca entendimos por qué se metió en ese negocio ni por qué después vendió las acciones y se salió. Los Egas fueron emprendedores. Es muy curiosa la capacidad que tenían de diversificar su patrimonio. Ya lo habían hecho antes, sobre todo Darío con el manejo de sus haciendas –en distintos pisos ecológicos– para paliar los riesgos. Hay momentos difíciles en la agricultura, sobre todo en regiones como el Valle del Chota, con grandes sequías prolongadas y complejas. Él tenía por lo tanto dos maneras de enfrentar la cuestión hacendaria, una de forma muy tradicional, incluso con maltrato a los peones, y otra absolutamente empresarial.

El juego del Banco Pichincha es muy diferente y tiene que ver con la gran habilidad de Fidel chiquito para los negocios. Hay que separar el banco y la fortuna de Fidel Egas pequeño de la lógica de la familia, particularmente de la de su padre. Su trayectoria para adquirir el banco no tiene nada que ver con el pasado terrateniente. Mis tíos Darío, Fidel, y no sé si el José Efrén, eran accionistas del Banco Pichincha, pero Fidel padre no llegó a tener la connotación de Fidel hijo. Este decide adquirir, a un precio muy conveniente, la representación de la Tarjeta Diners, cuando en Colombia estaba poco más o menos en quiebra. El hecho de que su papá fuera accionista del Banco Pichincha le sirve para acceder a un crédito y con eso hacer la negociación. Él la convierte en la

tarjeta más importante del país. Posteriormente, en un juego que yo no entiendo muy bien, pero hasta donde sé y con todo el riesgo de decir estupideces, adquiere una parte importante del Banco Pichincha, cuando los Isaías estaban a punto de comprarlo a una tasa de 0,85 por acción, a través de La Filantrópica. Esto lo hizo gracias al crecimiento de Diners.

Allá por los 60, Fidel papá era velasquista y jalaba a gente como mi padre. Hasta a nosotros nos tenía repartiendo propaganda a favor de Velasco Ibarra en las elecciones de 1960. No sé si lo recuerdan, pero entonces eran los partidos los que imprimían y repartían las papeletas con el nombre del candidato. Vivíamos por el colegio San Gabriel y cerca de allí, en el colegio Numa Pompilio Llona, había un centro de votación parroquial. Ahí estábamos mis hermanos y yo repartiendo papelitos a la gente e invitando a votar por el señor Velasco Ibarra. Papá era velasquista no solo por el hecho de que el tío Fidel le animaba a que lo fuera, sino porque de verdad creía. Él venía de la experiencia de La Gloriosa. En aquel entonces era muy joven y tenía mucha fe en ese tipo de transformaciones. Le encantaban los discursos de Velasco Ibarra como nos encantaban a todos. Prendíamos la radio y nos sentábamos juntos a escucharlo y también al entonces gran diputado Carlos Julio Arosemena, que más tarde sería presidente de la República. Vivimos intensamente esa época velasquista, no solo cuando fue presidente, sino también cuando fue defenestrado. Luego vino la época de Carlos Julio, a quien mi padre vio como un tipo capaz de hacer transformaciones. De hecho, él intentó la primera reforma agraria, pero los militares resolvieron hacerla ellos y dieron el golpe. El ambiente de esa época estaba signado, por un lado, por el fracaso velasquista y, por otro, por ciertas transformaciones en la sociedad, que definitivamente estaba cambiando.

Papá se acordaba de que el tranvía llegaba hasta la avenida Colón y que ese era el límite de la ciudad, pero ya vivíamos por el hipódromo, por el colegio San Gabriel, es decir, lejísimos, en Iñaquito. Poco después se incorpora el barrio que hoy conocemos como la Villaflora y lentamente aparecen los primeros pasos a desnivel, esbozando una nueva conformación urbana.

La ciudad se estaba transformando y mi papá se daba cuenta de que esto ya no era lo mismo, que los quiteños de cepa ya no habitaban la ciudad, sino que iban desapareciendo. La migración creció, sobre todo con los famosos "chagras", como se llamaba a los migrantes de clase media y media alta de las provincias de Bolívar, Chimborazo, Imbabura, Carchi y Tungurahua. Todos los chagras se juntaron en un equipo de fútbol, la Liga Deportiva Universitaria. Mi papá en cambio era hincha del Deportivo Quito porque se formó en la Plaza del Teatro. Él y su gallada, más conocida como "jorga", eran de la Plaza del Teatro. Así era la ciudad donde nosotros estábamos creciendo, donde se dio el eclipse velasquista –si uno quiere llamarlo así– con cierta continuidad del presidente Arosemena, y el salto a la Junta Militar de Gobierno de 1963. Dos años antes, en el 61, tuvo lugar la gran manifestación indígena en Quito, la de los "ponchos rojos" invadiendo la ilustre "carita de Dios". También en la Costa hubo varias marchas. En 1962 apareció el primer movimiento guerrillero, que se frustró cuando sus miembros fueron detenidos en el Toachi, en Santo Domingo de los Colorados. Ese era el ambiente que un joven vivía en ese momento, el crecimiento de la ciudad, la presencia de personas y de grupos sociales diferentes a los quiteños de la Plaza Grande y el desengaño velasquista.

¿Cómo vivimos la Junta Militar de Gobierno del 63? Con cierto temor al principio, porque en un inicio se dedicaron a perseguir sindicalistas, comunistas y excomunistas. Esa era la información que nos llegaba; incluso mi padre tenía un poco de recelo. Se preguntaba qué harán, hasta dónde llegarán, hasta cuándo perseguirán gente. No le parecía que estaba bien. A pesar de eso, tenía una cierta esperanza de que podrían transformar el país. Empezaban los índices de pobreza preocupantes, sobre todo por esa migración y recomposición del espacio urbano de Quito.

Hacia el año 64 me separé de la familia y opté por otro tipo de vida. Me dediqué a trabajar con los *guambras* de Guangopolo. A cargo de esto estaba el padre Halligan que venía de una misión llamada Cristo de los Andes. Él trabajó con monseñor Proaño en Riobamba, pero por alguna razón tomó distancia y vino a Quito. Vino también el padre Hurtado, de

origen chileno, fundador del Hogar de Cristo, ahora santo de la Iglesia. Él tenía la idea de que "en los rostros de los pobres está Cristo", así te lo decía. En Guayaquil desarrolló el gran programa Hogar de Cristo que hasta ahora funciona y que entrega casas a gente que vive en la pobreza. Pero, por otro lado, estaba el padre provincial Chacón, un recalcitrante antimarxista, incluso antiliberal, que más tarde sería rector del colegio Javier de Guayaquil. Él era una figura muy fuerte dentro de esta tendencia anticomunista y antiliberal. Decía: "Nosotros somos los portadores de la fe, de Dios y de la Trinidad, fin de la historia". Estaba en auge la cuestión de la lucha guerrillera antimperialista, la Revolución cubana y los agentes de la Agencia Central de Inteligencia (CIA por sus siglas en inglés) mencionados en el libro de Philip Agee. De ahí que algunos jesuitas incluso fueron acusados de agentes. Esto significó cierta tensión en la formación y educación que recibíamos, y con lo que ocurría con el Concilio Vaticano II, que se reunió entre 1962 y 1965. Dentro de los jesuitas había gente muy cercana, algunos incluso habían participado en la elaboración de propuestas hacia el CELAM, pero también había un sector de ellos bien recalcitrante. Las reflexiones alrededor del Concilio Vaticano II y la gran transformación en la Iglesia que eso supone, desde la liturgia hasta la teología, tuvo un gran impacto en nosotros.

Estar en el edificio de la Compañía de Jesús me resguardaba de dos cosas, la primera era que si a los parientes terratenientes, aunque ya no tenían grandes haciendas, les tocaba enfrentarse a alguna manifestación, pues qué pena, les tocaba. La segunda, la posibilidad de vincularme a expresiones como el Movimiento Guevarista y la violencia que había en el ambiente. Me daba tranquilidad estar por fuera de esos espacios. Las paredes te protegían, no había sonidos. En la orden de san Ignacio tenías una televisión sintonizada en el canal 4, tenías periódicos, pero la manera de discutir la información era muy particular y dependía del jesuita con el que estabas conversando. En ese sentido, la información que me llegaba era la que estaba vinculada al Vaticano II y a gente como el padre Hurtado y otros del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), por lo tanto,

era otra perspectiva. Estaba prácticamente encerrado en la Compañía, ahí pasaba todos los días excepto los domingos en la tarde que iba a visitar a mi familia. Las enormes, tradicionales y seculares paredes me protegían. Las murallas, las grandes paredes coloniales eran paredes de un metro. Lo que llega un metro después, llega poco, si es que llega.

La contraparte de lo que ocurría en Cuba era monseñor Proaño, el Vaticano II y el CELAM. Había otra opción y los jesuitas te la decían claramente, una opción anticapitalista sin revolución. La idea de la toma o no del poder era la diferencia. El padre Hurtado, que era un gran amigo de Raúl Prebisch, discutía mucho con él y de estas discusiones, que más tarde nos fueron transmitidas, salió esta idea de un mundo no capitalista, pero sin revolución. Esto era muy diferente de lo que Prebisch manifestaba al final de su vida, en sus discursos y de lo que la gente alrededor de él propugnaba.

Hacia el año 67, antes de ir a México, pensé en entrar a la Compañía ya de manera definitiva. Prácticamente vivía con ellos, comía en la residencia de san Ignacio que es de la iglesia de la Compañía, me llevaba muy bien con los sacerdotes y pasaba mucho tiempo discutiendo con ellos. Eran los del CIAS, que era un edificio que se ubicaba en la calle Benalcázar. La señora que cocinaba para los padres era muy generosa y me guardaba la merienda, por lo que podía tomar mi comida y calentármela como cualquier otro sacerdote. La razón de optar por no ser cura, quizá tiene más que ver con lo que estaba haciendo. Suponía elegir entre el Muchacho Trabajador y la Compañía, y opté por el CMT porque era vital para mí. Estaba con la gente que podría salvar siendo un sacerdote. Y mi razonamiento fue "para qué ir a aprender a salvar si ya tengo la oportunidad de estar con ellos y salvarlos", por ponerlo en términos eclesiales. Podía saltarme el juniorado porque ya había pasado mucho tiempo con ellos. Pero entonces me tocaba la parte más fuerte que era entrar a la filosofía. Intenté jugar con eso un tiempo, pero era demasiado serio. Si optaba por la Compañía se acababa este "jueguito" de pasar unas horas aquí, otras allá. Entrar al convento suponía olvidarme de todo eso.

Cambios en la cotidianidad

Dejar mi casa no me costó mucho. Cuando yo tenía aproximadamente 16 años, decidí trasladarme a vivir en la residencia de san Ignacio. Fue una decisión que tenía que ver con esta urgencia de trabajar con los jóvenes del grupo de becados de Guangopolo. Hablar ahora de una "misión" sería pensar en un territorio cuasi salvaje, pero el padre Halligan tenía una allí. Eran unos ocho muchachos, algunos mayores que yo. Tenía que apoyarlos sin hacerles notar que era menor. La idea era que lleguen temprano, hagan los deberes, participen en su clase, no se metan en problemas y por las noches hagan su comida. Ellos hacían una lista de lo que necesitaban y yo era el encargado de facilitarles los recursos que provenían del padre. En la zona se hallaba una de las pocas comunidades indígenas que quedaban en las cercanías de Quito y que poco a poco fue absorbida por la modernidad y la cultura mestiza. Hablaban quichua entre ellos y con nosotros el castellano con mucha dificultad. Viví la cotidianidad con gente que tenía otra forma de pensar, y que era extraordinariamente buena. Esto hizo exitosos los años que estuve trabajando ahí. No paraba de sorprenderme cuando organizábamos las comidas y todos aportaban, guagüitos de 12 años, y becarios de entre 18 años. La comunidad se dedicaba a tejer sus famosos cedazos de pelo de caballo, utilizaban las crines y las colas, y los vendían por todo el país. Era su destreza y su relación con el entorno. Guangopolo, que ahora está a dos pasos de Quito, en aquel entonces era distante y no había un

colegio público con suficientes cupos para albergar a los becarios. Este fue un problema que se hizo cada día más grande porque no solo estaban estos muchachos, sino también los jóvenes indígenas.

Cuando el padre Halligan dirigía el CMT, yo era el subdirector designado, pero en la práctica era el director. Los muchachos iban a colegios públicos, algunos al Amazonas que quedaba en el colegio Montúfar, otros al Mejía. No asistían a colegios privados ni pagados, los inscribían y ganaban su cupo en colegios públicos. Venían de lo que podríamos llamar barrios populares urbanos, aunque ni tanto, porque eran barrios del viejo centro de Quito, como la Tola Alta; también venían del barrio El Placer, en los alrededores de la planta de agua potable y del penal García Moreno; otros eran de La Colmena, El Panecillo, del barrio La Libertad, de la tugurización de la calle Imbabura hacia arriba o del barrio La Chilena. Algunos, aunque pocos, provenían de barrios ubicados más hacia el sur de la ciudad como La Magdalena y El Pintado. Entonces no había más "sur" en la ciudad, ahí terminaba. Más adelante se incorporaron los barrios que ahora conocemos como Guamaní y Chillogallo, que eran parroquias rurales de Quito. Para llegar hasta allá se tomaba el bus en la 24 de Mayo. Eran muchachos de segunda y tercera generación de migrantes –me imagino–, de familias pobres, por lo que salían a las calles a trabajar. Había una gran diferencia con los chicos de la calle de otros países como Colombia y Brasil. En ese sentido fue un acierto el nombre Muchacho Trabajador, para evidenciar el problema. Eran niños pobres, pero que no eran desagregados de sus familias, al contrario, ayudaban al sustento. Formaban parte de estas estrategias familiares de vida, donde el padre trabajaba de albañil, la madre lavaba ropa o limpiaba casas, y ellos vendían periódicos o revistas, o eran lustrabotas. A las seis o siete de la noche, recogían sus cajoncitos y se iban a sus casas. Como ya lo he mencionado, a veces tenían problemas con su familia y nosotros les brindábamos hospedaje por una noche, hasta que resuelvan su conflicto, recibíamos máximo a cuatro o cinco. Recuerdo que una parte de ellos, los que vivían cercanos al barrio El Placer, eran costeños, hijos de personas privadas de

la libertad que estaban en el penal García Moreno. Sus madres –como buenas manabas– estaban cerca de sus esposos, y sus hijos trabajaban y sostenían a la familia.

Durante el tiempo que estuve en el CMT, organizamos un equipo de fútbol y participamos en la Liga Barrial San Roque, que era una cosa muy seria. La sede de los juegos era el antiguo colegio Central Técnico. Había alrededor de cincuenta equipos, todos de muchachos grandes, excepto nosotros que teníamos menos de 18 años. Jugábamos tratando de defendernos, pero a veces nos metían unas goleadas de padre y señor nuestro. Como delegado del equipo, asistía a las reuniones cada martes, y en una de esas me nombraron presidente del tribunal de penas de la liga. Imagínense, con menos de 17 años era presidente de una liga donde había unos "fierreros", es decir, gente como la del equipo Cruz Verde, que no se dedicaba a tareas nobles, por decirlo de alguna manera. El tribunal estaba encargado de sancionar las faltas que se habían cometido en la cancha cada sábado. A veces le habían pegado o faltado al respeto al árbitro y a mí me tocaba expulsar a los jugadores por seis meses o un año. Las reuniones con la directiva eran otra cosa increíble. Yo, a mi edad, estaba metido con gente ya grande, algunos de ellos jefes de los equipos, dueños de casas en San Diego. Eran lo que podríamos llamar de clase media urbano-popular. Normalmente se reunían con una o dos botellas del famoso Mallorca Flores de Barril, mejor conocido como "guagua montado". Imagínense, qué me hacía yo que no bebía, metido en medio de esa gente que me decía "tome compañerito". Desde el día que les dije que era "medio" jesuita, no me insistieron más. Nunca tuve problemas con nadie, ni me esperaban afuera para reclamarme o golpearme, a pesar de lo agresivos que eran en la cancha. Pensaba que la gente creía que yo era justo, y eso pasó a ser parte de mi formación. Desarrollé la idea del justo medio, no por el hecho de ser justo, sino que siempre trataba de estar en el justo medio, es decir, lo que le correspondía al uno y al otro. Fue una experiencia bien interesante en mi vida y me marcó para más tarde.

Con el tiempo empecé a observar cómo se incrementaba el número de muchachos, me preguntaba de dónde venían, cómo era la situación de sus familias. Un día le dije al padre Halligan: "Pronto deberemos tener un comedor para mil o dos mil muchachos, esto no para, sigue creciendo y yo tengo la impresión de que el problema no está aquí y la solución tampoco. El asunto no es darles de comer y que su vida sea un poco mejor. Está muy bien lo que hacemos, pero no es suficiente. Esto va a seguir y lo que hay que hacer es cambiar la sociedad". De la forma en que me miró, me dio la impresión de que no le gustó mucho lo que le había dicho. No volvimos a conversar sobre ello. Fue entonces que entendí que debía formarme mejor para conocer esa realidad, y supe que tenía que tomar distancia para poder concebir otras alternativas.

En el que ahora es un edificio público de la calle García Moreno, los jesuitas tenían un centro de formación universitaria, un espacio importante para los intelectuales destinados a ser políticos. En el mismo edificio había otro espacio donde se alojaban veinte jóvenes provenientes de distintas provincias, que estudiaban en la universidad. Muchos de ellos fueron preclaros dirigentes políticos de la Democracia Cristiana, como Osvaldo Hurtado, y también de lo que más tarde sería la Izquierda Democrática. Había una intencionalidad en ciertos sectores jesuíticos, provenientes de la matriz de pensamiento chilena, de formar dirigentes políticos y prácticamente formar la Democracia Cristiana, la original. Allá fue donde me trasladé y viví hasta que me fui a México. Me tocó la suerte de estar donde se congregaban grandes cambios. Muchos de los padres del CIAS dejaron de ser sacerdotes, de los veinte que eran creo que solo dos quedaron. Algunos fueron connotados profesores, incluso de la Universidad Central, sobresalieron en una organización no gubernamental (ONG) o en iniciativas de ese tipo. Tenían una muy buena formación. Para ser jesuita necesitas doce años de estudiar filosofía y teología. Por su posición más intelectual que de obediencia, algunos jesuitas tomaban distancia del papa y esto, a lo largo de la historia, generó muchos conflictos y expulsiones. De ahí que en el siglo XVIII o

XIX, desarrollaran la Tercera probación, es decir, la famosa obediencia al papa.

Por otra parte, afuera de estos muros, cuando abrías la puerta, estaba toda esa juventud con convicción revolucionaria. Estaba la guerrilla del Toachi,[1] donde se involucraron muchos jóvenes que más tarde fueron reconocidos intelectuales. No eran jóvenes de la calle, por el contrario, eran muchachos de clase media que abandonaron su posición. Ese era el ambiente de la década de los sesenta, de transformaciones sociales, de compromiso con la gente, de búsqueda de alternativas. Una de las décadas más vivas e importantes en la historia del país, que se extendió hasta el 75, pero ese escenario nunca más se repitió. Añoro a esa gente que estuvo vinculada a las ONG en esos momentos, ahora ahí están jóvenes tecnócratas y no gente que da la vida por lo que piensa. Me pregunto en qué ambiente están, a qué se comprometen. Nosotros nos comprometíamos con un movimiento barrial, estudiantil, campesino, obrero. Esa década fue muy rica, había toda esa convulsión social profunda. En ese contexto decidí irme y aprender algo porque no iba a ser ingeniero de minas ni jesuita. Muchos años después de haber tomado esa decisión, me preguntaba si no hubiera sido mejor hacerme jesuita, sobre todo cuando tuve y tengo sacerdotes amigos muy comprometidos, capaces y participantes. Quizá pudo haber sido una opción, pero ya no fue.

Llegué a México en pleno ambiente de Tlatelolco y la movilización estudiantil del 68. Las clases habían empezado quince días antes y anduve medio perdido. No había tenido contacto con gente como la de la universidad, había pasado años encerrado con muchachos pobres y trabajadores. Recuerdo un día que abrí la puerta de una clase, miré a la gente, me asusté y cerré la puerta. Salió la maestra, una antropóloga muy distinguida, y me preguntó qué clase buscaba, le respondí y me dijo "yo soy la profesora de Antropogeografía, tenga la bondad de pasar". Pasé y me quedé sentado sin saber qué hacer. Pasaron meses para adaptarme y entender qué pasaba. La universidad me pareció un ambiente elitista, por así decirlo. Estaban la cafetería rosa y la blanca, y me perdía. A más

de ser becado con recursos muy limitados como para ir a una cafetería, peor para escoger entre la blanca y la rosa. En esta última te atendía un mesero, en la otra tenías que hacer fila y ver cómo te las arreglabas. Dejar mi casa me costó menos que adaptarme a esta nueva vida.

Por donde vivía, en la colonia Campestre Churubusco, entre la Ibero y el barrio san Ángel, estaba el Filosofado Teológico de los jesuitas. Era una cosa inmensa donde llegaban estudiantes de Ecuador, de toda Sudamérica, de Centroamérica y también mexicanos. Había dos comunidades muy grandes, me parece que el Filosofado era para los mexicanos y el Teologado para los extranjeros. El comedor de este último era como una cancha de básquet, así de grande. No conocías a nadie. En el momento de la oración o cuando alguien leía la Biblia, había un silencio absoluto. Tenías cigarrillos Delicados gratis, siempre y cuando llenaras un formulario de la apreciación del producto. La misa era muy juvenil, con guitarra eléctrica. Estaban mis amigos ecuatorianos teólogos que luego se retiraron, creo que no quedó ninguno en la Compañía. Todos los fines de semana iba para allá, había charlas y exposiciones de algunos sacerdotes buscando jalar teólogos a su misión. Connotados marxistas y teólogos cristianos discutían nociones relativas a la existencia, a la problemática de la evolución histórica, entre otros temas. El objetivo era no cruzar la línea donde nos íbamos a masacrar, sino exponer las ideas buscando converger. Aún no existía la Teología de la Liberación, que apareció un poco más tarde, pero estaba la tendencia chilena de los jesuitas intelectuales del sur, que ya tenían su visión de la realidad y que conmovió, a partir de lo ocurrido en Tlatelolco, a ciertos sectores de la Iglesia e intelectuales mexicanos. Algunos de ellos ya formaban parte del CELAM en Puebla. No olvidemos que uno de los grandes momentos de desarrollo de la Iglesia latinoamericana está ahí. Tenías un espacio muy rico, del cual, si querías, podías ser parte. Por otro lado, había sectores muy cercanos a la guerrilla del estado de Guerrero y, por lo tanto, había que tener mucho cuidado de no enrolarse por ingenuo con ellos. Como joven, podías ir a la zona rosa, vivir la vida mexicana, pero mis visitas fueron al Zócalo, y

en dos ocasiones a la iglesia de Guadalupe. En general no conocí mucho la ciudad, sino hasta después, cuando volví diez años más tarde.

En el Centro de Atención Estudiantil nos direccionaban a casas que ofrecían en alquiler para estudiantes. En una de ellas conocí a cuatro muchachos de Sinaloa, del sector empresarial agrícola. Venían a estudiar en la Ibero carreras como Diseño Industrial, Derecho y Administración. Con ellos conocí otro lado del país, el de los empresarios agricultores. Fui en varias ocasiones a sus fincas. No tenían nada que ver con la imagen de hacienda que yo tenía en mi cabeza. Eran fábricas de producción de jitomate y no unos peones recogiendo tomates, como nosotros en el valle del Chota. Era una industria tecnologizada, con tractores, con los tiempos de control precisos, porque toda esa producción se exportaba. Era una cosa muy diferente.

Con el desarrollo de nuevas perspectivas para ver y entender el mundo, la Iglesia entraba en otro momento. Tlatelolco no fue solo un movimiento estudiantil; la cosa se puso seria cuando se vincularon los barrios populares. En buena hora estuve ahí. Tenía planeado unirme a las Misiones Tarahumaras, pero como falleció mi madre regresé a Ecuador. Mi regreso fue una casualidad. Si no hubiera muerto mi madre, muy probablemente estaría hasta ahora en México, tal vez como hermano jesuita, no sé. Al final, opté por otras cosas y me fui a los Estados Unidos.

La antropología social

En el CMT los días se iban en resolver qué comerían al día siguiente los cuatrocientos muchachos, hablar con las cocineras para ver cómo distribuíamos el tiempo, cuánto dinero necesitábamos y pedirle al padre Halligan; conversar con el dentista para saber sus necesidades, organizar los turnos con el médico y resolver los problemas de la pequeña escuela que teníamos. Varios de los muchachos asistían a la vespertina y a la nocturna, en el Centro había unos canceles donde podían dejar el cajoncito de lustrabotas, y baños con agua caliente para que se puedan bañar e ir corriendo al colegio. A lo largo de los años me he topado con algunos de ellos ya grandes, que han estudiado Derecho, Medicina o Ingeniería, y me ha dado tanto gusto verlos.

