

Javier Ponce

en colaboración con

Erika Hanekamp

SEIS CRÓNICAS
A LA SOMBRA
DE UN ARCHIVO

Ediciones Abya-Yala

Seis crónicas a la sombra de un archivo

Ponce, Javier

Seis crónicas a la sombra de un archivo / Javier Ponce con la colaboración de Erika Hanekamp ; –1da. Ed. –Quito : Comité Ecuménico de Proyectos-CEP ; Quito : Ediciones Abya-Yala, 2024.

184 páginas; 15 x 21 cm.

ISBN 978-9942-46-096-7 (impreso)

ISBN 978-9942-46-077-6 (digital)

1. Sociología 2. Historia - Ecuador 3. Cooperación 4. Desarrollo 5. Crónicas 6. Teología de la liberación I. Ponce, Javier II. Hanekamp, Erika III. Comité Ecuménico de Proyectos-CEP IV. Ediciones Abya-Yala

Javier Ponce en colaboración con Erika Hanekamp

Seis crónicas a la sombra de un archivo

Tendencias en los movimientos sociales
que erosionan el viejo “sentido común”



2025

Seis crónicas a la sombra de un archivo
Tendencias en los movimientos sociales que erosionan el viejo
“sentido común”

© Javier Ponce en colaboración con Erika Hanekamp

1ra. Edición: © Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Teléfonos: (593 2) 250 6267/(593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
www.abayala.org.ec
Quito-Ecuador

© Comité Ecuménico de Proyectos - CEP
Av. Amazonas N20-45 y Jorge Washington,
Teléfonos: (593) 02-2232-345
e-mail: cepecuador@gmail.com
www.cepecuador.org
Quito, Ecuador

ISBN impreso: 978-9942-46-077-6
ISBN digital: 978-9942-46-096-7

Diseño,
diagramación Abya-Yala
e impresión: Quito, Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, enero de 2025

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad
del autor y autora.

Índice

Lo que ha destilado un alambique.....	9
“Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo”	19
Cuando el miedo ya es parte del pasado	47
El horizonte abre sus pestañas y empieza a ver.....	71
Ayer, una vieja herida. Hoy, un conflicto	99
Nacer desde la feminización de la crisis.....	129
El tortuoso camino desde la “inexistencia” hasta el ser	155

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el
‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en
verdad la regla (...) Promover el verdadero
estado de excepción se nos presentará
entonces como tarea nuestra...”

*Tesis sobre la historia. Walter Benjamin.*¹

1 De las múltiples traducciones, he consultado para este libro una en particular: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Walter Benjamin. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. Edición Itaca/UACM. México, 2008.

Lo que ha destilado un alambique...

“Adquisición de una lámpara de petromax”, han solicitado las mujeres campesinas de Gualacata... Y una “overlock” para el taller de costura, desde la Asociación de Mujeres Trabajadoras Unidas (AMTU). Y dos desfibradoras de cabuya. Y recursos para la construcción de un puente peatonal y dos letrinas. Desde Toctizinin, —allí, en el fondo del páramo andino, en 1974, fue asesinado por la represión militar Lázaro Condo— solicitan para una compra de agroquímicos para el control de siembras. Cinco mil sucres para el congreso de la Unión de Organizaciones Campesinas del Carchi en agosto de 1976; aquella Unión que, con los años, participaría en momentos históricos del conflicto campesino en el norte del país. Y la contratación de promotores contables en 1976, para lo que más tarde se convertiría en la poderosa Unión de Organizaciones Campesinas de Vinces y Baba, UNOCAVB, en Los Ríos.

Todos estos aportes puntuales fueron registrados en el kardex de una institución que acompaña a un sector de la cooperación internacional comprometido con los movimientos populares de nuestro país. Su presencia se inició con un comité ad-hoc, creado en el Ecuador por la institución alemana Pan para el Mundo, luego convertido en el Comité Ecuménico de Proyectos (el CEP).

Pasos iniciales, desordenados, como quien ‘tantea’ el terreno, para posteriormente responder a importantes proyectos sociales. Pa-

sos que aparentemente tienen poco que ver con el hecho sustancial de fortalecer de manera directa la consolidación política de los sectores rurales afectados; pero que están sembrando una ruptura no siempre verbalizada: la conformación de estructuras y liderazgos que, tarde o temprano, se encontrarán con la necesidad de politizarse.

Pero volviendo al origen ¿han escuchado hablar del mítico kardex, ese contemporáneo del ábaco, el estencil y la tinta china, hoy reemplazado en gran medida por la página 'Excel' o simplemente por una memoria electrónica?

Se trataba de una vieja modalidad de fichaje; en este caso, fichas de un desvaído tono naranja, redactadas 'a mano'; una memoria sucinta, telegráfica de acontecimientos que, para efectos de este libro, testimonian una historia que se inició con la solicitud de "mil ochocientos treinta sures, compra de madera para veinte bancas" para la comuna de Alambí, solicitud casi banal que pudo ser el punto de partida de una lenta forma de 'empoderamiento' político.

El kardex del CEP, este manojito de fichas, ha estado custodiado hasta ahora por quien se caracteriza por guardar ritualmente todos los papeles imaginables, Erika Hanekamp, viviendo medio siglo en el Ecuador, fundadora del CEP y su animadora durante cinco décadas. Una vez caducado el sistema de fichas, ocuparían su lugar engrosadas columnas de archivos físicos, con detalles del diálogo constante mantenido con las instituciones a las que el CEP ha acompañado durante todos estos años.

Lo que se inició como una curiosidad

Me remonto en estas crónicas a inicios de la década de 1970 (el CEP se inicia hacia 1973). A partir de entonces, se irían concretando una serie de intervenciones de la cooperación europea, que fortalecieron no solo futuros entramados políticos, sino cambios profundos que la sociedad los ha ido 'normalizando', incorporando a su sentido común, convertidos en tendencia, incluso por más allá de la permanencia de los organismos sociales que los iniciaron. El objetivo de estas páginas es abordar el momento de partida de esos cambios, ahora

cuando culturas de extrema derecha nos asedian en América Latina e intentan devolvernos a viejos sentidos comunes que la sociedad, con no pocas dificultades y apoyadas por las tendencias sembradas que intentamos recoger en estas crónicas, han ido arrojando al basurero.

Sin embargo, los límites del cronista van a evidenciarse, pues no se intenta un abordaje a profundidad de cada experiencia aquí sintetizada; sino sustentar, evidentemente de manera parcial o, si se quiere, epidérmica y a través de una crónica, una hipótesis de fondo: cómo surgieron estos movimientos y cómo la sociedad ecuatoriana los ha asumido. Cambios fraguados a contracorriente. Intentamos aproximarnos a los orígenes y la historia de organizaciones sociales que denunciaron ‘desacuerdos’, ‘conflictos’ y los impulsaron desde la resistencia de los sectores populares.²

Sin embargo, no se trata de un ejercicio de nostalgia personal o de quienes hemos integrado el Comité Ecuménico de Proyectos. Me explico mejor. Lo que comenzó siendo una curiosidad por lo que podrían contener las estanterías de un archivo del CEP y aquel ‘tras-papelado’ kardex, desembocó en una pregunta, producto de haber repasado cientos de fojas útiles algunas, circunstanciales otras: ¿qué ha sobrevivido de los movimientos sociales como una tendencia irrevocable, en el conflicto social?

A la sombra de esta vuelta a los años setenta, recordemos a un protagonista tras bambalinas, con vida propia y solidaria: la coope-ración europea en manos de un puñado de militantes que, a finales del sesenta del siglo pasado se quedaron en sus países sin lugar para su pensamiento y su acción, sin liderazgos políticos, sin programa ni horizonte de transformación; se disolvieron o desaparecieron unos; algunos se “ruralizaron” abandonando las ciudades; finalmente otros miraron hacia América Latina y África, ya sea afincándose en nuestros países, o agrupados en instituciones católicas y evangélicas instauradas en Europa; y que, entre nosotros, fueron vitales en el

2 Para curarnos en sano, anotaré que existe un criterio evidentemente subjetivo, aplicado a estas crónicas.

punto de partida, primero disperso y luego articulado, de procesos organizativos en maduración.

Destilando, a semejanza de un alambique

Comparo estos procesos sociales y políticos con clásicos procedimientos de destilación en un alambique, por mi costumbre de construir figuras de lenguaje que desentrañen historias, tiempos. Se trata, en este caso, de gestos, actos, aspiraciones colectivas, finalmente destinadas a modificar de modo profundo y radical una sociedad; y que, pasado el tiempo, nos queda, por efectos del proceso de destilación —en el mejor estilo de un alambique social—; un cúmulo de ‘razones’, elementos de un ethos contemporáneo (en una versión quizás arbitraria del término, sí puede hablarse de ethos en un proceso histórico ‘evanescente’).

Aquello es un procedimiento que se asemeja a las destilaciones que ocurren en la entraña de un antiguo alambique: un recipiente caliente en el que se vierte la materia prima que, a través de una condensación por enfriamiento, da como resultado el aguardiente destilado... Acumulación originaria de ‘razones’ y pasiones, que en el proceso social van determinando una sociedad modificada... Y cuando los hechos, por efecto de la intervención social y política (conflicto y revuelta), alcanzan su mayor ‘templanza’ social, una vez filtrados y asimilados los factores que justificaron la acción colectiva, los nuevos comportamientos se ‘enfrían’ en el marco de un nuevo ‘sentido común’, irreversible.

Sin embargo, apenas si recordamos los orígenes de la condensación de los años setentas; y por eso queremos aproximarnos a ellos en estas páginas, a partir de un manojo del kardex y las profusas estanterías con los archivos del CEP (conservadas con un orden obsesivo). Repasar el origen de algunas de aquellas formas de expresión de los movimientos sociales en el Ecuador, que pusieron en vigencia un distinto abordaje de la cotidianidad: derechos humanos, feminismo, plurinacionalidad, ecología, comunicación popular, iglesia de los pobres.

Tendencias en el pensamiento y la acción política que, en algunos casos, han excedido a las ONG que las animaron inicialmente, hace medio siglo, para convertirse en un conjunto irrenunciable de derechos que, desde el conflicto, se fue visibilizando para quedarse.

Imaginación y memoria

En frecuentes análisis sobre el espíritu y las virtudes de los archivos, se afirma que, en general, las fichas y los ficheros pueden permitir la deconstrucción de largos procesos de una sociedad, procesos que quizá el archivero pudo irlos ‘imaginando’; pues la imaginación en torno a lo que en la realidad pudiese estar sucediendo, es parte de la lectura de un archivo, cuando este recoge manifestaciones vitales de la sociedad: en el caso de Alambí, el apoyo para comprar unas bancas puede ‘imaginárselo’ como el punto de partida de una nueva conciencia.

En nuestro caso, esta relación entre documento archivado y memoria política subyace en las sombras de las palabras registradas en actas e informes... Aunque el mensaje archivado se refiera exclusivamente a asuntos de forma, tales como cifras y balances económicos, está cruzado por manifestaciones de afecto, de crítica solidaria o de ‘complicidad’ política.

Y de eso se trata este libro

... Se trata de un recuento (inevitablemente marcado por la subjetividad), a partir, tanto de un archivo y un kardex, como de referencias bibliográficas, publicaciones de las instituciones aludidas y unas cuantas conversaciones con algunos de quienes estuvieron en esos años fundando instituciones que, tal vez, desaparecieron con el tiempo, entraron en agonía o sobreviven fortalecidas o por inercia.

No importa.

En la medida en que se trata de crónicas escritas desde la experiencia y las vinculaciones del CEP, es importante señalar que las instituciones a las que aludimos no agotan el ámbito social específi-

co. Nos referimos exclusivamente a las que han mantenido relación permanente con el CEP.

Nuestro relato se circunscribe, principalmente, a los primeros años de aquellas instituciones, al momento y el contexto en que irrumpieron. Si aludimos a hechos ocurridos en las últimas décadas, es simplemente para subrayar un contenido que debe destacarse por su vinculación con el proceso; o para especificar, siempre por parte de los entrevistados, un conflicto o un resultado positivo.

Confluyen en estas crónicas, el hecho factual que es la materia de la crónica, el rastreo de los ‘travesaños’ administrativos que facilitaron el hecho factual y la confluencia de los dos mirados bajo el rasero del tiempo transcurrido. Y si las circunstancias iniciales quedaron atrás, permanece en la actualidad su huella irreversible.

Recuerdo las palabras del filósofo Alain Badiou:³ “Cuando la mayoría de la gente vuelve a su día a día, deja tras de sí una energía que posteriormente será recuperada y organizada... Este hecho subjetivo está dotado de una extraordinaria fuerza, el inexistente se levanta. Por esta razón hablamos de levantamiento (...) Este levantamiento es el levantamiento de la propia existencia: los pobres no se han convertido en ricos, los desarmados no están ahora armados, etc....en el fondo nada ha cambiado, lo que se ha producido es el levantamiento de la ‘existencia del inexistente...’”.

Agrupadas bajo un no-nombre

Las aquí abordadas, fueron o son instituciones que se organizaron bajo un nombre que es, a su vez, un no-nombre, una negación: organizaciones no gubernamentales —ONG. Están allí donde no hay Estado, donde no está el gobierno o este actúa disperso, caprichoso o represivo, o lo hace por oleadas, a la ‘malditasea’ o a contracorriente de los pueblos. Organizaciones vinculadas a la lucha de los pueblos

3 *El despertar de la historia*. Alain Badiou. Ediciones Clave Intelectual. Madrid, 2012.

que es necesario diferenciar, como se diferencia la paja del grano, de una caterva de organizaciones privadas vinculadas a agencias de penetración, particularmente norteamericanas.

Estas ONG a las que nos referimos en estas páginas, se asientan donde solo cabe la solidaridad de la sociedad civil ‘con la sociedad civil’; sin que aquel ‘no ser’ gubernamentales significara una generosa concesión a un Estado sin respuestas. Al contrario, socavaban, como un topo, una crisis por ausencia estatal. Y alrededor de los años setenta del siglo pasado, la totalidad de las solicitudes de cooperación comienzan y terminan con la constatación de cíclicas crisis nacionales...

Pero la palabra ‘crisis’ adquiere una connotación que va más allá de lo común. Estos informes, opiniones, concreciones en torno a la cooperación, así archivados, están traspasados de constataciones recurrentes sobre ‘crisis’ social, económica y política; sobre la consolidación del modelo capitalista y de dominación política que ahoga o retrasa los intentos de transformación de la sociedad. Constataciones como si, al parecer, los cambios estuvieran condenados a fracasar bajo una maldición consustancial a nuestro país: la crisis.

El conflicto y el tratamiento de las contradicciones

Esta serie de crónicas se abre con un episodio histórico referido a la aplicación de la Teología de la Liberación en el seno del movimiento social. Y se abre así, porque, en buena medida, en el origen o el trasfondo de algunos de los movimientos sociales abordados, están religiosos o seculares inspirados por esa teología. Tal vez, porque en su seno existen tensiones, debates internos, ante el alejamiento histórico de la Iglesia católica con respecto a la comunidad humana. (Los escenarios del reino de Dios están en la Tierra... La presencia del pecado como injusticia social y dominación política reinterpreta lo sagrado). Tensiones que desembocaron, bajo el principio dialéctico de un ‘aggiornamento’, en la fractura política positiva; y con ello, toda la fusión actual entre lo sagrado y lo terrenal, que respira una esencialidad y una energía particulares.

Todavía recuerdo a mi amigo Manuel Barreno, muerto hace más de veinte años, cargando una cruz, signo de la deuda externa, dentro del movimiento de Jubileo 2000 y en las primeras acciones de Pachakutik que representa “la presencia de Dios en la organización de los pobres... Las víctimas están presentando un proyecto político que incluye a sus verdugos para humanizarlos. Un proyecto sagrado”.⁴ La suya, era una particular mezcla de culpa y salvación en la Tierra. Para Manolo, que cursó teología en Roma, Dios habla desde la entraña de los pueblos. “El profeta contemporáneo es el que toma la causa de los pobres”, me decía; o “Cristo tuvo que recluirse porque le obligaron a recurrir a la clandestinidad (...) El desierto, por ejemplo, es el lugar donde se han refugiado históricamente los perseguidos políticos y religiosos”.

En una segunda crónica, nos detendremos en los trabajos que se propusieron rescatar de la secular indiferencia y marginalidad con respecto a la aplicación de los derechos humanos en el Ecuador.

Más adelante, contaremos la aventura de la comunicación popular entre las poblaciones rurales, la perplejidad y la fascinación que produce la radio; tal vez, la primera experiencia de lo que en nuestros días sería la comunicación alternativa.

Luego, el surgimiento de un feminismo profundamente político vinculado a la suerte de las mujeres más pobres y aglutinador y catalizador de un espectro amplio de demandas populares que desembocan en lo político.

Igualmente, los movimientos ecologistas confrontando las presencias depredadoras mineras y petroleras y madereras en la Amazonía y Esmeraldas, acciones positivas que se concretan en la unión entre ecologistas y pueblos indígenas o montubios; una unión que, además de girar en torno al extractivismo y los derechos ancestrales sobre los territorios indígenas de pueblos empobrecidos, bebe de un

4 Conversaciones con Manuel Barreno incluidos en *Y la madrugada los sorprendió en el poder*. Javier Ponce. Editorial Planeta. Quito, 2000.

sustrato igualmente ancestral, de construcción de una cultura y una civilización de la naturaleza.

Finalmente, si abrimos este conjunto de crónicas con la influencia de la Teología de la Liberación en los movimientos sociales, la queremos cerrar con el proceso de constitución o recuperación de una identidad, tanto histórica y cultural, como política, a través de las luchas por la conversión del Ecuador en una nación plurinacional. Un proceso que parte y se construye inicialmente, tanto en la región andina como en la Amazonía y parcialmente en el Litoral, en torno al derecho sobre la tierra; aunque con estrategias y trayectorias distintas en cada región.

Si Bolívar Echeverría⁵ subraya que las sociedades latinoamericanas han vivido su historia “solo en los intersticios dejados por las grandes historias de los otros”, la condición indígena fue subsumida en ‘la historia de la historia’... una condición subordinada que vive una de sus formas de opresión más trágicas en la negación de la lengua hablada y escrita.

De la Teología de la Liberación a la convicción del país plurinacional, escalón por escalón... Derechos Humanos, comunicación popular, ecologismo, feminismo... pensamiento y acción, recuperación de la palabra, espiritualidad y materia, equidad y cuerpos, poder y resistencia... Percepciones y motivaciones que entierran viejos ‘sentidos comunes’, pero que nos exigen permanente vigilancia, cuando se respiran intenciones de retroceder en materia de derechos.

Y desde el fondo de la realidad, la asunción del ‘conflicto’ como motivación y sustancia, un conflicto animado por movimientos sociales que no pueden ser ajenos a ninguna política de izquierda y que, en momentos de la crisis actual de esta, pueden ser el sustento de una reanimación.

La riqueza política del conflicto... En fin.

5 *Las ilusiones de la modernidad*. Bolívar Echeverría. Editorial Tramasocial. México 1995.

“Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo”

(Teología, política y poder de los pobres)

Hernán Rodas está en su casa de Paute —una arquitectura exterior en la que se mezclan motivos de una tarta de cumpleaños con una reminiscencia del paisaje rural de los Alpes; y en la que puede reconocerse su firma en cada ventana o cada rincón.

Allí ha reunido todo aquello que pertenece a su vida, a ese ámbito dominante en su vida, su militancia política y pastoral de más de sesenta años.

En su casa, la memoria deja de ser memoria, allí el ser se perenniza. Los objetos guardan una traza (presente) de su historia de uso y de inspiración... recuerdan duendes ocultos.

Por la mañana invade la casa una música de Johann Sebastian Bach. ¿Es una tocata y fuga? Tal vez. No importa. La música transcurre como un rumor, una corriente de aire propicia para iniciar el día. La música es una de las pasiones de Hernán. En un amplio rincón bajo una escalera, alineados con rigor, se conservan cientos de disquetes de música de todos los ritmos y todas las culturas. Y junto a las grabaciones, dos guitarras y un charango que están allí, no en calidad de invitados pasajeros, sino guardando las pasadas huellas de sus manos.

Mientras tanto, sus libros reptan, como animados aún por una extraña vida propia, por todos los cuartos.

Las paredes no tienen un solo lugar en blanco. Cuelgan cuadros, cuadros, cuadros. Dibujos en carbón, paisajes y danzantes, rostros en óleo o pinturas en acuarela. No es necesario detenerse en sus autores, algunos anónimos (aunque reconozco un Perugachy; otros del propio Hernán).

Nos basta con saber que no están allí por azar. Que los fue guardando para recordar alguna noche de vinos o una conversación que no tiene final previsto, que se mimetiza para quedarse en el tiempo; o para recordarnos que la pintura es, junto con la palabra, el lenguaje mayor de Hernán. Y en cada uno de sus escritos, de sus folletos, de sus textos ‘pedagógicos’ o pastorales, que se cuentan por cientos, es difícil distinguir cuáles se ‘expresan’ a través de la palabra y cuáles a través del trazo de un dibujo. A cuál de los dos le damos más ‘razón’. Cuál nos dice con más precisión lo que afirman. Cuál nos conmueve... o nos persuade. Decenas de impresos trabajados durante años de acompañamiento a los movimientos populares; y que, para su autor, fueron en su momento propuestas y proyectos políticos, eclesiales o simplemente testimonios de vidas ajenas, pero al mismo tiempo cercanas. Impresos funcionales para desatar un proceso de ‘toma de conciencia’ —qué extraña es esta expresión muy común, para referirse a un retorno imaginario a nuestro interior.

Un largo y estrecho madero labrado simulando una canoa primitiva, de no menos de sesenta centímetros, es, aunque resulte curioso, una prensa manual para el ‘torcido’ artesanal del cuerpo de unos habanos que Hernán preparaba en su casa de Shumiral.

Y los libros desperdigados por la casa, ya lo dije, no han dejado de hablar. Novelas, poesía, ensayos políticos, reflexiones espirituales, se acumulan sobre las mesas o en estanterías contra las paredes. Una pequeña columna de ellos aparece, curiosamente ‘consagrada’ en el baño, a la cabeza *Los hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias, libro que “canta en cualquiera de las páginas que abramos” —dice Hernán.

Y en el velador de un dormitorio, el *Popol Vuh* anónimo y *Entre la ira y la esperanza* de Agustín Cueva, en una hermandad aparentemente incomprensible, pero que sintetiza una profunda confluencia de los tiempos latinoamericanos.

Alineados en desorden, maravillosos libros con la historia del arte occidental. Allí está Gustav Klimt, uno de los pintores de la transición y las rupturas entre fines del siglo XIX y el XX, que tiene admirado al dueño de casa.

Más allá del umbral, en un balcón, una columna de bromelias en cuya entraña, abierta al mundo, se han asentado las lluvias y los cadáveres de unas abejas que se sacrificaron por beber unas gotas de agua fresca.

Y alrededor de la casa, noventa patos que desfilan haciendo gala de ese sorprendente y cómico acoplamiento de sus cuerpos al caminar, la fascinante concordancia entre el ritmo de sus pasos con la rotación de sus cuellos y la vibración de sus minúsculas colas. Todo al unísono y riendo.

De pronto, surgen en la mesa del comedor cinco, seis, no recuerdo cuántos, cuadernos de distinto formato, origen y oficio; páginas originalmente blancas o surcadas de líneas, que contienen cuanto pensamiento —en palabras o en dibujos— ha acumulado Hernán hasta ahora, desde que en 1973, luego de haber tomado los hábitos, desembarcó en el centro del conflicto agrario que enfrentaba, en el Litoral, a colonos, finqueros y asalariados con la poderosa United Fruit Company, propietaria de Tenguel y sus alrededores.

Son treinta y siete cuadernos; una selección desplegada por Hernán sobre la mesa, con una humilde sonrisa, como quien ha encargado al papel su propia memoria para que alguien se ocupe en descifrarla y proponer un orden decible, claro.

La Biblia y el Popol Vuh

En 2021 se conmemoraban los 50 años de una teología que, a partir del Concilio Vaticano II y particularmente en América Lati-

na, con las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), modificó profundamente y para siempre, tanto la ritualidad católica, como su misión histórica. Tal vez este giro le ayudó a la iglesia a evitar más tormentas, a sobrevivir.

Pasados cincuenta años y olvidados sus mayores animadores —el peruano Gustavo Gutiérrez, el argentino Arturo Paoli, los brasileños Leonardo Boff, Helder Cámara y Paulo Freire, el ecuatoriano Leonidas Proaño y aquellos radicales asesinados en las luchas políticas como Camilo Torres o Carlos Mujica— la Teología de la Liberación continúa vigente, ya no como un movimiento en fase de irrupción sino como un nuevo ‘sentido común’ de la presencia eclesial (perturbada a momentos por un renacimiento conservador.) Se quebró la vieja imagen monolítica e inabordable del catolicismo; y la ‘perversa lucha de clases’ se filtró por sus muros.

(Yo, por ejemplo, nací y crecí en medio de una iglesia que aupaba tras bambalinas o desvergonzadamente a los gobiernos y las políticas retardatarias. El llamado ‘Pueblo de Dios’, en esos años cincuenta del siglo pasado, se ‘encarnaba’ bajo los pañolones de las beatas, en las filas frente a los confesonarios o en los rituales callejeros en los que el melodrama y la fe ciega concentraban multitudes que se asumían ‘en pecado’. Las misas se celebraban a espaldas de los feligreses y en latín, de modo que los sagrados secretos de la eucaristía queden entre las manos del cura y el sacristán de turno. El ‘Pueblo de Dios’ éramos simples asistentes a un rito que, finalmente, no nos comprometía; y del que salíamos ‘indemnes’ y bendecidos, a continuar una vida ‘pagana’).

La Teología de la Liberación rompió con el misterio del rito. En cierta forma, lo democratizó. El ‘ara del sacrificio’, pasó a dar la cara a los feligreses y los textos debían recitarse en el idioma local; al tiempo que la lectura de la Biblia y sus preceptos sufrieron otra vuelta de tuerca: “el pueblo elegido es liberado por su Dios de la esclavitud (política, económica y social)”. Frases como esta animarían la ya célebre Biblia Latinoamericana, que contó entre sus autores con un joven, Hernán Rodas; y en la que el Sinaí podría muy bien ser Machu Picchu o Teotitlan, y la Biblia la historia del combate de un

pueblo oprimido... (en la casa de Hernán conviven la Biblia Latinoamericana y el Popol Vuh).

Una síntesis, un proyecto histórico

Más acá y más allá de una nueva concepción teológica que reinterpreta la historia humana y la historia de la iglesia católica en clave política, el giro alimentó compromisos políticos y sociales que, en los años sesenta, desembocaron en la persecución al obispo Proaño y a su comunidad, o la creación de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, en gran parte compuestas por mujeres, para apoyar a las comunidades más pobres. En ese contexto, ocurriría la irrupción en la zona campesina de Azuay y El Oro (Shumiral) de Hernán Rodas y el equipo que más tarde formaría el Centro de Educación y Capacitación Campesina del Azuay, CECCA, que se declara comprometido con ‘un proyecto histórico’ en el que “los más pobres serán el sujeto portador y privilegiado del proyecto”; y en el que “la organización popular aparece como una síntesis, el encuentro entre una lectura del proceso social, de la reflexión y la elaboración teológica pastoral y las actividades prácticas. Se trata de actuar al interior de la comunidad empobrecida, con ella y en el marco de su ritmo, con la riqueza que aquello conlleva, pero también con los límites y los pasajeros desfallecimientos”. Así se expresaba el ideal marcado por este equipo.

Se trata de la práctica de una teología que no consiste en aproximar la iglesia de los pobres a la política de los pobres, sino que hace de la iglesia misma el ejercicio ‘pobre’ de la política.

“No entendemos la acción pastoral sin acción política... la gente dice que a través de las Comunidades Eclesiales de Base nos organizamos para luchar por el agua, para luchar por la tierra, para luchar contra la United Fruit”, afirma Hernán Rodas en un diálogo mantenido en el comedor de su casa de Paute.

Aquello, acaso, es lo que identifica y diferencia a la presencia de Hernán y del CECCA, en el marco del conjunto de la práctica de la Teología de la Liberación como expresión de un concepto en abstracto. Inserción, fusión (con-fusión), destino común, que vuelven a esta institución, en su primera etapa campesinista, en una apuesta particular.

Texto/contexto/pretexto

Las primeras acciones emprendidas en la región en la que surgiría el CECCA, comienzan a aparecer en el ya bien ponderado ‘kardex’ del CEP; pero, naturalmente, sin entrar en detalles sobre el proyecto emprendido, tal como correspondía a este tipo de escuetos ficheros. Sobra decir que, sin embargo, los iniciadores del CEP sabían al detalle aquello que en este caso acompañaban.

De ese modo, en 1975, el Grupo Pucará, integrado por Hernán y un puñado de voluntarios/militantes españoles y ecuatorianos, recibirá un apoyo para la “promoción de las organizaciones de Azuay y El Oro”. Un año más tarde, esta participación en “la promoción de organizaciones” continuará con el financiamiento de 10 000 y 30 000 sucres. En 1978, dos cooperativas del cantón Machala, en relación con la labor de Rodas y sus compañeros, solicitarán un apoyo para “cursos de promoción de la mujer”.

Detrás de todo ello estarán las primeras escaramuzas en el enfrentamiento con la United Fruit Company. Apoyos aislados, pero que irán fortaleciendo la presencia del grupo de españoles y ecuatorianos que, junto a Hernán Rodas, crearían finalmente el CECCA y se instalarían en Shumiral, una colonia pobre y pequeña, nacida de su enfrentamiento con la bananera norteamericana que ‘reinaba’ en una inconmensurable plantación extendida a lo largo de tres provincias. Entre aquellos primeros colonos de Shumiral, aparece la familia migrante, originaria de Azuay, de Joaquín Vásquez, histórico dirigente campesino de la región.

Cuenta Hernán, pasado medio siglo y bajo una luz a media asta en el comedor de su vivienda, que: “allí construimos una casa con el grupo de voluntarios Pucará y arrumábamos los colchones contra la pared, porque no había espacio; y ahí vivimos ahorrando dinero con base en períodos de trabajo en Alemania, para ayudarnos. Vivíamos en condiciones difíciles, pobres, sencillas, en medio de la gente que se iba tomando las tierras. Nos dábamos cuenta cómo íbamos estando abocados a realidades que no eran solo de esa zona campesina, sino nacionales...”.

“Yo tuve que salir del cantón Ponce Enríquez, donde era cura párroco y pasé a Shumiral, donde me sentía más cobijado frente a las irrupciones del ejército y su agresión; porque se generó entre los militares la idea de que se ocultaba entre nosotros una supuesta célula de guerrilleros. Nosotros nos tomábamos las tierras, luego las denunciábamos y ya no salíamos hasta su legalización, en una intensa confrontación con los terratenientes y el ejército”.

En el caso de Shumiral, que se había iniciado como una colonia de migrantes y campesinos marginados por la United, “se producían frecuentes presencias del ejército de Tenguel, con carros blindados, bajo el pretexto de realizar ejercicios militares en el pueblo. Unos carrazos del ejercito andando por las calles”, sonríe ahora Hernán.

Y es que el panorama reinante en el Litoral, en manos de la tríada Estado-terrateniente-policía, se había modificado profundamente a partir de la década del cincuenta del siglo pasado. La rural, nombre con el que se conocía a la policía tradicional y ‘de-a-pie’, materia recurrente de las pláticas nocturnas y en voz baja entre las familias campesinas, estaba, hasta la mitad del siglo, compuesta por agentes habituados a pequeñas depredaciones y despojos, chantajes económicos, negociaciones oscuras para reconstruir jerarquías locales y latrocinios de terratenientes, o abusos incluso sexuales, pintados en nuestra narrativa de los años treinta por Gallegos Lara, Gil Gilbert o José de la Cuadra.

Esa policía que circulaba por los caminos día y noche, sería reemplazada, a causa del surgimiento de una revuelta campesina que a partir de la segunda mitad del siglo comenzaba a ser ‘amenazante’ y estructurada, por los cuerpos de represión militar; el más célebre, el ‘Escuadrón de la muerte’.

“Ahí, durante todos esos años, comencé a vivir este modelo de santidad y de ejercicio político”, agrega Rodas. Esta será una de las señas de identidad mayores del CECCA como institución; porque su nacimiento no obedece a un acto voluntarioso de un grupo de actores sociales que modela una presencia y acción políticas entre el campesinado, sino que es la propia acción popular frente a la re-

presión y el latifundismo, la que determina, luego de varios años de lucha por la tierra, su conversión en 1980 en una estructura ‘legalizada’, el CECCA; para de ese modo asegurar, en primera instancia, la posesión legal sobre los proyectos productivos puestos en marcha por la organización campesina (la propiedad sobre una secadora de cacao, el primer proyecto ‘económico’).

Se trata, quizás, de un caso sui géneris entre las ONG ecuatorianas, donde los dirigentes campesinos, al igual que los técnicos o intelectuales, integran, en igualdad de condiciones la estructura institucional; “garantizando así —dice un temprano informe de la institución existente en los archivos del CEP— una íntima relación entre el movimiento campesino y el CECCA, respetando la independencia de cada instancia” (para entonces, había nacido la Unión Regional de Organizaciones Campesinas, UROCAL, en conjunción con el equipo del CECCA y bajo el liderazgo de Joaquín Vásquez).

Una intensa formación y reflexión, tanto política como pastoral, traspasa aquella vida en común. Proceso este, para el que Hernán Rodas ha acuñado una expresión que vuelve a repetirla mientras transcurre la conversación en su casa: “texto/contexto/pretexto”.

Y si me detengo en su significación, es porque difícilmente una imagen resume mejor un proceso de reflexión-acción integrado por: la causa y la razón formuladas/el escenario reflexionado/la intervención planificada y ejecutada.

“Era el paso hacia la organización política y social, inicialmente a través de la creación de pre-cooperativas, para viabilizar el acceso a las tierras que nos íbamos tomando, en medio de la confrontación con los terratenientes y con el ejército; al mismo tiempo que procurábamos la formación humana”, recuerda Rodas durante su testimonio.

Crisis... irrupción... crisis

El CECCA desarrolla su intervención en las acciones campesinas desde los años setenta, incluso antes de su existencia jurídica. Al mismo tiempo, los conflictos aislados en las zonas bananeras

anteriores a los años setenta del siglo pasado, irán provocando un germen de futuras, poderosas organizaciones campesinas, en buena medida aprovechando los espacios y las condiciones generadas por la segunda reforma agraria y el llamado ‘decreto 1001’ que eliminó las formas precarias de trabajo en la Costa; y que abrieron el espacio para la legalización de muchos asentamientos campesinos.

Hernán Rodas subraya la existencia de esta coyuntura favorable que surgió a partir de 1973 y que abrió el camino para las tomas de haciendas por parte de los campesinos; tomas que se completaban con la inmediata demanda de legalización de las nuevas posesiones. Acción doblemente importante, pues al tiempo que legalizaba la posesión sobre la tierra, permitía una general recuperación del movimiento campesino, en provincias como Guayas, Los Ríos, El Oro, movimiento que venía de una crisis anterior.

En efecto, uno de los documentos de la institución califica a esta crisis previa como un período de “reflujo del movimiento campesino en general”, afectado por el desarrollo monopolístico de la industria o la agro-industria y su impacto, lo que pauperizó aún más a las pequeñas economías precarias. Por tanto, estas convivían en situaciones extremas y aisladas, tanto de la producción de subsistencia, como de la descomposición paulatina de la agricultura tradicional, creándoles la necesidad de jornalear, en el marco de relaciones degradantes y la tiranía del mercado.

Estamos hablando de una región (al surgimiento del CECCA) que, según documentos que reposan en el CEP, contaba originalmente con un 65 % de minifundistas con una economía de autoabastecimiento, en crisis por la creciente carestía de la vida, lo que obligaba a migrar temporal o definitivamente. Era un sector en franca descomposición económica y cultural. Un 30 % como jornaleros de las empresas agrícolas y un 5 % de pequeños propietarios sin mayores posibilidades de acumulación.