Con el tiempo la ciudad se llenó de migrantes indígenas y pueblerinos y al Centro empezaron a llegar chicos que no eran como los que iban a la escuela. Eran jóvenes que se estaban desprendiendo de su medio, venían por su cuenta o a vivir con sus parientes. Otros, a vivir entre ellos y a ver cómo se arreglaban la vida. Eran diferentes de los anteriores, de los de mi equipo de fútbol; sus problemas eran otros.

Entre la residencia de san Ignacio y el lugar que ocupábamos con el CMT había una puerta, lo único que tenía que hacer era atravesarla para ir a comer. Algunos padres se me acercaban y venían a conversar, a pensar en qué hacer y cómo hacerlo, reconocían que había un tema mucho más complejo. Ya tenían el doctorado en Sociología y empezaban a concebir

el mundo de otra manera. Seguían la discusión que planteaba el padre Hurtado con el grupo de intelectuales chilenos que fue muy importante en el desarrollo del pensamiento, en lo que más tarde sería la Teología de la Liberación. Ahí nació el grupo Iglesia y Sociedad de América Latina, que se fue haciendo más político. Intelectuales radicales como Fernando Velasco pertenecieron a ese grupo. Muchos formaron parte de la Iglesia Cristiana; otros, una línea más radical, se trasladaron a la Democracia Cristiana. También había padres que no estaban de acuerdo con el CMT y querían sacarnos de allí. Según ellos, estábamos dañando el edificio colonial e invadiendo el colegio Gonzaga. La realidad era que no les gustaban los muchachos, inclusive a algunos les "apestaban". Estos eran los padres más viejos y que estaban relacionados con la dirección del colegio, pero los más jóvenes, los del CIAS, era gente más bien buena.

Por aquel entonces se juntaron muchas cosas: el panorama que tenía delante, las conversaciones en la Compañía, esos jóvenes heroicos que se quedaron atrapados en el Toachi, la Revolución cubana, la radicalización del velasquismo… Tenías al diputado Manuel Araujo, de barba larga y pequeño de estatura, vibrante en su elocución, que te planteaba temas radicales. Entonces, alguien como yo, que estaba trabajando y había dedicado la vida a estar con muchachos trabajadores, con estos *guambritos* de Guangopolo, tenía que plantearse tarde o temprano preguntas como ¿qué haces ahí?, ¿qué está pasando?

A principios de 1968 empecé rápidamente a radicalizarme. Tuve una conversación con el padre Halligan que nos distanció, y otras con los jesuitas más cercanos al CMT. Tomé la decisión, renuncié y me fui. Me quedaban dos meses antes de ir a México. Me vinculé con lo que más tarde sería la Iglesia de los Pobres y asistí a charlas sobre la realidad nacional. Había monjas y sacerdotes dispuestos a abrir espacios, a debatir en encuentros con otra gente. Por eso digo que fue una época que, a mi juicio, no se ha repetido en el país, un momento de altísima confluencia y, por otro lado, de altísima movilización, no en el sentido en que ahora la entendemos, sino en el de mover fuerzas, de ir intentando organizarnos

contra la lógica de aquel entonces y transformarla. La cuestión central era cómo el pueblo podría cambiar esta realidad. Tenía la absoluta certeza de que no sabía nada y de que lo que había vivido eran muchas sensaciones de vida, pero que no tenía la capacidad de estructurar un pensamiento completo y creo que eso encontré en México.

La Escuela,[1] con grandes profesores como Arturo Warman y Ángel Palerm, tuvo un peso muy fuerte en el proceso de construcción de la antropología social. El padre Rodríguez, formado en Francia en la línea de la antropología dura, por la necesidad de los jesuitas de entender lo que hacían en sectores indígenas como en Chiapas y entre los tarahumaras, se acercó a la antropología social. En medio de una tradición de etnólogos, necesitaba transformar la Escuela. Un momento complicado, pero muy rico para los estudiantes. Allí aprendí desde las matemáticas hasta escribir bien el castellano. Recuerdo que me quitaban dos puntos por escribir con faltas, eso me ponía un profesor que decía "yo soy francés y escribo mejor que usted". No quería arriesgar la carrera por no escribir bien el castellano así que finalmente aprendí. Era una escuela de mujeres, el único hombre era yo. Saludé muchísimo cuando se incorporó un colega mexicano del norte, creo que de Chihuahua, un tipo que usaba botas grandes y demás accesorios. No duró ni un semestre, así que volví a estar solo. Las compañeras eran muy buenas para dilucidar teóricamente, pero con una ausencia total de realidad. Ninguna había estado cerca de un barrio popular urbano. Hubo intentos de hacer trabajos de campo que se organizaban desde la Escuela, pero eso era algo un poco folclórico que no constituía parte del saber. Esa era mi diferencia con ellas, yo había tenido una experiencia de vida con la gente, pero en las aulas aprendí la ciencia, los procesos, a desarrollar y entrelazar conceptos.

Por el desarrollo conceptual de la Escuela y porque no había vínculos con la realidad, quise aprender economía del desarrollo. Quería vincular lo que había aprendido y vivido, relacionar la vida concreta de los trabajadores, el salario, la reproducción social, con la economía. Entonces se presentó la oportunidad de ir a Estados Unidos, a la nueva Universidad

de Stony Brook, donde tenían una gran apertura hacia los latinoamericanos. Estaban interesados en las nacientes teorías y concepciones del desarrollo de América Latina, como la teoría de la dependencia. Como alumno, tu exponías lo que estaba ocurriendo, las nuevas teorías, y los profesores te cuestionaban, y juntos desarrollábamos. Este método se mantuvo por unos diez o quince años más, incluso con mucha más fuerza. No aprendíamos la economía con énfasis en modelos matemáticos, ni cómo molestarle la vida a la gente –si querías lo aprendías, pero no era obligatorio–. No hay que olvidar que aquí ya llega Augusto Pinochet, las transformaciones de los Chicago Boys y otros, por lo que la cosa se iba a poner mucho más compleja. Veíamos qué lógicas articulan el desarrollo y qué conceptos hay detrás. Cuando quise volver a México para hacer la tesis, me enteré de que mi madre había muerto y no pensé dos veces. Quería por lo menos ver dónde estaba enterrada y cómo estaban mis hermanos. En una familia donde la madre era el eje de todo lo que ocurría, ¿cómo se organizarían? Mi padre era bueno, pero distante. Encontré total desolación y desarticulación, la pérdida de sentido, por así decirlo.

Ya estando aquí, me volví a vincular con esas hermanas-monjitas. Por casualidad me las encontré en la calle y me invitaron a uno de los encuentros que solían hacer. Trabajaban junto con tres sacerdotes en La Magdalena, en el sur de Quito, y tenían que ver con Alangasí, cerca de Guangopolo, y con Píntag. Fue la oportunidad de desarrollar en el campo lo que medianamente aprendí, pero, sobre todo, lo que me había planteado, cómo cambiar la sociedad. Y me pareció que ahí estaban las raíces. Pasé algún tiempo viviendo en Píntag con las monjitas y un par de colegas, alquilamos un pequeño departamento y luego ya me olvidé de volver a México. Me atrapó la vida y ahí seguí durante muchos años. Andábamos del Carchi al Macará, trabajábamos con las bases, con la gente, en este intento de ir construyendo con ellos la larga marcha. Eso estaba metido en nosotros.

Ver, juzgar y actuar

La Iglesia popular era un conjunto de sacerdotes motivados por las reformas del Vaticano II, pero sobre todo por las reuniones de los obispos en Medellín y Puebla. Fueron procesos complejos donde adoptaron la lógica del ver, juzgar y actuar, que sería fundamental. Su intención era construir un pueblo pensante con una versión teológica propia, como el pueblo de Dios que salió de Egipto caminando, y en ese caminar fue aprendiendo hasta vencer. Era, si tú quieres, la lógica de estos sacerdotes y se llamaron así para diferenciarse de la Iglesia jerárquica-instrumental. Monseñor Proaño fue quien mejor la desarrolló, incorporando algunos fundamentos de Paulo Freire. Se fue construyendo de forma paralela y más adelante le darían una explicación en la famosa teología de la liberación, inspirada por el padre Gustavo Gutiérrez de Perú.

La Izquierda Cristiana era muy diferente, venía de la radicalización de la Democracia Cristiana en Chile, y algo en Perú. Los democratacristianos de aquí no llegaron a radicalizarse de la misma manera; imagínate tú lo que es la historia, el señor Osvaldo Hurtado pasó a ser presidente de la República, y nosotros seguimos barriendo pisos. La historia fue irónica con nosotros. Cuando digo nosotros, me refiero a la tendencia socialista que más tarde se constituirá en la Unión Revolucionaria de los Trabajadores (URT), y después como el MRT. En el 76 expulsamos a los democratacristianos de la CEDOC. Recuerdo que me pasé, con otros muchachos, cuidando el edificio unos dos meses. Como tenía experiencia con

mis muchachos de Guangopolo, organizaba y repartía la comida. Esos diez, a veces quince, galarifos vivían todo el tiempo en la CEDOC para evitar que se la tomen aquellos que decían que eran la CEDOC oficial. Se había creado otra distinta de la Democracia Cristiana, que no buscaba radicalizarse. Osvaldo Hurtado sigue siendo un referente político, pero el partido ya no existe, tampoco en Perú, donde un tiempo estuvo ligado a Velasco Alvarado, pero luego también desapareció.

En Chile, Iglesia y Sociedad de América Latina (ISAL) era una cuestión mucho más orgánica y también se expandió al Ecuador. Eran grupos de intelectuales que intentaban buscar las grandes explicaciones estructurales de lo que ocurría, y transmitirlas a ese pueblo que estaba caminando, a decir de los sacerdotes de la Iglesia popular. Algunos grupos sobreviven hasta ahora, continúan con esta experiencia, pero ya no tienen la capacidad ni la fuerza de entonces, en gran parte porque el consumismo atravesó hasta el tuétano al pueblo. A pesar de que provenían de la misma base que nosotros (exsacerdotes, intelectuales, académicos y sus estudiantes), los de la Izquierda Cristiana eran marxistas-socialistas. Eran jóvenes influenciados por la Revolución cubana al estilo guevarista. Había una gran diferencia con nosotros, que veníamos –y hay que tener claro esto para lo que pasaría después– de una lógica en construcción. Yo, por efectos de mi formación, y los otros colegas, por efectos de su propia estructura y concepción política, íbamos convergiendo para construir un movimiento de masas con campesinos que estaban reivindicando tierras y planteando formas distintas de organización. No hablábamos de un partido construido desde los campesinos, como diría Karl Marx "en el gran sentido histórico del término". Incluso los padres y las monjitas con los que trabajábamos en Píntag tenían una barrera para aceptar la presencia de gente de partido, había un dejo antipartido. Para nosotros era Dios inspirando al pueblo para que caminara, y no un grupo elitario de vanguardia que le va diciendo al pueblo qué hacer. No teníamos una relación orgánica con la Izquierda Cristiana, ni con los socialistas, y tampoco con los comunistas.

Por el año 1979 hicimos un encuentro auspiciado por la Iglesia popular. Fuimos a hablar con el cardenal Pablo Muñoz Vega porque pensamos que cualquier rato iban a pasarle el dato y podía montar en cólera. Nos acompañaron tres o cuatro sacerdotes a los cuales monseñor –jesuita intelectual– tenía respeto, no porque él fuera partícipe de esta historia de la Iglesia de los pueblos, sino porque era muy respetuoso de las decisiones eclesiales, por lo tanto, de Medellín y Puebla. Si tú le hablabas de eso, sabía muy bien del tema, de lo que se trataba y te daba su versión. Le explicamos que íbamos a hacer una reunión en un local de los padres agustinos y nos dio inmediatamente su aprobación. Nos preguntó si iban a estar los del PCMLE, le dijimos que no, "ah qué bueno" fue todo lo que respondió.

Monseñor Proaño tampoco tenía afinidad con la FEI o la Izquierda Cristiana, es más, permanentemente trataba de sacarlos del medio. Nosotros también le caíamos mal, él tenía su propia versión, su propio caminar y la gente con la cual él trabajaba. Generalmente era gente de base, algunos mestizos urbanos, García, por ejemplo. Los iba formando con mucha tenacidad. No había ni un acercamiento táctico entre nosotros, la FEI, el Partido Socialista o la Izquierda Cristiana. Tratábamos de mantenernos separados.

Yo me involucré en ese proceso porque intentaba entender qué pasaba, pero también porque quería vincularme, y mi experiencia vital había sido con el pueblo de Dios caminando. Esta experiencia se va a transformar con la FENOC y después con la primera huelga nacional, exitosa porque fue la primera vez que las tres centrales sindicales convocaron a una huelga unitaria. Antes, difícilmente podía haber alianzas, cada cual actuaba por separado, sobre todo la CEOSL respecto de la CTE, que era calificada de comunista. El contexto de la dictadura militar, la búsqueda de la democratización y ciertos avances en la gente donde muchos habíamos aportado hicieron que las propias bases sindicales forzaran la unidad. Se convocó en noviembre del 75. Trabajamos junto a los compañeros del PCMLE, donde la idea de la movilización permanente de las masas

–la idea maoísta del camino que se va siguiendo, acumulando fuerzas y transformando la sociedad– era parte de su formación. Había una gran unidad con algunos colegas de allí, ellos tenían la idea de un partido de masas, y nosotros, los cristianos de izquierda, pensábamos en ese pueblo de Dios caminando y aprendiendo; si se quiere, hay mucho de maoísta en esta visión. La diferencia es que ellos seguían pensando en la revolución tal cual, y nosotros en la revolución que transforma sin necesidad del gran conflicto. Creo que esa unidad hizo posible que trabajásemos con mucha fuerza. Recuerdo en particular a un colega que había sido formado en los inicios del PCMLE al que llamábamos Lin-Piao, tenía una capacidad impresionante de trabajo, organización y movilización.

En la recuperación de haciendas, lo primero era la toma de la tierra por parte de los trabajadores. Lo siguiente era conseguir el famoso "estatus posesorio" a través de una acción judicial y, paralelamente, el inicio de un juicio de tierras. Estas acciones permitían a la gente quedarse donde estaba, y desde allí podían tomarse el resto de la hacienda. Ahí es donde había problemas. Algunos hacendados se sentaban a negociar. Casi siempre se terminaba pagando la tierra e instituciones como la CESA y el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) intervenían como garantes de los pagos finales. Otros hacendados que mantenían una fuerte relación con la policía local la utilizaban para caernos encima. Así murió el compañero Mardoqueo León en el Chota, joven de 21 años, en una toma de tierras. La policía decidió disparar a los campesinos que no estaban armados sino en actitud pacífica, muchos sin moverse, acostados o sentados. Este joven se levantó para curiosear y le mataron de un tiro.

En Píntag, fue posible transferir la hacienda San Alfonso a los campesinos y en Tolóntag dos haciendas que en ese entonces eran de la Asistencia Social y estaban arrendadas. Los arrendatarios eran peores enemigos que los hacendados, estaban defendiendo la forma como rentaban. Recuperamos una parte de la hacienda San Vicente, donde había indígenas que no eran evangélicos, y nos metimos además en una hacienda llamada El Carmen. A veces estábamos en La Libertad, en el cantón El Ángel de la

provincia del Carchi, de donde proviene Mesías Tatamuez; otras veces en Loja, en Paltas, intentando organizar a campesinos que ya estaban cerca de la frontera con Perú. Allá había que ir en mulas que proporcionaban las organizaciones y en otras ocasiones a pie. Nos jugábamos el físico atravesando ríos. Unas eran haciendas donde no había huasipungueros porque los hacendados habían tenido el cuidado de sacarlos, sin embargo, había trabajadores agrícolas maltratados, cuasi esclavizados. En las haciendas arroceras debía aplicarse el Decreto 1001, que como se recordará fue un proyecto radical de reforma agraria del año 72, que suponía la transferencia inmediata de todas las tierras arroceras a los finqueros. Esto no se dio mecánicamente, hubo que presionar y no de forma pacífica ya que los policías defendían a los hacendados. Murieron algunos compañeros. Los maoístas tenían una fuerte presencia en el sector, y en el proceso trabajaron con nosotros. Estas cosas ocurrían en todo el país. En la mitad del camino hubo muertos y nos tocó salir a las calles de la ciudad a pintar paredes en contra de la represión, a denunciar las muertes. Yo estuve preso en Tulcán y Quito por estas manifestaciones.

Los años setenta, un abanico de posibilidades

La Iglesia popular era similar a los movimientos de la Primavera Árabe que hemos observado después: no tenía una dirección muy clara, no necesitaba organismo ni nombre, se convocaba por teléfono o fax, y cada uno en su parroquia y en su espacio tenía libertad para decidir qué hacer. Lo único que estaba claro era la idea central teológica del pueblo que se mueve camino de su liberación. Llegó a tener entre trescientos y cuatrocientos sacerdotes, y mucha gente cristiana-católica optaba por esa línea. A diferencia del movimiento impulsado por monseñor Proaño, que era indigenista, trabajaba a nivel nacional e incorporaba sacerdotes de diversas regiones. Ellos aportaban a la movilización del pueblo de la misma forma en que Dios lo hizo con el pueblo de Israel.

Con el tiempo se incorporaron dictámenes a favor de este proceso, tomados de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla. Ahí residía la metodología de caminar con el pueblo a través del ver, juzgar y actuar: hacían reuniones con la gente donde analizaban la realidad (ver); luego, discutían qué perspectivas tenía ello (juzgar), y reivindicaban la recuperación de tierras, el derecho a conformar sindicatos y a mejorar las condiciones de vida de la gente a partir de demandas al Estado (actuar). Había mucha influencia estructuralista o marxista en esos análisis, pero, como ven, era algo muy distinto a un partido e incluso llevaba a una colisión con los comunistas y demás partidos marxista-leninistas. Muchos de la Iglesia popular no estaban de acuerdo en ir por la vía violenta y esto

imposibilitaba la relación con los partidos de izquierda. Monseñor Proaño no quería acciones en las cuales hubiera muertos o actos violentos; en este sentido, era muy "gandhiano".

De 1972 hasta 1979 el país vivió un régimen de gobierno militar. Los primeros años fueron un intento desarrollista, y si bien persiguieron a los del Partido Comunista, encarcelando a varios de ellos, no tenían una política explícita de persecución contra la gente de izquierda. Recuerdo que el padre Hernán Rodas trabajaba en un sector de la provincia de El Oro, muy activo reivindicando y recuperando tierras de las antiguas haciendas de empresas bananeras extranjeras. Como este sector era zona de conflicto con el Perú, el ejército frecuentemente hacía visitas poco amables al pobre padre, entrando a las casas en busca de armas. Un día en que monseñor Luis Alberto Luna estaba de visita llegaron los militares y arremetieron. Cuando monseñor se presentó como obispo de Cuenca el embate paró, pero esto provocó una protesta de la Conferencia Episcopal. Se había insultado y agredido a un obispo. No fue tanta la agresión, pero ocurrió. Las visitas al padre Rodas continuaron cada tres meses y la cosa se puso fea. Había hostigamiento.

En el año 1975 o 1976 andábamos involucrados en algunas tomas de tierra bastante significativas. Teníamos acciones en el cantón El Ángel, y algo en lo que más tarde va a ser el cantón Bolívar, muy cercano a Tulcán. Empezamos con una hacienda y más adelante fueron cinco, incluso una en el cantón San Gabriel, una hacienda-empresa productora de piretro. En ese proceso surgieron algunos de los grandes dirigentes de base de la FENOC. Una noche que estábamos pintando paredes, nos metieron a la cárcel. La asociación de empleados de la judicatura puso una acción en mi favor para que me liberaran y salí después de tres o cuatro días. Me fue bien porque no salí como héroe, pero tampoco salí golpeado ni apaleado. Los *campeches* me daban alguna comidita. Incluso cuando estuve preso tuve suerte, *taita*[1] Dios o quién sería me acompañó. Conocí lo que era un caporal y cómo funcionaba: tenía que dar una cuota y yo no tenía ni medio, pero por ahí rebuscando sacaba

algo. La orden era que los compañeros no campesinos no se presentaran a reclamar por mi detención. Manteníamos una lógica de clandestinidad construida.

En la cárcel estuve con campesinos carchenses, uno de ellos de apellido Freire, más loco que una cabra, venía de Mira, que era otro cantón entre el río Mira y lo que conectaba con la vía a San Lorenzo. Para llegar hasta ahí íbamos en el ferrocarril Ibarra-San Lorenzo, nos bajábamos en la mitad y caminábamos más o menos medio día hasta llegar al sitio donde estaba la hacienda que queríamos recuperar. Allí conocí por primera vez la etnia que más tarde se reconocería como awá[2], que para entonces les llamaban "cabezones". Eran explotados no solo por los terratenientes sino también por los campesinos-colonos que estaban ahí. Trabajaban tres días por un par de botas y machetes. Dizque eran felices, peor que huasipungo, no hablaban castellano ni tenían interés en aprenderlo. Nos llamaba la atención que algunos de los explotadores eran "compañeritos", es decir, estaban en otras acciones de reivindicación con nosotros, pero en cuanto propietarios de pequeñas extensiones usaban la mano de obra de estos llamados cabezones.

Trabajábamos con Ernesto López, un abogado que en paz descanse; con él iniciábamos acciones judiciales, incluyendo la reivindicación de la tierra. En algunos casos venía con nosotros la doctora Isabel Robalino, que era una gran acompañante de ese pueblo que camina, recelosa de los partidos, incluyendo la Democracia Cristiana. Aunque era muy cercana a ellos, no estaba dispuesta a entregarles su esfuerzo. Recuerdo que cuando yo dirigía la capacitación campesina de la FENOC me tocó ir al Tena, donde recién se estaba organizando la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN). Pudimos trabajar allí debido a los contactos de Isabel Robalino con los misioneros. Cuando llegábamos y nos presentábamos como amigos de ella, los sacerdotes nos daban total apertura. En el Napo estaban los padres josefinos; donde los shuar, los salesianos y un poco de franciscanos, los dominicos en Baños y en toda la provincia de Pastaza, en la parte selvática de esta.

Manteníamos relación con la Iglesia y la dictadura. Cuando organizábamos grandes manifestaciones campesinas –la última que recuerdo fue en Riobamba– le decíamos al entonces ministro de Agricultura, el general Sevilla, "tal día a tal hora vamos a hacer una manifestación y tiene que estar presente". Imagínate decirle eso a un ministro, a un general de la República, y, sin embargo, él iba y se paraba en la tarima. Entonces, nuestros dirigentes enrostraban al señor ministro ser representante del imperialismo, de la oligarquía y todo lo demás. El ministro se aguantaba todo y al final decía un discurso breve donde señalaba la posición nacionalista y revolucionaria del Gobierno de las Fuerzas Armadas, y se iba. Ocurrió una vez en Cañar, con el mismo ministro y un sacerdote llamado Rogelio –medio loco, que poco después dejó los hábitos– que al finalizar su discurso dijo: "como en todo campo los primeros que rompen el cerco son los chanchos, señor ministro tiene la palabra".

Teníamos que garantizar a la dictadura que la izquierda de tipo insurreccional, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el ML no estaban involucrados con nosotros y lo hacíamos cuando les invitábamos a las reuniones. Les asegurábamos que los que querían un Movimiento 19 de Abril (M-19) o unas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en Ecuador, estaban excluidos; por eso nos apoyaban. El general Bombita y otros generales, como el ministro de Agricultura, pensaban que para construir este espacio del Gobierno Revolucionario necesitaban el apoyo de las masas. Velasco Alvarado en el Perú hizo lo mismo, acordémonos del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) y todas esas organizaciones que hicieron. Ellos venían casi todos de la misma matriz, consideraban que estos movimientos podían ser su respaldo popular; si bien a veces se les iba la mano y aunque las reivindicaciones de las tierras no eran tan pacíficas, tenían en la cabeza que necesitaban este respaldo. Querían marcar distancia con Pinochet y los dictadores de Argentina, pues sostenían que ellos no iban a firmar el Plan Cóndor[3] ni a perseguir a nadie. No querían

que los guerrilleros se involucren, pero tampoco querían perseguir al pueblo de manera violenta.