Si miramos lo que ocurre en la actualidad, luego de la ruptura de varias estructuras campesinas locales y regionales y concretamente de la UROCAL en el 2019, es posible percibir nuevamente

un período de debilitamiento profundo del movimiento agrario en la región litoral, una paulatina pérdida de la dimensión social y política que buscó imprimirse en los años setenta y ochenta. Sin embargo, es palpable que la dispersa protesta agraria actual ha mantenido viva la ‘actitud’ y la urgencia de lucha, heredada de la época de la UROCAL, la UNOCAVB, la ACAL, la ACAE, etc.¹ Las respuestas campesinas ya están incorporadas al ‘sentido común’ de la sociedad rural ecuatoriana.

La huelga derrotada

El CECCA había irrumpido en un escenario propicio para que los jornaleros y propietarios de pequeñas fincas, dependientes de la gran empresa agrícola, en este caso en manos de la United Fruit Company, comiencen a activarse, ponerse en ‘predisposición’ histórica para constituir sus organizaciones campesinas, sus cooperativas agrarias. Y el CECCA, conviviendo ‘con’ los líderes locales, entenderá que el eje de su acción es convertir cada hecho en un escenario de capacitación y comunicación.

iSituación tan diferente a la que deberá enfrentar el CECCA, una década y media más tarde, luego de su salida de Shumiral y su inserción en un cantón empobrecido y altamente fragmentado y desorganizado, la zona de Paute, en Azuay!

Desde 1980, tanto una poderosa huelga regional, como el posterior impacto del Fenómeno del Niño y las colosales inundaciones que provocó, marcan, paradójicamente, la década y los momentos de mayor convocatoria del CECCA y de la UROCAL.

En efecto, en 1981, una profunda crisis de precios del cacao precipitó a sus productores, tanto finqueros como hacendados, a una huelga general.

1 UNOCAVB: Unión de Organizaciones Campesinas de Vines y Baba. ACAL: Asociación Campesina del Litoral. ACAE: Asociación Campesina del Ecuador.

“Vivimos juntos, Joaquín (Joaquín Vásquez) y yo, la participación en la huelga de los productores de cacao. Nos atacaban con bombas lacrimógenas lanzadas desde las avionetas”, recordaba Hernán, en un diálogo que mantuve con él hace unos pocos años, a propósito de la redacción de una biografía de Joaquín Vásquez.²

A pesar de esta intervención protagónica del campesinado, la huelga sería capitalizada por una confrontación ‘negociada’ entre un puñado de exportadores que especulaban con la tierra y la exportación, y otro puñado local: los industriales del cacao.

“Las organizaciones campesinas fueron víctimas silenciosas de esta lucha de intereses”, recuerda Manuel Chiriboga.³

Al final de las jornadas de huelga, el panorama para los más pequeños se cerraría de modo equívoco: una victoria de exportadores y hacendados sobre los industriales “favoreciendo en poco a los campesinos y pequeños productores, los que no levantaron una posición propia e independiente” durante el conflicto, concluye Chiriboga.

El cortejo bajo el agua

En el invierno de 1982-83, un “Fenómeno del niño” de una intensidad no registrada en los años anteriores ni en los posteriores, hasta entrado el siglo XXI, desató una tragedia devastadora a lo largo de la Costa ecuatoriana.

En la región de Shumiral y sus entornos, más de veinte pobladores perdieron la vida, ya sea en las torrentosas aguas de los ríos que se desbocaron, o bajo el peso de los aluviones; más de un pueblo debió emigrar, desaparecidas sus viviendas; otros quedaron totalmente aislados, perdidas vías y puentes; los ríos arrasaron las huertas de cacao o estas cayeron en manos de plagas como ‘la escoba

2 *Ocurrió en la Costa, medio siglo de liderazgo campesino.* Javier Ponce. Ediciones CEP/Abya-Yala. Quito, 2022.

3 *La producción campesina cacaotera: Problemas y perspectivas.* Manuel Chiriboga/Renato Piccino. Edición CAAP/CECCA. Cuenca, 1982.

de bruja' o la monilla. Desocupación, jornaleros despedidos de las haciendas, plagas agotando los hatos ganaderos...

Imposible borrar de la retina aquellas fotografías tomadas por Barbara Dickenberger, de campesinos braceando denodadamente en los ríos desbordados. Y particularmente, una imagen: un cortejo fúnebre, del que apenas sobresalían seis u ocho cabezas de hombres portando un cajón de madera rústica que parecía marchar conducida fantasmalmente.

Las inundaciones son una constante histórica en la vida rural de la Costa. La literatura ecuatoriana de los años treinta está marcada por la relación con el río; cuando conocido y también cuando se torna desconocido.

“Era un invierno toda agua sobre las tierras bajas. Los ríos torrentosos desbarrancaban a gigantescos bocados las orillas con el diente de hielo de sus aguas. Iban en el torbellino turbio troncos de árboles, herbazales monstruosos, caballos y vacas sorprendidos. Bajo las huertas el aguacero disolviendo los jugos de los follajes se volvía espeso como un jarabe”. Es la narración de Joaquín Gallegos Lara en uno de sus ensayos.⁴

La paradoja de la crisis

La intervención, determinante, durante la huelga y la crisis ambiental vividas por las comunidades campesinas, particularmente de la UROCAL, junto al CECCA, tendría como consecuencia que la Unión pasara de 26 organismos afiliados, a 37.

“Enfrentamos con las organizaciones una dura etapa, en la que se puso a prueba la capacidad y el grado de organización, la creatividad y la solidaridad de las organizaciones populares de la zona”, escribe un informe de esa época, constante en el archivo del CEP.

4 *Obras selectas*. Joaquín Gallegos Lara. Municipalidad de Guayaquil. Guayaquil, s.f.

Y a propósito de la creatividad aplicada a la tragedia, se recuerda un episodio que ha quedado grabado en la historia de la institución: una donación importante de leche en polvo, aportada por la cooperación de Agro Acción Alemana, fue, convertida, imaginativamente, al llegar al país, en recursos económicos para emprender en la reconstrucción de puentes, para los que el Estado no había aportado ni un centavo.

Para el CECCA y la UROCAL, este desastre se tornó en una oportunidad de consolidación de las poblaciones (al mismo tiempo que el nacimiento de una amenaza: la aparición de la minería alimentada por los movimientos de tierra provocados por los aluviones).

Fue un ‘parteaguas’ en la vida del proyecto social. Una primera etapa, anterior a las inundaciones —reza un informe sobre esos días— “centrada en el trabajo de formular políticas alternativas que fortalezcan la economía campesina, reactiven el ser de la población, su grado de identidad y que le permitan diseñar de forma autónoma las respuestas a sus problemas”.

Una segunda etapa marcada por las inundaciones y aluviones que “puso a prueba la capacidad y el grado de organización”.

Y una tercera etapa que implicó, ante el impacto de la minería sobre los campesinos y sus organizaciones, el retomar los objetivos iniciales, enriquecidos con las experiencias acumuladas, algo que finalmente no cuajó.

El fin de una etapa

El CECCA cierra, en 1990, su presencia en Shumiral, allí donde nació y se desarrolló a lo largo de una década y media (contados sus años iniciales sin ningún membrete institucional), conjuntamente con tres organizaciones campesinas; la mayor, UROCAL.

Pero previo al señalamiento de los motivos de su salida, detengámonos en dos antecedentes:

Primero, Shumiral, hacia la última década del siglo pasado, ya no es más ese bucólico y apiñado conjunto de casas y calles de

tierra apisonada, que se fundó como una colonia en los años sesenta; allí donde se destacaba a simple vista, un centro cultural en el que se practicaba música, teatro, pintura, con sus muros interiores poblados por los dibujos sencillos pero muy testimoniales de Hernán Rodas; y la iglesia, de arquitectura muy moderna, en la que este párroco/político elaboró pacientemente vitrales de una particular y fascinante tosquedad, en los que las figuras cotidianas rurales se confundían con los apóstoles surgidos del mundo bíblico.

De acuerdo con una evaluación del Proyecto de Educación y Capacitación del CECCA, archivado en el CEP, Shumiral vivía, para fines de la década del ochenta “un nuevo medio ambiente físico y social, una organización social más compleja, nuevos elementos culturales, nuevos actores; ya no estamos solo campesinos; hay mineros, artesanos, estudiantes, profesores, técnicos, jornaleros, asalariados de camaroneras, empacadoras, larveros, obreros de construcción, comerciantes de todo tipo, intermediarios”. Todos ellos agremiados por sus oficios... “Se han ampliado las relaciones y las interdependencias entre unidades domésticas rurales y dueños de capital en múltiples planos mercantiles”. Son los términos del informe de evaluación aludido.

Era evidente un desencuentro con el enfoque anterior, estrechamente vinculado al campesinado agrario y su organización.

Segundo antecedente, los cambios ocurridos y, en particular, la efervescencia minera, que creaba nuevos escenarios y complejas dificultades; “no digamos para entender, sino apenas para descubrir los fenómenos que vivíamos (...) Solo un cambio tan fuerte como la minería en el contexto de un deterioro general, pudo generar esta reinversión de las economías campesinas de la zona y poner en crisis concepciones y prácticas productivas, organizativas, que correspondían a otro contexto”, afirma Rodas.

Era muy difícil adaptar su participación a la nueva realidad. Como consecuencia, la época de la presencia del CECCA en la zona había concluido; a pesar de que, para ese período 1988-89, la institución, en un esfuerzo voluntarioso, se trazaba nuevas propuestas en

la región, en gran parte determinadas por estos antecedentes, esta vez, en torno a objetivos que reinterpretaban aspectos de su historia, para emprender tareas más académicas que, vistas hoy, con la distancia de treinta años, hablan (como un presentimiento) del nacimiento de una nueva institución, con un relato distinto: “ser un instrumento capaz de dar cuenta de los procesos sociales existentes en la región (...) Ser espacio de formación de promotores y dirigentes populares (...) Propiciar debates con la comunidad académica (...) Propiciar la coordinación interinstitucional para asumir la actividad editorial y de comunicación, etc.”; tal como reza una propuesta de la institución que llegó al CEP y que caracteriza la posible nueva orientación del CECCA, a partir de la salida de Shumiral.

La tozudez de Aleksandr Vasilievich Chayanov

El CECCA, hasta entonces, estaba profundamente arraigado en el movimiento agrario organizado, tenía una identidad campesina, en el contexto de la simbiosis teológico/política. “Cuando nos visitaban intelectuales y académicos con sus utopías, nosotros les hablábamos de realidades concretas. Les decíamos, por ejemplo, que en la familia de Letti (Leticia León, miembro del CECCA, es la persona que acompaña permanentemente a Hernán desde hace más de una década) su papá es jornalero, la hermana hace empanadas, el otro hermano trabaja en las minas... no puedes hablar de familia campesina en el marco de una clásica fórmula de la economía popular solidaria. Se trataba de una articulación múltiple para la sobrevivencia, pero con lo agrario como eje”, cuenta Hernán Rodas; y agrega: “Yo andaba obsesionado por las propuestas de Aleksandr Chayanov” (aquel agrónomo que trazó la agenda agraria radical para la revolución rusa), víctima del confuso e incierto momento de la colectivización campesina forzada, en 1929. Chayanov fue objeto de todos los dardos del bolchevismo, acusado de sostener una interpretación antimarxista de la esencia de la agricultura campesina, o ser agente del imperialismo. Luego de cinco años de prisión, fue juzgado y fusilado, todo en un solo día, en 1937.

“Chayanov sostenía que el campesinado tenía más fuerza y posibilidad histórica que los bolcheviques... Yo vivía esos momentos entre la conciencia en sí y la conciencia para sí, y todo eso, ante la conciencia jornalera de los campesinos que no se decidían a tomar la tierra que les pertenecía y que estaba en manos del terrateniente... Como CECCA, no podíamos estar presentes allí eternamente, este nació integrado con dirigentes campesinos que se quedaron allí. Pasas la etapa del cacao, del banano y luego pasas la etapa minera que empieza a dividir a la propia UROCAL”.

Un cambio de la población que determinó que la UROCAL concentrara su actividad en la exportación de banano y cacao, orgánicos y de producción campesina, ya no desde Shumiral sino desde Machala; un extraordinario y desigual esfuerzo en el mundo de la producción orgánica y comunitaria para la exportación a los mercados alternativos europeos.

“El núcleo del CECCA se fue diezmando en parte a lo largo de los años (la dispersión del Grupo Pucará). Nos hizo resucitar un poco el Fenómeno del Niño del 82-83”. Todas estas, son las expresiones dichas con la lentitud que requiere una revisión de los procesos vividos y un irreversible espíritu crítico, por parte de Hernán Rodas, en torno a la mesa de un solo y robusto cuerpo de madera, unas hogazas de pan de ‘masa madre’, unas copas de vino; y en el centro, decenas de ‘escrituras ilustradas’, para cuanto evento de capacitación se implementó en décadas.

La mirada lo dice todo

Finalizan los años ochenta, y el CECCA traslada su centro de atención al cantón Paute, en Azuay. No abandonaría totalmente su relación con Shumiral y con las organizaciones campesinas de El Oro, pero en el futuro sus relaciones serán puntuales en torno a la asesoría y apoyo a proyectos específicos.

Iván González es un arquitecto azuayo, militante de izquierda, co-fundador del CECCA. Pero comencemos por relativizar esas escuetas informaciones de su ‘hoja de vida’. Porque por sobre todo y

aunque mi percepción pueda tener vacíos, esta se funda en haberme ‘topado’ con Iván, a lo largo de décadas, en todas las coyunturas sociales o políticas de izquierda. Alguien que “siempre estuvo allí”. Porque para Iván la profesión es casi un pretexto y, desde su muy temprana vinculación a la institución, su actividad no es más que la continuación de su ser profundamente político, desde distintas militancias.

González aparenta ser una persona marcadamente tímida, de pocas palabras, como quien concede o cuestiona desde el silencio. Él, junto a Paciente Vásquez, y la reciente incorporación de Hugo Dután, mantienen vivo al CECCA. Casi se diría que estamos, frente a los dos primeros, en presencia de dos ‘sobrevivientes’ de Shumiral, que siguen marcando el ritmo del equipo, en sus distintas épocas. Tal vez la actual, más institucional del CECCA, no es la que mejor responde a sus historias personales. Iván, desde una vertiente de acción política; Paciente, desde una vertiente eclesial, con la tenacidad y la convicción que inspira la teología transformadora, algo que refleja el rostro de Vásquez, desde el primer día que me senté frente a él a analizar un ‘sueño’ en materia de finanzas populares: la futura cooperativa Jardín Azuayo.

Cuando te mira, Iván habla con la mirada, te reafirma con la mirada, o pone en duda tus afirmaciones para ubicarlas en su dimensión; pero ‘en secreto’ o con una sonrisa ‘crítica’. Deja que los acontecimientos hablen por él.

Su mirada es un ordenado archivo —un ‘kardex’ vivo, presente, para seguir con la pintoresca imagen con la que abrimos estos textos— en su caso saturado de relatos, de una historia social, ya no solo de una historia personal sino colectiva, siempre sujeta a la crítica.

Con él he dialogado sobre el ‘parteaguas’ del final de la década de los ochenta del siglo XX y el paso a “una realidad social y política muy diferente —afirma—, con el aterrizaje en Paute”.

¿Por qué salir de Shumiral? González, con una cierta ironía que deja fluir su mirada, menciona algo muy doméstico pero inevitable: el traslado de Hernán Rodas como párroco, a Paute. Pero agrega

algo que está en la misión misma del CECCA: “constatábamos que la organización campesina, que era autónoma con respecto a nosotros, particularmente la UROCAL, había alcanzado un nivel importante de madurez, se había conquistado la tierra, se había iniciado en la exportación de producción orgánica y podía caminar por sí misma, por lo que se produjo nuestra paulatina salida”.

La nueva coyuntura, aupada por la minería, escapaba al ángulo de visión de la institución. Ya no estaba el CECCA “frente a ese otro territorio” agitado por el conflicto agrario, a cuyo costado creció y que tuvo su metáfora en el paso del equipo de Rodas por Shumiral.

“En Paute no encontramos ni historia ni tradición de organizaciones populares, era otro escenario muy distinto, más complejo. Lo primero que hicimos fue analizar esa zona que era desconocida para nosotros... nos convertimos en una institución más académica”, afirma Iván.

Y la adaptación que debió sufrir la institución frente a un escenario socialmente desértico, sin estructuras sociales, era nuevo para el CECCA, que había surgido en estrecha simbiosis con el movimiento agrario en la Costa y en un momento histórico, las décadas del 70 y 80.

En Paute, la dispersión social obligaba a actuar como una instancia hasta cierto punto ‘externa’ al territorio y una mirada distinta sobre la problemática que debía abordar. Sin embargo, “creo que nuestra capacidad de adaptación en las nuevas situaciones es positiva, pues vemos cómo otras ONG no resisten esos cambios”, argumenta Gonzáles.

Nuevamente las paradojas de la crisis

A los pocos meses de instalarse en Paute, ocurriría —otra vez, como en el Litoral frente al Fenómeno del Niño en el 82-83— un drama que vendría a transformar la vida en ese cantón, un tanto marginal y aislado al interior de la provincia del Azuay. Un episodio que convertiría nuevamente al CECCA en protagonista de la acción en comunidad y que sería el impulso para los años posteriores.

En la madrugada del 29 de marzo de 1993, un enorme deslizamiento de tierra provoca un gigantesco represamiento de las aguas del río Paute; emergencia que es respondida, luego de semanas de dubitaciones, el 3 de mayo, “con ‘un misilazo del ejército’ —siempre la ironía en Iván— que precipita el torrente del río sobre la población, particularmente de los alrededores del centro urbano de Paute. Arrasa viviendas y árboles, caminos”.

Mientras tanto, el resto del país mirábamos, con alivio y perplejidad, el desfogue de las aguas, como un fenomenal episodio televisado, como si se tratara de un filme lejano, sin percibir la tragedia que quedaba al interior de la región y trastocaba la vida de poblaciones olvidadas.

En ese momento, cuando ese fenómeno ocurría en 1993, “se consideraba ‘pauteña’ exclusivamente la población del centro urbano” afirma González; los ‘pauteños’ desconocían la existencia de los ‘otros’, en los límites cantonales. “Paute descubrió ese momento que a su alrededor existían asentamientos de población que necesitaban de la solidaridad. Así surgió el movimiento ‘Paute Reconstruye’, para emprender en la recuperación, sobre todo, de las viviendas; pero como CECCA, estábamos solos, las instituciones estatales no pasaron de las ofertas y Paute estaba huérfano. Nos encontramos al principio compartiendo la emergencia con los militares, pero al poco tiempo quedamos solos como ONG y debíamos actuar en esas condiciones”, señala Iván González.

“En el 93, viene la Josefina en Paute y, como en el 82 en Shumiral, hay un renacer del CECCA”, recordará, por su parte, Hernán Rodas.

Con Biblia en mano

Iván González recurre a la memoria y nos ratifica que esa característica de la institución de entender y responder a las realidades concretas y confundirse en su interior sin perder cada uno su identidad, es, posiblemente, inédita en el país, “no encontramos otra ONG que haya nacido con ese grado de compenetración con el movimiento campesino”.

Y volvemos al relato de Hernán Rodas sobre la inédita estrategia adoptada frente a la crisis por las poblaciones marginales de Paute: “con Biblia en mano íbamos a los sectores más afectados, con ellos nos reuníamos; leíamos un episodio de la Biblia que ayudaba a entender la dimensión solidaria y organizada que debíamos adoptar; hacíamos un listado de las distintas afectaciones, ‘a/b/c’, según cada situación personal o familiar, primero los que habían perdido todo y posteriormente los que habían tenido afectaciones parciales y que requerían apoyos puntuales. Nuestra metodología no fue entregar viviendas ‘llave en mano’, como ocurrió, por ejemplo, en Gualaceo (también afectada por las inundaciones). Cada uno debía emprender la autoconstrucción a partir de los bancos de material o de servicios que se organizaron entre la misma población, carpinteros, albañiles, constructores de ventanas y puertas... Se formaron 43 microempresas para entregar estos servicios. El convento se convirtió en un banco de trabajo. Las autoridades, —el gobernador provincial— querían que todos los recursos de apoyo que llegaban desde fuera del cantón pasaran por la gobernación. El obispo Alberto Luna detuvo esas intenciones. Los apoyos externos debían ir directamente a los afectados; y el CECCA jugaba un rol importante en su administración”.

Pasada la fase intensa de rehabilitación de viviendas y luego del impacto que provocó el surgimiento de las microempresas, el ritmo del CECCA en la región se modificó significativamente y pasó a jugar un rol de orientador y acompañante de procesos organizativos puntuales, como el caso de la Red de Mujeres de Paute, que permanece muy activa, manteniendo invernaderos, plantaciones, criaderos de animales menores y que ha contado, recientemente, con el apoyo del programa del CEP denominado Fondo Ágil, dedicado principalmente a responder demandas de organizaciones con potencial para impulsar procesos de crecimiento posteriores.

El financiero, el talón de Aquiles

Sin embargo, algo ocurriría... algo parecido al episodio de la conversión de leche en polvo en recursos para construir puentes en Shumiral. En medio del análisis, del debate, del cruce de propuestas

imaginativas, de todo este arduo discutir y planificar y acompañar la construcción de las nuevas viviendas, nació una iniciativa que vendría a ser la mayor herencia del CECCA en Paute: la Cooperativa de Ahorro y Crédito Jardín Azuayo.

“Nos dimos cuenta que con el dinero (de la cooperación y otros apoyos) estábamos invirtiendo importantes recursos en la zona; pero esos recursos, antes de aplicarlos, la gente los ponía en los bancos para que se lleven a Cuenca. Necesitábamos una estructura financiera local para sostener esos dineros”, relata González.

Las características particulares de ese modo de surgir de la estructura financiera a partir del pequeño ahorro en el marco de una emergencia, no solo que será una de las mayores debilidades de los proyectos populares: el financiero; sino que marcarán la identidad de Jardín Azuayo.

“Nos llegaba de todo —dice Hernán Rodas. Al que recibía el dinero para reconstruir su vivienda, le pedíamos que algo ahorre en el proyecto Paute Reconstruye. Así ahorramos 120 millones de sucres. Con ese fondo, administrado por la gente, creamos la cooperativa”.

Jardín Azuayo “fue naciendo y se fortaleció en las discusiones y constantes reuniones con los socios que se iban incorporando. Era un espacio de educación (la educación, algo obsesivo en el CECCA desde su nacimiento). Eso me parece que marca una diferencia fundamental con las cooperativas que nacen con un fin exclusivamente económico. Inicialmente pensábamos en una estructura nada más que local, no nos imaginábamos un alcance nacional como tiene ahora”, afirma González.

Nació en torno a una mesa, en un ala de la casa de Hernán, una pequeña sala, al fondo una pared en semicírculo y cubierta en parte por un amplio ventanal ‘cuadriculado’ en pequeñas ventanas que simulan nichos de luz. Actualmente, en esa mesa reposan papeles y vasos de plástico repletos de pinceles, lápices, carboncillos, marcadores, para cuando Hernán se recoge a trazar algún dibujo.

En esos días de inicios de la década del noventa, se sentaron en torno a la mesa, Rodas, Iván González y Paciente Vásquez, para

diseñar una “pequeña entidad financiera a nivel local, que luego se ampliaría a nivel regional y nacional... analizamos ejemplos existentes que nos aconsejaron emprender en una cooperativa”, recuerda González. Junto a ellos, se sentaría un joven, el primer empleado y gerente actual de la cooperativa —alguien que revela, desde la chispa de su mirada, el afán por poner en marcha nuevos sueños; no se queda ni un momento quieto y ríe generosamente, venga o no venga a cuento—, Juan Carlos Urgilés.

La identidad de Jardín Azuayo

Difícilmente encontraremos el surgimiento de una entidad financiera con un sentido de solidaridad tan profundo desde sus orígenes; a diferencia de la mayoría de cooperativas de ahorro y crédito que, con el tiempo y con el ‘éxito’ económico, va diluyendo a la institución en un conjunto disperso de individualidades, con socios que no tienen con la organización otro vínculo que la ventanilla de una sucursal.

Aquí ocurren las cosas de modo diferente, con una intensa participación de sus miembros. Jardín Azuayo nace —como lo señala Hernán Rodas— de los pequeños ahorros de una población rural que convierte una crisis en posibilidad de construcción de un ‘pueblo’, en su mejor y más vivo sentido. Y el hecho de que su origen radique en esos ahorros populares transformados en ‘concepto’, determinarán su historia colectiva, incluso cuando crece a nivel regional y nacional.

No hay otro ejemplo similar en el mundo de las cooperativas ecuatorianas salpicadas de irregularidades y distorsiones. Jardín Azuayo se convierte en un espacio privilegiado en términos de articular las distintas dimensiones que tiene el ‘combate a la pobreza’, que históricamente ha tenido su ‘talón de Aquiles’ en los financiamientos.

Tal como lo señala Fausto Jordán en un reciente libro que recoge seis décadas de su pensamiento:⁵ “los servicios financieros convencio-

5 *Pensamiento agrario: derribando mitos*. Fausto Jordán. Ediciones CAAP/CEP/Abya-Yala. Quito, 2023.

nales se habían alejado del sector rural; mejor dicho, nunca estuvieron cerca brindando facilidades de acceso al crédito; y, más aún, lejos del agropecuario, debido al riesgo climático y a los escasos instrumentos especializados, la ausencia de metodologías para acometer con servicios financieros a los medianos y pequeños productores rurales”.

Jardín Azuayo es una cooperativa alumbrada por la crisis de una colectividad, en Paute, y de allí su vocación de atención a las iniciativas colectivas dentro de la economía popular y su estrecha vinculación con los movimientos sociales. Encarna la economía popular solidaria, no en palabras, no en el ‘sonoro’ nombre, simplemente; sino en los contenidos de sus inversiones, ni tampoco a causa de la dependencia formal a una entidad estatal afectada por oscuridades e indefiniciones, la llamada Superintendencia de Economía Popular y Solidaria.

Y ese origen rural y particular dictaminó, igualmente, las prioridades futuras con respecto a los núcleos populares, en gran parte agrarios. Al tiempo que, el haber nacido ‘desde’ la respuesta a la crisis y la urgencia de responder a la pobreza rural y urbana, determina su gestión. Una urgencia social que convertida en el corazón de la institución, marca en buena medida su crecimiento, hasta ubicarse entre las dos o tres cooperativas con mayor horizonte en el país.

Actualmente, con vuelo propio con respecto al CECCA, Jardín Azuayo es, ante todo, el fruto de medio siglo de ejercicio político en el seno del movimiento popular. Insistimos, no encontramos otro ejemplo similar en el mundo de las cooperativas con carácter nacional. Este es un paso fundamental en términos de articular la dimensión de las finanzas al ‘combate a la pobreza’, un combate eminentemente político.

Hoy cuenta con alrededor de 700 000 socios y un capital de 1200 millones de dólares; está entre las primeras del sector. Y un paso más: se ha tomado la economía popular como un campo de formación de la cultura de la solidaridad y la equidad de género. Una de las iniciativas de mayor éxito y muy original, fue la de obtener de Pan para el Mundo —tal como se registra en los archivos del CEP— un recurso económico destinado a un grupo de mujeres de

Paute, para que se conviertan en socias de la cooperativa. Hoy, un porcentaje importante de miembros son mujeres.

Años después, otra nueva iniciativa convertiría a la institución en la vanguardia del profesionalismo de este tipo de instituciones económicas, la creación de un instituto con reconocimiento jurídico, dedicado exclusivamente a formar profesionales para la gestión de las economías populares solidarias, el ISTEPS, Instituto Superior Tecnológico de Economía Popular Solidaria, Cuenca. Ya no se trata de administrar el cooperativismo desde una cultura bancaria, en manos de una contaduría burocratizada e indiferente; se trata de incorporar a funcionarios que entiendan la naturaleza específica, política, popular, del cooperativismo.

Las lecciones que nos deja

Un borrador de evaluación, suscrito por Francisco Rhon y Eduardo van de Walle entre 1988-89, a las puertas de la salida del CECCA de la región del Litoral y que fue presentado al CEP y a la cooperación internacional, además de apuntar aspectos medulares con respecto al CECCA, aborda su impacto y una crítica necesaria al interior del equipo y del movimiento de ONG —y que recogemos en sus aspectos esenciales.

El mencionado borrador se abre con una apreciación amplia del “alto contenido de mística y compromiso moviéndose en situaciones difíciles”, la región de Shumiral y su amplio entorno, “en el marco de su búsqueda de una Iglesia auténtica que participe del proyecto histórico de su salvación, del que los más pobres serán sujetos portadores”.

De ese modo “la organización aparece como una síntesis, el encuentro entre una lectura del proceso social, de la reflexión y la elaboración teológica pastoral y las actividades prácticas (...) Los cambios y las rearticulaciones en la estructura agraria, que provocarán estratificaciones sociales diferentes y, por tanto, procesos, tendencias y actores sociales distintos, que deberán ser necesariamente inventariadas y analizadas”, continúa el documento de evaluación.

Un acompañamiento a los sectores populares —afirman los evaluadores— concebido de esa manera, con el elemento educativo y comunicacional atravesando los procesos, ha sido un factor recurrente en las ONG ecuatorianas, una práctica constante y que se aplica también, según la evaluación mencionada, al CECCA; sin embargo, requiere ser mantenida y alimentada en un proceso de ida y vuelta permanente, que permita ratificar ciertas líneas de acción y rectificar otras; algo que exige de las ONG un profundo sentido crítico frente al contexto y a su intervención —crítica que no siempre se expresa o evidencia.

Los procesos sociales no son ni constantes ni uniformes —como anota la evaluación mencionada—, por lo que requieren de la entidad de apoyo una mirada crítica permanente, que, con frecuencia, se reemplaza con una militancia incesante. Las metodologías deben “reconocer procesos, analizar situaciones, ubicar espacios, establecer tendencias y denotar formas de aproximarse y actuar en la realidad (...) El problema es cómo juzgar o analizar mejor la rica experiencia alcanzada y sus efectos, más allá de los datos cuantitativos”.

Es necesario superar los diagnósticos superficiales tan frecuentes en el mundo de las ONG. El relato de las acciones y sus justificativos numéricos, —una constante en los informes de los proyectos— que, sumado al activismo incesante, nublan y disfrazan las trampas que nos tiende la realidad. Se requiere una ‘problematización’ permanente, que explique las tendencias vividas en lo cotidiano y valore los logros, continúa el informe a propósito del equipo animado desde 1973 por Hernán Rodas.

El CECCA nace —y esto es importante y en cierto sentido inédito— al calor del conflicto en torno a la tierra y la exitosa recuperación de haciendas arrancadas al control terrateniente. Luego, esa dinámica se agota; y se abre un período muy distinto que, en el caso del CECCA, significa acompañar de cerca a los proyectos de la URO-CAL y, finalmente, abandonar el área, para mantener una relación a distancia (una característica inédita que revive frente a la emergencia surgida en Paute).

Sin embargo, creo que es importante rescatar un aspecto específico y medular de su presencia en el sector campesino: superar un debilitamiento que sigue a la conquista de la tierra, común a las organizaciones agrarias del Litoral y a sus liderazgos y estructuras, consistente en los fallidos intentos por dar el paso, luego de la recuperación de la tierra, hacia un nuevo escenario, la gestión de empresas de producción o servicios comunitarios. En este punto, lo ocurrido con la UROCAL, acompañada por el CECCA, es un caso particular en el universo campesino del Litoral. Lo que se inició con el fracasado proyecto de administración de una secadora de cacao, dio origen, luego del proceso de crítica, a la empresa exportadora de banano y cacao orgánicos en manos campesinas, con destino a los mercados alternativos europeos, lo que además aseguró, hasta muy entrado el nuevo siglo, la existencia de la organización. Un caso de empresa campesina exitosa, ‘rara avis’ en el sector.⁶

Pero, vaya paradoja, mientras se reconstruía la región luego del Fenómeno del Niño de 82/83, brotaron las vetas de oro; y ello, como ya señalamos, dio un vuelco a la cotidianidad rural en la región. Y ciertamente, el CECCA no había previsto las consecuencias de ese cambio. “Éramos eminentemente campesinistas, agrarios”, insiste Hernán Rodas. Y el resultado fue la incertidumbre frente al revés del proyecto original y la consecuente crisis de identidad. Primero, concretar la ilusión original de recuperar las tierras; luego, la necesidad imperiosa de sostener la economía productiva campesina; tercero el ‘desorden’ sembrado por la minería.

Por otra parte, nos animaríamos a decir que la presencia en medio de un sector social, exige comprender que no basta con la voluntad de generar y apoyar organización popular, cuando no

6 A pesar de lo dicho, es importante rescatar una nueva experiencia en el campo de la ejecución de proyectos campesinos, protagonizada con éxito sorprendente, por el Banco Comunal de Junquillo, experiencia de la que da cuenta Rafael Guerrero en el número 121 de Ecuador Debate, bajo el título “Tejido social, finanzas y organización campesina en la Costa”.

existe una razón y una tendencia naturales que impulsen dicha organización. Ocurrió en el traslado de la presencia del CECCA, desde Shumiral hacia un Paute con su enorme vacío de sociedad. Iván González subraya ese vacío, al recordar el carácter puntual de ‘Paute Reconstruye’, que tuvo vida activa mientras ocurría la emergencia de las inundaciones.

Finalmente, son concluyentes las afirmaciones de Víctor Bretón,⁷ uno de los más lúcidos estudiosos del movimiento agrario e indígena del Ecuador, cuando señala, con respecto al impacto de los actores de la Teología de la Liberación, su trascendencia “por la puesta en funcionamiento y apoyo posterior de una serie de instituciones de desarrollo (ONG) que, hasta el día de hoy y sin solución de continuidad, han venido trabajando al amparo de la Iglesia en pos de una concepción del desarrollo rural que ha tomado como referente de sus objetivos a las comunidades y a las federaciones de comunidades —OSG— como sujeto histórico de intervención y, en última instancia, como su propia razón de ser”.

Observación importante pero que, para el análisis de Bretón, no excluye un conjunto de cuestionamientos a las ONG y su relacionamiento en ocasiones equívoco o poco claro con OSG (Organizaciones de Segundo Grado); tema que escapa a los límites de esta crónica, pero que sí deja una lección importante en la relación transparente CECCA-UROCAL.

Texto/contexto/pretexto

Para cerrar esta crónica, recordemos palabras de Paulo Freire⁸: el agente externo que participa de la fusión campesino-naturaleza-cultura, propone a propósito de la comunicación, no puede actuar

7 *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Víctor Bretón/ Francisco García (eds.). Icaria Editorial. Barcelona, 2003.

8 *Extensión o comunicación, la concientización en el campo*. Paulo Freire. Ediciones Populares. Bogotá, 1977.

reducido a la situación de ‘estar-frente’, ‘estar-sobre’ o incluso ‘estar-para’, debe ser un ‘estar-con’. Allí reside el aporte del CECCA y la razón de abordarlo en nuestra crónica, en la medida en que este Centro encarna un más allá en la vida de las ‘Comunidades Eclesiales de Base’ y las prácticas de la nueva teología de la ‘opción por los pobres’. Son sus permanentes esfuerzos por convertir los ‘actos’, su estar constantemente ‘en situación’, en procesos cognitivos, a través de la reflexión en el marco de una comunicación y fusión constante con los sectores populares.

Esa comunicación que Rodas transforma en imágenes.

“Conocer es tarea de sujetos, no de objetos. Y es como sujeto y solamente mientras sea sujeto, que el hombre puede realmente conocer”, sostiene Freire.

Invencción y reinvencción constante, insertas en una totalidad abarcadora.

No es una concepción de la teología solo en términos de cambio de las formas o de comunidades de base y acción pastoral apoyando a los pobres, sino de encarnación de sus dimensiones políticas, incluso cuando el rastro ‘pastoral’, al ser interiorizado, pierda su rostro eclesial o religioso.

Y bajo esa misión que ilusiona, desembarcaron en los años setenta del siglo pasado, en Pucará y Shumiral, Hernán Rodas y el puñado de voluntarios españoles que fundaron en Madrid una sui géneris comunidad de vida.

Luego de cincuenta años de un profundo compromiso político, la experiencia del CECCA nos aporta, al momento de medir tendencias nacidas al interior del movimiento social, esa síntesis entre lectura de la realidad, reflexión teológica y pastoral y acción.