Fue un momento de transformación del país originada en los recursos petroleros. Los militares y en general las Fuerzas Armadas estaban muy ocupados distribuyendo y viendo qué hacer con la plata del petróleo, y se preocupaban menos de esa parte complicada que sería la zona agraria. Creo que no tenían mucha comprensión de lo que ocurría en el mundo sindical, que había crecido significativamente, no solo por el número de sindicatos sino también por la calidad de estos. Eran cada vez más preparados y la conciencia de clase estaba expandiéndose. En el caso de la CTE, la formación se debió al trabajo de los militantes comunistas, y sobre todo al de los exsocialistas. Así como hubo una escisión importante de los comunistas que dio origen el PCMLE, también, hacia los años setenta, hubo varias escisiones de los socialistas y de los cristianos de izquierda. Todos estos conformaban los grupos que estaban con nosotros o de los cuales éramos parte, por así decirlo, y que trabajaban con los sindicatos. De ahí que, en el 75, cuando se hizo la huelga, a mí me asignaron ir a coordinar una parte de los sindicatos del sector urbano alrededor de la Panamericana Sur. Eran sindicatos bastante duros, donde estaban, por ejemplo, la fábrica Eternit, La Internacional, una fábrica textil enorme en ese entonces, que era terreno de los comunistas, pero las otras que estaban alrededor de ella, como cincuenta, eran de nuestro ámbito de incidencia. En cada fábrica había jóvenes coordinando para que no hubiera brotes de violencia porque, claro, estar encerrado por doce horas suscitaba problemas, además salían las broncas que ya tenían entre ellos. Por disposición de las centrales sindicales, a mí me tocó coordinar todo esto, vigilar para que la gente esté donde se le asignaba, decidir cómo proceder ante algún problema, dar instrucciones a la hora de salir a la manifestación, etcétera.

Tienes un momento de la dictadura militar muy particular, con crecimiento económico y con recursos, tienes una reformulación de la izquierda, ya sean movimientos de masas que se encaminan con Dios,

o aquellos que salen de los partidos tradicionales porque no ven una verdadera alternativa, sobre todo en el Partido Comunista (PC). Este es el gran perdedor de ese tiempo. Muchos se fueron al PCMLE, porque el PC se comprometió demasiado con la idea de la transformación reformista de los militares. La reforma agraria que habían estado impulsando desde antes del 63 ya pasó, y muchas tierras fueron transferidas a las cooperativas y a la Unidad de Proyectos de Crédito Agrícola (UPCA), sistema que el gobierno había desarrollado para la transferencia de tierras a los huasipungueros. Habría que estudiar más ese momento. Hay un libro muy bonito que se titula *Yo declaro con franqueza*, el autor se llama José Yánez y te transfiere este sentir: "Antes el patrón nos dejaba tener leña, ahora estos no nos dejan nada".

La naciente clase media

En los años setenta, el movimiento de tomas de tierra a nivel nacional estaba en un momento de efervescencia. Una buena parte de ello nos correspondía a nosotros, que nos presentábamos como FENOC, una institución muy fuerte y reconocida. Varias veces, la Asociación de Campesinos del Litoral, que formaba parte de la FENOC, se dio el lujo de tomarse las oficinas del IERAC en Santa Lucía y en otros cantones de la Costa, echando a los funcionarios públicos y cerrándolas en señal de protesta. Esto tenía una gran repercusión puesto que salía en todos los periódicos. Pero había otras tomas que no se hacían a través de nosotros, sino que eran organizadas por sacerdotes o movimientos locales, o por cristianos que no se articulaban a las diócesis y decidían abandonar su comodidad de pequeña burguesía para articularse con el movimiento. En fin, era una dinámica que no tenía cohesión de partido.

Para trabajar con los párrocos estudiábamos su situación y entorno, a fin de reconocer si eran parte o no de esta lógica de la Iglesia popular, si leían los documentos de Medellín y Puebla y participaban de ellos, o si eran tradicionales y muy conservadores. Recuerdo una anécdota en un pueblo cuyo nombre nunca olvidaré, Pénjamo, en Loja. Llegamos por casualidad porque estábamos perdidos y encontramos a un sacerdote que jamás se separaba de su cigarrillo. Nos identificó, fumó y dijo: "Bienvenidos, este pueblo necesita que alguien lo haga despertar. Yo hago lo que puedo, pero también tengo que bautizar, así que trabajen

nomás. Hagan lo que tengan que hacer, pero por favor no quiero muertos". Esta historia se repitió en varias ocasiones. En Los Ríos y en El Oro estaban los sacerdotes vascos, muy radicales, a veces de más cuidado que los socialistas y los comunistas. Venían con la idea de liberación de su región y querían hacer lo que no podían en España, porque su obispo los hubiera expulsado. Aquí la situación era más laxa porque tenían un obispo designado desde la vicaría apostólica de Los Ríos. Más tarde se organizaron las diócesis en estas provincias, se nombraron obispos y los vascos fueron enviados a su casa. Había padres muy interesantes, entre ellos uno de apellido Martínez que, como yo, reconoció que sabía poco, regresó a Bilbao, se fue a una universidad y terminó en Inglaterra graduándose como doctor en Sociología. Esta fue la lógica por la que nos fuimos perdiendo y dispersando.

Vale la pena darse la vuelta y pensar en las grandes transformaciones de la década de los setenta. El *boom* petrolero permitió una gran movilidad social y muchos pueblerinos, a través de convertirse en maestros de escuela, empezaron a formar parte de esa clase media naciente. Todo se transformó y comenzó la constitución de una sociedad de clase media y media-baja importante. Se consiguió el libre ingreso a la universidad, y con ello una movilidad social impresionante, sobre todo de aquellas personas que provenían de provincias y pueblos rurales. No solo el señor Rafael Correa hizo carreteras, también la Junta Militar hizo muchísimas, algunas de ellas inútiles, como la carretera Quito-Tabacundo-Otavalo –pues ya existía otra–, pero había un pueblo que la reclamaba. Hicieron además carreteras locales intermedias, como la Caranqui-Ibarra, mejoraron las de San Gabriel, y construyeron otras. La idea de que estábamos en una mejor situación, que había una economía que de alguna manera empezaba a flotar, alentó a crear industrias en el área textil y comercial –algunas sobreviven hasta ahora–, industrias chocolateras y de caramelos; hubo tenditas pequeñas de los sesenta que crecieron y se transformaron, como Supermaxi y Mi Comisariato. El país dejó de ser agrario y franciscano, y en Quito desapareció esa imagen de los hacendados en la que todos sabíamos quiénes

eran y dónde vivían, cómo se articulaban a sus haciendas y cuándo traían su maicito para comer. La sociedad entendió que había otra forma de economía y no solo la hacienda.

A partir del petróleo empezó a notarse la circulación del dinero, y el nuevo despunte de la exportación bananera que había caído en los años cincuenta y sesenta, casi desapareciendo al igual que el cacao. Del café algo había quedado, y a pesar de que no era el mejor café del mundo sí era el principal producto de exportación. El arroz fue otra cosa, que por efecto del Decreto 1001 pasamos de importar a exportar. Al redistribuir las tierras arroceras a los campesinos –y esto es fundamental–, los trabajadores convertidos en finqueros lograron producir excedentes de arroz suficientes para exportar, en ese entonces, al Perú. La historia otra vez dio la vuelta y el arroz volvió a ser importante, como lo fue en los años cuarenta. De nuevo teníamos arroz, café, algo de banano y volvió a crecer la producción de cacao. La circulación monetaria provocaba que la gente tuviera otra noción del mundo y de las cosas. En medio de todo esto, había una lucha campesina por recuperar las tierras con la consigna "Ni un pelo de patrón en el campo". No en todas partes se concluyeron los procesos de toma de tierras y en algunos casos, como en Toacazo, la toma terminó siendo una negociación con la Iglesia y los campesinos.

Creo que hay que estudiar más el período del gobierno con Bombita a la cabeza. En puestos claves del Estado, como los ministerios de Finanzas y de la Producción, estaban connotados académicos y otros civiles, buenos gestores administrativos.

Esos militares tenían una visión progresista y contaban con el apoyo de los comunistas, quienes sostenían que había que respaldarlos para reformar el país. Esa era su consigna internacional, a pesar de que uno de ellos fue lanzado de un tercer piso a la calle por algún señor militar. Para entonces Paco Moncayo era capitán, y le encargaron el Centro de Reconversión Económica del Azuay (CREA) en Cuenca. Dejó a un lado la persecución política e inició negociaciones con personas como el padre Hernán Rodas, ordenando que se dé paso a las legítimas demandas

campesinas. El general René Yandún, del Carchi, compartía ese sentir, entre otros distinguidos militares. Muchos estaban listos para un proceso de transformación ordenada, lo que generó un contexto interesante: tienes una inteligencia dentro y fuera del gobierno propulsando los cambios, y un movimiento importante de campesinos buscando las transformaciones agrarias; tienes la dinámica de movilidad social con personas que ingresan a la economía, como los maestros de escuela y otros que entran a través de las profesiones liberales. Todo esto contribuyó a la consolidación de lo que ahora llamamos sociedad civil.

La experiencia llamada CAAP

A diferencia de la reforma agraria del 64, cuyo enunciado central era incorporar a los campesinos a la vida nacional, la del 73 buscaba mejorar la productividad y abrir un espacio para el desarrollo agrícola proempresarial. Las dos marcaron profundas transformaciones en el agro, en el campesinado y en nuestra manera de actuar. A mi modesto juicio, estas transformaciones dieron paso a la primera apertura de un mercado de tierras y a una dinamización bastante significativa del mismo. En un principio, el objetivo de las tomas de tierra era la reivindicación de los trabajadores de las haciendas *per se*. Buscábamos propiciar, en el mejor de los casos, la vía *farmer*, pero sobre todo conseguir la movilización permanente de los campesinos, su articulación al movimiento obrero y su compromiso con la lucha por el socialismo. Sin embargo, esta experiencia terminó en esa iniciativa terrateniente-pueblerina que abrió un mercado de tierras consistente, proceso en el que participaron algunas de las ahora llamadas ONG; fue una consecuencia, y por lo tanto la disolución de nuestro discurso.

En el 73, tanto las tomas de tierra como la Ley de Reforma Agraria recurrieron al argumento de la presión demográfica. Muchas haciendas, entre ellas las de Sigsig, ejecutaron la reforma por esta vía. Para aplicar esta causal, necesitábamos no solo a los trabajadores de las haciendas, que habían disminuido, sino también a los pobladores de los alrededores. Pero al aplicarla surgió un nuevo problema, ¿cuál era el precio de la tierra, el catastral o el del mercado? Había que llegar a un acuerdo y el pago por esa tierra debía hacerse en el momento de la transacción, por

lo tanto los recursos tenían que estar considerados en el Presupuesto General del Estado. La pelea se volvió más amplia y compleja, ya no era solo contra el hacendado. Surgió la necesidad de incorporar al Estado para que participe en esos procesos de recuperación y reivindicación de las tierras, desde el Ministerio de Agricultura o el de Finanzas. Para entonces, en los términos tradicionales, las haciendas eran insostenibles y muchas de la Sierra se habían parcelado, no tanto por la reforma agraria sino por obra del mercado de tierras.

Al intervenir el Estado, más allá de la dinamización o no de la producción agropecuaria, lo que hizo fue reordenar la economía rural. Como diría Luciano Martínez, apareció la ruralidad no agrícola, y los pueblos se convirtieron en espacios de esa pequeña burguesía agraria, poseedora de tierras o dedicada a nuevas actividades para prestar servicios. Los campesinos empezaron a ser usuarios de esos servicios que articularon a la pequeña burguesía rural. Tenían dinero y se volvieron compradores. Se trajeron frutas y pescado de la Costa y se fortalecieron los mercados comunales que antes fueron una condensación de la producción local, donde existían los famosos "arranchadores"[1] que esperaban la llegada de los campesinos y les quitaban sus productos, pagándoles el precio que les daba la gana. La venida de los costeños y sus productos abrió una nueva discusión: ya no se trataba del poder local de la década de los sesenta, sino de la construcción del poder de esta nueva pequeña burguesía, comerciantes que no dejaron de ser "arranchadores", pero que estaban obligados a negociar en función de la demanda que se estaba construyendo.

El fortalecimiento de los pueblos rurales es otro aspecto importante. En este sentido, la película sobre Simiatug, *Boca de lobo*, es muy decidora.[2] Al final, la señora viejita dice: "Todos estamos yéndonos, solo ellos se están quedando". Se refiere a los indígenas comerciantes "escueliados", como decían los viejos. Aparece esta nueva forma de construcción de los pueblos que se terminará en los años 2000 a 2010, cuando serán reemplazados por las capitales parroquiales y cantonales. Pueblos como Cangahua, Olmedo o Columbe –este último como uno de los casos más significativos

que recuerdo y conozco– perdieron sentido. El problema fue nuestra poca comprensión sobre estos fenómenos, estábamos demasiado cerrados en la idea radical de la transformación agraria, y sin comprender ni traducir a nuestro discurso político hicimos algo no pensado: el desarrollo rural.

De forma paralela y por pulsación externa, aparecieron los programas de desarrollo rural. El primero fue el Programa de Desarrollo Rural Tungurahua (1974), financiado por el Banco Mundial (BM) y articulado en ese momento por el Ministerio de Agricultura y el IERAC, y más tarde por la Secretaría de Desarrollo Rural. Era la respuesta del BM a la gran movilización campesina y la necesidad de tierras. Decidieron que podía haber incremento de la productividad y transferencia de recursos financieros a las comunidades, sin tocar la estructura de la tenencia de la tierra. Esto convocó al campesinado y fortaleció algunos espacios de los cuales fuimos parte, como CESA. Su fundador fue el padre Roger Veckemans, un jesuita que en aquel entonces estuvo acusado de ser agente de la CIA; lo negó hasta el final de sus días y yo personalmente no creo que lo fuera, pero formaba parte de esa concepción del desarrollo. Creó varias instituciones en América Latina y en el mundo andino, entre esas CESA, que dio origen al FEPP y de cuyo modelo siguieron muchas instituciones, que en esos días se las conocía como "centros". Por entonces, se fundó el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y dos meses después, el Centro de Investigaciones de Urbanismo, Arquitectura y Diseño (CIUDAD), que buscaba reflexionar sobre los problemas urbanos.

Existía un espacio compuesto por intelectuales, muchos de ellos con un alto conocimiento de Marx, muy probablemente adeptos al mismo, pero no necesariamente marxistas estructurales y partidistas, como éramos nosotros. Se revela una comunidad actuante en la Universidad Central, la Universidad de Cuenca con su Instituto de Historia y la Universidad de Loja que tenía un aparato de reflexión de la cuestión agraria y una institución donde estaba gente como el chileno Roberto Santana, gran pensador de la cuestión agraria nacional. Entre estos intelectuales destaca Fausto Jordán, que creía en ir copando, arrebatando la tierra a

los terratenientes por la vía que fuese: reforma agraria, compra o mercado de tierras. Es el fundador del FEPP, que nace de una conversación y de un largo camino con monseñor Rada. Fausto sabía que el crédito era fundamental como factor de producción, que requería otro tipo de manejo y la manera en que se debía hacer. Tenía una visión campesinista de la transformación nacional por etapas, por lo tanto, para nosotros "los puros" era un revisionista cualquiera, y al final creo que él nos ganó.

En el fondo no hubo una crítica fundamental al desarrollo rural, este fue institucionalizándose en el Estado, donde más tarde, en el 82, con el presidente Jaime Roldós se creó la Secretaría de Desarrollo Rural que fue encargada a Manuel Chiriboga. Para entonces, ya había al menos tres proyectos grandes de desarrollo rural, y CESA había implementado el Proyecto de Riego Ambuquí en el Chota. Este último articulaba un gran espacio y mantenía una tensión entre quienes querían vender la tierra para que los grandes señores de Ibarra se construyeran fincas vacacionales, y quienes querían mantener e incrementar la productividad. Buscaban introducir productos como el fréjol y el anís que era muy demandado en Colombia por el famoso anisado, abandonando los viejos cultivos de la caña de azúcar y las anteriores formas de economía. CESA también había construido proyectos de desarrollo rural en Cañar, en las antiguas haciendas de la diócesis de Cuenca, actuando como parte de los ejecutores de la reforma agraria; igual en Columbe, en la provincia de Chimborazo. Por otro lado, estaba la transformación agraria desde el Estado con fondos multilaterales del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). En resumen, había la vía campesino-revolucionaria, propiciada por quienes creíamos en la construcción de una vía campesinista, y la vía que buscaba transformar a los campesinos en sujetos de un espacio de poder, para negociar con el Estado e ir transformando lentamente la realidad. Ahí aparece lo que el inglés Anthony Giddens llamaría la tercera vía, la del desarrollo rural.

La historia estaba cambiando y surgían nuevos contextos a los cuales nos fuimos apegando. Para favorecer esos procesos, aparecieron grandes

recursos provenientes de instituciones de cooperación, en su mayoría eclesiales europeas. Si hablabas de desarrollo rural y eras más o menos solvente, te buscaban, te preguntaban cuánto necesitabas y para qué. Ahora no te dan ni la mano ni te saludan, pero en aquel entonces eras bien visto. Creo que hay una transformación que por un lado nos aborda, pero al mismo tiempo nos enmaraña.

Es ahí cuando decidimos con Manuel Chiriboga y otros colegas, tomar distancia de los proyectos partidarios, no tanto para asumir esta perspectiva del eje de los desarrollistas, sino para decir "miren, aquí se está transformando esto y hay que pensarlo". Optamos por eso y tuvimos un equipo de seguimiento muy amplio, entre colegas de la Costa y Chimborazo que también tomaron distancia del proyecto partidario. A muchos de nosotros nos pareció que la situación se estaba transformando de una manera diferente a la que dice el libro de Lenin *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Nace una pequeña burguesía rural que no entendemos, se inicia una transformación dentro de la comunidad indígena, donde algunos de ellos son propietarios de tierras, ya no huasipungueros, que se articulan a los proyectos de desarrollo rural y que además son la cabeza del liderazgo existente. Esto es importante porque aparece una nueva forma del movimiento campesino. Cabe recordar que, en 1976, nombramos como secretario general de la FENOC a un tractorista, ahora había nuevos sujetos involucrados a los que había que entender e incorporar. A inicios de 1978 surge la iniciativa del gerente del Banco Central, Rodrigo Espinosa Bermeo, quien se dio cuenta de que al gobierno le sobraba la plata y convocó a algunas personas. Manuel Chiriboga, Galo Ramón, Fernando Velasco y yo acudimos a su invitación. Su intención era entrar en esa lógica del desarrollo rural, con impulso externo del BM, pero basado en el proyecto Vicos que la Universidad de Cornell había desarrollado desde 1952 en Perú.[3] De estas reuniones nace el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA).

Con la influencia del debate entre esa intelectualidad distinta y nueva que ya he mencionado y la otra más estructuralista marxista-leninista, va a

surgir esa experiencia que más tarde llamaríamos CAAP. Un momento de enmarañamiento complejo, de muchas fuerzas convergiendo que abrieron, "sin querer queriendo" –aquí la frase es válida–, un espacio de debate muy fuerte. En esos tiempos era posible discutir y conversar, sentíamos la necesidad de ir a volcar estas perspectivas. Más tarde, a principios de los ochenta, definimos que el sujeto con el que nos interesaba indagar-pensar-actuar y que tenía sentido histórico era el mundo indígena. En 1981 publicamos *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo*.[4] Fue el primer libro para pensar que el mundo andino era distinto a ese grupo que se emborrachaba y bailaba en las fiestas de San Juan y San Pedro. Rompimos con esa lógica y vimos allí un espacio político de desarrollo de temas referentes a la construcción del Estado nación.

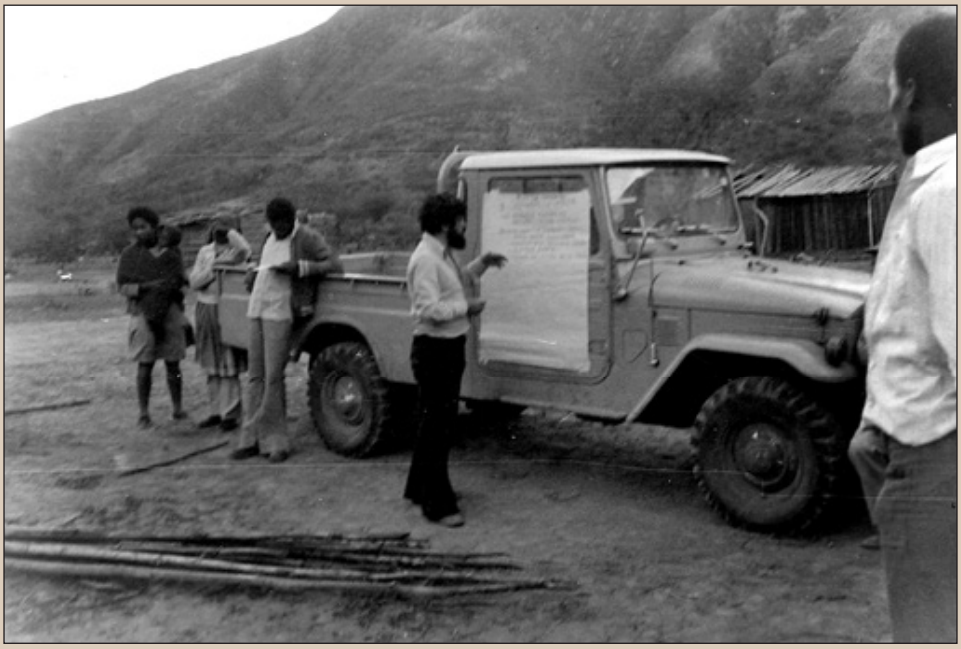
Hicimos el CAAP con la idea de que fuera un espacio enroscado en la izquierda, cuestión que ha sido fundamental en su historia hasta el día de hoy. Mantiene una gran capacidad de convocatoria, donde todos quienes colaboran con artículos o participan de los debates lo hacen con la firme convicción de que aquello aporta tanto a la discusión académica como a las posiciones de izquierda. Nunca fue utilizado ni manipulado por ningún partido político y eso fue central, como lo fue el hecho de fijar como objeto-sujeto de la acción al desconocido mundo andino indígena cuando había muy pocos trabajos sobre esta temática. Propuso un permanente debate en la línea del pensamiento disidente, y fue un espacio democrático y abierto donde la gente podía entrar y salir sin ningún tipo de obstrucción. Muchos están ahora en la academia o en el mundo político porque también fue un espacio importante de formación. Inclusive hoy, con lo poco que nos queda, como la revista *Ecuador Debate*, buscamos que esta sea un espacio para discutir cuestiones que la sociedad académica ecuatoriana no está discutiendo, enfrascada como está en su visión político-instrumental del movimiento indígena. En un país donde la mayoría es mestiza y donde los indígenas buscan amestizarse, muchos colegas hablan de la plurinacionalidad, de su necesidad y veracidad, pero nadie escribe qué es, ni cómo se la entiende. *Ecuador Debate* y el CAAP fueron

y siguen siendo imprescindibles para poner problemas sobre la mesa que deben ser asumidos por la sociedad y por la academia ecuatoriana.

Esto fue posible porque mantuvimos una solvencia económica capaz de pagar los gastos, y aunque los salarios eran más bien modestos, mensualmente necesitábamos algunos miles de dólares. Primó la idea de que nadie tenga que preocuparse por el asunto financiero porque para eso estaba yo. Hasta el año 2015 tuvimos los recursos suficientes para pagar todo lo que se necesitaba y, por supuesto, las liquidaciones de los colegas que se iban. Mi aporte lo di en la gestión administrativo-financiera y fue un tiempo de trabajo largo y duro dedicado a la presentación de proyectos, informes financieros y de actividades, alcances de la realidad nacional. Al final de la historia, si es que hay que hacer un final, el CAAP es un espacio del que nadie puede abstraerse. Difícilmente se puede olvidar que a finales de los setenta surgió un centro que desarrolló el pensamiento disidente y propuso un permanente debate abierto.

El CMT primero y más tarde el CAAP fueron los espacios donde pude dar al otro lo que me habían enseñado. Lo hice con generosidad –y aquí entre amigos puedo decirlo– me jugué la vida, y bueno... la vida me cobró. Estoy contento de haber hecho lo que hice, tanto que si volviera a nacer volvería a hacer exactamente lo mismo, tendría las puertas abiertas para que toda forma de pensamiento nazca, se fortalezca y vaya al debate.