Lo que Hernán Rodas resume en una sola frase: Texto/contexto/pretexto.

Cuando el miedo ya es parte del pasado

Cada miércoles, rigurosamente, entre finales de la década de los ochenta y los noventa del siglo pasado, se escenificaba en la Plaza Grande de Quito y en los bajos de Carondelet, en el centro histórico de la ciudad, sede del poder político, un hecho que podría parecer insólito.

Pero no.

Era un numeroso grupo de ciudadanos que, munidos de pancartas y proclamando una denuncia conmovedora, siempre acompañados de un grupo musical —donde se destacaba Jaime Guevara, el cantautor de todos los relatos populares contestatarios de la ciudad—, reconstruían cada semana un hecho de memoria, para que este se tornara imposible de olvidar: la desaparición en manos de la policía, un 8 de enero de 1988, de los jóvenes Carlos y Santiago Restrepo Arismendi.

Lo que inicialmente pasaría para la mayoría de quiteños como una manifestación ocasional de algún miércoles, fue convirtiéndose en un acontecimiento integrado a la vida ciudadana, al tiempo que traspasaba el cuerpo del poder político, provocándole urticaria....

Inicialmente, frente a la desaparición de los dos hermanos, transcurrieron meses de angustiosa búsqueda por parte de los padres, Pedro Restrepo y Luz Elena Arismendi. Se convirtieron, con el

paso de los días y los meses, en símbolo de la condena a un período oprobioso: el régimen de León Febres Cordero, al que identificamos como el más represivo y audaz en sus prácticas de violencia, en más de cuatro décadas de vigencia democrática, reinstaurada en 1979. Angustia de los padres, asediados por la perversidad y falsía de la policía que los desapareció y que buscó tejer un relato confuso, engañoso, falsario, del crimen de ese día, perpetrado por la misma policía, la que tejió sucesivas y e insólitas coartadas; pues al tiempo que describía delirantes desenlaces —incluido el direccionamiento de la búsqueda al fondo de la laguna de Yambo (y su rostro fúnebre) se hablaba de un árbol solitario en medio de un paraje de montaña en los alrededores de la ciudad, como lugares en los que se habrían ocultado sus cuerpos.

Evidenciadas las responsabilidades policiales, se levantaría un caso penal que conmovió a los ecuatorianos y cuestionó a los aparatos del Estado, durante cuatro sucesivos gobiernos. Acorralada la policía y el régimen febrescorderista por testimonios y por la equívoca confesión de un testigo, el caso se cerraría con una condena internacional, unos cuantos policías en prisión, un general defenestrado. Un cierre de las investigaciones y una sentencia que, sin embargo, dejó abierto el caso, pues se detuvo en las inculpaciones a elementos militares de base, no tocó la culpabilidad el aparato represivo y dejó en el camino un interrogante que pervive: dónde están sus cuerpos, cómo los desaparecieron; mientras un febrescorderato enredado en sí mismo, se defendía entre gestos de aparente indiferencia y ex abruptos, productos de su corrosión. En efecto, el presidente Febres Cordero arremetió contra los testimonios y las inculpaciones... “No me voy a prestar a un sainete”, dijo, trastornado por la rabia. Su ministro de Gobierno escabulló el bulto. Y un vicepresidente deslenguado, Blasco Peñaherrera, proclamó: “no nos dejemos asustar por esta alharaca de la defensa de los derechos humanos”; para agregar un ‘concepto’ muy propio de la retórica de un liberal trasnochado: “Pensemos siempre en términos de gran visión, de visión prospectiva”.

La clausura de la Plaza Grande

Las manifestaciones de cada miércoles eran mucho más que un episodio en el marco de las exigencias de una sentencia judicial. La familia, los amigos más cercanos, los militantes de izquierda, los músicos, se congregaban para interpelar y convocar a toda una sociedad. Cada miércoles, la policía amedrentaba a los manifestantes, intentaba provocarlos, disuadirlos con violencia. Inútil. Los enfrentamientos y las concentraciones se sucedían. Finalmente, un gobierno conservador, de Durán Ballén, optó por el más cobarde de los subterfugios: clausurar la plaza todos los miércoles (esa plaza habitada por filas de pacientes limpiabotas y vendedores ambulantes, por ciudadanos de paso, jubilados y aspirantes a políticos tejiendo conspiraciones de tertulia, escenario de multitudes que vitorean fugaces esperanzas; y en su centro un monumento patriotero a una independencia clausurada a renglón seguido por el poder de las élites herederas del colonialismo, erigido como si se tratara del punto imaginario de Arquímedes. Esa plaza tantas veces clausurada por ruedas de alambres y policías encapuchados para proteger la permanencia o la fuga de sucesivos presidentes...).

Con toda su inédita perversidad a cuestas, no estábamos frente a un hecho aislado. En una casona de perfiles fantasmales de la calle Montúfar, construida a comienzos del siglo pasado, se escenificaba la trama en sus detalles. Tras sus muros y sus ventanas enrejadas y de cristales ‘ahumados’, se ocultaban los despachos y las mazmorras del Servicio de Investigación Criminal.

Cuánta paradoja: frente a los umbrales de aquellas mazmorras, los ciudadanos pasábamos a diario, en silencio, sabedores tal vez de que en su interior alguien estaba siendo interrogado entre amenazas, alguien sufría alguna forma sofisticada de tortura, alguien esperaba justicia en la penumbra; y solo nos deteníamos cada fin de año, atraídos por algún pintoresco ‘año viejo’ construido por los policías para lavar su imagen. Esos altares alegóricos y jocosos con que despedimos el año político y los acontecimientos más relevantes (incluido el viaje a la luna) y con los que la ciudad olvida los doce meses transcurridos, con una dosis de histrionismo.

Allí, en esa casona de tres pisos, el gobierno de Febres Cordero instaló un cuerpo de policías ocupados exclusivamente en perseguir a militantes populares y líderes de izquierda. Se llamaba el SIC-10, compuesto por especialistas en las delaciones, las interrogaciones, las torturas, y muchas veces la desaparición física de los investigados, como ocurriría con los hermanos Restrepo Arismendi.

Hasta entonces y en una socarrona y antigua versión de la persecución política, se habían acostumbrado los quiteños a la tertulia conspirativa en los cafés y las plazas; confundidos entre los parroquianos, los llamados pesquisas que, sueltos de huesos, operaban delatando enemigos supuestos de los gobiernos, cándidos a veces, avezados otras, y cobrando un mísero salario en el ministerio de Gobierno.

Fue necesaria la llegada del febrescorderato, para que la violencia personificada, cubierta en el anonimato y la impunidad, se ‘tecnificara’ a través del SIC-10, contando incluso con asesoramiento israelita. Desmontado el SIC en un gobierno posterior, el hábito de la tortura y las desapariciones, sin embargo, con mayor o menor intensidad, se instaló para no irse, en los aparatos represivos del Estado.

Allí donde el tiempo es un infinito vacío

El universo carcelario, cuando participa activamente —y al modo más delirante— de nuestra cotidianidad, modifica sus formas y su exposición pública. Fue hasta hace tres o cuatro décadas, un espacio donde el silencio y el vacío, se ejercían para minar lentamente al ser humano. Entonces, las prisiones eran un laboratorio del ejercicio del poder, en sus detalles más humillantes y corrosivos.

“La prisión es el único lugar donde el poder puede manifestarse en su desnudez, en sus dimensiones más excesivas y justificarse como poder moral”, escribe Michel Foucault.¹

Esta es una vieja historia y sería largo hablar de su origen.

1 *Un diálogo sobre el poder*. Michel Foucault. Alianza Editorial. Madrid, 1995.

En Quito, hasta inicios de la década del noventa del siglo pasado, se mantuvo ‘en actividad’, por décadas, una temida mazmorra llamada ‘retén sur’, desmantelada en el gobierno de la Izquierda Democrática, animado por la presencia creciente de una discursividad en torno a los derechos humanos, que abordaré más adelante. Fue entonces, a inicios de la década del noventa que, en un operativo ampliamente difundido, se clausuró aquel lugar de tinieblas, que era la metáfora del infierno. Asentado en el extremo sur de Quito, esta ‘guarida’ de torturadores y torturados, vigilado por algún verdugo lo más parecido al Caronte del poema de Dante Alighieri, encerraba y ocultaba a los condenados en el interior del averno. Un lugar del que nadie se animaba a pronunciar su nombre en voz alta...

Y en el Ecuador, por ejemplo, existió, durante la primera mitad del siglo veinte, una colonia carcelaria en la isla Isabela, Galápagos, con su respectivo ‘muro de los lamentos’; soledad y abandono propicios para que los prisioneros ocuparan el día en trasladar grandes bloques de piedra de un lugar a otro, sin motivo alguno, ni para levantar construcción alguna, en un ejercicio demoledor del vacío... Únicamente para que la inutilidad del tiempo consumiera sus cuerpos y sus almas, hasta reducirlos a una condición-nada.

(Allí en Galápagos —cuentan, porque la historia de la resistencia indígena la ocultan arrojándola en la leyenda— luego de una larga marcha a Quito para golpear en solitario las puertas de un fantasma llamado ‘poder central’, pasó varios años el histórico líder de Chimborazo, Ambrosio Laso).

Pero con la desaparición de regímenes carcelarios como el ‘retén sur’ y el frontón de Galápagos, la prisión como espacio donde se practica día y noche la arbitrariedad y el autoritarismo, no desaparecieron. Ya habían contagiado a la sociedad, hasta ‘normalizarse’, ser parte de ese inasible llamado ‘sentido común’.

Recuerdo una fecha. El 22 de febrero de 1994. No he conseguido olvidarlo, y tampoco quiero olvidarlo por su vinculación con mi ejercicio del periodismo. El ‘Rana’, célebre delincuente, había muerto en un operativo interpretado como un éxito policial. Le sobrevivió

su compañera, encerrada en una prisión para mujeres. Sin explicación alguna, un reportero de televisión logró aproximarse hasta la celda de la mujer y, en un acto de violación, introdujo su cámara por la rejilla, mientras la víctima se cubría con sábanas y lanzaba agua sobre la cámara para defender su intimidad y su derecho a la inocencia. Ese reportero de la sección ‘amarillista’, de ‘sucesos’, lejos de ser condenado por los gremios de periodistas, recibió un premio internacional por la audacia y el realismo de su reportaje.

Unos guerrilleros de finca

Eran los años finales del siglo pasado y primeros del siglo XXI, en una frontera convivían militares ecuatorianos y guerrilleros de las FARC, vigilándose sin violentarse, disputándose inútiles ráfagas de fuego, para que no existiese dudas sobre su ‘enemistad’. Dos mujeres —es un relato escuchado en una cantina militar— habían recalado en un prostíbulo, precisamente en la frontera amazónica. Desde adolescentes, buscaron escapar a la miseria a través de asumir una simulada sensualidad, entregas y soslayos de sus cuerpos crecidos en algún bohío cercano, a expensas de una violencia tan común en esos parajes; entre uno y otro vacío, en la encrucijada de dos soledades.

Eran caseríos con callejas en los que solo transita el polvo; en ellas solamente se acumula el miedo, que llega en oleadas con la brisa desde el río cercano. Gran parte de las casas alojaba una cantina, clausurada con tablonés rústicos entre semana y abierta como una flor nocturna los sábados, domingos y ‘días de guardar’, ya sean estos de semana santa, carnaval o ‘fiesta patria’. Las dos mujeres —pónganles ustedes nombres, pues en aquel prostíbulo del Putumayo las conocían únicamente por las marcas de violencia en el rostro, sin origen ni apellido—, habituadas por igual a responder a la sed de las tropas y de los ilegales llegados desde el otro lado del río hasta el caserío los fines de semana, hacían parte de un puñado de campesinas fugadas de sus relictos de origen a causa de la violencia en esa región. Engatusadas por un joven agente de inteligencia militar, debían arrancar información a los hombres más asiduos al lupanar levantado con latas de madera y toneles de lubricantes, al costado de los fangos, los miembros del fren-

te 48 de las FARC. Allí, los viernes y sábados por la tarde, arrimados a las mesas o revueltos en los catres del cabaret, los miembros de las FARC narraban a las mujeres sus historias, con la pretensión de que, una vez seducidas por sus gestas heroicas, se entregasen, más allá del oficio, con algo de deseo y de curiosidad. Y entre una y otra fingida caricia ante las hazañas contadas con la ansiedad propia de todo solitario, las dos mujeres ‘informantes’ debían arrancarles el secreto de acciones futuras.

Siempre existía alguno que, entre libaciones de ron y turnos en aquel juego, muy colombiano, de la *guija*, estaba dispuesto a inventar la historia de cada una de sus verrugas ganadas en combate y alardear de sus próximas acciones. Al principio la coartada funcionó. Dos patrullas de ‘gente colombiana’ cayeron en la trampa, en la orilla del río, límite natural y supuesto de dos países que compartían el mismo abandono. Sin embargo, las mujeres, que nunca llegaron a entender la dimensión de su delito, ese secreto oficio de informantes que colgaron de sus rostros y del que únicamente cosecharon unos tragos de cerveza, unos turnos de rokola y unas monedas, dejaron un día cualquiera de aparecer en el burdel. Nadie sabía o no quería saber lo ocurrido con ellas que, finalmente, aparecieron brutalmente asesinadas. Ninguna noticia. Ninguna investigación. Las borró el barro de las calles empolvadas del caserío y solo se recuerda el episodio en charlas nocturnas en algún cuartel de frontera. El poblado fantasmal en este remoto *finisterrae* volteaba la mirada frente a cuanto ocurría; o, cansado de tanta violencia, se refugiaba en la montaña.

Ese sería el escenario y el ambiente reinantes el 16 de diciembre de 1993, en Peña Colorada, Putumayo, cuando una patrulla militar fue emboscada por las FARC con la muerte de once uniformados ecuatorianos, entre policías y militares. Un día más tarde, en la afanosa búsqueda de responsables, el ejército interrogó y torturó a once campesinos, con la pretensión de que todo fuera olvidado, como el asesinato de las dos mujeres, en el marasmo fronterizo. Sin embargo, se haría público y se iniciaría el largo y tortuoso episodio de los ‘Once del Putumayo’, que llegaría a los tribunales y del que hablaré más tarde por su papel en el surgimiento de una ONG de derechos humanos.

La reacción de la opinión pública fue tal, que, en su desconcierto, confusión e incapacidad por ‘explicar’ el operativo militar, en un territorio al margen de la ley, un asunto sin justificaciones creíbles, un ministro de Defensa del gobierno de Sixto Durán Ballén llegó a calificar a los once con el patético y cómico apelativo de ‘guerrilleros de finca’.

La lenta maduración de la fruta

Me he detenido en estos casos, que pueden muy bien adjudicarse, con distintas modalidades, a una práctica de terrorismo de Estado más o menos normalizada por la opinión pública, para, a continuación abordar su contrapartida: el combate por los derechos humanos que, con acompañamiento del CEP y de acuerdo a los diálogos mantenidos a través de una voluminosa correspondencia, protagonizan dos reconocidas ONG: la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos CEDHU y la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos INREDH.

Detengámonos en el año de 1978. Fue, en política, un momento de transición; una transición ajustada a nuestras ‘costumbres’ históricas, consistentes en una repetición cansina de golpes de pecho y ofrecimientos, siempre al borde del abismo, que van y vuelven entre dictaduras militares, elecciones democráticas y golpes de estado. En este caso, estábamos frente a una transición negociada por militares y partidos políticos, pero que no alcanzaba a ser un parteaguas, una apertura a un horizonte radicalmente distinto, sino que sumaba una más a la sucesión de paréntesis de gobierno, con los grupos dominantes reacomodando nuevos acuerdos.

La que se inició en 1978, fue precisamente una transición desde un prolongado período de cerca de dos décadas de ‘soluciones’ militares salpicadas de momentos civiles, más retóricos que otra cosa: la dictadura entre 1963 y 1966, luego seis años de paréntesis civiles de corta duración y un nuevo y prolongado período militar entre febrero de 1972 e inicios de 1978, marcado por las pugnas de poder al interior de los cuarteles, incluido un intento de golpe interno planificado desde una funeraria.

El final de la dictadura y el retorno a un nuevo ciclo democrático, estaría signado por un hecho que acabó por dar al traste un pretendido aire de progresismo militar. En agosto de 1977, los trabajadores de uno de los mayores ingenios azucareros, Aztra, declararon una huelga que fue tomando proporciones, hasta que se desató una despiadada represión y una auténtica ‘cacería’, con el saldo de un elevado número de trabajadores asesinados.

Este hecho marcó el punto más alto de la represión de la dictadura y sería un antecedente que desató el inicio de las demandas por los derechos humanos, tal como afirma Elsie Monge, actual directora ejecutiva de la CEDHU, y miembro de la Asamblea del CEP.

¿Apenas en 1978? nos preguntamos, cuando, treinta años antes, ya fueron consagrados los derechos humanos a través de la Declaración Universal de diciembre de 1948, e incluso ya existían núcleos organizados en ese sentido, en varios países de la región.

El mundo de posguerra concebía los derechos humanos como un ‘ideal’ vigente para todos los países, que tendrían, finalmente, que interpelarlos al interior de su sociedad.

A la Declaración Universal le han seguido cerca de un centenar de tratados y acuerdos regionales y universales. En fin. En nuestro país hubo que esperar, luego de acciones de poca duración, la oportunidad; y surgió, en términos institucionales, en 1978. De lo que se trataba, al final de cuentas, era del modo como aterrizaría esta misión al interior del país, para que no se quedara en un simple pronunciamiento. La aproximación a situaciones externas e internas, permitirían, por tanto, que madurara un proceso con perspectiva de efectividad, vinculado a los movimientos sociales existentes y que desembocaría en la creación en 1978 de la CEDHU.

Podríamos identificar algunas situaciones que favorecieron este proceso: la presencia en nuestro país de exiliados de las dictaduras reinantes en Argentina, Chile, Bolivia, Paraguay, Uruguay, que llegaban con importantes experiencias de lucha en el campo de los derechos humanos; la perplejidad y la rabia nacionales frente a la masacre de alrededor de 120 trabajadores del ingenio Aztra; las distintas

represiones vividas en los dos períodos dictatoriales; finalmente, las expectativas generadas por el retorno democrático de esos años... “La democracia es la oportunidad para impulsar procesos de reforma del Estado tales como: juicios orales, mejoramiento del sistema carcelario, etc.”, sostiene precisamente un documento de la CEDHU.