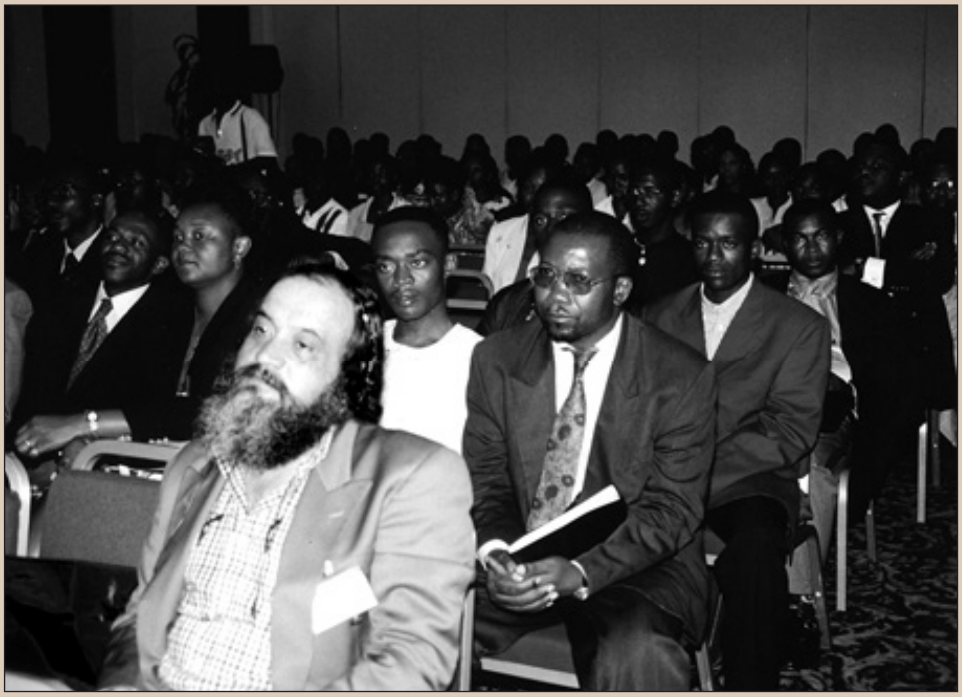
Al terminar me queda el honor de haber trabajado para la gente, con proyectos de desarrollo como las papas de nuevo tipo, ovejas de mejor calidad, forestación, construcción de viviendas, conformación de espacios para un proyecto de salud que por cierto fue muy eficiente, etcétera. Gran parte de mi vida la hice como CAAP, donde trabajaba hasta la una de la mañana, así recorrí el país y fui a las áreas donde discutíamos con los colegas residentes. Fue un trabajo muy personal en el sentido de querer lo que estaba haciendo, respetar a los otros y querer lo que los otros hacían, quererles, querer su trabajo, apoyarles, poner el hombro, buscar la plata y poder decir "ya tenemos la plata, querido, vamos a hacer lo que estabas pensando".



Trabajo de campo en el valle del Chota, década de los setenta. Archivo fotográfico del CAAP.



Francisco Rhon en la Reunión Regional de Formulación de un Sistema de Seguimiento de las Organizaciones no Gubernamentales de América Latina para los Acuerdos de la Cumbre de Desarrollo Social, abril de 1995. *A su izquierda:* Manuel Chiriboga.
Archivo fotográfico de Paco Rhon.



Francisco Rhon en el Decimotercer Congreso de la Asociación Africana de Ciencias Políticas en Yaundé, Camerún, 2001. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.



Felipe Burbano, Fernando Carrión y Francisco Rhon, en un panel de FLACSO Ecuador en abril de 2001. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.



Alberto Acosta y Francisco Rhon en la presentación del libro *Minería a gran escala en Ecuador*, abril de 2012. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.



De izquierda a derecha: Aníbal Quijano, Francisco Rhon, François Houtart y Domingo Rivarola en el Tercer Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, 2015. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador de la FLACSO Ecuador.



Josette Altmann Borbón, secretaria general de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Francisco Rhon, consejero miembro a título individual del Consejo Superior de la FLACSO y Gonzalo Abad Ortiz, primer director de la sede de la FLACSO en Ecuador, en la firma del acuerdo entre el Gobierno ecuatoriano y la FLACSO. Cancillería del Ecuador, 2017. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.





Arriba, de izquierda a derecha: Hernán Ibarra, Liisa North y Francisco Rhon.
Abajo: Erika Hanekamp y Francisco Rhon. Archivo fotográfico de Paco Rhon.

El *boom* del debate intelectual

Cuando regresé a Ecuador prácticamente no tenía vida doméstica, inclusive sábados y domingos recorría el país yendo a las organizaciones. En el mundo indígena es en los fines de semana cuando puedes hacer reuniones. Iba a Cangahua, Santa Rosa en Tungurahua, Chimborazo, Loja, Cuenca, aunque allá iba poco porque los cuencanos siempre son especiales y no les gusta mucho la intervención externa. En la Costa visitaba Vinces, Baba y Santa Lucía, que fue donde tuvimos mucha fuerza. Una anécdota podría ser la mejor forma de ilustrar mi vida privada de entonces. Yo me casé con Susana Cadena el 15 de noviembre de 1975, aniversario de la Movilización Obrera en Guayaquil en 1922. Como ya les he comentado, estaba apoyando y coordinando las acciones en el sur de la ciudad y de pronto le pregunté a mi gran amigo Carlos Orbe, mejor conocido como Lin-Piao, si tenía un terno, y me respondió "creo que tengo uno por algún lado", entonces le dije "vamos, te llevo, ponte el terno y acompáñame, porque ahora que me acuerdo me tengo que casar". Llegamos a las dos y media al juzgado, donde estaba Susana con sus parientes. Nos casamos y él fue mi testigo. Años más tarde, de pronto regresé a ver y mi hija ya tenía 14 años y mi hijo 10.

La vida doméstica inicial, que probablemente en otros matrimonios es muy rica, yo la dejé por el trabajo, y no tuve ninguna hasta que me dio una parálisis facial en el año 89-90. Me dije, hasta aquí llegué, porque ya no daba más. Tenía parchado un ojo, una parte de mi brazo y de mi cuerpo no

se movían, tenía la boca chueca y cuando tomaba café –que es mi gran gusto– se me iba por un lado. ¡Toda una desgracia! Sentí que la vida me estaba reclamando y bajé la intensidad. Me costó adaptarme al nuevo ritmo, pero tuve que asumirlo porque no había más remedio. Inmediatamente después de la parálisis surgió otro problema: durante cuatro años se me produjeron cálculos renales, no había muchos adelantos médicos y tenía unos dolores de padre y señor nuestro, hasta que en una última intervención me los sacaron. La salud me había reclamado de veras. La Susi ha tenido una gran capacidad de aguante y comprensión.

Para ese entonces el CAAP se había transformado internamente y se había dedicado al análisis y comprensión del mundo indígena. Sacamos varias publicaciones sobre salud, otras sobre la comunidad andina y las formas de organización y resistencia. Estaba con nosotros gente muy inteligente como Galo Ramón y Manuel Chiriboga. Lo que nosotros leíamos, en el buen sentido del término, era la gran descomposición que se dio después de la reforma agraria y las consecuencias de ese proceso. Hubo parcelaciones de tierras y conflictos intercampesinos. Ya mencioné el libro de Yánez del Pozo, *Yo declaro con franqueza*, donde relata que algunos campesinos, ya viejos, expresaban que les iba mucho mejor en tiempos de la hacienda, porque los hacendados les dejaban coger leñita y pasto, pero estos otros no. La cosa llegó a tal grado que a finales de los noventa y principios del 2000, sobre todo en Cayambe, hubo conflictos entre los jóvenes de la siguiente generación de los beneficiarios originales de la reforma agraria del 73. Así fue el proceso de reacomodo del campesinado indígena, pero el mestizo/pueblerino no tuvo mucho problema porque siempre fue individualista y en el momento que pudo, sobre todo en la Costa, le metió mano a la propiedad colectiva y se repartió las tierras. Conversando con un gran amigo decíamos: "Qué brutos fuimos, no era de enseñarles el socialismo, sino cómo administrar bien una empresa", porque de hecho quebraron como bananeros. Detrás de eso había un problema y no lo vimos, no aprendimos a conocer la realidad. Por ejemplo, ninguna esposa de campesino costeño cultivaba la tierra

porque los hombres siempre habían establecido que ellas eran domésticas, tenían hijos y punto. Entonces, hacer programas de desarrollo a favor de la mujer bajo esta forma en que se concebía el papel de las mujeres no tenía mucho sentido. Otro gran problema era de orden climático. A las once de la mañana en Vinces te mueres si no sabes enfrentar bien el clima, tomar suficiente agua y comer cuando se debe. Los campesinos estaban acostumbrados desde cuando eran parte del sistema hacendario como aparceros y se tomaban su tiempo para cultivar. Entregaban una buena parte de las siembras al terrateniente, pero ellos, y esto es importante, modificaban y marcaban los tiempos, sabían hasta cuándo trabajar y cuándo parar para no terminar deshidratados. Si alguna vez has hecho el ejercicio de sembrar yuca en Santo Domingo de los Tsáchilas a las once de la mañana, sabrás que los brazos se te caen.

Para volver al tema, yo no llamaría descomposición al proceso de reacomodo, porque todavía en ese momento había signos de comunidad. Ellos se representaban como comuneros, incluso los mestizos de Santa Isabel en Azuay. La famosa justicia indígena apareció con más fuerza en esos momentos de recomposición de la comunidad que tuvo la virtud de acomodarse a los nuevos tiempos, y solo subsistió como espacio de reproducción económica para el cuidado de las tierras comunales. Las acequias y los sistemas de agua alcanzaron otra forma de organización impuesta por la ley. Las juntas de agua potable y de riego tuvieron otras dirigencias, otras lecturas y conceptos.

Estábamos obsesionados con la comunidad andina como sujeto histórico y pensábamos que esta gente algún valor tendría si había aguantado 500 años. En realidad, su vida pueblerina no era tan simpática, cuando más aspirarían a ser mestizos de pueblo, lo cual ocurrió, sobre todo en profesiones como maestros, policías y militares. Una fuerte cantidad de campesinos entraron en masa a ejercer estas profesiones. Fue un proceso interno de movilidad social donde se acentuó la desigualdad, pero recubierta por la idea de comunidad, es decir, "no importa que el Juanito tenga más tierras que yo, igual he de ir a trabajar en su tierra y algo me ha

de dar", el famoso *chugchir*.[1] Todo ello que he descrito finalmente se va decantando con la siguiente generación, la del 92 en adelante, que ya es "escueliada" y piensa de otra manera: "¿cuál es mi parte?". Ahí es cuando comienza el proceso de descomposición de la comunidad andina.

Nosotros fuimos partícipes de los procesos de desarrollo rural, acompañamos el proyecto Tungurahua, que tuvo fuerza en los cantones Quero y Cevallos con los paperos mestizos, y en la Plaza Pachano; esos eran la fuerza fundamental. Por donde crecía el *kikuyo*, nos encargamos de impulsar organizaciones de segundo grado, que eran la base sobre la cual se asentaron los proyectos de desarrollo rural, excepto uno que otro muy aislado.[2] El mismo TTP[3] tenía de base una organización campesina con gente que ni siquiera era originaria del lugar. Sin mayor conciencia, apoyamos porque creíamos que este tipo de organización era muchísimo más eficiente para trasladar el discurso y movilizar a la gente, que ir a la base todo el tiempo. Pero las propuestas de desarrollo rural de buena voluntad, las que pensaban en los procesos reformistas, también creían lo mismo. La experiencia de Vicos en Perú, en los años cincuenta hasta 1966, se asentó sobre una organización de segundo grado muy fuerte, y el propio BID y el BM apoyaron estas formas de organización.

Hubo un encuentro entre la propuesta desmovilizadora, pero al mismo tiempo defensora de una vía *farmer* de desarrollo –impulsada por el BM, el BID y todas las multilaterales–, y ese otro intento nuestro, de muchos, por hacer de estos espacios ejes de la movilización social. De hecho, la famosa ACAL era la organización que ocupaba las oficinas del IERAC y tomaba posesión de las tierras. Eso nos daba la razón, pero también a los otros. Hay un encuentro en un montón de desencuentros no explícitos y que la realidad se encargará de evidenciar. He ahí la importancia de los intelectuales, personas como Andrés Guerrero y Jorge León en el Centro de Documentación de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME), los que estaban en CIUDAD, como Diego Carrión, o los que llegaron del Cono Sur como Miguel Murmis, Eduardo

Archetti y Osvaldo Barsky, intelectuales agraristas que estaban en el Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES).

La reflexión iba hacia el agro que se estaba transformando, y que pensábamos era donde estaban esas masas –maoístamente hablando– capaces de conquistar y ganar el poder. Los centros tuvieron una historia muy fuerte e interesante hasta que en 2005 se acabó la cooperación, cuando apareció el informe de Anthony Bebbington señalando que en el caso peruano-boliviano no se había avanzado nada y que prácticamente se había desperdiciado la plata. Eso no era cierto porque hubo un proceso organizativo y de pensamiento distinto. No nos olvidemos que mucho de la fuerza de inspiración del Estado en los años setenta, ochenta y parte de los noventa era la famosa Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA), donde estaba un grupo de intelectuales, algunos de ellos de la izquierda marxista-leninista, que habían trabajado procesos no solo rurales sino también urbanos. Estaba también el Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (INEDES), un centro cooptado por los democratacristianos, anexo a la CEDOC, dirigido por la Dra. Robalino, donde estaba Osvaldo Hurtado y se producían análisis de calidad.

El contexto internacional era curioso, con Velasco Alvarado en Perú, el general Juan José Torres en Bolivia y Omar Efraín Torrijos en Panamá. Colombia siempre va a ser la laguna en la mitad, y más al sur, la reacción fascista en Argentina, Chile y Paraguay, que estaban en conflicto con los militares nacionalistas y el mundo andino. Eso nos llevó a pensar, como CAAP, que había una cosa llamada "mundo andino", que iba más allá de las fronteras ecuatorianas y por ello los encuentros, no necesariamente personales, fueron muy interesantes. Leíamos las publicaciones de Perú, sobre todo las del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO) y de Bolivia alrededor del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), donde estaban el sacerdote Xavier Albó y otros intelectuales importantes. Había una comunidad académica creciendo con un pensamiento

más bien unificado. El CIPCA de la Paz con Albó destacaba con una reflexión permanente sobre el mundo andino, en ese caso más ligado al aimara. Fue posible que colegas de afuera como los que he mencionado, siguieran un debate que no solo o no necesariamente era ecuatoriano, sino de la comunidad y la cuestión agraria. ¡Imagínate a Murmis estudiando a los paperos del Carchi!

Fuera de libreto

Caminando por las calles de Quito pasé frente a un edificio y recordé una actividad que el CAAP desarrolló durante unos años y que, por razones de seguridad, nunca la reivindicó. Lo que hicimos se basó en el reconocimiento de que había muchas personas que migraron forzadas por las dictaduras militares del Cono Sur –en Chile la de Pinochet, en Bolivia la de García Meza, entre otras–, personas que no eran económicamente solventes. El objetivo era conseguirles el estatus de refugiados políticos, y cuando no podíamos lograrlo, por lo menos ayudarlos a obtener una estadía migratoria por seis meses o un año. Trabajábamos con delegados de cada organización política, los bolivianos eran los más disciplinados y con los que mejor trato teníamos; con los chilenos había una buena relación, pero algunos tenían sus distorsiones. Estaban también los salvadoreños, por lo que mantuvimos una relación frecuente con el delegado del Frente Farabundo Martí. Esto, con el objetivo de mejorar la calidad de la ayuda y al mismo tiempo proteger a las organizaciones políticas. Teníamos la esperanza de que las cosas iban a cambiar, que las dictaduras iban a desaparecer y los refugiados podrían volver. El caso de Argentina era diferente porque la diáspora que llegó a Ecuador era más bien intelectual, y casi todos se insertaron en organismos e instituciones de pensamiento y desarrollo. Nosotros trabajábamos con los sectores migrantes más empobrecidos.

Los recursos venían de una organización sueca llamada SIDA (Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo), pero cuando apareció el SIDA como enfermedad se cambió el nombre a Acción Ecuménica Sueca. La sede para América Latina estaba en Chile y nosotros éramos los representantes en Ecuador. Podría decir que nos involucramos en esto por el internacionalismo proletario, pero no fue así. Un día de esos nos encontramos con los suecos y me contaron que estaban realizando este trabajo, que algunos colegas de los partidos les habían mencionado que yo era una persona con la que se podía dialogar y me plantearon si quería representarles. Yo sentí que el mundo me estaba dando la oportunidad de apoyar y acepté.

Por otra parte, trabajando con los campesinos del país nos habíamos encontrado con algunos refugiados, de hecho, uno a quien llamábamos *umasapa*, que se podría traducir como *cabezón*, trabajaba con nosotros en Cayambe. No era exactamente un refugiado porque se había casado con una ecuatoriana y tenía sus papeles en orden, pero estaba vinculado al esfuerzo de todos los *umasapas* residentes en el Ecuador. Había otros relacionados con los socialistas, yo mismo albergué en mi casa a dos de ellos que trabajaban en la Universidad Católica, cuando estaban en una situación difícil y no tenían dónde dormir. Las condiciones eran complicadas porque estábamos apenas saliendo de una dictadura militar, y más tarde vino la amenaza de un señor llamado León Febres Cordero. La relación con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) no se hizo a nombre del CAAP, sino de algunas personas que trabajaban con nosotros. Había una gran confianza del directorio sobre mi gestión por lo que no hacía falta explicarles con detenimiento todo lo que se hacía, pero este programa en particular requería la mayor discreción y reserva posibles.

Ofrecíamos becas a los niños hasta los diez años para que pudieran asistir a las escuelas con sus utensilios y vituallas. Cada lunes impajaritablemente,[1] el *petit comité* integrado por el director del CAAP y dos colegas, revisábamos las solicitudes y las resolvíamos enseguida. El dinero

estaba en una caja y si en ese momento no teníamos los recursos necesarios pedíamos prestado. El programa también consideraba pequeños proyectos que los refugiados podrían aplicar en sus países al volver, por ejemplo, si eran eléctricos o mecánicos podían instalar luego un pequeño taller y vivir de eso. Algunos eran comerciantes y otros eran buenos para hacer sánduches y empanadas. Había otro rubro para situaciones de tipo doméstico-jurídico, si no pagaban el arriendo o cuando las parejas se separaban, en fin, problemas de la vida cotidiana. Nosotros dábamos asesoría legal, les informábamos de lo que podría pasar y qué pasos debían dar jurídicamente hablando. Muchos habían venido a Ecuador a "limpiar" sus títulos profesionales mediante el Acuerdo Andrés Bello, por el cual su título era reconocido en la Universidad Central, sobre todo en carreras como Derecho y Medicina. Nosotros éramos el vínculo entre estas personas y la universidad.

Los salvadoreños estaban vinculados a comunidades cristianas y al Frente Farabundo Martí y cuando vinieron se instalaron en el barrio La Tola, alrededor de la acción pastoral de los salesianos. Estos fueron los más díscolos, porque se desdibujaron y se dedicaron a hacer acciones políticas en Ecuador. Cuando el Servicio de Inteligencia Policial los detuvo tenían en sus libretas nuestros nombres y los de algunos sacerdotes importantes. En buena hora que era el tiempo del ministro Álvarez Grau y no lo tomó como un peligro, no necesitaba la justificación del terrorismo como más tarde lo haría León Febres Cordero. Siempre recuerdo a este ministro con gratitud. Como digo, a Dios gracias fue en esa época y el ministro resolvió la cosa rápidamente, no persiguió a nadie, y lo que hizo fue deportar a esos muchachos.

Nunca hicimos un censo o registro del número de refugiados a los que atendíamos, solo teníamos una lista de las organizaciones políticas y eran alrededor de doce, la mayoría chilenas. No había presencia de organizaciones o grupos guerrilleros tipo Montoneros, pero sí había militantes del MIR chileno que eso era decir bastante. No queríamos que el CAAP fuera señalado como un aparato que favorecía a las izquierdas

de América Latina y del Cono Sur. Veinte años más tarde, al final de su período, la presidenta Michelle Bachelet firmó un acuerdo reconociendo nuestro apoyo a los refugiados. Pero aquí, en el país, nunca tuvimos ningún reconocimiento porque necesitábamos, para ser eficientes, trabajar en reserva. Si nosotros nos involucrábamos en controversias policiales, les complicábamos a ellos.

El programa duró casi diez años, comenzó con el gobierno de Roldós y Hurtado, y culminó en el de Febres Cordero. Cuando este subió al poder nos pegamos el susto de padre y señor nuestro, pues habíamos salido medio bien librados con el ministro Álvarez y los salvadoreños, pero nos preguntábamos cómo nos iría con Febres Cordero, quien por su necesidad de tener chivos expiatorios consideraba a los refugiados políticos como terroristas y andaba metiendo preso a cualquiera. Estábamos siempre asustados y tratando de hacer lo mínimo posible para no llamar la atención y seguir siendo eficientes con nuestro trabajo. No fuimos los únicos, había una organización llamada Servicio Universitario Mundial que hacía cosas similares y con los mismos recursos. Estaban también la Iglesia y ACNUR. Me imagino que partidos fuertes como el Comunista tenían su propia forma y fuente de apoyo. Siempre procuramos no duplicar el trabajo.

Todo esto me remite a otra acción que desarrollamos sin buscar reconocimiento. Si bien en alguno de los folletos aparece el CAAP como miembro de un supuesto grupo, Deuda Externa y Desarrollo en Ecuador, nosotros soportábamos todo el proceso de producción de materiales y toda la organización de eventos, primero aquí en Ecuador y después en América Latina con el famoso Fondo sobre Deuda Externa y Desarrollo (FONDAD). Con ellos trabajamos alrededor de seis años, administrando los recursos, organizando eventos, produciendo material, pagando el mínimo personal (eran dos), porque para lo demás prestábamos nuestra gente. Tuvimos reuniones internacionales en Venezuela, Perú, Bolivia, y un poco menos en Colombia. Esos eran los países miembros del FONDAD. Poco antes de culminar el gobierno

de Rodrigo Borja ya no tenía sustento financiero, se había avanzado en todo lo que se podía avanzar. Se había señalado la inviabilidad, la imposibilidad de pagar la deuda externa, además lo delictuoso que sería pagar algo que tenía muchas connotaciones de delito, por ejemplo, la deuda externa en Bolivia hecha para hacer una fábrica de estaño donde ni siquiera había los servicios básicos como agua o luz. Nuestro caso era algo parecido. ¿Cómo era posible semejante atrocidad?

Estos trabajos tenían que hacerse y se hicieron. Nos parecía una tarea tan pertinente para el país en el caso de la deuda, incluso en el caso de los refugiados, y tan pertinente para el avance democrático en el Cono Sur. Pusimos el hombro y por poco algo más, pero salimos "tas con tas". Hay que hacer las cosas simples siempre y cuando uno no quiera connotación. Nunca buscamos eso. Jamás fui a la inauguración de ninguna obra, excepto a la inauguración de una casa del proyecto de reconstrucción de viviendas en Pujilí, y eso porque invitaba el hijo del Bombita, que era un pequeño terrateniente modernizado. Ahí fui como deferencia al señor y por el gusto de saludar a alguien que, siendo quien era, tenía sus hijos en la escuela rural. El tipo tenía cosas en su cabeza dignas de mucho respeto.

Desarrollo del pensamiento andino

Con el auge del petróleo vivimos un momento político al que yo describiría como un caos positivo. Las viejas lógicas de los partidos Comunista y Socialista perdieron su capacidad de definir cuál era el programa y la propuesta política. No procuraron ningún desarrollo académico ya que eran activistas y muchos de ellos abogados. La famosa FEI estaba acompañada por dos de ellos, Bolívar Bolaños y Estuardo Gualle. La base de comprensión de la realidad eran las famosas revistas jurídico-literarias pertenecientes a la Federación de Abogados y la Escuela de Sociología, que dependía de la Facultad de Jurisprudencia. Recién con Agustín Cueva, la Escuela se inclinó hacia las ciencias sociales, pero él mismo, al principio, trabajaba más sobre temas culturales, estos últimos entendidos en términos literarios. Fue un momento en que la Universidad perdió su capacidad, si algún día la tuvo, de elaborar pensamiento. Los centros de investigación privados empezaron a tener preponderancia, reuniendo a los intelectuales que se habían formado fuera del país, y la JUNAPLA se fortaleció.

En Guayaquil ocurrió lo mismo. Los activistas que estuvieron con nosotros y que participaron en el proceso inicial de la segunda reforma agraria, cercanos al sindicalismo de la CEDOC, se insertaron en la Facultad de Derecho. Su fuente de ingreso la tenían en cuanto profesores de la Universidad, fuera de ello eran activistas y trabajaban muy fuerte por la reforma. Algunos, como Patricio Martínez, Alfredo Ruiz y Ramón

Espinel, que más tarde llegó a ser ministro de Agricultura, continuaron en la universidad o en los centros privados. Gaitán Villavicencio, un colega que regresó de Bélgica, formó el Centro de Estudios Regionales de Guayaquil (CERG), incluso ahí estaba presente la cuestión regional que va a pesar en los jóvenes investigadores de la Costa. Los pequeños centros privados no lograron salir de la lógica regional o local, y es quizá por ello que los intelectuales que formaban parte de la diáspora, provocada por las dictaduras del Cono Sur, no se vincularon a ellos. De los intelectuales muy importantes, algunos de ellos formaron el Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), otros estuvieron en la Universidad de Cuenca y algunos otros en la Universidad de Loja. Curiosamente había menos en la Costa y creo que el problema era que el ambiente húmedo, el intenso calor y los mosquitos no eran cercanos a sus reflexiones.

A nivel de pensamiento de América Latina había un impacto muy grande de la teoría de la dependencia. Muchos trabajaban y pensaban alrededor de ella y estaban articulados a la JUNAPLA. Los dominicos franceses formaron el Centro Andino Bartolomé de las Casas en Cusco, para propiciar y desarrollar el pensamiento andino, y para recoger todo ello hicieron una revista importantísima.[1] La jerarquía eclesial en los Andes también tenía una revista y su Centro también se llamó Bartolomé de las Casas. Algunos economistas muy brillantes, conocidos por nosotros, estaban insertados en esa revista y en ese proceso de pensamiento. En Colombia estaba Orlando Fals Borda, el Centro de Investigación y Acción Popular de los jesuitas, que en sus inicios contaba con historiadores y economistas de lujo, muchos de ellos formados afuera. Se conformó una corriente de pensamiento indígena que intentó ser indígeno-andino, de la cual te ibas nutriendo quieras o no, ya que la mayor parte de la literatura importante que se publicaba venía de estas formas de pensamiento. En el caso de los peruanos y colombianos, los debates, reuniones y encuentros eran entre gente formada en esta nueva lógica de la investigación-acción. De ahí viene la corriente de la Iglesia popular, que tenía su propia versión de la misma metodología: ver-juzgar-actuar.

Cuando nace el CAAP, con Manuel Chiriboga y Fernando Velasco entre sus fundadores, se establece un espacio donde podían debatir estos activistas de la organización y acción campesina, y aquellos que estaban propiciando una reflexión y un intento de acción distinto. Pero no solo estaba el CAAP, también CIUDAD, CEPLAES, el Centro de Investigaciones Sociales y Económicas (CIESE), entre otros. Era un conjunto de organizaciones, creo que había, si no me equivoco, unos veinte centros de desarrollo de pensamiento. Eso contrastaba con la compleja fuerza activista del Partido [Comunista] Marxista Leninista, con quienes difícilmente se discutía –o eras un reaccionario pequeño burgués o estabas en la línea correcta del camarada Mao–. Los del Partido Socialista desarrollaron una revista alrededor del Grupo La Tierra, intentando debatir con nosotros. Si bien podría pensarse que los debates y análisis de la formación social ecuatoriana eran un poco pedestres, fueron muy ricos en términos de transferir y pensar la teoría de la dependencia, las cuestiones indígenas que se daban en Perú y las lógicas y métodos de la acción que se desarrollaban en Colombia. Nos constituimos de alguna manera en un espacio de opinión con fuerza política, que provenía de la fuerza y la acción del movimiento campesino y de la capacidad de los obreros y sindicalistas de contrarrestar ciertas tendencias derechistas de los gobiernos, como la de Durán Arcentales. En los dos primeros años del gobierno de Jaime Roldós hubo una fuerte inserción de esta camada, que estaba en la JUNAPLA, cercana a centros como el nuestro. Era el espacio de un Roldós que, habiendo triunfado por obra y gracia de su pariente Bucaram, no quería ser Bucaram. Entonces ocurrió lo mismo que con la primera Junta Militar, que siendo militares no querían ser solo nacionalistas, sino también desarrollistas, y en ambos casos necesitaban de una masa gris. No encuentro otro momento o espacio parecido en los últimos veinte años. Ni siquiera los primeros años de Rafael Correa fueron así. Ahí se dio la cooptación de mucha gente y su inserción en el gobierno, pero no fue la adscripción de esa gente a un proyecto político o a una forma de Estado y de gobierno.

El proyecto modernizante del Estado dejó la lógica prebendal intacta, favoreciendo a la oligarquía tradicional. La reforma agraria que Velasco Ibarra puso en discusión en los sesenta hablaba de los límites de la propiedad, donde no podías tener más de 400 hectáreas en la Costa y 200 en la Sierra. En cambio, el gobierno militar, con su reforma del 73, dejó intacto el tamaño de la propiedad, punto fundamental para la transferencia de tierra bananera a los campesinos. Desde el Banco de Fomento y con las leyes de fomento a la producción y a la industria se impulsó esta modernización que, supuestamente y según los cepalinos, iba a remplazar las importaciones. Eso se quiso hacer con la oligarquía de siempre, que era incapaz de pensarse y de pensar un proyecto mayor, y fracasó. No hubo un sujeto social para las transformaciones modernizantes, la oligarquía y los feudoburgueses no prestaban oídos. Los que sí escuchaban querían avanzar en el desarrollo, pero entendiendo otras formas más amplias de acumulación del capital.

Los sectores urbanos se manifestaban con fuerza. Además del Comité del Pueblo, que fue la forma más radical y clásica del partido marxista-leninista, en Quito había otras federaciones de barrios populares tanto en el sur como en el noroccidente; hasta ahora hay algunas. Una masa más o menos importante de sectores populares urbanos peleaba, por un lado, por sus propias reivindicaciones barriales –que el municipio les dé escrituras, que les reconozca como barrios y así conseguir el agua potable–, y por otro, discutía el socialismo al estilo Stalin, pero socialismo al fin y al cabo. En el centro CIUDAD se buscaba evidenciar esos espacios de los barrios populares urbanos que estaban organizados. A este sector que estaba en el andarivel del desarrollo capitalista, el Estado y los grupos de poder no le hicieron ningún caso. Siguió siendo un Estado cooptado por los grupos tradicionales oligárquicos, y los gobiernos que querían que estos grupos fuesen su base social y el sujeto de sus transformaciones no lo consiguieron.

Con esa confusión vivió la dictadura militar, que al principio fue desarrollista-nacionalista, y cuando Bombita fue destituido y reemplazado

por un triunvirato, con Durán Arcentales a la cabeza, terminó con todo el proyecto y fue a discutir con el "centro" para entregar "breve, breve este asuntito". Lo mismo sucedió con el gobierno de Roldós, que solo al principio guardó ciertos momentos socialdemócratas. Creo que eso es lo que va a connotar el hecho de que se formen esos centros de pensamiento no partidarios, que fueron reconocidos porque no eran de partido. Las federaciones campesinas y de barrios, junto con las organizaciones, van a acercarse para pensar la coyuntura y las propuestas a plantear, todo esto en tanto en cuanto no seas partido. Por parte del Estado no había apoyo de ningún tipo, ponían casi las mismas cortapisas de ahora para reconocer las directivas y poner trabas burocráticas impresionantes. La atención principal provenía de la cooperación internacional, hasta que llegó el momento de una profunda dependencia y la funcionarización de los activistas en empleados de las ONG. A inicios de los 80 todavía tienes ese espacio del gobierno de Roldós y puedes prometer ciertas reformas democratizantes; la cooperación internacional te compra eso como posibilidad de ampliar los espacios de democracia. Sin embargo, a partir del 85, sobre todo con la presidencia de Febres Cordero, la cosa empieza a anularse. A mediados de los noventa las ONG viven de lo que mejor pueden y después del 2000 ya es la desbandada.

Ecuador Debate

El antecedente inmediato del CAAP es la organización y euforia del movimiento campesino. Recordarán que hice énfasis en el hecho de que nos equivocamos, porque buscábamos grandes transformaciones sociales y los campesinos no las querían. Ellos buscaban desarrollo en los términos más chayanovistas posibles y CESA era uno de los puntales de esa versión del desarrollo, sobre todo con la dirección de Fausto Jordán. Cuando implementaban proyectos de reforma agraria y demás aplicaban la vía *farmer*, inspirados en el proyecto Vicos del Perú. En el CAAP se funda un espacio de formación para la organización campesina, pero un año después, en el 78, cuando tomamos distancia del movimiento político MRT, el sujeto central de la acción pasó a ser el indígena. Si uno mira las publicaciones, en la primera, titulada *Comunidad andina: alternativas al desarrollo* –quizá la más seria en esa línea– se señala ya un sujeto histórico. Estábamos convencidos de que eran los indígenas de Cangahua, Zumbahua, Licto, Punín, el sujeto histórico capaz de transformar la sociedad desde su práctica y construir una sociedad diferente. Nuestra función era leer –con nuestro bagaje de Fals Borda, de los peruanos, incluso el maoísta–, quiénes eran estos que iban a transformar la sociedad, que habían sido capaces de aguantar y sobrevivir 500 años de dominación, que no es cualquier cosa. No me refiero a la dominación del sistema oligárquico de este país, sino a aquella que, a finales de los noventa, Aníbal Quijano llamaría "colonialidad del poder".

En una publicación del CAAP, de la autoría de Galo Ramón, titulada *Resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, se hace una relación de los 500 años en Cayambe-Cangahua.

Había una fortaleza, otra manera de ver el mundo que no habíamos entendido por haber sido racistas dominantes y que había que rescatar. Antes era el folklor, en especial el de los padres salesianos en sus publicaciones sobre los jíbaros, como ellos los definían, y en los trabajos de los folkloristas. La razón de ser del CAAP y su misión fue exponer esto. Sin falsas modestias, creo que al CAAP le corresponde el haber abierto en Ecuador el debate de lo indígena, que más tarde se volvería "lo étnico", y el libro *Comunidad Andina: alternativas al desarrollo* lo provoca. En Perú se publicó en 1981 otro libro similar sobre el mundo indígena en la Sierra andina, titulado *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*, que recogía las prácticas de DESCO. Todavía no tenían clara la definición, seguían debatiendo si llamarlos campesinos o indígenas; al final optaron por campesinos. Nosotros directamente los llamamos indígenas. Fue curioso, porque se publicaron estos dos libros con meses de diferencia, sin habernos leído. Hubo vasos comunicantes, primero con los peruanos y posteriormente con los bolivianos y colombianos. Por ejemplo, no habíamos leído los trabajos sobre el retorno del Inca del historiador peruano Flores Galindo, y cuando lo hicimos nos dimos cuenta de que coincidíamos con él, y con las recientes reflexiones de John Murra, sobre todo en el trabajo de Galo Ramón al que hice referencia. Eso fue gracias a la Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción (ALOP), donde participábamos de los debates ya que tenían a bien invitarnos como reconocimiento a lo que hacíamos, y diez años después nos inscribimos como miembros. Había esta construcción de una especie de comunidad académica andina entre la parte sur de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. El Centro Bartolomé de las Casas tenía otra versión y otra geografía.

En el contexto nacional sosteníamos una importante discusión con los otros centros, manteniendo nuestra visión particular. CIUDAD acogió

a una serie de intelectuales muy fuertes; en el CEPLAES estaba gente de la talla de Miguel Murmis, entre otros del Cono Sur, quienes estaban preocupados por la cuestión indígena en tanto campesina. De ahí el debate tan interesante de Andrés Guerrero con Osvaldo Barsky sobre las características del movimiento indígena y las razones de ser de la primera Ley de Reforma Agraria. Participábamos de ese debate, pero no dejábamos de pensar en la realidad agraria, es decir, en esos indígenas con su manera particular de ver y pensar el mundo, pero insertos en una realidad agraria que los dominaba, de la cual habían podido medio liberarse con la reforma, y que, por tanto, iban hacia algún lado y eso era el desarrollo. En aquel entonces no lo pudimos entender muy bien, pero el *así somos,* la fuerza de lo indígena es fundamental.

En medio de este momento de reflexión empezamos la publicación de *Ecuador Debate,* en diciembre del año 82. Sacábamos tres mil ejemplares y hasta el número treinta y cuatro vendíamos todo, nunca tuvimos un número rezagado. La revista era adquirida por un universo de académicos y estudiantes de ciencias sociales, además de un gran público interesado en conocer cómo estaba el país y los intentos para explicarlo. Fue el segundo gran aporte del CAAP, un espacio académico referido al mundo andino, que mejoró e incrementó la calidad de las investigaciones y producciones académicas, y un interesante espacio de intercambio. Siempre cuidamos dos cosas: la primera, por la tradición agraria del CAAP, la revista siempre tuvo y va a ser un espacio para el debate agrario, y cuando ya no lo sea se cierra; la segunda, un permanente debate sobre la democracia. Empezamos a investigar cómo votaban los indígenas después de la Constitución del 79, que es cuando pueden votar por primera vez en cuanto analfabetos. Les preguntamos si fue extraño eso de votar, su respuesta fue "no tanto". También preguntamos cómo votaron y su respuesta fue muy curiosa. En un número de *Ecuador Debate* hay un artículo de Manuel Chiriboga, escrito a partir de las encuestas hechas a pie de urna en ciertos sectores indígenas. Pudimos determinar que tenían una postura para lo local y otra diferen-

te para lo nacional. En términos nacionales, la gran mayoría votaba por la Izquierda Democrática (ID), pero en lo local por otros candidatos. Los partidos, sobre todo la ID y el Frente Amplio de Izquierda (FADI), leyeron bien esta dinámica y trataron de fabricar candidatos locales reconocidos por los indígenas.

Una de las grandes innovaciones en el pensamiento de los setenta y ochenta fue la idea de comunidad, de la *llakta*, de la unidad de familias que hacen posible una reproducción cultural, pero al mismo tiempo económica. Era el espacio de reproducción de una sociedad diferente, no distinta, y al mismo tiempo de reproducción económica. La Colonia impuso una forma de organización, la comuna, pero los indígenas la llenaron de sus *ayllus*. Por lo tanto, había comunas en proporción a la presencia de *ayllus* en cada localidad. Eso era mucho más claro en Tigua y Zumbahua que en la Sierra norte, donde la comuna era una forma de organización respetable. Había una diferencia entre ser comunero de Cacha y Pambamarca o ser comunero de Cangahua. Esto era muy importante, porque revelaba su manera de expresarse. Los comuneros se representaban antes que nada como tales, luego la cuestión étnica los va a homogeneizar, aunque no lo reconozcamos. La diferencia entre ellos se daba a partir de la constitución de determinados *ayllus* y su relación con la *llakta*. Esto es mucho más evidente después de la primera reforma agraria, sobre todo en las haciendas de la Asistencia Social, donde se liberó a los huasipungueros de las haciendas del Estado. Ellos se reafirmaron como comuneros de un lugar, de un determinado *ayllu* mayor. Por ejemplo, los indígenas de la hacienda Sigsig, incluso como huasipungueros, se agrupan y autodefinen alrededor del espacio comunal. Esto hizo posible los levantamientos étnicos que hubo en Chimborazo en el siglo XIX, estudiados por Hernán Ibarra, como el levantamiento de Fernando Daquilema, que no era trabajador de hacienda, por tanto, él se hace en el pueblo, y protesta en contra de la exacerbación de la explotación.

Siempre los indígenas tuvieron la capacidad de readaptarse a partir de la exacerbación o los cambios en la dominación. Lo que queda por estudiar es cómo esto pasa de la cuestión indígena a una definición nuestra, como la cuestión étnica. Ellos no se definen como etnia en esos momentos, sino como indios de comuna, así de simple. Eso no es un acto racista, sino de reafirmación. Después toman nuestro discurso y nosotros éramos los racistas que pensábamos que los indios eran perversos, malos e incultos, pero ese es nuestro problema, no el de ellos. Nosotros lo que hicimos fue trasladarles nuestro problema y bueno, las cosas están como sabemos que están.

El descubrimiento de las comunidades andinas

Cuando en el CAAP decidimos que el centro de nuestra acción eran los indígenas, pensábamos en el sujeto histórico que se ha construido durante años de resistencia, con capacidad para adaptarse a los cambios de la situación de dominación sin dejar de ser indígena, como te muestran los trabajos históricos de María José Vilalta. Más tarde vamos a pensar antropológicamente en el "otro" como tal, y en el indígena como ese otro capaz de afirmarnos y al mismo tiempo afirmarse. Pero ese sujeto histórico era también parte de una comuna, por lo que nos centramos en los comuneros y no en el individuo. Pasaron muchos años antes de investigar y mirar al indígena de ciudad, que ya es otra conformación. Para nosotros era esencial la comuna como reproducción de esa resistencia y de la vida, incluyendo la económica, cultural y social. Diríamos que la comuna es el espacio en el cual se reproduce esta sociedad particular llamada "lo indígena".

Algunos de nosotros creíamos que había que aprender de los grandes momentos de esa sociedad que logró sobrevivir a la brutalidad que fue la Colonia, que les negaba diciendo "ustedes no existen, son ignorantes, son ese indeseable otro, no son ciudadanos del mundo". En la Colonia se estableció el tributo indígena que rigió hasta 1857. Esta tributación se hacía con la participación de los caciques indígenas. Después, otro impuesto dirigido a la población indígena fue el trabajo subsidiario que duró hasta la Revolución Liberal de 1895. La fuerza de esta gente es

impresionante, sobrevivir como indígenas reafirmándose como tales sin necesidad de discurso, sino en la vida cotidiana, en la manera de confrontarla. Ha habido muchos levantamientos importantes, estudiados por el antropólogo Segundo Moreno. Habría que investigar más los años cincuenta [del siglo XX] y entender otros levantamientos, tanto de huasipungueros como de indígenas libres. Eso entendió bastante bien Segundo Moreno, y muchísimo mejor Andrés Guerrero, en su libro *La semántica de la dominación* (1990). Este texto lo leímos más tarde y lo discutimos con bastante atención, pero entre 1970 y 1985 afirmábamos la necesidad de reconocer, impulsar y aprender de ese indígena histórico que había sido capaz de resistir al intento de su exterminio cultural. Eso tiene un inmenso valor, mucho más en la situación que vivimos actualmente, en una crisis profunda de la que no vamos a salir mañana porque tenemos un buen señor llamado Guillermo Lasso de presidente, ni pasado mañana, con un señor cualquiera de izquierda tipo Pedro Castillo de Perú, vamos a evitar la pobreza cada vez más profunda y extensa. Había algo que aprender de la capacidad de una sociedad que ha sobrevivido económica, social y culturalmente en condiciones extremas. Reconocer e impulsar esta capacidad brutal de resistencia que enseña para la vida cotidiana, también era nuestra intención y ahí estaba el detalle.

A finales de los setenta, el descubrimiento de las comunidades andinas y su estudio tuvo un gran impulso, sobre todo en Perú, con la presencia de los historiadores Flores Galindo, Manuel Burga y la revista *Allpanchis*. Ahí se originó uno de los debates más importantes sobre el tema, distinto, aunque contemporáneo al que levantó la *Revista Andina* y el Centro Bartolomé de las Casas. El grupo de José Matos Mar, el de Flores Galindo y nosotros, manteníamos una diferencia con el grupo Bartolomé de las Casas, básicamente por el hecho de que nuestra posición era política y la suya esencialmente académica. Creo que nos alimentamos de esa tendencia leyendo mucho la revista *Allpanchis*, donde el debate era menos mariateguista y más indígeno-culturalista. Flores Galindo planteaba la idea de una utopía andina por esa fuerza que sobrevivió a un mundo en

transformación. Lástima que falleciera muy pronto. También ya fallecieron José Matos Mar, Julio Cotler y Carlos Iván Degregori que formaban el grupo del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), y eso le privó al Perú de un debate fundamental y a nosotros de la oportunidad de enriquecernos del mismo. No éramos *per se* parte de la discusión porque eso del Tahuantinsuyo no era tan cercano, teníamos otra versión, la de la resistencia histórica. No tanto un mito por construir, sino una resistencia que nos enseña cómo superar las condiciones y cotidianidades de ahora, pero al mismo tiempo cómo ir construyendo un futuro de igualdad, de mejores condiciones, con o sin el Tahuantinsuyo. De hecho, cuando trabajábamos y hacíamos reuniones con las comunidades indígenas, en debates tan serios como la distribución del agua, la reconstrucción de casas, los efectos de una helada y otras discusiones puntuales, no había ceremonias. Ni nosotros ni los indígenas teníamos momentos para celebrar a la Pachamama o agradecer a Dios Nuestro Señor, cualquiera que fuera. Eso vendría después, y en el mundo indígena se volvería una identificación casi folklórica para reafirmarse como diferentes. Lamentablemente la mercantilización lo impidió, ahora son parte de la sociedad de consumo sin más.

En Ecuador no tuvimos ninguna contraparte para debatir lo andino, pero sí en Perú con centros como DESCO, los CIPCA de Piura y los tres centros de desarrollo que había en Cusco, uno de ellos de los dominicos. El eje central era el grupo de Flores Galindo, la revista *Sur* y todos los que estaban involucrados. En Bolivia, la discusión estaba centralizada en lo que iban avanzando Xavier Albó y sus seguidores, pero el debate no era tan importante a pesar de ser el país con mayor densidad andina. Sin embargo, el trabajo de Flores Galindo y de su grupo, sus señalamientos y discusión también los alcanzaron. Nuestro compromiso era político, pero anclado en la reflexión y el conocimiento de la realidad, sin pretender manipular las formas de organización de los indígenas. Nunca tuvimos una cercanía orgánica con la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), ni con la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) que es incluso anterior,

tampoco con los indígenas de Cañar donde surgieron las cooperativas cuando se ejecutó la reforma agraria.

Recordarán que en ella se señalaba que las tierras pasarían a poder de los campesinos agricultores, en tanto formaran las llamadas OCPRA (Organizaciones Campesinas Provisionales de Reforma Agraria), algo muy parecido a la iniciativa de las cooperativas del Partido Comunista (PC). Las OCPRA eran una forma de cooperativa en cuanto a su conformación, estatutos, etcétera, de manera que la tendencia del PC estaba presente en la propuesta de las dos reformas agrarias. Muchos se organizaron en cooperativas y ahí surgió un problema entre cooperados y comuneros que no se va a zanjar sino muchos años después. Nosotros afirmábamos que el sujeto era la comunidad, y no las OCPRA. Tratamos de introducir el tema en los colegas que seguían la lógica del desarrollo y de sus formas de organización. Mantuvimos un debate con Fausto Jordán y con la gente más preclara de CESA, con los colegas del FEPP, los de la Fundación Ecuatoriana de Desarrollo Social (FEDESO) en Guayaquil que tenía tendencias socialistas, y con otros que francamente eran de otra tendencia, como los colegas de Cuenca y los del Centro de Estudios que estaba articulado a la Universidad de Loja. Ahí estaba Roberto Santana junto a otros ilustres pensadores, con quienes sostuvimos el debate, es más, mantuvimos una cercanía hasta cuando Santana salió de la Universidad y se juntó con nosotros para publicar el libro *Campesinado indígena y desafío de la modernidad*.

El CAAP ha sobrevivido por esta voluntad de ser políticos en el amplio sentido de la expresión, pero no ser partidarios ni instrumento de ningún partido. ¿A nombre de qué el director ejecutivo decidiría que el conjunto de la institución, sus recursos, vehículos incluidos, serían parte del FADI, Izquierda Democrática o lo que fuera? En el año 86 hubo un debate que costó la salida de algunos compañeros que querían ser candidatos por el FADI. Aclaramos que esa no era nuestra visión ni nuestra misión, y que si querían que Dios les bendiga, la puerta estaba abierta. Había mucha gente que era cercana a la parte más radical de la Izquierda Democrática,

socialistas ligados al FADI y muchos, como nosotros, dispuestos a seguir la cuestión indígena sin meterse en partidos, y esta tendencia finalmente ganó. Por ejemplo, en la época de Febres Cordero mantuvimos la revista con una posición crítica a la coyuntura y al gobierno, pero no nos lanzamos en contra porque, hasta ahora, no nos interesan mucho las personas ni las personalidades, tampoco los partidos. Lo que nos interesa es la tendencia, ¿a dónde va esto?, ¿qué hay debajo de aquello? Esto nos ha permitido sobrevivir.

En el 77 cuando fundamos el CAAP lo llamamos Centro de Arte y Acción Popular. La idea era darle la vuelta para que el gobierno de la dictadura militar aprobara los estatutos. En el Ministerio de Trabajo y Bienestar Social, como se llamaba en aquel entonces, estaba de ministro el coronel Salvador, que luego pasó a ser general, un hombre ilustrado pero de una tendencia muy dura. Pensábamos cómo hacer para que este señor nos compre la idea y se nos ocurrió aquello de las artesanías. Fue una cuestión absolutamente táctica para sobrevivir en épocas de dictadura. En 1983, cuando Osvaldo Hurtado estaba como presidente, y un amigo como ministro de Bienestar Social, decidimos hacer una reforma al estatuto y cambiar el nombre a Centro Andino de Acción Popular. Esto nos permitió mantener las siglas ya que habíamos logrado posicionar la marca, si se quiere, en términos mercantiles, y describía mejor lo que éramos. Vimos también que el Estado les metía mano a otros centros y los disolvía. Si no lograba reunir la directiva para decidir el proceso de liquidación y el destino de los bienes, el Estado se quedaba con todo. Por ello decidimos que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sea receptora de los bienes, si nuestra junta directiva no tenía capacidad de reunirse. Esa forma de represión, que va a darse con mucha más fuerza en el gobierno de Correa, siempre existió.

Trabajo de campo

Quienes hicimos el CAAP veníamos de una estrecha vinculación con las organizaciones y movimientos campesinos, y de un proceso de activismo en la reforma agraria, de manera que la gente de los lugares a donde íbamos nos reconocía. Quizá entramos en una contradicción al apoyar estos procesos, sobre todo cuando al aplicar la causal de presión demográfica buscábamos que participe la mayor parte de miembros de la comuna, dejando de lado si eran huasipungueros o no. Tuvimos algunos conflictos con los poderes locales, incluso con indígenas, porque ellos, por el contrario, querían contar con el menor número posible de beneficiarios. Nuestra función era discutir las implicaciones del articulado de la reforma agraria y para ello contábamos con la ayuda de Ernesto López, un gran abogado que iba a las reuniones y en algunos casos iniciaba la causa. Cuando los indígenas le preguntaban ¿cuánto costará?, él respondía: "al final del juicio, si es que ganan conversamos, pero ahora no porque pueden perder". Había estudiado en Chile y era reconocido como experto en reforma agraria. Esto se hacía con el apoyo del CAAP, y cuando no llegábamos a un justo término tomábamos distancia y nos íbamos.