Todo ello confluyó en ese 1978.

“La constitución de la CEDHU —recuerda un documento suyo de planificación estratégica, elaborado en años posteriores y que reposa en los archivos del CEP— respondió a una realidad múltiple que determinó su forma organizativa”. Se trataba de una estructura en la que confluían centrales sindicales, organizaciones campesinas, indígenas y de mujeres, gremios profesionales de abogados, médicos y periodistas.

De los exilios... regionales y de “casadentro”

¿Quién fue Werner Rostan? ¿Por qué hacer un paréntesis para recordarlo este momento?

Responsable para América Latina de una organización alemana de origen protestante, creada en 1959 —Pan para el Mundo—, Werner guardaba una fe inquebrantable en muchas certezas acompañadas de no pocas dudas sobre el destino de América Latina. Cada comentario, o cada sonrisa suya encerraba un fondo de optimismo. Un rostro que parecía cincelado en un fragmento de roca, quizás de alguna catedral gótica defenestrada y una voz ronca que evocaba las frotaciones de la piedra con la piedra. Con una terquedad y una sonrisa muy campesinas y un apego a ‘lo natural’ —su casa en Stuttgart, de dos pisos y una huerta, era una evocación de todo lo orgánico y lo simple.

En uno de sus primeros años de presencia en el Ecuador y con la intención de encontrar socios ecuatorianos para su misión de cooperación, impulsó la creación de un Comité ad-hoc que luego se convertiría en el Comité Ecuménico de Proyectos; e inspiró, en ese año de 1978, otra instancia, un comité igualmente *ad hoc* que dio nacimiento a la CEDHU.

La CEDHU se ocuparía de aterrizar iniciativas de acción en derechos humanos que, en sus inicios, Rostan proponía que se centraran en la asistencia a los cientos de exiliados provenientes del Cono sur del continente, atormentado por dictaduras militares.

Tres años más tarde y luego de las primeras escaramuzas y programas puntuales, en 1981 pasó a dirigir la CEDHU, de manera estable y permanente, Elsie Monge, una religiosa secolar de la comunidad Maryknoll que inició su vida militante junto a las organizaciones populares, conjuntamente con Laura Glynn, entre los pueblos originarios de Guatemala, “en las montañas, a ocho horas de viaje a caballo”, cuenta Elsie.

Luego de cinco años, las dos religiosas pasaron a Veragua, Panamá, a una misión junto con comunidades rurales, durante seis años. Elsie Monge había previamente realizado, estudios con el brasileño Paulo Freire, una de las figuras latinoamericanas de la Teología de la Liberación.

A su vuelta al Ecuador colaboró muy cercanamente con el obispo Leonidas Proaño, “en momentos agudos de la lucha por la tierra en Chimborazo... Pero mi presencia provocaba confusión...soy rubia y de ojos claros... de modo que Proaño prefirió enviarnos a un recorrido por el país”. Elsie y Laura Glynn se instalaron por cinco años entre las comunidades de El Chota. “Allí iniciaríamos una investigación histórica, pues las poblaciones negras no tenían una memoria de su pasado más allá de sus abuelos. A través de los apellidos fuimos estableciendo su origen africano”.

El extraño sortilegio de la palabra

“Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano”, nos dice Hannah Arendt.² Y agrega que la acción “nunca es posible en aislamiento; estar aislado

2 *La condición humana*. Hannah Arendt. Ediciones Paidós. Buenos Aires, 2002.

es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar (...) la acción y el discurso están (en contacto) con la trama de los actos de palabras de otros hombres (...) Y más aún, la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras”.

Arendt nos recuerda que la palabra ‘actuar’ tiene sus raíces griega y latina, significan “comenzar... guiar... gobernar... atravesar... poner en movimiento”.

Y una de esas confluencias de actores en torno a un ‘actuar’ incidiendo en la realidad circundante, tuvo como escenario en nuestro país la confrontación con la violencia estatal, en acciones concretas acompañadas por una naciente CEDHU, que se propuso “sensibilizar a la opinión pública frente a los abusos de poder; incidir en la eliminación de la política de impunidad; acompañar en la solución de los problemas derivados de la violación de los derechos humanos”.

En efecto, los informes que reposan en los archivos del CEP están salpicados de cifras de denuncias que fueron recogidas y visibilizadas por la CEDHU —muchas de ellas llegadas de manera espontánea— en estas más de cuatro décadas; y que, desde los primeros años, desbordaron la dimensión inicial de la institución... 185 denuncias afectando a 420 personas... 55 denuncias mensuales... 189 denuncias afectando a más de 4000 ciudadanos... 356 denuncias individuales... Todo ello fruto de “una represión que hizo aflorar en nosotros una manera de pensar, actuar, vivir más allá de la formulación abstracta de los principios y cuando existía una escasa noción sobre DDHH”, subraya Elsie Monge.

Por esos años, se conformó, además, el Frente Ecuatoriano de Derechos Humanos como una confluencia de organizaciones sociales.

Recordé a propósito de este florecimiento de demandas y exigencias, las arrogantes y vacías palabras de desprecio del vicepresidente Blasco Peñaherrera, ya citadas, movidas por el convencimiento de que los derechos humanos era un tema intrascendente, olvidado

en los archivos de la Organización de Naciones Unidas... “Pensemos siempre en términos de gran visión, de visión prospectiva”.

Un antes y un después...

“La gente tenía miedo de hablar, el autoritarismo se apoya precisamente en el miedo”, señala Elsie Monge a propósito del febrescorderato, el período de gobierno entre 1984-88 y que significaría un tiempo de intensa presencia de la CEDHU (en un contexto muy conflictivo, con el gobierno y un movimiento armado, ‘Alfaro Vive Carajo’ enfrentados, situación que Febres Cordero utilizaría para extender sus tentáculos represivos a todos los sectores de oposición de izquierda).

Tal como lo señalamos al inicio de estas páginas, en Carondelet —y sus alrededores que se prolongaban hasta la Recoleta— los partidos políticos y los gobiernos, a partir de 1979, se ocupaban entre ellos en tenderse zancadillas, con sucesivos mandatarios de distinta raigambre ideológica y algunas de sus coyunturas ‘zurcidas’ por los comandantes militares, que habían dejado de ambicionar soluciones dictatoriales. Mientras tanto, se iniciaba un conjunto de discursos y acciones ciudadanas munidas de la crítica y la denuncia, que se prolongarían por más de cuatro décadas, hasta nuestros días; entre esas, en torno a los derechos humanos.

Mientras actuaban los entretelones políticos, otras iniciativas alternativas se fraguaban.

Quizá uno de los momentos más agudos de ‘terrorismo de Estado’ durante el gobierno de Febres Cordero, fue precisamente la desaparición, tortura y muerte de los hermanos Restrepo Arismendi. Sin embargo, simultáneamente, sería el momento en el que, paradójicamente, la acción emprendida por la CEDHU alcanzaba su temprana madurez, a pocos años de su surgimiento. La perplejidad frente a lo ocurrido, lejos de atemorizar, calaba más profundamente entre la gente.

La desaparición de los hermanos Restrepo Arismendi, en términos de “la defensa de los derechos humanos, marcó un antes y un

después”, afirma Elsie Monge y añade: “la Plaza Grande se convirtió en una oficina nuestra. Simultáneamente, se multiplicaron las denuncias, sobre todo por parte de mujeres... Todos esos años íbamos al SIC a investigar las denuncias y conocer la suerte de los encarcelados; pero nos negaban cualquier contacto con ellos, aunque sabíamos que, frente a nuestras visitas, disminuían los actos de tortura. Nuestras primeras intervenciones fueron en torno a detenciones arbitrarias... Pensemos que en nuestro país un 70 % de los presos no tienen sentencia definitiva. Hemos investigado sinnúmero de ejecuciones extralegales y desapariciones”.

Sin embargo, subraya Monge, las desapariciones, las torturas, las prisiones arbitrarias, continuaron en los gobiernos posteriores al febreescorderato.

“Hemos procurado combinar educación con comunicación, presión a la opinión pública con asistencia legal a las víctimas y sus familias. Hemos trabajado en torno a los derechos colectivos, particularmente con sectores campesinos y pueblos indígenas. Desplazamientos de comunidades, afectación del agua y el medio ambiente. Un problema agravado con las políticas extractivistas del gobierno de Rafael Correa”, subraya Elsie Monge, quien, en un seminario afirmó en 2012: “El derecho a la libre expresión y reunión es conculcado por la criminalización de la protesta social especialmente en el contexto extractivista. Las organizaciones indígenas y campesinas no cuentan con un canal para hacer escuchar su voz...”.

Las organizaciones intermitentes

Uno de los programas emblemáticos de la CEDHU fue el desarrollado con las esposas, madres, hijas y compañeras de los ciudadanos reclusos en las distintas cárceles del país. El programa avanzó hasta la organización de asociaciones de familiares de los presos. Este movimiento en torno a las prisiones, permite dos conclusiones: por una parte, el origen directo y fiel de la información que se genera y el debate de cada caso en torno a la asunción de la dimensión política que encarna; y por otra parte, la presencia de la acción legal

respectiva, que ha permitido desatar la voz de cientos de mujeres empoderadas al interior de las asociaciones.

En 1983 y al amparo de la CEDHU, se crea el “Comité de Víctimas de Graves Violaciones de Derechos Humanos y Delitos de Lesa Humanidad”, conformado por madres, esposas, hermanas y familiares de quienes eran sujetos de prisión sin sentencia o falsamente acusados. Sin embargo, en contrapartida, la continuidad de estas agrupaciones estaba sometida al destino de los familiares en prisión, ya sea su permanencia o su libertad; lo que exigía al programa una constante revisión y adaptación a nuevas circunstancias y nuevos actores, con un carácter intermitente.

Si en torno a las acciones de denuncia e intervención legal en el caso de los hermanos Restrepo, Elsie Monge habló de un antes y un después de los derechos humanos, algo similar podríamos aplicar a la organización surgida entre las poblaciones de familiares de los privados de libertad. Más allá del desenlace, algo inasible se instalaba en el pensamiento y la conciencia de aquellas mujeres.

La construcción de esa trama de confianza depositada en la Comisión, será uno de los primeros resultados institucionales del actuar ‘en concreto’ en derechos humanos. Quizás su mayor aporte, más allá de la permanencia del programa institucional, será haber generado que las víctimas que mantuvieron silencio, comiencen a ‘contar’ sus historias personales para, a través de sus voces, volverlas colectivas. Lo que inicialmente pudo ser ‘algo intangible’, se volverá una realidad que no será posible evadir en el devenir de una sociedad. Y por fugaz o intangible que sea la acción, por su condición de revelación, de des/ocultamiento, algo habrá quebrado (o iluminado) en la profundidad de cada ciudadano... Al fin, todo comienza por la palabra. Me aventuro a imaginar el acceso a la conciencia a través de la palabra, la duda, la denuncia verbalizada y la manifestación de la conciencia modificada a través de la palabra.

No sé.

Todo es finalmente tan extraño, tan inasible o inexpresable. Las certezas que se afincarían serían igualmente inasibles.

(Al contrario, la historia narrada, la misma “historia es un relato de acontecimientos y no de fuerzas o ideas cuyo curso cabe predecir”, dirá Hannah Arendt.³ Y Walter Benjamín subraya: “Quien anda en el pasado como en un desván de trastos, hurgando entre ejemplos y analogías, no tiene ni la menor idea de cuánto, en un instante dado, depende de la actualización del pasado”.⁴

“En la actualidad, la gente habla de sus derechos. La exigibilidad de derechos ha calado en la sociedad”, concluye Elsie Monge, aunque lamenta que durante el gobierno de Correa se haya prohibido la presencia de las organizaciones de derechos humanos en las cárceles.

Hechos como las desapariciones y las prácticas de tortura o tratos crueles, degradantes e inhumanos, no han desaparecido de las prácticas aplicadas por la fuerza pública, subraya Monge.

En 2010, por iniciativa del gobierno de Rafael Correa se creó una Comisión de la Verdad presidida por Elsie Monge, que estableció la existencia documentada de 118 graves violaciones a los derechos humanos que afectaron a 456 personas, de ellas 365 víctimas de tortura, a lo largo de los últimos gobiernos; a pesar de que el Ecuador ha suscrito diversos tratados internacionales y establecido normas legales para la protección de los ecuatorianos por parte del Estado.

Por su parte, el INREDH ha documentado a su vez una amplia exposición de las violaciones a los derechos humanos frente a distintas manifestaciones colectivas masivas.

Al respecto, existe un documento elaborado y publicado por INREDH, con el apoyo de Pan para el Mundo, en el 2022, y que es indispensable estudiarlo por la amplitud de elementos contenidos: “Secuelas extremas, las fronteras de la tortura en el Ecuador”. Y en un texto anterior, publicado en el 2020, sobre la tercera edad y que lleva el hermoso título de “Edad dorada, edad olvidada”, es muy significativo encontrar que cada uno de los catorce capítulos que

3 *La condición humana*. Hannah Arendt. Ediciones Paidós. Buenos Aires, 2002.

4 Consultar las *Tesis sobre la historia*, de Walter Benjamín.

lo componen se abre con un retrato personificado, un nombre y las condiciones de desaparición de catorce ecuatorianos, para ponerle rostro al análisis de un hecho vergonzante.

Sobre la construcción de la comunicación

Todavía recuerdo esos primeros años de ejercicio del periodismo, talvez hasta inicios de los años setenta del siglo pasado. Los reporteros de los diarios constituíamos un catálogo de “husmeadores” de las voluntades, los pronunciamientos y los actos de gobiernos sucesivos y sus ministros fugaces; estábamos muy ocupados en medir sus costuras y resumir sus ofertas, hasta que llegaba su renuncia o su sorpresiva defenestración, si es que no se producía la caída del gobierno mismo... y guardándonos para nosotros sus “impublishables” vergüenzas, pues su difusión era generalmente censurada en nuestras redacciones.

Nuestras fuentes de información eran los ministerios, el palacio presidencial, el congreso y los rumores que circulaban en los mentideros instalados en el café Royal, la Lonchería Italiana o el Majestic, en Quito, entre periodistas, políticos desocupados y pesquisas.

Para entonces, no existía la sociedad civil ni sus poderosos gremios, no existían los ciudadanos, sino únicamente cuando eran víctimas o victimarios de un delito; o cuando se producía una protesta o conflicto colectivo con perfiles relevantes, pero presentados en nuestro medio de información desde un ángulo de interpretación interesado.

Hernán Ibarra, en un revelador análisis en torno a la opinión pública y los movimientos populares difundido hace algunos años, recuerda que dos gremios existentes durante gran parte del siglo XX, la Confederación de Trabajadores del Ecuador y la Federación Ecuatoriana de Indios “actuaban como foros que incidían en la esfera pública y producían opiniones subordinadas. Sus funciones de articulación de la acción colectiva del mundo del trabajo y el mundo indígena se expresaban en la elaboración y difusión de sus visiones del conflicto”; pero que, agrega Ibarra, aparecían débilmente rese-

ñadas en los periódicos comerciales; y sus boletines de prensa eran recogidos de modo fragmentario y parcial.

De allí la importancia que la CEDHU le puso a su programa de comunicación, que incluía la publicación bimensual “Derechos del Pueblo”. Y más tarde el INREDH, desde su ángulo, habla de la necesidad de consolidar, desde la propiedad, “un periodismo militante distinto al tradicional, para romper los mitos que se han impuesto desde el poder y que buscan silenciar voces disidentes como las que se emiten desde abajo, desde el periodismo militante que acompaña las luchas sociales de base, como es el caso de las radios, televisión y plataformas digitales indígenas, campesinas, barriales, comunitarias y las de organizaciones de derechos humanos”.

“Informar y sensibilizar a la opinión pública, a las organizaciones populares y autoridades, frente a los abusos de poder, contribuir a la difusión de los Derechos Humanos e incidir en la eliminación de la política de impunidad... una actitud política de largo alcance, tratando de incidir en la sociedad estratificada, desigual y con escasa capacidad de aceptación de las diferencias ideológicas, sociales y culturales”, han sido, por su parte, objetivos específicos que aparecen en los distintos informes sobre la CEDHU, informes que reposan en el archivo del CEP.

Conjuntamente con esos objetivos, está la meta de llegar más allá de la opinión pública, para establecer un reiterado diálogo con las distintas instancias del aparato del Estado y “denunciar a nivel nacional e internacional los hechos de violación a los DDHH”, de modo de provocar rupturas en el cuerpo de las leyes y las prácticas de la justicia.

Helio Gallardo, catedrático de la Universidad de Costa Rica, afirmaba en el año 2000 en un seminario de la CEDHU,⁵ que los derechos humanos constituyen un campo de lucha social”; y resaltaba “la necesidad de repensar el poder como relaciones sociales basadas

5 Documento del archivo del CEP.

en la igualdad y respeto de todos. En la búsqueda de cambios sociales, la toma del poder no es todo, se necesita cambiar su carácter”.

Cómo nace una metodología de trabajo

De la misma manera como un acaecimiento dramático, preñado de consecuencias, el episodio en torno a la desaparición de los hermanos Restrepo Arismendi, puso en marcha una energía importante en la defensa de los DDHH por parte de la CEDHU; otro hecho, el conocido como ‘los Once del Putumayo’ ya aludido anteriormente, fue la ‘fe de bautismo’ de una nueva institución nacida en 1993, la Federación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, conocida como INREDH.⁶

Su decisiva participación en la denuncia y enjuiciamiento en torno a ese hecho —actitud positiva que se reprodujo en torno a otros acontecimientos y durante varios años de acción política y legal— desató la reflexión entre los miembros del INREDH y el diseño de un método de intervención aplicado a los programas de acción en derechos humanos. Se buscaba generar una dinámica que encadene, en un círculo virtuoso, distintas fases; y aplique estrategias interdisciplinarias en un mismo proceso y con un objetivo integrador.

“Quizá el caso Restrepo y el caso Putumayo son hitos, en casos donde hay una fuerte movilización social, una unión de varias ONG de derechos humanos y hay un litigio con varios abogados y con varias estrategias”, escribe Ramiro Ávila en la citada publicación del INREDH, abogado en el caso Putumayo y miembro hasta hace poco de la Corte Constitucional. Y agrega: “Éramos muy jóvenes frente a una posición oficial muy fuerte, pero vimos como el activismo judicial, que yo sí creo que fue liderado por el INREDH, fue progresiva y lentamente virando la opinión pública”.

6 Las referencias y citas al INREDH se sustentan en su publicación *30 años, irreverentes*. Septiembre de 2023.

Si la CEDHU articuló la denuncia con la movilización social y el seguimiento legal, INREDH lo hizo intensa y exitosamente en el caso Putumayo. En las dos experiencias, la dimensión política impresa a los hechos, marcó una tendencia a nivel nacional, al tiempo que consolidó la presencia pública de las dos ONG. En cuanto a la CEDHU, a través de la constitución de la denuncia y el acompañamiento a las víctimas de violencia como un instrumento que ha marcado la vida institucional. Y en cuanto al INREDH, con la construcción de un método, una estrategia, sustentada quizá en dos columnas: el análisis de casos, análisis políticos de coyuntura o temáticos; y lo que la institución ha denominado ‘litigio estratégico’, que tiene que ver “con la activación de dispositivos y mecanismos provenientes desde diversas disciplinas, las que serían protagonistas en su momento y según las necesidades del caso asumido, siguiendo estrategias discutidas y consensuadas con las organizaciones sociales”.

A partir de allí, el INREDH ha impulsado ‘casos’ emblemáticos, localizados en la frontera norte o con los pueblos shuar y achuar, o en los espacios carcelarios, entre otros. Con el apoyo de Pan para el Mundo, INREDH emprendió en un trabajo a profundidad para desarrollar estrategias y alternativas que han enfrentado a las políticas extractivistas del Estado; y lo hizo en relación estrecha con las organizaciones populares, tal como se resume en sus documentos que permanecen en los archivos del CEP.

“El caso Putumayo —escribe INREDH al conmemorar sus treinta años— brindó los elementos básicos de lo que sería la metodología de trabajo (...) El (llamado) Comité Coordinador de Iglesias, Organismos de derechos humanos y ONG es una de las grandes coaliciones de organizaciones de base que se creó para asumir la defensa de un grupo de víctimas de violaciones a los derechos humanos, consistente en la investigación de casos que vayan del hecho cognitivo al acompañamiento a los grupos sociales...”.

Por otra parte, el INREDH ha ido estableciendo vínculos entre su actividad y la incorporación de patrones ligados al reconocimiento de la igualdad de género. En efecto, dentro de la asamblea de la institución “existe el 47 % de mujeres y está liderada por una mujer

indígena, Verónica Yuquilema Yupangui; el equipo de planta tiene el 66.67 % de mujeres, las áreas de trabajo están coordinadas por mujeres y, desde abril de 2023 la coordinación ejecutiva la ejerce una mujer afroecuatoriana. Por otro lado, en el programa de voluntariado, el 80 % son mujeres”.

Vivimos ‘otro’ momento de los derechos humanos

INREDH surge quince años después de la aparición de la CEDHU; y no es este un espacio de comparación, cuando lo que ha existido es complementariedad entre las dos instituciones. En efecto, a fines de 2012, las dos, conjuntamente con dos organizaciones medioambientales, presentaron a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos un pronunciamiento conjunto con respecto a aspectos vigentes ese momento, como la criminalización de la protesta social a través de persecución y hostigamiento a quienes lideran el ejercicio y la reivindicación de los derechos comunitarios.

Por otra parte, las organizaciones, en sus pronunciamientos, ratifican la existencia de un ‘otro’ momento de los derechos humanos, instalado en el debate y la opinión pública, como una tendencia irreversible; también en las políticas públicas. Y la intención de estas páginas es, precisamente, destacar acontecimientos para percibir tendencias, fuerzas o ideas que se han establecido en una sociedad, sin necesariamente detenernos en aspectos puntuales de la intervención de la CEDHU y el INREDH hasta la actualidad.

Es claro que no abundaremos en la exposición de una institución tan rica y dinámica como el INREDH, como tampoco lo hicimos al analizar la CEDHU; y en cuanto a las dos, fundamentalmente nos detendremos en el cierre del siglo pasado, con el objeto de subrayar el contexto y sus orientaciones iniciales que se han consolidado en el tiempo.

En cuanto al INREDH, me referiré sucintamente, a ciertas manifestaciones de la dinámica relevante y las perspectivas de la institución, perteneciente —al igual que la CEDHU—, a la Federación

Internacional de DD.HH. de la cual ocupó Elsie Monje una de las vicepresidencias en dos períodos consecutivos.

Uno de sus documentos recoge una evaluación con apreciaciones que hablan de una vinculación “otra”, en torno al derecho humano, la identidad y el territorio, en una perspectiva claramente política, a partir de un detenido diagnóstico socio-político y con una acción sustentada en casos emblemáticos (elemento, este último, que será medular en la estrategia del INREDH).

La mencionada evaluación resume esta dimensión en los siguientes términos: “La población, en particular las defensoras y defensores criminalizados y judicializados, cambia su posición subjetiva en el sentido de recuperar su autoestima y dignidad, asume su defensa en la perspectiva de ejercer sus derechos ciudadanos (...) y vincula sus derechos a sus territorios, territorialidades e identidades, en concordancia con el estado plurinacional de derechos”.

Pronunciamiento que ratifica lo que hemos buscado en las seis crónicas de este libro: la superación del ‘miedo’ colectivo y la recuperación de aquellas tendencias de pensamiento y comportamiento social que se han asentado definitivamente en la entraña de nuestra sociedad.

INREDH insiste en que sectores populares en condiciones de indefensión, o vistos por la mayoría de la sociedad como parte de estructuras delictivas y miradas desde el fondo de la indiferencia o el desprecio, como han sido los familiares de los condenados a prisión, han asumido sus derechos. A pesar de la condición inestable y pasajera que rodea a la familia de un prisionero, estos focos de resistencia han continuado y se han legitimado frente a la sociedad ecuatoriana.

Con organizaciones como la CEDHU, se inició este proceso de toma de conciencia ciudadana; continuó, a su vez, con INREDH. Y mientras redacto estas líneas, me sorprende la noticia de que un colectivo denominado “Comité de Familiares por Justicia en las Cárceles” ha conseguido en estos meses una acción de un juez en torno a los derechos humanos de varios presos, en momentos en que las

Fuerzas Armadas intervienen por sí y ante sí en el control violento de las cárceles.

Finalmente, podemos aventurar una observación que tiene que ver con el recorrido —político— de la cooperación, registrado en papeles, los papeles del archivo del CEP. Mientras las instituciones como CEDHU e INREDH construyen una historia de denuncias, de casos emblemáticos de lucha, de organizaciones surgidas en el conflicto que visibiliza la defensa de los derechos humanos, el archivo del que surgen estos textos, contienen una curiosa particularidad: allí se ha registrado únicamente la mecánica de los procesos, desde la toma de decisión de una organización cooperante para aliarse y apoyar —siempre por razones políticas— a una organización nacional comprometida con los derechos humanos, hasta la exposición de formulaciones y evaluaciones presupuestarias. Se trata de un fluido intercambio de informaciones ‘operativas’, entre la institución ejecutora y el ente facilitador de los recursos (Pan para el Mundo, ICCEO, CEP), compuesto por evaluaciones de resultados; recomendaciones sobre la constitución de los equipos y sus habilidades; decisiones de continuidad de la cooperación a partir de la constatación de impactos; etc.

En efecto, la mecánica y el rico debate a lo interno de la ONG para la toma de decisiones concretas, cuando la institución construye sus diagnósticos y autoevalúa su impacto social y político, sus efectos sociales y políticos, no está presente en los documentos del archivo.

Sin embargo, estamos frente a caminos concurrentes entre las dos instancias; en el caso de quienes operan el archivo, no exentos de apropiaciones, incluso imaginarias, de la dimensión política de aquello que registra rigurosamente; porque lo imaginario que vislumbra lo predecible deseado, respira también en el fondo de un archivo.

El horizonte abre sus pestañas y empieza a ver¹

Ese día, los asnos descendieron en Quito desde la ‘Loma de San Juan’, desde La Colmena, desde El Tejar, atado cada uno a una cuerda alada por su dueño. Nunca he visto un asno en apuros o nervioso. Pero sus dueños ese día sí tenían una urgencia y forzaban la inercia de los animales en medio de escenas histriónicas.

No estoy hablando del Quito de principios del siglo XX, cuando las calles eran las rutas por las que corrían las aguas negras y los aguateros a lomo de un asno golpeaban las puertas de las mansiones para vaciar de agua las grandes vasijas/o pundos. No. Estoy hablando de los años cincuenta.

Una emisora de radio que se sintonizaba por lo menos en dos de cada tres viviendas de la ciudad, había ofrecido un ambicioso premio al primer asno que llegara a los bajos de la radio. Un ensayo general del poder que iba más allá de la farsa radiofónica, pues su propietario probaba su control sobre los ciudadanos, para intentar, con los años, convertirse en el alcalde de la ciudad. La radio estaba en su cenit, luego de algo más de tres décadas de haberse instalado en Guayaquil, por obra de un joven que la utilizaba para publicitar

1 *Cántico*. Jorge Guillén.

cuanto artículo se comerciaba en la tienda de su padre. Un inicio comercial en toda regla.

Un acontecimiento sin precedentes se convertiría en el síntoma de cómo la radio se convirtió en el corazón de la constitución de una sociedad urbana. La legendaria ‘veracidad’ de cuanto se difundía desde una mesa de sonidos, desembocaría en Quito en un episodio trágico y muy revelador de su nivel de penetración en la cotidianidad quiteña. En febrero de 1949 una emisora de radio escenificó un episodio de la mundialmente célebre novela radial “Guerra de los mundos”.

Pepe Laso, investigador, catedrático de la Universidad Andina y miembro de la Asamblea del CEP, lo recuerda en la introducción a un libro extraño, *Los que siembran el viento*:² “Esa noche era la del sábado 12 de febrero de 1949. De pronto, el locutor interrumpió el pasillo lastimero (con el dúo Benítez y Valencia) y dijo, en un tono profundo, que la diminuta ciudad de entonces había sido invadida por los marcianos. Recuerdo cómo mi madre trataba de escondernos con mis hermanos medio dormidos en una especie de sótano, mientras el pánico se mezclaba con las plegarias y el olor de agua de manzanilla que traían los vecinos...”.

Avanzada la transmisión, los quiteños se lanzaron a las calles a proclamar sus pecados, se hincaban en las veredas para clamar perdón, desmontaban sus casas o corrían sin encontrar refugio. Hasta que, frente a la dimensión incontrolable del impacto y la histeria general la radio debió revelar la célebre chanza; pero ya era tarde, incluso las aclaraciones eran tomadas como parte de la invasión; los mismos quiteños que escucharon, confundidos y desbocados, que los marcianos ya avanzaban por Cotocollao, se precipitaron, frenéticos ante la parodia, a incendiar la emisora de radio; y cuando esta ardía, cuenta Pepe Laso, las “llamadas de auxilio para controlar el incendio parecían ser parte del mismo radioteatro”; uno de los periodistas fa-

2 *Los que siembran el viento, marcianos en Quito*. Leonardo Páez. Ediciones El Fakir. Quito, 2016.

lleció y su inspirador, el productor radial Leonardo Páez, autor de la transmisión y del curioso libro introducido por Laso, escapó por los tejados; y más tarde se refugió en Venezuela.

La población se sentía traicionada por quienes habían dado forma y dimensión cotidiana a su imaginario; y con él, a sus vidas. Traicionada por aquellos locutores con los que mantuvieron una relación, en ocasiones, mayor y más entrañable que con sus más allegados; los locutores que dieron forma al mundo y que transformaron, paradójicamente, la soledad de los ciudadanos en una comunidad invisible, pero comunidad al fin. Algo sobre lo que volveremos, al referirnos a la dimensión de la radio popular, transformando la soledad y la marginalidad de un páramo o de una selva.

La radio había creado desde nada el espíritu de la ciudad, y una traición era imperdonable.

¿A qué hora pasa el camión de la empacadora?

Algunos radiodifusores, en este ambiente de iniciación, alcanzaron la celebridad. En Quito, el ‘maestro Juanito’, el de los asnos, mantenía en ascuas a la ciudad prendida a un aparatoso RCA cada vez que dramatizaba con pasión un patético resumen anual durante los últimos minutos de cada año, para que los escuchas lo revivieran en carne propia. Y el ‘maestro Juanito’ acabó convertido en alcalde.

O ‘el rey de la cantera’ en Guayaquil vociferando con una voz forjada en peñascos y aguardiente y a la vuelta de alguna ‘farra’ en ‘la 18’, mítica calle en la que, más que viviendas, existían puertas, puertas una tras otra, una prostituta en cada puerta.

Hay emisoras que pasaron a formar parte entrañable del patrimonio familiar de sus oyentes. Sería el caso de aquél migrante colono que se asentó en un caserío, en un cruce de caminos o en el fondo de La Bramadora, en los bordes de Santo Domingo de los Tsáchilas... Entre el puñado de casas de madera con techos de zinc de Santo Domingo, nació la Radio Zaracay, cuando el lugar comenzaba a convertirse en imán para miles de colonos que semanalmente lle-

gaban al pueblo desde los campos de banano o cacao con su pobreza a cuestas; no concebían sus vidas al margen de esta emisora que informaba el horario de los camiones que recogerían la cosecha de plátano con destino a las empacadoras, las fechas de los cumpleaños, los nacimientos y los entierros o los anuncios de las visitas de algún pariente. Y si el colono acudía a un almacén para comprar una ‘transistor’, previamente comprobaba en la misma tienda si se escuchaba la Zaracay. De lo contrario, negado. Porque el medio es mediación.

“La gente aprendió a vivir en las ciudades en primer término a través de la radio”, es un concepto de Jesús Martín Barbero al que se refiere Pepe Laso en diálogo previo a esta crónica. “La ciudad es lo que refleja la radio” —afirma Laso— y la radio no pierde vigencia, el tiempo en la radio no es el de la televisión, los medios no se sustituyen, siguen vigentes y conviven. Incluso actualmente el podcast se vincula a la radio”.

Es sobre todo en los medios masivos de comunicación donde “se desenvuelve para la población el espacio público”, afirma por su parte Néstor García Canclini³... Ese espacio público construido a través de las simulaciones que duran el tiempo que tardan en transmitirse.

El comunicador y profesor radiofónico José Ignacio López Vigil, un cubano que ha recorrido América Latina y el Caribe, animando la creación de radios comunitarias,⁴ vincula la radio con los orígenes del lenguaje humano... “a través del chismorreó sobre la vida ajena, no filosofando ni con elucubraciones, sino hablando de lo que ve a su alrededor”. La palabra ‘hablar’, dice López Vigil, “viene de fablar y fablar significa fabular, contar relatos, parábolas. La radio es un espejo del lenguaje, tiene que ser narrado y ser emocionante, tiene que corazonar, razonar con emociones que combinen pensamientos

3 La globalización imaginada. Néstor García Canclini. Ediciones Paidós. Buenos Aires, 2008.

4 Estas opiniones de López Vigil, sobre las que volveremos también en párrafos más adelante, han sido tomadas de distintas entrevistas que se pueden consultar en Internet o en publicaciones de CIESPAL (Chasqui), de ALER o de ALAI.

y sentimientos... la radio es un medio caliente... la radio es compartir pasiones. Es la mejor explicación que encuentro para interpretar el carácter mágico de esta forma de hablar”.

Hablar... fabular... contar relatos

¿Radica allí el secreto aliento, el encanto, la sensualidad de la radio, ese fascinante personaje al que estamos ligados a lo largo de la vida?

Llevados por la pasión, por la noticia o la fábula y la construcción de imaginarios pensados para cada día, las entrañables ‘emisoras’ no solo que dramatizaban supuestos ‘hechos’, sino que colocaban al aire farsas, encumbraban populismos locales o nacionales, rodeaban a las voces de los locutores que se difuminaban en el ambiente, de un aliento, ya sea prometedor, o ya sea apocalíptico.

Hay una anécdota que ilustra, desde la sal quiteña, cómo todos los milagros son posibles a través de la radio; una anécdota que nadie ha desvirtuado como falsa sin dejar de ser tal (la ambigüedad de la comunicación radial), adjudicada a un poderoso dueño de una radio quiteña que, frente a la inminente noticia de un accidente de aviación, ocurrido en la agonía de los años cincuenta en la escarpada cordillera de Chugchilán, urgió a su reportero para que cazara una ‘exclusiva’: “muerto que vas encontrando, muerto que vas entrevistando”, dicen que le dijo desde la mesa de redacción.

Y todo este universo, a momentos rocambolesco, era animado desde atrás de un aparato transmisor; en mi caso, de la mano de radionovelas ‘Colgate-Palmolive’ que llegaban desde la frágil telaraña de un aparato Telefunken (los pasos estremecedores de Calibán o de un enigmático Porfirio Cadena, llamado el ‘Ojo de vidrio’. Las amenazadoras irrupciones de las patas de sus corceles sobre las piedras del camino o al cruzar el umbral de la casa de su amante o de su enemigo, pasos y trotes contruidos por los ágiles dedos de los locutores sobre la mesa de redacción de la emisora, de donde emanaban todas las voces y todos los efectos sonoros).

La radionovela es un género que nació en Cuba en la primera mitad del siglo XX. Su impacto en la sociedad llegó a ser tal, que el melodrama “El derecho de nacer” no solo conmovió a generaciones de oyentes, sino que, incluso durante la emisión de cada episodio, se vaciaba buena parte de las curules de diputados y el Congreso Nacional quedaba sin quorum.

Pepe Laso recuerda que, conjuntamente con el género de radionovelas, nacidas en Cuba, la embajada norteamericana difundía historias (tal vez como una réplica a la revolución caribeña) desde unos enormes discos que se llamaban ‘ojo de águila’.