En Tungurahua la cosa era muy fácil porque no había grandes propiedades a las cuales afectar, dos o tres haciendas en los páramos y no más. En cambio, negociar con los de Cotopaxi era más difícil por varias razones, por ejemplo, la fuerte presencia del Partido Comunista, que

complicaba nuestra capacidad de entrada. El que nos abrió las puertas fue Celso Fiallo, que salió del PCMLE cuando le pegaron una golpiza que casi lo matan y, por decirlo así, vino a nuestros brazos. Con él pudimos entrar a Tigua, Isinliví, Guangaje y otras zonas que no eran de las más reconocidas o agroindustriales de esa provincia.

En el año 76 fundamos la UNORCAC con Alberto Andrango, y no sé si para gloria, beneficio o maldición de nosotros, por primera vez en un congreso campesino de la FENOC apareció el problema indígena. Andrango recibió mucho apoyo de la gente de Cangahua, Cayambe y lo que quedaba de indígenas en Tungurahua. En cambio, en Chimborazo era otro el lenguaje y la diferencia tenía un nombre, monseñor Leonidas Proaño. Si en Cotopaxi el asunto era el PC, en Chimborazo era monseñor Proaño, ya que nuestra perspectiva campesinista-socialista no le venía bien.

Veníamos de un pasado que se fue cohesionando y donde apareció esta metodología de la investigación para organizar la acción, recogida en un documento muy bonito de noventa páginas, de un colega que estuvo en los inicios con nosotros, Juan Carlos Rivadeneira. Él estudió por qué y cómo se constituyó el CAAP, y paralelamente, las diferentes posibilidades de organización y acción en el campo: la de los comunistas, la Izquierda Cristiana, monseñor Proaño, en fin, las tendencias mayoritarias. Era un campo lleno de perspectivas y los campesinos podían optar. Teníamos mucho respeto por lo que hacía el PC, aunque con mucho recelo, y para algunos de nosotros, no de tan alto gusto, por lo que hacían los del PCMLE. Sin embargo, esa tenacidad y capacidad de entrega de los militantes, sobre todo de los que estaban en el campo, era extraordinaria. Respetábamos también la línea de monseñor Proaño, pero desconfiábamos de las otras opciones, tipo socialistas vinculadas al grupo Tierra y los de la Izquierda Cristiana.

En el tema de la salud, priorizamos la discusión de perspectivas y no la cobertura médica, aunque siempre tuvimos uno o dos médicos en cada equipo de campo. Nos interesaba capturar la nosología, la etiología

de la enfermedad que tenían los indígenas, donde se condensaban su manera de ser y de confrontar la adversidad. ¿Por qué lo caliente o lo frío, la presencia o no de determinados espíritus malignos, por qué en tal época, en tal edad y no en otra? Para nosotros eran importantes esas preguntas porque nuestra obsesión era conocer esa sociedad que resistió, y la salud era algo fundamental.

Nunca hicimos cobertura médica ni teníamos centros de salud, excepto en la primera y única experiencia urbana que tuvimos en San Carlos Alto, en Quito, bajo la lógica de que al médico y al confesor les dices siempre la verdad. Con un cuestionario de cincuenta preguntas recabábamos información. En el campo, tuvimos dos *yachaks*[1] como miembros del equipo, uno joven y otro ya viejo, *taita* Marcos de Cotacachi, a quien le llevamos a trabajar con nosotros a Cayambe. Se trataba de que se reuniera con la gente, que recogiera información sobre la tuberculosis, el espanto, el mal aire, los dolores de estómago después de la borrachera o lo que fuera.

Entendimos muy bien hacia dónde debía dirigirse la salud pública para acompañar a la gente, es decir, apegarse a las nociones de caliente y frío, además de trabajar con ellas porque esa era la base de su nosología y etiología de la enfermedad. Un indígena se siente enfermo no cuando tiene fiebre o cuando tose, sino cuando no puede levantarse a trabajar. Un enfermo de tuberculosis de repente decidía quedarse en cama, no tomar más medicamentos ni acudir a los centros de salud del Ministerio, pensaba que le tocaba morir porque había soñado con un caballo que se iba, y él era ese caballo. Era una comprensión etiológica distinta de la enfermedad, articulada a su sobrevivencia durante los años de dominación, porque todavía conservaban una manera distinta de pensar el mundo. Más tarde entraría el capitalismo con fuerza y cambiaría esa realidad, pero en esos años, ese pensamiento era lo central.

Por otro lado, hicimos acciones que podíamos llamar de desarrollo y organizamos encuentros para estar ahí. En ese sentido había un sesgo muy antropológico en la técnica de investigación: la observación y la es-

cucha. Creo que había mucha carga de dos o tres de nosotros como José Sánchez Parga, Manuel Chiriboga y yo, que teníamos antecedentes de investigación y que tratamos de formarnos de manera distinta. Más tarde se unió Galo Ramón. Fue muy valioso que profesionales, que tenían formación y capacidades nuevas, se insertaran en la lógica de los colegas activistas y médicos interesados en reconocer lo indio. Los juntamos y llegamos a un acuerdo.

En el equipo del CAAP en algún momento llegamos a ser 103 personas. En Chimborazo estaban cinco; en Cotopaxi estaban ocho y hasta diez; otro tanto en Cangahua, Ilumán y Cotacachi, que para nosotros representaban un importante muestrario de la Sierra centro-norte. Estábamos claros que Cañar y Loja eran otra cosa, y por supuesto la Amazonía, nada que ver. Ahí no hubo ninguna resistencia, menos aún en la Costa. Por términos de número y lógica, la resistencia indígena a la Colonia fue en la Sierra. No hay que olvidar que esa era nuestra razón de ser, esa resistencia indígena que había provocado 500 años de vida, y que nos ayudaría a salir y crear una nueva forma de sociedad que no fuera el socialismo *stricto sensu*. ¿Cómo hacer una síntesis entre el socialismo y los años de resistencia? Esa era nuestra locura.

En el año 78 definimos nuestras áreas de interés. Lo que hacíamos era llevar un equipo multidisciplinario y muchos de los médicos estuvieron hasta hace poco andando por ahí. En Cotopaxi estuvo el doctor José Sola junto a un economista y dos personas de ciencias sociales, además, dos conocedores del campo llamados promotores, y aunque al principio no promocionaban nada era gente que tenía mucho olfato y conocía cómo funcionaban los mercados. Cada equipo financiado por el CAAP tenía en promedio seis miembros con sueldos nada del otro mundo, más bien miserias, que vivían en los pueblos cercanos a las comunidades, Cangahua, Guangaje, Zumbahua, Licto.

En Cotacachi teníamos varias personas, incluyendo un abogado, por la serie de problemas intercomunitarios y los conflictos de linderos. La idea era fortalecer la ahora súper promocionada justicia indígena, que

en aquel entonces no era ninguna. Nosotros propiciábamos que se reúnan en la asamblea de la comuna y discutan los linderos. El abogado iba guiándoles en lo que decía la ley, les aconsejaba evitar la demanda y arreglar los conflictos en asamblea. Este abogado se pasó diez años ahí. En ese sector también estaba el doctor Terán, un sociólogo de origen alemán, Reinhart, y dos agitadores que venían de Cotopaxi. Los ocho metidos en una casa, más un administrador que era el que repartía los pocos recursos.

En Ilumán había un equipo compuesto por cinco personas asentadas en Otavalo. Por unos años estuvo una diseñadora, cuñada del presidente Borja. La idea era problematizar los diseños locales y compararlos con los famosos diseños peruanos, para mirar cuán incaico era todo este asunto. El final feliz de este proceso fue un documento muy serio de un colega en el cual afirmaba que la mayor parte de las artesanías que se vendían en el mercado de Otavalo provenían de pequeñas industrias, sobre todo de una en Ibarra que pertenecía a un alemán. Evidenciaba que lo andino e indígena quedaba solo para el cuento, excepto los ponchos. ¿Pero quién se compra un poncho de dos caras si cuesta 7000 dólares? Eso ya pasó a la historia y quedó solo para los grandes ricos de Otavalo.

Una vez ubicados en los pueblos, empezábamos a conversar con los presidentes de las comunas, o con aquellas personas que eran importantes voceros de la comunidad aun sin ser presidentes. Ahora los llaman "líderes", pero el ser o no presidente no pasaba por la capacidad que tenía para opinar o dirigir, era otra la lógica por la cual te daban el puesto. Pero volviendo al tema, era a partir de la cotidianidad de vivir en estos lugares, de los tragos que se pegaban a veces, en semejante frío y tristeza, las noches de los sábados, que se establecían amistad y amor profundos. La relación se generaba en los momentos cotidianos y dependía mucho de la calidad humana de la gente y de su capacidad de olfatear quién era la persona adecuada para conversar en cada comunidad. Por ello, la relación que se establecía no era de una lógica formal, como miraban en CESA o en el TTP, donde iban y ofrecían un servicio. Nosotros, al principio, solo

ofrecíamos una gran capacidad para conversar, pedíamos que nos invitaran a las reuniones y ahí empezábamos a cuestionar.

Eso nos permitió, en el terremoto de Cayambe en el 87, construir en la zona de Cangahua cerca de tres mil casas en menos de un año, porque conocíamos su lógica y cómo funcionaban. Primero empezamos a construir las casas para las viudas, después para los ancianos y nadie se opuso a eso. Luego pedimos que discutieran entre ellos quiénes serían los terceros. Salimos de la reunión y ellos hicieron la lista. Las casas se levantaron con tapial y para ello trajimos un experto de Pujilí, donde estaban los tapialeros "de a de veras". Al parecer, fue un invento de un arquitecto inglés que tuvo la idea de darle forma de L a la pared, de modo que en el momento de eclosionar, la energía seguía esa forma, se la obligaba a caminar y no parar en la mitad, evitando así que rompa el techo. Eso era lo fundamental. Después del terremoto, hubo todo un turismo de lágrimas de benefactores de Quito que llevaban pan *baguette* a los indígenas. Nos reunimos con el presidente del concejo municipal, Diego Bonifaz, terrateniente de viejo cuño, que conocía muy bien a la gente. Le dijimos que tenía que parar eso, que esas acciones hacían daño y que cuando el problema se acabara la gente iba a seguir queriendo *baguette* gratis y que no creíamos que él les iba a seguir dando. Desde ese momento, puso barricadas a la entrada de los pueblos y solo permitía que depositen allí las donaciones que luego dejábamos en los orfanatos.

Ramas de gallos

Era una casa viejísima de una hacienda que fue parcelada y pasó a ser propiedad de tres hermanos que no eran para nada hacendados, uno de ellos, propietario de unas volquetas que trasladaban ripio. Conseguimos comprarles e intentamos levantar la casa tal cual, pero solo logramos salvar una parte. Había estado abandonada por mucho tiempo y era un reducto de gente que se dedicaba al peyote y a la marihuana. Por las noches se juntaban y como no tenían papel para enrollar los cigarrillos, tomaban las páginas de los libros de hacienda y se las fumaban. En algún momento encontramos varias plantas de marihuana y el encargado de cuidar la casa, de lo más ingenuo, me mostró las plantitas diciendo: "Vea qué florcitas tan lindas están creciendo". Le dije que con eso en la mano iban a meterle preso y le pedí que las sacara y enterrara. Lo que quedó de los libros de hacienda le ofrecí con todo cariño a Andrés Guerrero, una vez que vino a visitarnos. Me pareció que las reflexiones de Andrés tenían ese curso y esos libros podían ser fundamentales para entender los procesos que estaba investigando. Tengo entendido que forman parte de su libro *La semántica de la dominación*.

Esa casa se convirtió en el Centro de Capacitación Miraflores, donde juntábamos cerca de ochenta personas para debatir la realidad nacional, discutir la organización y las perspectivas de un mundo mejor. Cada junio, en las fiestas de San Pedro y San Pablo, las comunidades indígenas de los alrededores de Cayambe bajaban al pueblo con las

famosas ramas de gallos. Pero en los años 86 a 88 bajaron con estas ramas a la gran casa del CAAP. Para las fiestas, preparábamos dos toneles grandes de chicha, comprábamos un tonel de aguardiente, cuatro borregos y ocho o diez quintales de papas. El baile se extendía hasta las doce de la noche que era la hora límite y tenían que irse, eso sí, cargando a sus borrachitos. Yo no asistía porque no bebo, mi amigo y colega Iván Cisneros iba en mi representación. Los indígenas pasaban el trago, con botella en mano, diciendo "después de usted" y no había forma de negarse. El CAAP logró ser la reminiscencia simbólica del patrón, y por eso bailaban en la casa de Miraflores. Como patrón en los viejos tiempos, recibíamos los gallos –aunque después no sabíamos qué hacer con eso–, y nos tocaba la costumbre simbólica de devolverles en comida y poner la banda para la fiesta. Llegamos a tener hasta veinte grupos de danzantes y oferentes. Con el tiempo nos fuimos reduciendo por razones de presupuesto, pero principalmente por la razón fundamental de que esa no era la lógica del CAAP.

Siempre estuvo presente la idea de que a la gente le correspondía discutir las acciones del Estado y los programas de desarrollo rural. Debían darse cuenta de los efectos y los daños directos y colaterales, les correspondía protestar cuando la acequia no funcionaba, o cuando la junta parroquial hacía lo que le daba la gana, y debían hablar con el ministro para que ponga orden. La gente, por *motu proprio*, le sentaba al presidente para arreglar los problemas. Si es que se implementaban programas públicos solventes, nos retirábamos. Si nos pedían, discutíamos lo que estaba detrás de cada proyecto, pero les correspondía a ellos exigir y participar. En 1987, con fondos del Banco Mundial, se inició el programa Sierra-Norte, que intentaba hacer proyectos parecidos a los de Tungurahua. No fueron muy lejos. Hasta ahora no se construye el famoso canal de riego que supuestamente debe llevar las aguas desde la laguna de Mojanda hasta Tabacundo. Estamos hablando de casi treinta años y el proyecto no termina. A las comunidades pobres, me da la impresión, no les interesa presionar para algo que no van a dirigir y donde no van a tener la última palabra, porque

los beneficiarios del sistema de riego de la laguna de Mojanda serían los floricultores y campesinos medios.

Hay un documento escrito por Galo Ramón que señala los límites y avances que podía tener un proyecto del Estado, metido con la mejor voluntad, dentro de las comunidades indígenas. En ese sentido, el trabajo del FODERUMA en la Costa, en Quevedo, fue más allá, era un trabajo serio, pero dependía mucho de los promotores más que de una línea. Algunos, como Manuel Chiriboga, el padre Hernán Rodas y Carlos Pérez, provenían de una tradición que se construyó en el ministerio de Bienestar Social, desde donde se promovió la formación de promotores y se hicieron algunas publicaciones como las de Alicia Ibarra. El padre Javier Herrán trabajaba mucho en Zumbahua y llegaba con préstamos, con dinero en efectivo, contante y sonante, que entregaba a los campesinos. Nosotros no teníamos dinero para hacer préstamos ni era nuestra intención. En Cayambe, FODERUMA entró a través de la Casa Campesina, sobre todo en el territorio de Olmedo y Ayora. Para evitar cualquier conflicto, a la zona de Cangahua, donde estábamos nosotros, no vinieron, y nosotros no fuimos a Zumbahua, nos mantuvimos en Tigua, Guangaje y un poco más al sur, en Isinliví y Maca. Allí estaban también los padres claretianos, que tenían una perspectiva de desarrollo. Gracias a ellos, en Poaló y en las comunas como Maca, FODERUMA tuvo alguna incidencia.

Cuando al economista Rodrigo Espinosa, gerente del Banco Central, se le pasó la fiebre porque no la pudo usar políticamente –al parecer tenía aspiraciones de ser candidato a algo, no sé si en el FMI o en la política ecuatoriana– renunció o fue removido de la gerencia. FODERUMA se acabó un día cualquiera, porque cambió el gerente del Banco Central. Así de simple. Si uno rasca la cosa con el conocimiento de haberlo vivido, el tema no es tan fácil ni lineal como lo proponen Carlos Jara y otros colegas, que han hecho algunos trabajos sobre FODERUMA y su método. El padre Javier Herrán nos invitó veinte años después para discutir qué quedó del FODERUMA y qué mismo fue. De esta convocatoria,

a la final, no se obtuvo ningún documento que pudiera organizar el debate. Cada cual, desde la fiebre de su reminiscencia, empezó a señalar lo que suponía que fue FODERUMA. ¡Siempre eran panegíricos! Le dije al padre Javier: "Lo lamento, esto no es un debate y no puedo discutir los sentimientos de las personas. En buena hora que ellos quieran tanto lo que han hecho, pero no voy a participar". Ahí acabó la experiencia.

La decisión de tomar distancia del MRT fue una decisión colectiva. Algunos colegas que habían sido expulsados del PCMLE y que tenían prácticas en el Comité del Pueblo y en otras zonas no campesinas, propusieron un documento para debatir. Quedó claro que era mejor que se unieran al equipo, y así fue como cada vez se incorporaba más gente. Lo que hacíamos en el CAAP les atraía porque era interesante y diferente. Querían formar parte de la construcción de un movimiento campesino, algo parecido a la gran transformación maoísta, pero sin partido. No nos interesaba propagar nuestra posición política en los ámbitos campesino-indígenas porque, pensábamos, eso les correspondía a ellos.

Mi función era la de organizar y coordinar los equipos. Gran parte de mi papel era proveer los recursos para que esta gente lograra comer y pagar el arriendo de las casas donde vivían. Eso significaba como mil sucres mensuales, que no era mucho, pero para nosotros era harta plata. Además, mi labor principal era mantener y organizar el debate. Había un comité de coordinadores con colegas que venían de cada una de las áreas, allí se discutía lo que estábamos haciendo en el campo y a mí me correspondía sacar los puntos centrales de cada reunión. Conservo algunas caricaturas donde aparezco con una panza enorme, enseñando el ombligo, diciendo "esto digo yo que se hace". Esa era mi función central además de producir uno que otro documento, no tan académico, más bien puntual, sobre los temas que estábamos discutiendo. En síntesis, organizar y procurar recursos para que los colegas puedan sobrevivir y producir las publicaciones. Esto último incluía ir a la imprenta, buscar papel, llevar a las librerías y toda esta cosa instrumental. Más adelante logré armar un gran equipo para la administración con gente como el señor Ayala, un hombre serio,

capaz de guardar hasta el último centavo de lo que teníamos. Cuando le traían del campo un recibo de 3500 sucres por un queso, decía "me fui al mercado San Roque y ahí cuesta 2800, ¿por qué allá va a costar más?" y se iba hasta Otavalo para confirmar el precio. Eso fue una gran bendición para mí, y un gran momento de trabajo de campo para el CAAP.

Tuvimos una resonancia interesante en la sociedad. Nuestro enfoque iba creciendo y era capaz de mover masas, de influir en la segunda huelga nacional y en otros eventos campesinos. Es interesante cómo, por un lado, recibíamos simbólicamente las ramas de gallos como patrón, y por otro, teníamos la capacidad de debatir con ellos una perspectiva de liberación. Entonces surgió la pregunta: ¿cómo expresarnos? y pensamos en las publicaciones. Empezamos a publicar lo que teníamos con un mínimo comité editorial, porque debíamos ofrecer solvencia académica. Los dos mil ejemplares de *Comunidad andina* volaron. Si preguntas en la bodega por ese libro ya no lo tenemos en existencia; *Políticas de salud en la comunidad andina*, que también tuvo un tiraje de dos mil, tampoco tenemos. Posteriormente surgió la idea de crear una revista, que tardó seis meses en consolidarse. En diciembre de 1982 apareció el primer número de *Ecuador Debate*.

Un proyecto político no partidario

En la biblioteca del CAAP existen alrededor de trecientos documentos que no fueron publicados. Unos, porque la coyuntura no lo permitía, otros quizá no tenían la solvencia necesaria, y unos últimos porque la temática no tuvo seguimiento. Son los *Documentos CAAP* cifrados y solo tenemos acceso a ellos internamente. Tomamos esta medida porque tuvimos dos o tres experiencias muy tristes con gente de fuera, que leían los documentos y luego los presentaban como si fuesen suyos o hacían proyectos con ellos. Fue una cosa vampiresca y no íbamos a regalar nuestro trabajo. Actualmente estamos leyéndolos y, pese al paso del tiempo, siguen vigentes por lo que evaluamos la posibilidad de publicarlos en la revista *Ecuador Debate*.

Las publicaciones debían tener un sustrato analítico, un esfuerzo por buscar razones conceptuales en la literatura y al mismo tiempo justificarse con el bagaje de elementos prácticos que íbamos adquiriendo. Reacentuamos la metodología de investigar para actuar, muy bien perfilada por Manuel Chiriboga y José Sánchez Parga, que incluso persuadieron a Jaime Borja, que venía de la burocracia pública. Fue Director Nacional de Desarrollo Campesino, uno de los primeros promotores que llevaron adelante el famoso proyecto de la Misión Andina y participó en el Primer Censo Nacional, que dejó víctimas fatales en Cañar. Juntos abrimos un espacio de discusión mediada por documentos, debates presenciales y también conversaciones muy particulares para poder entender el pasado y averiguar por qué debíamos hacer algo distinto.

José Sánchez Parga fue profesor de la Universidad de Cochabamba y militante del MIR boliviano. Sufrió la persecución de la dictadura, estuvo preso y casi muere, pero la embajada de Bélgica lo rescató y fue expulsado de Bolivia. Cuando llegó, tenía rezagos de la militancia y la mejor manera para debatir con él fue enviándolo a Latacunga. Se instaló allá, adquiriendo tal identidad que cuando se hizo ecuatoriano decidió que su lugar de nacimiento –requisito que le solicitaban para la naturalización– era Latacunga. A Galo Ramón lo enviamos a Cangahua. Era importante que observaran la cotidianidad y no lo que pensaran a través de la verbalización de los dirigentes, para quienes éramos "señor gobierno", aunque nos presentáramos como ONG. Teníamos un acuerdo básico para que la investigación de la realidad nos lleve a entender de qué estamos hablando, no de aquella, como lo he dicho y lo vuelvo a decir, verbalizada por la dirigencia indígena.

Nos interesaba lo que cada campesino en su vivencia cotidiana exprese y haga, y no necesariamente verbalice. Creo que fue un aporte interesante este sesgo antropológico de observación, de búsqueda de la memoria y la palabra en la acción. La elaboración posterior tendría un tinte más sociológico. En el Centro, entre diez o quince pensadores tenían claro que era un proceso y un proyecto político no partidario, y les animaba la posibilidad de participar y ver esto como parte de su propia existencia. Un factor de cohesión fue el hecho de que el CAAP publicó alrededor de quince libros en la serie *Diálogos,* y también en *Estudios y Análisis* que en algún momento se llamaron *Cuadernos de Discusión Popular.* Nos interesaba entender qué era "lo popular" y con Hernán Ibarra seguimos dándole la vuelta al tema porque es una cuestión pendiente. A la gente que llegó al CAAP le animaba el hecho de saberse parte de un proceso político en construcción, tener un verdadero espacio de discusión donde sus propuestas salían tanto en las publicaciones como en los documentos que eran repartidos, aunque algunos fueron archivados porque ameritaba más bien mantenerlos en reserva. Y, por último, experimentar algo diferente a su militancia en partidos con un verticalismo

no cuestionable y una aceptación total de lo que les ordenaban. Para el año 95 habíamos llegado a la conclusión de que una parte importante de lo que hacíamos tenía que ver con el Estado nación y con lo que entendíamos por democracia. Inauguramos el famoso Observatorio de la Conflictividad Social abierto hasta ahora.

Nunca tuvimos un portafolio grande de entidades de apoyo, pero contábamos con cooperantes dispuestos a entender que había otro camino que no era el de la vía *farmer*. Básicamente trabajábamos con dos organizaciones, la Organización Católica para Cofinanciamiento de Programas de Desarrollo (CEBEMO) y Agro Acción Alemana. Cuando nos acompañaban al campo veían nuestro compromiso, porque tenían que compartir lo que vivíamos para comprender. Sobrevivíamos en condiciones casi franciscanas y teníamos una relación estrecha y fuerte con los campesinos con la intención de provocar acciones de desarrollo de más largo aliento. En las comunas no convocábamos a una asamblea para que les agradezcan o aplaudan. Sabían que era un proceso largo y estaban invitados a caminar con nosotros. Y si no, no teníamos problema en que no nos den la plata. Al menos dos o tres organizaciones que pensaban que hacíamos algo distinto y encontraban un alto grado de honestidad, estaban dispuestas a apoyar. Hay un archivo muy interesante de todos los proyectos y se puede ver que son ideas muy generales lo que proponíamos. Tenemos, por ejemplo, uno llamado Procesos para la Construcción de Identidades Locales, otro, Proceso para el Reconocimiento de la Realidad Campesina, etcétera. Cada vez que había que poner esos procesos en blanco y negro, es decir, comprensibles para las entidades de financiamiento, teníamos que leer antes a García Márquez e ir creando un conjunto de ideas que, siendo las que manteníamos, fueran potables para ellos.

En CEBEMO tuvimos una contraparte formidable, el sacerdote Eduardo Van de Walle, que murió solo, triste y con alzhéimer, condenado a un geriátrico. En Agro Acción Alemana tuvimos dos colegas que murieron jóvenes. Perdimos los contactos y esos organismos se llenaron

de una nueva generación tecnocrática que quería saber si el CAAP apostaba para mejorar la pobreza, cuando todos sabíamos que eso no iba a pasar. Ahí perdimos espacio y al no tener una carpeta grande de financistas, a finales de los noventa empezamos a tener serios problemas que se agudizaron en 2005, a partir de la Declaración de París, cuando la cooperación internacional cambió brutalmente. La nueva versión estipula el *partnership*, involucra al gobierno y a la empresa privada y celebra hechos como que la empresa Bosch abra en Nambija una fábrica. A esto le llaman cooperación y desarrollo. Tuvimos que tomar distancia y ver cómo sobrevivir porque esa no era nuestra visión del mundo, ni la visión de un mundo que se construye para ser mejor e igualitario.

Creo que en el largo camino de la construcción del CAAP, sobre todo en esos años –los mejores–, hubo una gran voluntad, una enorme capacidad de escucha y un inmenso cariño hacia el otro; hubo mucho respeto para todos, para el compañerito que tenía que manejar y comprar las vituallas igual que para el gran intelectual.

De comunas a cooperativas

Se nos cayó el muro y aquel proyecto histórico que suponíamos guardaba el mundo andino, se vino abajo. Esa percepción que teníamos desde finales del 85, ya en los noventa se volvió real, se mostró de frente. Todo lo pensado y lo armado se vino abajo y vimos que la cuestión iba hacia un proceso de desarticulación. Empezamos a mirar que en algunos sectores se constituían barrios, si pasas por el camino hacia Isinliví y arriba de Sigchos ves los letreros que anuncian los nombres de los barrios indígenas que se desprendieron de las comunas. Eso ocurrió más allá de nuestras zonas de trabajo, ahora está pasando en Ilumán, sin que nadie se dé cuenta. Estuvimos presentes en la transferencia de tierras a los indígenas por parte de la familia Montúfar, propietaria de la hacienda Ilumán, luego de diez años de una serie de conflictos, algunos violentos. Ahí también como que no quieren más la comuna, existen los barrios Ilumán centro, Ilumán norte.

Esto de andar siempre pensando qué pasa en el mundo, sumado a las casualidades de la vida, nos llevó a tropezar con nuevas formas de organización: las juntas de agua potable, las escuelas, las asociaciones de padres de familia y, un poco más tarde, las cooperativas de ahorro y crédito. Encontramos dos o tres de estas últimas, nacidas por iniciativa de profesores rurales, y trabajamos por diez años en su reconocimiento, como una manera de entender estas nuevas formas de organización. Lo que nos interesaba era comprender lo que se estaba construyendo. Hay

un gran artículo de Rafael Guerrero en *Ecuador Debate* (nro. 111), que refleja ese proceso. En Cotopaxi le apuntamos a las juntas de agua, sobre todo a las de agua potable. Construimos alrededor de diez sistemas, pero el objetivo no era construir, era tener una organización constituida y funcionando, que acepte que el agua potable se cobra. Con esa condición trabajamos en Zumbahua. Estas juntas fueron formas de organización muy combativas, primero, porque tenían que pelear por sus estatutos, luego, por imponer sus relaciones internas sobre el uso del agua, y posteriormente quitarse de encima a los funcionarios públicos que suponían tener la dirección y control de esos sistemas. Eran las nuevas formas de organización que se iban constituyendo, su representatividad, la expresión y la lucha de la gente.

De esos años me quedó una profunda decepción y una tristeza inmensa, se trataba de una utopía que fue rebatida por la realidad. Esas nuevas formas de organización que entramos a empujar y a pensar, terminarían, por un lado, en pequeñas cooperativas, y por otro, alentando el debate sobre la democracia en el interior del CAAP. Habría que recorrer de nuevo el mundo andino con otros ojos, volver a estudiarlo para saber qué queda de él, qué capacidades de reivindicación tiene para la construcción de otra sociedad. Pero habría que hacerlo con otro marco referencial en la cabeza, uno que nos permita entender qué está pasando. El impacto brutal del mercado tiene que ser pensado, ha desarticulado completamente a la comunidad e incluso a la familia indígena y ha recambiado las relaciones de solidaridad que eran una de las bases de la comuna. Sin embargo, de esas relaciones algo queda, tú no mueres miserable y desamparado en una comuna de los Andes, no es tan simple. Ahí te van a proteger y acompañar hasta tu muerte. Eso es valioso en un mundo como el nuestro donde si vives o mueres a nadie le importa, donde eres un número mientras estás medio vivo, y no eres nadie cuando te estás muriendo. Somos humanidad dicen ellos, frente a un mundo en el cual la voracidad capitalista está acabando con toda forma de reconocimiento y atención al otro. Además, la cuestión del respeto hacia algunos

líderes viejos es fundamental por su capacidad de convocatoria. Son los líderes indígenas antiguos que podrían encontrarse, en medio de este caos, para propiciar la discusión.

Debemos releer qué es el capitalismo como forma de expresión, de construcción del lenguaje, del espíritu y como forma de comprensión del mundo. Yo personalmente ya no avanzo, pero creo que los compañeros más jóvenes pueden ir, olfatear y escuchar lo que ocurre. Ahí está la necesidad del otro y la construcción de humanidad, frente a este mundo que está diciéndonos que somos solo consumidores y que algún día nos vamos a ir a Marte.

La reciente movilización de 2019 no convoca a los barrios, convoca a la gente y va más allá del estricto mundo indígena, precisamente por esa capacidad de denuncia que tienen todavía, que viene de los excluidos, de los pobres, de los parecidos a ellos, de los que están fuera del sistema en el sentido más capitalista del término. Son pocos los que vienen a Quito, pero logran articular a muchos otros que nada tienen que ver con lo indígena ni con sus reivindicaciones, sino que tienen sus propias demandas respecto a las condiciones de vida y al sistema cada vez más ultrajante. Si uno analiza del noventa para acá, en cada movilización indígena importante las propuestas son relativas a problemas con el agua y los recursos naturales, y no van más allá, pero su fortaleza está en la transparencia de sus protestas y la capacidad de convocatoria.

El agua es uno de los factores de movilización y yo diría que es multiétnico hacia abajo, ya que no involucra a terratenientes ni a grandes propietarios o comerciantes, sino a otros campesinos semejantes a ellos, que no son o no se reclaman de la etnia indígena. Creo que es interesante ver que esta descomunalización de la que hablamos lleva a un porcentaje de campesinos-indígenas a transformarse en productores, en propietarios de una parcela donde invierten y parte de esta inversión es el agua. Tienen la necesidad de generar mayor productividad, por lo que adoptan nuevas concepciones sobre el uso de la tierra y entran en alianza con los mestizos de iguales condiciones económicas, que ya tienen claro

aquello de elevar la productividad y mejorar las condiciones del mercado. En esta descomunalización general, el pensamiento etnicista que tienen guardado o que les ha sido transmitido se recupera en determinados momentos por la necesidad de reclamar ante el Estado, como ocurrió en el levantamiento de octubre de 2019. En estos momentos, Leonidas Iza no puede recuperar esas capacidades y reclamar una nueva movilización, porque la gente no está de acuerdo con que cada ocho o quince días se le pida venir a Quito y hacer levantamientos. Este es el nuevo indígena productor que tiene otras formas de expresión y de encontrarse con la sociedad nacional, y tiene un pensamiento muy complejo que no nos hemos sentado a observar.

En estos días el periódico señala que hay dos pueblos en Tungurahua que están vacíos: Pasa y San Fernando. La gente migró. Esto está ocurriendo con muchos sectores, incluyendo Zumbahua. Esta migración ¿es solo un fenómeno de atracción o la respuesta a la situación de pobreza? Ambas cosas y una más: no hay empleo rural a la medida de la formación académica de los jóvenes. Son estudiantes de secundaria y no de escuela comunitaria unidocente, que buscan otras alternativas de empleo; no van a agachar el lomo para sacar papas porque están listos para manejar proyectos de riego para el cultivo de esas papas. Al migrar no pierden contacto con la familia de origen, pero sí con la noción de comunidad. Ya no es la comuna, es el éxito individual y la construcción de nuevas redes. En perspectiva, yo diría que esta migración va a ser mayor que la del año 2000, no tanto por números, sino por su importancia y cohesión. Es la migración de indígenas.

Hay cambios sustanciales en el mundo indígena que no estamos viendo. La solidaridad, llamémosla así por ahora –aunque no me gusta mucho la palabra porque implica un encuentro con el otro y eso no hay–, en cosas muy puntuales en las que se necesita al otro para sobrevivir. Es una especie de compensación: "Yo te asisto cuando muera tu mamita a cambio de que vos, cuando muera la mía, hagas lo mismo". Se trata de establecer una identidad indígena que tiene una propuesta de cómo crecer y asentarse en el mundo y en los espacios donde están.

Ahora son individualidades que actúan alrededor de la familia con reciprocidad. Esa familia es muy parecida a la de los tiempos coloniales, cuando las familias de los pobres de la ciudad eran muy fuertes porque ese era el espacio donde sobrevivir. En el mundo indígena, las familias van a implicar un serio espacio para el aglutinamiento de nuevas formas de experiencias de sociabilidad.

Por los años 94-98, en la época de las rupturas, hice algunos trabajos con estudiantes indígenas en la Universidad Salesiana. Para que se reciban, les inducía, casi obligaba, a que escribieran una memoria de lo que ellos creían que estaba cambiando dentro del mundo indígena. Algunos escribieron sobre los cambios en los matrimonios y cómo ya no se sentaban a tomar aguardiente y a compartir por ocho días; relataban que, en cambio, compraban doce dólares de pancito para distribuir entre todos y una vez amarrado el matrimonio se levantaban y se iban. Eso significaba una nueva versión de la familia. En otras monografías los estudiantes defendían dos cosas: a los intermediarios en el mercado de Zumbahua y la razón por la cual era favorable su presencia para los precios, y a la autoría individual de los famosos pintores de Tigua. Eran estudiantes de entre 22 y 30 años, y yo esperaba cosas como el debate del noventa: un nuevo encuentro con la sociedad, una nueva articulación entre ellos. Soñaba que me cuenten de una nueva cohesión comunitaria, pero me contaban sobre su lucha individual y su necesidad. No lo decían así, pero en el fondo estaba el fin de la comuna.

Creo que ha habido grandes transformaciones y hay que empezar a estudiar qué pasa ahora, articularse al contexto y demandas del mundo actual, las mismas donde la comuna está perdiendo, con sus hijos migrando a los Estados Unidos. ¿Quién va a defender la comuna de aquí a cinco años? No los viejitos que ya no dan más ni están interesados. El indígena de ahora no tiene nada que ver con el indígena de antes de los noventa, es otro. Estamos ante un nuevo escenario.

Ecos del páramo

El CAAP fue testigo de las transformaciones agrarias en el mundo campesino-andino, sobre todo de la comuna, que era el espacio de reproducción social y cultural. Vimos cómo se deshacía y cómo los intereses individuales se iban superponiendo a los grupales. A pesar de que la autoridad de la comunidad se mantuvo –incluso podía convocar mingas para limpiar el carretero o las zanjas, aun cuando ya no había tierra comunal– se priorizó el interés individual y la sobreexplotación de los recursos. En menos de veinte años ocurrió algo brutal: la destrucción del páramo. Fue penoso mirar las fotos aéreas de caminos que recorrían un páramo desértico, porque no solo se trataba de la desintegración de la autoridad comunal, sino finalmente de la destrucción de la tierra. En el caso de Cotopaxi, en la parte de Zumbahua, un 75 % de los pastos se convirtieron en arena. La tierra comunal fue utilizada por determinados grupos de poder para incrementar su capacidad de uso del suelo. Actualmente existe una sobreexplotación de los páramos debido al incremento significativo de la ganadería ovina. Ni en Cayambe ni en Pambamarquito, tampoco en las comunas de altura, la erosión y desertificación fueron tan graves, allí no hubo la brutal invasión de los de abajo para destruir el páramo.

En la comuna Ponce-Quilotoa, la construcción del sistema de agua potable fue diferente y cambió radicalmente el lugar, al punto de convertirlo en un sitio de altos ingresos con la edificación de pequeños hostales,

que fueron conformando a lo largo del tiempo un complejo turístico. Para la construcción del sistema de agua había que bajar 600 metros hasta la fuente de agua y desde allí, a través de un sistema de bombeo de mediana complejidad, impulsar el agua hacia la zona alta para su tratamiento y posterior distribución. Debido a la pendiente era necesario utilizar tubería metálica muy pesada, que requería de un sistema de soporte y sujeción que garantizase su estabilidad y duración.

En el proceso de construcción ocurrió algo curioso que vino de los hombres. Un día nos comunicaron que ya no vendrían y que a pesar de lo mucho que habían trabajado, ya no podrían usar esa agua. Las mujeres siguieron viniendo. Quisimos saber qué ocurría y, conversando con ellos, averiguamos que todo se debía a que habían soñado con un duende sentado sobre la fuente de agua, que les había dicho que no podían usarla. Eso fue suficiente no solo para los pocos que soñaron, sino para todos los comuneros. Propusimos hacer una misa para espantar a los duendes y logramos que el padre Gigi Ricchiardi, salesiano que entendía muy bien a los indígenas, bajara los 600 metros en mula para ofrecerla. Pensábamos que se iba a desbaratar en el camino y estábamos asustados. A sus 70 años, no solo hizo una misa católica, sino también una serie de bendiciones medio extrañas que casi se podrían interpretar como parte de la mitología indígena. Al día siguiente, los hombres ya contentos retomaron las mingas con mayor fuerza. Logramos meternos en ese mundo, y con ciertas acciones potenciar su sistema simbólico de valores y ritualidad, pero en otras esferas ya no lo logramos. En la cuestión de la sobredimensión de lo privado, el mercado y el capital nos ganaron, pero bueno, era obvio. Había un mundo andino-indígena lleno de simbolismo al que nos habíamos referido como una vía que se podía propiciar como alternativa al capital, el mundo indígena quichua hablante boliviano, peruano y ecuatoriano, con similitudes más allá del lenguaje. Podría ser que el ritual fuese diferente, pero la idea simbólica que estaba detrás era similar.

El terremoto del 87 destrozó gran parte del país y evidenció la transformación del mundo indígena. Juntábamos a la gente en asamblea

para decidir a quién se le reconstruía primero la casa y por qué razón. Aquellas comunas de las zonas de refugio, las más densamente andinas, discutían y decidían que los primeros debían ser los ancianos y los más pobres, y todos se encargaban de trasladar el material (tejas, madera) desde la carretera hacia la comuna. En Cotopaxi, donde fue más rápida la individualización y el afán de enriquecimiento, la cosa era al revés. En las comunas donde encontrabas solo guaguas que lloraban porque ambos padres se habían ido, nosotros terminábamos pagando peones para construir las viviendas. Así ocurrió con las últimas cinco casas en las comunas que dieron origen a Zumbahua, como Chimbo-Guangaje, donde ya no había esa solidaridad.

La sensación que yo tenía de lo que estaba quedando del mundo andino era de niños llorando con el eco del páramo sin que nadie les dé respuesta, gente incapaz de acoger al otro o de sentir con el otro la unidad étnico-grupal fundamental. Pero también vi la energía que se reflejaba, por ejemplo, en las discusiones de la acequia Guanguilquí con un sentido de unidad que provenía del pasado agrícola y una grupalidad étnica fortalecida. Se dieron procesos reivindicativos de aquel pasado opresor que sufrieron. Invitaban a las asambleas a los antiguos terratenientes que necesitaban agua, y les hacían arrodillarse y pedir perdón. Cuando el presidente preguntaba si los habían perdonado o no, la mayoría aceptaba, pero otros decían que debían demostrar su arrepentimiento y pedían que vuelvan a la próxima asamblea.

En Cotopaxi la desorganización de las haciendas coadyuvó en buena manera al destape de los indígenas y al abuso del suelo. Eran haciendas de la Asistencia Social y de la Universidad Central, alquiladas a personas que las explotaban por un tiempo determinado y donde la relación con la comuna era respetada, pero pasajera; un arrendatario podía dar huasipungos a sabiendas de que el próximo podía decir que no. El fenómeno tungurahuense fue distinto, ahí lo importante fueron los ojos de agua y no tanto la cantidad de tierra. Ahí, los chibuleos ya tenían metido el espíritu capitalista. Los de Chimborazo caminaban mucho más lento y

era donde mejor se expresaba lo andino-indígena, quizá motivados por monseñor Proaño. Recuerdo a los indígenas de altura bajando a Guamote, muy imponentes, montados en sus caballos parecían de tres metros, hablaban poco y solo en quichua. Con los de Cañar tuvimos menos relación y con los de Loja muy poca, solo a través de sus dirigentes más tradicionales como Luis Macas.

A partir de los años noventa, con más precisión desde el 95, hubo una erosión lenta pero consistente de la comunidad y una irrupción del individualismo por sobre el valor comunitario. El sueño de un mundo indígena con sus prácticas sociales, su capacidad de entender el mundo y asumir la economía solidaria, se estaba desgranando. Hay una disolución de la capacidad de reproducción sociocultural y de lo comunitario, por lo tanto, una prevalencia de lo individual y cada vez más del enriquecimiento personal. El espacio de reproducción social interno se degradará mucho más, el pueblo nombrará sus autoridades menoscabando la autoridad de la comuna, hasta dejarla en nada.

El mundo indígena: de fuerza social a fuerza política

Dos cuestiones fundamentales impactaron tanto nuestro trabajo como el análisis de los sectores indígenas. Primero, las transformaciones aceleradas de las economías indígenas con su ingreso al mercado cada vez más monetizado. Voy a describir una situación que refleja lo que estoy señalando. Los comerciantes de Otavalo subían a Pambamarca para intercambiar ponchos o bufandas por maíz o papas, pero a finales de los ochenta empezaron a calcular su precio. "¿Cuánto vale la bufanda?, vale ocho. Mis papas valen dieciséis, le doy la mitad y pactamos". Cada día el bien de cambio sobrepasaba al bien de uso y por lo tanto esta mercantilización, con la dolarización, va a complicarse y hasta diríamos "mejorar" en su dinámica. Los indígenas empezaron a reconocer que uno es igual a uno, que un dólar es igual a un sucre, y negociaban a partir de ello. Recuerdo que a finales de los noventa, cosas que antes valían veinte centavos de sucre, pasaron a valer un dólar. También los efectos de las políticas públicas incidían en los mercados y productos indígenas. Trabajamos en el análisis de los costos de los insumos de ciertos mercados (Otavalo, Latacunga, Saquisilí y Riobamba), y vimos cómo se iban transformando los precios por los efectos de la devaluación. Había una relación directa entre esta y el incremento de los precios de los insumos, que obligaba a los campesinos a subir los de sus productos. Fuimos entendiendo mejor la relación de la economía nacional con el mundo campesino e indígena.

Segunda cuestión, y creo que más impactante, el levantamiento indígena del noventa. Asumimos que, a partir de entonces, el mundo indígena pasó de ser una fuerza social a ser una fuerza política. Veníamos trabajando en las formas de constitución del poder en el mundo comunal, sus relaciones y la autoridad, o sea, la comuna como espacio de reproducción social y económico. Para entonces, la reproducción económica comunal había decrecido, se había intensificado la parcelación de las tierras comunales no escrituradas ni legalizadas, y la utilización de los páramos era cada vez más diferenciada en relación directa con el poder económico de la gente, algunos tenían doscientas ovejas y otros solo dos. La comuna pasó a ser un espacio de representación de la reproducción social y cultural de los indígenas. Nadie puede ni en el análisis político ni en el de la realidad, abstraerse del mundo indígena y sus formas organizativas. Este, convertido en una fuerza política, nos exigía pensar qué es la democracia, cómo se construye y qué pasa en Ecuador.

Dentro del CAAP teníamos la norma de no participar políticamente, sin embargo, algunos compañeros, que estaban en Chimborazo y en Cayambe, optaron por participar en las elecciones como parte del FADI y del Frente Socialista, y nosotros les invitamos a salir del Centro. Esto repercutió en algunos lugares, donde prácticamente quedamos huérfanos. En Chimborazo se fue Guillermo Terán, y en Cayambe, Iván Cisneros, ambos centrales para la relación pueblo-comunidades. El impacto en Ilumán y en Cotacachi fue menor, porque en este último siempre actuamos con la fuerza que tenía y tiene hasta ahora la UNORCAC. Participaron activamente en el levantamiento, pero mantuvieron su identidad y su afiliación a la FENOC. No entraron a la ECUARUNARI, por lo tanto no pasaron a formar parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), pero fueron una fuerza política de la que nadie puede abstraerse en Cotacachi y en el norte de la provincia de Imbabura.

Por entonces se incorporaron nuevas personas que venían del pensamiento más duro, como el economista peruano Jürgen Schuldt. También Sánchez Parga, que constituyó el Observatorio de la Conflictividad Social,

basándose en la hipótesis de que a mayor conflicto, mayor democracia. Pensar de dónde proviene y cuál es el objeto del conflicto, es parte de las variables que hasta ahora mantenemos. Se reconstituyó el equipo de pensadores y acogimos a muchos que venían de afuera, sobre todo los formados en la New School de Nueva York, como César Montúfar y Carlos de la Torre, que sin ser asalariados, estaban en el CAAP para pensar la realidad ecuatoriana e incorporarse al pensamiento del país. Vino también Carmen Martínez. Reunimos a muchos jóvenes de la Universidad Central, de la Facultad de Economía y de Sociología, cuya formación quedó a cargo del economista Marco Romero, colega fundador del CAAP. Juan Carlos Rivadeneira dejó el barrio San Carlos Alto y vino a la oficina central a trabajar y repensar qué es esto de la democracia en el país.

Hubo otros cambios estructurales internos puesto que muchas personas se incorporaron no como funcionarios, pero sí como parte de estos procesos. Colaboramos con Alberto Acosta Espinosa en la constitución de un grupo de trabajo sobre la deuda externa. La sede estaba en Guayaquil, pero teníamos aquí la coordinación sudamericana de los grupos de Perú, Bolivia, Colombia y Chile, con quienes produjimos varios documentos y libros, en gran parte escritos por Alberto Acosta. Se hicieron tres ediciones de *La deuda eterna;* además realizamos un pequeño manual de divulgación popular. Hicimos una denuncia a partir de información proveniente de un militante de la Democracia Cristiana sobre los efectos de la sucretización de la deuda de los empresarios; publicamos datos y cifras de lo que significaba, quiénes eran los beneficiados y cuánto les había donado el Estado ecuatoriano y todos nosotros, ya que finalmente era dinero de nuestros impuestos. Con Schuldt publicamos *Repensando el desarrollo: hacia una concepción alternativa para los países andinos*, un libro que tenía mucho de utópico. Recogía esta forma diferente de ver el mundo, de entenderlo reflexionando sobre la absurda dicotomía entre lo tradicional y lo moderno. Las preguntas eran: ¿qué es lo tradicional para el bien de una economía al servicio de todos?, y ¿qué es lo moderno desde el punto de vista de una economía que incorpore a todos?

Estaba entusiasmado con estos cambios, pero mi situación era complicada ya que trataba de seguir a pensadores como Jürgen Schuldt y Alberto Acosta, para lo cual necesitaba una buena lectura de la economía. Lo que estudié me servía mucho, pero no era suficiente y eso fue inquietante. Además, me dediqué a buscar los recursos necesarios ya que, a Jürgen, si bien se le pagaba un sueldo parecido al nuestro, había que conseguirlo, igual que los de otros colegas, excepto de los pasantes que mencioné anteriormente, a ellos les recompensábamos con una taza de café, el uso de la biblioteca y el apoyo en estadísticas que teníamos a mano.

Respecto al levantamiento indígena, quiero remarcar nuestra posición que fue siempre fiel con aquello que publicamos en 1982, en *Comunidad Andina* y *Alternativas Políticas del Desarrollo*. Desde entonces estábamos convencidos de que los indígenas eran una identidad política que se volvería una fuerza, y eso sucedió a partir del levantamiento. Coherentes con aquello de que no entrábamos a agitar y participar, porque esto les correspondía a los indígenas y a su dirigencia, abríamos los espacios para que esta pudiera expresarse. No estuvimos en la Plaza de Santo Domingo, salvo para llevar alimentos. Teníamos la sensación de haber tenido razón durante todos esos años, exteriorizando al mundo la presencia de ese "otro", que en el 90 se manifestó como fuerza política.

Así como antes venían a la rama de gallo, en el levantamiento vinieron y se tomaron nuestras instalaciones, las de Cotacachi, Ilumán y Cayambe. La de Latacunga no porque estaba en la ciudad y en la de Chimborazo, que estaba entre San Andrés y Riobamba, que era originalmente territorio mestizo, negociamos y se fueron. Esto provocó una profunda reacción en algunos compañeros que los consideraban nuestros hermanos, y se preguntaban cómo vienen y se nos cogen las cosas. La gente que trabajaba en asuntos administrativos tenía una profunda tristeza, una gran desolación y eso hubo que arreglar. Teníamos que pensar que ese mundo que se había expresado no era nuestro mundo, sino el "otro" que hacía posible nuestra existencia. Las heridas duraron por mucho tiempo en algunos compañeros,

pero se logró resolver. Las cosas sucedieron así porque fuimos coherentes con nuestro principio de no intervención. No éramos dirigentes y mantuvimos siempre nuestra distancia. Después del 95 empezamos a abandonar las áreas porque, en unos casos, había mucha presencia estatal, y en otros, la presencia indígena por sí misma era muy fuerte. Nos preguntábamos qué hacíamos en medio de ello, porque mal o bien iban a forzarnos a tomar una decisión política y esa no era nuestra función. Trabajábamos las políticas públicas, pero no ejercíamos acción política, no teníamos programa ni propuesta para vender a nadie.

Aparecen nuevos espacios de pensamiento de la derecha y de los terratenientes modernizantes del Ecuador, uno de ellos el Instituto de Estrategias Agropecuarias (IDEA), cuyo director fue Neptalí Bonifaz y que, con el trabajo de intelectuales, incluso extranjeros, formuló algunas políticas. A partir de censar los páramos, plantearon la tesis donde sostenían que los indígenas eran los mayores propietarios de tierras en el Ecuador. Un absurdo, pero servía como discurso ya que mostraba que 150 000 hectáreas estaban en manos de indígenas y 48 000 en manos de terratenientes. Esto llevó a otra idea absurda, la de privatizar los páramos porque siendo estos muy extensos y los mayores terratenientes los indígenas, había que lograr una transformación agraria de uso de esas tierras. Detrás de esto estaban las empresas interesadas en usar esos terrenos, adquirirlos arbitrariamente para fines de forestación y venta de los árboles. En Cotopaxi y en toda la extensión hacia los Ilinizas se ve esto con claridad. Todo está privatizado, sembrado de árboles para su explotación, excepto lo que era Minitrac (Estación de rastreo de satélites) y los bosques de Cotopaxi que son propiedad del Estado.

La discusión era complicada y nosotros sacábamos siempre el ejemplo de Chimborazo, donde los terrenos erosionados no les permitían a los indígenas otra alternativa que usar los páramos, pero con otra forma de economía, donde la gestión comunal da cuenta de estrategias de sobrevivencia. En buena hora no se privatizaron, pero la discusión no terminó ahí y apareció el famoso Código Agrario, que fue una renuncia

de los indígenas a la extensión de las comunas y, sobre todo, a la reforma agraria no indígena que había avanzado muy poco usando la figura de la presión demográfica. Fue un pacto curioso, donde el gobierno respetaba las tierras indígenas, sus comunas, pero dejaba de ejercer la reforma agraria en aquellos sectores no-indígenas. Esto significó dar la espalda a los movimientos agraristas mestizos. Fue duro, pero así fue como se pactó el famoso Código Agrario en el gobierno de Sixto Durán Ballén.

Cuando se dieron los primeros grandes levantamientos, yo tenía en la cabeza la instauración de otro mundo, políticamente transparente. Tuvimos razón, el mundo indígena era otro, era una fuerza política fundamental y la sociedad debía estar dispuesta a reconocerla; apareció frente a todos y ya nadie podría negar su existencia. Por supuesto que había racismo, pero ellos habían dicho "presente, estamos aquí y nadie puede abstraernos".

La alternativa indígena se diluye

Hay una imagen preciosa que recupera Sánchez Parga en su último libro, la de una viejita sentada en el mercado de Isinliví a la que la gente se le acerca para comprarle sus habas, pero ella les dice que no. Le ofrecen diez y hasta doce sucres y su respuesta sigue siendo la misma; vienen los arranchadores y se molestan brutalmente cuando se les dice que no. De pronto, viene una persona con cebada, se sienta frente a ella y conversan, le da la cebada y la viejita le da sus habas.

Si bien en algunos sectores se encontraba la mercantilización tanto de los productos como de las relaciones de producción, en otros continuaban las relaciones tradicionales. Mirábamos la lenta descomposición, pero, y esto es importantísimo, el capitalismo todavía no quería subsumir a todas las formas de producción en su proceso de expansión, y no lo hacía porque no le servían, no las necesitaba. En Cotacachi hicimos un censo y vimos que el promedio de tierra por familia era de 0,75 hectáreas, con eso no vives como campesino. Los indígenas de esa zona estaban dedicados a muchas cosas, entre ellas, eran la fuerza de trabajo de los otavaleños monetarizados desde los años cincuenta del siglo pasado. Las comunas apartadas de Bolívar, Cotopaxi y Chimborazo entraron con dificultad en ese proceso brutal de mercantilización. Ahí te daban una casa y un pedazo de tierra para sobrevivir, pero no eras propietario. Para casarte debías cumplir todas las rayas, es decir, haber trabajado en las mingas y prestado tu mano cuando te llamaron, de lo contrario la comuna te negaba el permiso.

Desde el CAAP empezamos a trabajar temas de orden más técnico para entender mejor la situación, y el resultado fue la publicación de un libro sobre tecnología andina. El trabajo lo realizó Leonard Field, con él queríamos entender qué tecnologías servían para la resistencia y cuáles iban a ser absorbidas por el capital. Nos dimos cuenta de que todas podían ser monetarizables ya que el capital entraría a través de los insumos y las semillas. El proceso de modernización y mercantilización se profundizó en el año 2000, cuando el capital lo incorporó todo. La globalización entró brutalmente, animada por la televisión, la telefonía celular y otras tecnologías. La gente ya no hablaba de su comuna sino de su pueblo, y generalmente los pueblos que mencionaba eran cantones como Saquisilí, Sigchos o Pujilí. Las comunas se volvieron pueblos abigarrados sin servicios esenciales, y ahí sí la monetarización y la mercantilización fueron completas. Cuando la comuna pierde la capacidad de organizar la sociedad y de responder a la economía comunal, recién se puede hablar con propiedad de los procesos de descomunalización.

Nuestra presencia en el campo cambió. Lo primero que hicimos fue reducir nuestras intervenciones ligadas a esa lógica comunal que vimos erosionarse, ya que necesitábamos alguna acción que nos permitiera entenderla. En una granja experimental en Chahuarpungo, la parte más alta de Cayambe, desarrollamos un clon de papa que fue implementado por el INIAP. Llevamos esos clones a Cotopaxi y durante unos años sobrevivieron, eran unas papas grandes de buen sabor, cuyo principio fundamental era evitar o minimizar la helada horizontal y ganar tiempo para controlarla. Ahí pudimos ver de cerca el proceso de descomunalización. El proyecto fue presentado a la asamblea, pero lo recibieron individualmente, y quienes mantuvieron la papa fue porque tenían un buen eje de comercialización. Igual pasó con las ovejas en Isinliví y Tigua. La oveja criolla come y daña demasiado el terreno por lo que compramos otras como la merino, buscamos un espacio de reproducción y las entregamos a las comunas con un curso y un folleto de cómo cuidarlas. Al final del cuento, fueron los campesinos más prósperos los que cogieron esas ovejas, y los otros

siguieron reproduciendo las criollas de la manera tradicional. Nuestra intervención se hizo cada vez más corta, puntual y referida a cosas que nos permitieran ver y leer lo que estaba pasando. Ciertos colegas sostenían que aún quedaban relaciones de fraternidad y compadrazgo que hacían de esa sociedad una alternativa. Frente a eso, una parte de nosotros respondimos que preferíamos entender qué pasaba con la democracia.

Cayó el muro y se nos cayó en los pies. Qué íbamos a hacer al respecto, dónde iría todo lo que habíamos realizado si es que iba en alguna dirección. Concluimos que estaba encaminado a un juego llamado democracia, que con este capitalismo avasallador no iba a ningún lado. Aquello moderó el discurso, nos tocó matizar un poco esas euforias que todavía nos quedaban, hicimos un esfuerzo editorial muy serio y nos mantuvimos pensando. Con relación a Pachakutik hicimos una publicación de autoría de Sánchez Parga, *El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido*. La propuesta consideraba que el mundo indígena debía jugar las reglas de la democracia formal, como una herramienta para seguir su proceso. Sería interesante preguntarse cómo gestaron la cuestión aquellos indígenas que han logrado posiciones claves importantes, incluso de prefectos, si desde una gestión comunal-indígena o como cualquier otro funcionario público. Hemos visto que son ambas, pero la segunda es la que más fuerza tiene. Los dirigentes indígenas quieren reproducirse, pasan de prefectos a consejeros, de consejeros a alcaldes, y así sucesivamente. Estamos hablando entonces de profesionales de la política. Hay un proceso de mestizaje de los indígenas, de descomunalización y ubicación en los pueblos, su discurso se vuelve cada vez más etnicista porque eso les hace diferentes, son inteligentes, muchos de ellos brillantes y esa es la diferencia que necesitan para construir su partido. Ese mundo indígena que representaba una alternativa, un camino diferente, se va disolviendo mientras transcurren los años noventa. Hemos sido testigos de esa profunda transformación y debemos volver a estudiarla para entender qué pasa, qué virtudes y capacidades de reivindicación, de construcción de otra sociedad quedan de ella.

En medio de esa euforia en que vivíamos y con tantas cosas por hacer, me quedaba poco tiempo para pensar en lo que estaba ocurriendo, sin embargo, fui capaz de absorber esa realidad, y lo que experimenté me causó una profunda decepción. No me sorprendió, no fue un golpe del momento, y al final llegó la tristeza y ese profundo escepticismo frente a los indígenas como vanguardia de los procesos de emancipación. Evidentemente son partícipes de un proceso de transformación de la sociedad, pero no sabemos cuál es ese proceso, ni cuál la sociedad. La hipótesis que dio origen al CAAP, allá en los años ochenta, se agotó. Ya no teníamos investigaciones fuertes y terminadas que pudieran traducirse en publicaciones, tampoco una acción importante de incidencia en las comunidades, apenas uno que otro proyecto de agua potable, y algo de crédito en la Costa, temas sueltos y no ese *continuum* que tuvimos en la cuestión campesina. No obstante, seguimos observando las transformaciones del campo, que hasta el día de hoy no dejan de sorprendernos.

A través de algún proyecto de agua potable que todavía queda por ahí, logramos entender e incluso recabar datos, como el caso Ponce-Quilotoa, donde encontramos una estrecha relación entre el turismo comunal y el privado, pues los hostales son privados, pero las decisiones siguen siendo comunales sobre cuestiones que hacen referencia a la tierra. Se reúnen cerca de doscientos comuneros para discutir, por ejemplo, sobre el destino del agua potable o si el Ministerio de Ambiente supervisa la construcción de un hostal. Estos fueron construidos con crédito de la Corporación Financiera Nacional (CFN), bien ubicados geográficamente, bien montados, algunos hostales tienen yacuzzi y cobran entre 30 y 40 dólares la noche. Los restaurantes tienen un buen chef que se han conseguido en algún lado y preparan comida internacional de calidad, ya no es la típica comida indígena donde te daban huevos con fideo, esto ya es más sofisticado. La comuna ha inventado una tarifa para ingresar a la laguna (dos dólares por persona) y a veces reúnen hasta 20 000 dólares mensuales. Por orden alfabético reparten los empleos, –cuidar los autos, limpiar los baños, cuidar el uso del agua y de todas las instalaciones–. Todos tienen

empleo rotativo financiado con el valor de la entrada. Las mulas que llevan a la gente hacia la base de la laguna son un negocio privado, sin embargo, la comuna decide cuántos y quiénes tienen que estar ahí.

Esta mixtura hace posible una gobernabilidad muy organizada y, por otro lado, muy respetuosa de la iniciativa privada. Pero este avance va también por la línea –muy complicada– del desarrollo de una comuna, porque pertenece a dos cantones, Sigchos y Pujilí y tiene que negociar con ellos. Lo que he dicho sobre Ponce-Quilotoa está en un nivel más o menos empírico, esa presencia y capacidad decisoria de la comunidad sobre lo que es el recurso tierra necesita una reflexión mayor. Habría que mirar qué está pasando en Chismaute o quizá en Guamote, en otras tierras que han sido agrarias comunales, cómo se están transformando, qué es esta especie de "tercera vía" o lo que fuese.

Por nuestro lado, ha habido un cambio en la manera de reflexionar lo andino, pero nos falta todavía la teoría para pensar estos procesos. Todo esto forma parte de un proceso enorme de desarrollo, de transformación de las relaciones de producción. El famoso Observatorio de la Conflictividad empezó a tomar fuerza y provocó dos libros con las reflexiones sobre esta forma muy particular del capitalismo actual, y su relación con la democracia. Es un capitalismo absorbente, totalizante, mercantilista, que impele al consumismo y que hace que todos se vuelvan compradores. El capitalismo de la modernidad inicial en la época de la Revolución Francesa, y aun más tarde, ese capitalismo decimonónico, ya no puede ser más, no tiene cabida para existir. El capitalismo hegemónico es algo tremendo que invade hasta los huesos, que controla a las personas a través de la *big data* y de otras formas de represión. Todo esto implica que ya no es posible la democracia decimonónica. No sé cuál es la democracia posible, habrá que construirla, pero lamentablemente ya no tenemos un aparato para trabajar.

Quizá haya una tendencia entre los pocos que quedamos de volvernos campesinistas más que proclives a pensar el mundo indígena, y ahí es cuando regresa el discurso de principios de los años ochenta, anterior a la reforma agraria.



Francisco Rhon recibiendo el premio Pío Jaramillo Alvarado otorgado al CAAP, 1999. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.





Francisco Rhon recibiendo el reconocimiento por su respaldo y apoyo a los exiliados chilenos durante la dictadura militar. Audiencia de la FLACSO Chile. Palacio de la Moneda, 2008. Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.





Arriba: Francisco Rhon en el acto conmemorativo por el Doctorado Honoris Causa que le otorgó la FLACSO, 2019. FLACSO Ecuador (2019), https://acortar.link/XwGI2e

Izquierda: Francisco Rhon (derecha) en el nombramiento de consejero honorario de la Universidad Andina Simón Bolívar por sus contribuciones a los estudios agrarios, 2020. Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador (2020), https://acortar.link/lqi00i



Archivo fotográfico de la FLACSO Ecuador.

Acrónimos y siglas

ACAL	Asociación Campesina del Litoral
ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
ALOP	Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
BM	Banco Mundial
CAAP	Centro Andino de Acción Popular
CEBEMO	Organización Católica para Cofinanciamiento de Programas de Desarrollo
CEDHU	Comisión Ecuménica de Derechos Humanos
CEDIME	Centro de Documentación de los Movimientos Sociales del Ecuador
CEDOC	Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas
CEDOCUT	Central de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEOSL	Confederación de Organizaciones Sindicales Libres
CEPLAES	Centro de Planificación y Estudios Sociales
CERG	Centro de Estudios Regionales de Guayaquil
CESA	Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas

CFN	Corporación Financiera Nacional
CIA	Agencia Central de Inteligencia
CIAS	Centro de Investigación y Acción Social
CIESE	Centro de Investigaciones Sociales y Económicas
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
CIUDAD	Centro de Investigaciones de Urbanismo, Arquitectura y Diseño
CMT	Centro del Muchacho Trabajador
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CREA	Centro de Reconversión Económica del Azuay
CTE	Confederación de Trabajadores del Ecuador
DESCO	Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo
ECUARUNARI	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
FADI	Frente Amplio de Izquierda
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FEDESO	Fundación Ecuatoriana de Desarrollo Social
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FENACLE	Federación Nacional de Trabajadores Agroindustriales, Campesinos e Indígenas Libres del Ecuador
FENOC	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas
FEPP	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio
FETRAVACH	Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota
FTAL	Federación de Trabajadores Agrícolas del Litoral
FICI	Federación Indígena y Campesino de Imbabura
FMI	Fondo Monetario Internacional
FODERUMA	Fondo de Desarrollo Rural Marginal
FOIN	Federación de Organizaciones Indígenas del Napo

FONDAD	Fondo sobre Deuda Externa y Desarrollo
ID	Izquierda Democrática
IDEA	Instituto de Estrategias Agropecuarias
IEP	Instituto de Estudios Peruanos
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
INEDES	Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social
INEFOS	Instituto Ecuatoriano de Formación Social
INIAP	Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias de Ecuador
ISAL	Iglesia y Sociedad de América Latina
JUNAPLA	Junta Nacional de Planificación
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MRT	Movimiento Revolucionario de los Trabajadores
M-19	Movimiento 19 de Abril
OCPRA	Organizaciones Campesinas Provisionales de Reforma Agraria
ONG	Organización No Gubernamental
PC	Partido Comunista
PACHAKUTIK	El Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik
PCMLE	Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador
SINAMOS	Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social
UNOCAVB	Unión de Organizaciones Campesinas de Vinces y Baba
UNORCAC	Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi
UPCA	Unidad de Proyectos de Crédito Agrícola
UROCAL	Unión Regional de Organizaciones Campesinas del Litoral
URT	Unión Revolucionaria de los Trabajadores

Notas

Secretos y silencios

[1] La Asistencia Social fue la institución estatal que administró las tierras expropiadas por el gobierno liberal de Eloy Alfaro en virtud de la aplicación de la Ley de Manos Muertas (1908), norma que inciaba la desamortización de los bienes inmuebles de la Iglesia a favor de las instituciones de beneficencia.

[2] La pervivencia de las haciendas explica la existencia, hasta la reforma agraria de 1964, de numerosos vínculos de interdependencia entre las economías campesinas y los hacendados. El más importante de esos vínculos era el *huasipungo* (del quichua *wasi*, casa y *pungo*, puerta). Se fundamentaban en la siguiente relación: los patrones daban a los indígenas una parcela de tierra y estos, a cambio, debían trabajar gratuitamente para los primeros.

[3] Los libros de hacienda reposan en la biblioteca del Centro Andino de Acción Popular.

[4] Voz quichua que ha pasado al castellano de la Sierra para designar a una mujer que no se interesa por los quehaceres socialmente asignados al género femenino. Es la adjetivación de la palabra *kari* (varón, esposo, masculino) y *shina*, "como".

La tradición endogámica hacendaria

[1] En el español de Ecuador se utiliza "ñaña"/"ñaño" como un quichuismo sinónimo de "hermana"/"hermano". Viene de la voz quichua *ñaña*, que es hermana de la hermana y extiende el significado al masculino "hermano".

[2] "Bombita" es el apodo con el que era popularmente conocido el general Guillermo Rodríguez Lara, presidente del Ecuador bajo el gobierno "nacionalista y revolucionario de las Fuerzas Armadas" establecido en el país tras el golpe de Estado de febrero de 1972.

Cambios en la cotidianidad

[1] La guerrilla del Toachi, en abril de 1962, intentó iniciar un movimiento guerrillero en Ecuador. El campamento situado en San Antonio de Toachi, cerca de Santo Domingo de los Tsáchilas, fue detectado por el ejército y los integrantes del grupo capturados.

La antropología social

[1] Se refiere a la Escuela de Antropología de la Universidad Iberoamericana de México DF.

Los años setenta, un abanico de posibilidades

[1] "Padre", en quichua. Se trata de un quichuismo utilizado frecuentemente en el español andino.

[2] Los awá cuaiquer (escrito también kwaiker) son un pueblo indígena que habita a ambos lados de la frontera entre Colombia y Ecuador, en los bosques húmedos de la vertiente occidental de los Andes.

[3] El Plan Cóndor implicó, con el auspicio y apoyo de los Estados Unidos, la coordinación de los gobiernos dictatoriales de América del Sur en materia de combate contrainsurgente (terrorismo de Estado y represión) en la etapa crepuscular de la Guerra Fría, desde los años setenta hasta bien entrados los ochenta.

La experiencia llamada CAAP

[1] Los llamados "arranchadores" son intermediarios, habitualmente blanco-mestizos pueblerinos que, en los días de feria campesina en la Sierra, compran la mercancía de los pequeños productores indígenas que concurren al mercado a cambio de un precio impuesto por ellos y, por supuesto, inferior al que determinaría la oferta y la demanda. Esa acción consuetudinaria, mecanismo de explotación en ese sistema de dominación racializado, ha sido uno de los cuellos de botella de numerosas iniciativas que han apostado, en forma de proyectos de desarrollo rural, por la mejora de la rentabilidad de la agricultura familiar andina.

[2] *Boca de lobo*. 1980. Cortometraje documental; dirección: Raúl Khalifé; investigación: Susana Andrade; producción: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

[3] El proyecto Cornell-Perú o CPP, conocido popularmente como Vicos, fue una intervención en materia de desarrollo realizada por estudiantes de antropología y el profesor Allan Holmberg de la Universidad de Cornell, de 1952 a 1966, en la hacienda homónima, ubicada en el callejón de Huaylas, en el departamento peruano de Ancash. Fue uno de los proyectos clásicos implementados desde el paradigma del desarrollo comunitario, entonces dominante en las políticas indigenistas.

[4] N. de los E. Libro clásico e ineludible en la medida en que inauguró la discusión en Ecuador sobre las características de las comunidades indígeno-campesinas de la Sierra pensándolas, también, como un posible referente alternativo al desarrollismo convencional entonces en boga. Contó con la participación de autores tan remarcables como Andrés Guerrero, Galo Ramón, Marcelo López, Leonard Field y Jaime Borja, además del propio Francisco Rhon.

El *boom* del debate intelectual

[1] El *chugchir* (de *chukchina*: recoger lo que queda después de la cosecha) era un derecho adquirido de los indígenas por su trabajo en las chacras, que los patrones les permitían.

[2] Las organizaciones de segundo grado (OSG) son plataformas que aglutinan a un conjunto

variable de organizaciones de base (comunas, cooperativas o asociaciones de productores). Tienen la virtud de abarcar un territorio manejable para una ONG que impulsa un proyecto de desarrollo rural (muchas veces de alcance parroquial) y se convirtieron en la contraparte preferida por el aparato del desarrollo durante la edad de oro de ese tipo de intervenciones, entre las décadas de los ochenta, los noventa y los 2000.

[3] El TTP fue un proyecto impulsado por la Secretaría de Desarrollo Rural a inicio de los años ochenta en las parroquias de Toacazo, Tanicuchí y Pastocalle (de ahí el acrónimo), en la provincia de Cotopaxi. CESA llevó adelante una iniciativa paralela, y con el mismo nombre, aunque centrada en la parroquia de Toacazo. Se trató de una dilatada intervención (casi veinte años) que, iniciada con la redistribución de las grandes haciendas que la Iglesia tenía en la parroquia, se empeñó en consolidar una red de unidades campesinas capitalizadas y articuladas a una sólida OSG.

Fuera de libreto

[1] *Impajaritablemente* es un ecuatorianismo que significa inevitablemente.

Desarrollo del pensamiento andino

[1] Se refiere a la *Revista Andina*.

Trabajo de campo

[1] Del quichua *yachana* (saber, conocer, aprender), *yachak* se refiere a una persona sabia, con capacidades curativas e incluso adivinatorias. Sería una figura homologable en los Andes a lo que representa el chamán en otros horizontes culturales, tales como los amazónicos.

Montado en su memoria, en este libro Paco Rhon cabalga por uno de los periodos más fascinantes del pasado reciente de Ecuador, ese que se inauguró con los profundos cambios de los años sesenta y se extendió hasta la primera década del siglo XXI.

El libro nace de las conversaciones semanales on line que Andrés Guerrero y Víctor Bretón mantuvieron con Paco desde 2021 hasta su fallecimiento en octubre de 2022. Ceden la voz a Paco para que solo él cuente su experiencia desde esa posición única, creando así un vínculo entrañable con quienes lo leemos. Es uno de los aciertos de los editores de este libro.

Con una narración vibrante, optimista, emotiva, Paco cuenta la historia de un grupo de intelectuales activistas agrupados alrededor de un centro, el CAAP, que pensaron los cambios agrarios y trabajaron junto con campesinos e indígenas para impulsar otras formas de organización social. Recorre la erosión lenta de la comunidad andina, del mundo indígena, de su capacidad de reproducción sociocultural que se derrumbó frente al predominio del mercado y el consumo.

Es un libro delicioso que se lee de un tirón y al que se puede volver muchas veces y seguir disfrutando y aprendiendo. La gente de su generación recordará con nostalgia ese pasado reciente, mientras que la gente joven descubrirá una sociedad de la que apenas quedan vestigios.

Editorial FLACSO Ecuador
FLACSO Ecuador 1974 - 2024
caap