Los presentimientos de Leonidas Proaño

Y todo este universo mediático dependía de empresas comerciales. “Hay que recordar que entre los años ochenta y noventa (...) los estados latinoamericanos se desprendieron de sus estructuras productivas en el campo audiovisual y se abstuvieron de participar en las innovaciones tecnológicas (...) Además de privarse de los medios donde crecía la comunicación masiva, los gobiernos abandonaron en manos privadas —a menudo transnacionales— los instrumentos clave para informar a la ciudadanía y dar canales públicos a su expresión”, sostiene García Canclini.⁵

Y a ese renunciamiento, siguió la resistencia de todos los gobiernos de la región a democratizar las frecuencias y reglamentar la necesidad de generar un campo de comunicación comunitario, denuncia López Vigil, para afirmar que ‘el arco iris’ y las ondas electromagnéticas no son propiedad de los gobiernos sino de las sociedades.

“Tenemos que salir al aire con permiso o sin permiso”, concluye López Vigil. Y Pepe Laso evoca incluso la existencia en el Ecuador de un peligroso y corrupto tráfico de frecuencias desde el poder político.

5 *La globalización imaginada*. Néstor García Canclini. Ediciones Paidós. Buenos Aires, 2008.

Hasta aquí, la historia de una radiodifusión eminentemente comercial, privada y sujeta en buena medida a los intereses políticos de la élite dominante. Pero mientras todo esto acaecía con los vecinos de una urbe umbilicalmente atada a un sistema privatizado de radiodifusión, ya sea en Quito, Guayaquil o una ciudad intermedia, al otro lado del espectro social, en las remotas comunidades rurales, un obispo, el ‘obispo de los indios’ encontró que las poblaciones indígenas que comenzaban a agitar el campo desde los años cuarenta, para exigir una reforma agraria, podrían servirse de la magia de la radio. Hasta las zonas rurales del Ecuador llegaban las voces de las emisoras colombianas como la alternativa Sutatensa. Y Leonidas Proaño seguramente presentía esta influencia y el poder de la comunicación, recuerda Pepe Laso.

Por efecto de sus sospechas, Proaño fundó en 1962 las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) con sede en Riobamba. A ella les siguieron la radio de la Federación Shuar en 1968; y finalmente, Radio Latacunga en 1981, una emisora en Tabacundo y Radio Mensaje e Inti Pacha en la región de Cayambe; además del celebrado proyecto de comunicación ‘Fe y Alegría’, entre otros.

Era un momento excepcional de este nuevo tipo de ‘habla’ distante y cercana, que un dirigente indígena lo resumió en una frase ilustrativa y un tanto sarcástica: “los curas se enamoraron de los indios y los indios se enamoraron de la radio”.

Experiencias vividas desde el archivo del CEP

En mayo de 1947, los mineros bolivianos levantaron una antena sin que mediara autorización alguna, al tenor de lo que sostiene López Vigil. Habían nacido las radios populares. Muy poco después surgiría en Colombia la cadena de radios Sutatensa, dedicada a la difusión de programas de educación, cultura, salud.

Estas expresiones populares en el campo de la comunicación, se iniciaron en varios países de América Latina en la década del cuarenta, como iniciativas de agrupaciones sociales de izquierda; o, de hecho, en búsqueda de instrumentos que viabilizaran las tesis del

cambio social; gran parte de ellas surgirían de estructuras eclesiales, tal como ocurrió en el Ecuador.

Nos detendremos en esta crónica, en tres experiencias de radiodifusión popular: las Escuela Radiofónicas Populares del Ecuador ERPE, Radio Latacunga y la radio de la Federación Shuar; no porque sean únicas en su campo, sino porque podemos establecer su rastro a través de los archivos del CEP que son, como ya hemos indicado, nuestro punto de partida y seguimiento para estas crónicas.

En efecto, en las fichas del 'kardex' del CEP comienzan a aparecer las huellas de estas tres experiencias desde los años setenta, cuando proponían sus proyectos ante las agencias de cooperación europea alternativas. ERPE en 1962, para intervenir con propuestas de fortalecimiento del programa de educación popular; la Federación Shuar desde 1976, para apoyar la escolarización a través de las escuelas radiofónicas y programas educativos; Radio Latacunga en 1981, para formación de personal y robustecimiento de la educación no formal radiofónica bicultural y bilingüe.

Finalmente, está la Asociación Latinoamericana de Escuelas Radiofónicas (ALER), que jugó un papel importante en el desarrollo de las radios populares y que anima este ámbito de la comunicación alternativa hasta la actualidad.

Al margen, han proliferado las radios populares en buena medida gestionadas por organizaciones indígenas y campesinas. En la Amazonía, las emisoras, actualmente desvinculadas de lazos eclesiales, se han convertido en el instrumento articulador de diversas acciones de las nacionalidades allí presentes, además de alimentar sus relaciones con las poblaciones más lejanas o aisladas.

Más de una de estas emisoras nació tempranamente, a la sombra del catecismo misionero; hasta que, por la iniciativa de los propios religiosos, se transfirieron a las organizaciones indígenas.

Sin embargo, junto a esta apertura de frecuencias populares, está la serie de limitaciones que el Estado establece para el funciona-

miento de las radios comunitarias, limitaciones que han provocado su constante debilitamiento e incluso desaparición.

¿Radios comunitarias o populares?

El surgimiento de las radios populares no es algo que llega desde afuera, desde la voluntad de un emprendedor privado o un cura motivado por el embrujo de la comunicación en sus planes de evangelización. Surgen de un contexto social en movimiento, en acción, traspasado por los proyectos contestatarios del movimiento social y de su lucha política. Pero ese mismo surgir desde el conflicto social y la impugnación de un orden de dominación, conlleva vivir en el seno del conflicto y de las tensiones y exigencias que le rodean. De allí, quizás, me animaría a entender la confusión o la diferencia entre lo que podría ser, en teoría, una radio comunitaria, y lo que puede devenir en una radio popular. Pepe Laso nos formula una distinción más general: entre radios comerciales y no comerciales. Acudiré finalmente a esta definición y este calificativo, para lo que existe e incide en nuestras sociedades, donde lo comunitario y lo popular puede convivir a momentos, o diferenciarse cuando una radio no se queda en el plano educativo y se articula con objetivos políticos. Por ejemplo, el proceso vivido por ERPE se aproxima a lo que podría ser inicialmente la instauración de una radio comunitaria —en el sentido eclesial que anima a las escuelas radiofónicas—, y que, en el marco del conflicto social, va transformándose en una radio popular.

El debate en torno a la radio comunitaria como un hecho disruptivo, ha ocupado amplios espacios de reflexión en América Latina, al igual que su confrontación con la modalidad de radio popular. El interrogante es desde dónde se produce la relación entre el emisor y el receptor; por y desde los grupos sociales de base o desde la sala de grabación de la radio, asumiendo siempre que las dos modalidades responden a las expectativas o los puntos de vista populares desde los cuales interpelar a líderes o autoridades locales. En síntesis, radio comunitaria, la que practica una narrativa alternativa desde el seno de la comunidad; popular, desde el emisor.

En 1994, en el marco de un levantamiento indígena a nivel nacional, ERPE soportó una violenta represión y clausura; se transformó en un medio que combina lo popular —en estrecha vinculación con el movimiento indígena— con lo informativo tradicional e incluso con programas más técnicos en torno a lo agrícola y artesanal.

En síntesis, las distintas circunstancias han producido, en su andar, cambios en su estructura, composición de los programas y relación reportero-comunidad, manteniéndose, en el caso de ERPE, como auténticamente alternativa, de ruptura y de combate, tanto frente a la comunicación comercial y afín al poder, como al poder mismo, tanto político como económico y cultural. Fenómeno que no ocurriría únicamente en el ámbito rural; tenemos un claro ejemplo en toda la época que actuó en Quito ‘Radio La Luna’, políticamente comprometida con las acciones populares y nacida en un momento inicial en el seno de una ONG de educación e información, el CEDIS, al que acompañó el CEP.

Incluso, en nuestros días, podemos encontrar plataformas, las llamadas ‘podcast’, abiertamente comprometidas con estas disrupciones y cuestionadoras de unos poderes mediáticos que se articulan con los intereses de los poderosos. ‘Podcast’ que cuentan, cada uno, con cerca o más de cien mil suscriptores para su financiamiento y de las que se puede hablar como comunicación alternativa.

Comunicación en medio del asedio

La casona es vetusta, como suelen serlo las construcciones que integran los centros históricos de las ciudades ecuatorianas en estado de indiferencia y de decrepitud, de crisis económica y social. Traspasado el umbral y el pasadizo de la entrada, forrado el piso de pequeñas piedras —allí donde los pisos combinan la piedra con pequeñas vértebras de animales—, está el primer patio, al que en alguna época llegarían las recuas con los productos de la hacienda de algún terrateniente local. Y a continuación, el corredor que “vigila” desde los costados el cuerpo de la casa y más allá otro patio y al final la huerta. Y en todo ese espacio, con más de un vericuesto, los

muros, los patios, las habitaciones, que se contagian unas a otras de paciencia y silencio.

Así es de particular y de corriente la casona que alberga las instalaciones y el equipo de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), con sesenta y un años de existencia, la iniciativa primigenia de la comunicación popular radial en el Ecuador.

En una de las tantas habitaciones, está el equipo de magnetófonos —no recuerdo si el equipo se reduce a un magnetofón— y la consola de audio; una habitación pequeña sin adaptación mayor para efectos de producir su programación; y al otro lado de la ventana de control, una mesa para recibir al entrevistado.

En el caso del Ecuador, se debe señalar que, en 1962, año en que nacen Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, se vivían momentos de una reforma agraria finalmente débil y trunca, que buscaba darle una salida parcial a una presión campesina incontrolable en el campo, particularmente en provincias como Chimborazo. En esa coyuntura, confluían una serie de factores a tener en cuenta, entre ellos la presión campesina sobre las haciendas que crecía constantemente, en lo que se llamó el ‘asedio interno’.

Habían comenzado a surgir, a partir de los años cincuenta, las organizaciones de base (no menos de novecientas a nivel del país entre 1955-1965, algunas bajo el formato de sindicatos), muchas de ellas animadas por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). El surgimiento de las organizaciones y la liberación del huasipunguero por efectos de la ley agraria de 1962, desestructuró el sistema terrateniente integrado por el patrón en la cúpula, más el teniente político, el cura, y la gente mestiza del centro urbano, con sus prejuicios frente a la población indígena, de la cual, sin embargo, dependía económicamente. Todo ello con un telón de fondo —para efectos de este texto—, la Teología de la Liberación encarnada en monseñor Leonidas Proaño, creador de ERPE.

“La iniciativa de la nueva corriente de pensamiento da lugar a ERPE, cuyo objetivo era la reivindicación de las luchas sociales emprendidas por el movimiento indígena, además de implementar

procesos de formación y educación que contribuyeran a generar una verdadera participación, en cuanto a la vida política de la nación”, escribe Viviana Solórzano Ulloa en su tesis académica “Formas de participación ciudadana en las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) y el uso de la comunicación como una herramienta para el cambio social”.⁶

Cambios en el tiempo

ERPE transcurre su primera década de vida a la sombra del obispo Proaño, por lo que sus contenidos en materia de evangelización tendrán un peso específico en la programación; aunque no en detrimento de sus fundamentos como una radio con una intensa participación de las comunidades indígenas. Sin embargo, el asedio político en torno a un obispado rupturista, promovido por terratenientes en franca derrota y por las autoridades mestizas, provocarán presiones desde el exterior que llevaron a Proaño, en 1975, a tomar la decisión de independizar a ERPE, situación que obligó a sus integrantes consolidar una estructura interna independiente, aunque con cierta atadura hacia la curia. Nuevas condiciones que, con el paso de los años, iría estrechando el campo del financiamiento económico de la radio, obligada a combinar su acción eminentemente comunicativa, con pequeños proyectos productivos con las comunidades; hasta llegar, incluso, a la gestión de una empresa auxiliar de exportación de quinua.

Tras el desarrollo a lo largo de varias décadas, la radio alcanzaría influencia más allá del sector indígena, entre el sector mestizo urbano, compitiendo con las emisoras de carácter comercial y contando con una red de reporteros que recorrían la provincia.

“ERPE, ya para 1990, se consolidó como un medio de comunicación alternativo que se enfrentó al poder hegemónico de los medios convencionales, convirtiéndose en una herramienta de

6 Tesis del año 2019 consultada en internet.

transformación social, mediante la cual las comunidades lograron poner a debate en la esfera de lo público, sus necesidades, incluyendo su derecho a participar en las decisiones desarrolladas en sus localidades, en especial en torno a aspectos como la tierra, el agua o su participación política, aspectos que resultan sumamente importantes dentro del contexto de desarrollo de toda sociedad”, señala Solórzano.

Por otra parte, ERPE buscó convertirse en un punto de apoyo en otras regiones de la Sierra. Para 1969, ya contaba con 346 radio-escuelas ubicadas en dos provincias de la Costa, en la selva oriental y en varias provincias de la Sierra, incluida Cotopaxi.

Entre 1962 y la represión de 1994

En lo que podría ser una larga etapa que va desde 1962, hasta al menos el levantamiento indígena de 1994, ERPE creció con la organización popular, bajo el modelo de una radio comunitaria horizontal, con permanente interacción entre comunicadores y comunidad. Todo ello, hasta su clausura temporal en el marco de la represión al movimiento indígena de 1994, que combatía contra la nueva ley agraria pretendida por el gobierno de Sixto Durán Ballén, fundió en una sola lucha política al pueblo indígena con su radio popular y ratificó el papel jugado por ERPE como instrumento de cambio.

(Luego del primer levantamiento de 1990, la movilización indígena de 1994 alcanzó dimensiones que acabaron obligando al gobierno, inicialmente represivo y que denotaba desprecio por el movimiento social, a sentarse a negociar. Y podemos imaginarnos a los líderes indígenas ‘manchar’ por primera vez las escaleras de Carondelet, a los escoltas pretorianos sin entender lo que ocurría y al poder perplejo pero resignado, recibéndolos bajo la galería de retratos de todos los mandatarios de esta ‘real audiencia’ ...para, en lo posible, a través de juegos burocráticos, incumplir después los acuerdos suscritos).

Sin embargo, Viviana Solórzano señala, desde 1994, un paulatino debilitamiento de la articulación horizontal comunicadores-

comunidades, característica inicial de la radio, para abrirse como una radio alternativa y crítica, tanto con respecto a actores locales participantes como a financiamientos. Reitera, por tanto, el carácter híbrido de una emisora que, no por ello, deja de estar sustancialmente vinculada al movimiento social e indígena de su región y a sus causas y seguirá siendo de ruptura gracias al compromiso de quienes la conducen. La misma Solórzano incluye en su análisis elementos positivos en ese sentido y subraya rasgos determinantes en cuanto a la identidad popular de ERPE: participación de los diversos actores sociales, abordaje de los temas comunitarios y consolidación de redes que promueven la organización popular.

Irrupción en un pueblo milenario amazónico

“La nostalgia nos evoca sonidos, unos estridentes y otros suaves como la voz amada que nos acurruca con caricias y, la de unos viejos parlantes amarrados en lo más alto de una guadúa que surcan los aires sucueños de los años 80. Allí encuentro la voz de Enrique Quichimbo voceando todo lo que el pueblo oriental necesitaba: una fiesta programada para el fin de semana, la oferta de carne de res en la tercena, el Ave María de Schubert como fondo para anunciar el sepelio de algún lugareño, pescado fresco llegado desde el río Morona y todos los productos de su Almacén Puerto Nuevo. Allí en la ‘esquina del movimiento’ en la Quiruba y Domingo Comín. Sí, allí Don Enrique nos contaba todas las novedades que (ocurrían en) el pueblo”.

Es el relato de Fernando Ortiz,⁷ periodista amazónico y profesor universitario, relato del antecedente para la posterior instalación de la comunicación radiofónica en el sector de Morona Santiago, en la Amazonía. Es la viva sensación de jolgorio que respira toda comunicación que no traslada simplemente noticias, sino construye comunidad; allí donde los pueblos, lejanos entre sí, alimentan redes invisibles de identidad; donde no existen interlocutores y la comunicación se convierte en el escenario del asombro y el encantamiento

7 *Radiodifusión en Sucúa*. Transmitido por Voces Azuayas. Noviembre 2020.

colectivos. Este relato contiene una fuerza particular que anunciaba la radio como un posible instrumento político y festivo del pueblo shuar y achuar, un espacio donde los procesos cognitivos se confunden con el reconocimiento profundo de una lengua y una identidad cultural. Un relato de este periodista y maestro en el que la nostalgia respira fresca.

Estamos ante una experiencia radiofónica que se diferencia, en cuanto a su origen y desarrollo, de casos como ERPE. La radio, en el universo shuar, en la Amazonía, nació como un instrumento exclusivamente evangelizador y educativo y así aparece en los archivos en cuanto a las primeras aproximaciones y relación posterior con el CEP. No surgió en medio del conflicto social y político. No. Irrumpió en un pueblo milenario desde la instancia misionera, cuando desde Europa y a la sombra de la indiferencia nacional, se enviaron las misiones a la Amazonía. En este caso, la misión salesiana.

Instalada en el sur oriental del Ecuador desde finales del siglo XIX e inicios del XX, la misión salesiana vivirá, en la segunda mitad del XX, un proceso histórico de agotamiento en su modelo clásico, promoviendo el fortalecimiento de las estructuras organizativas shuar, proceso que, en mayor o menor medida, ha caracterizado a toda la presencia eclesial en la Amazonía a partir de las transformaciones de la Iglesia católica: la relación con los pueblos indígenas traspasada por el respeto y la solidaridad con su crecimiento cultural y político. Ese tránsito, que culmina entre las décadas sesenta y ochenta del siglo pasado, se reflejará también en el ámbito de la comunicación. La escuela radiofónica creada por la misión salesiana y volcada a la evangelización y la educación, da paso, con el apoyo de la misión, a la creación de la radio de la Federación Interprovincial de Centros Shuar FICSH, a inicios de 1968, que mantiene una intensa programación educativa a través del Sistema Educativo Bicultural Bilingüe Shuar (1972); pero que se va convirtiendo en el enlace y la consolidación de la organización popular, con la distribución de radios receptoras en cada centro y en función de una multiplicidad de familias. Evidentemente que el programa de comunicación de la Federación se alimentó de la expe-

riencia radiofónica de la misión salesiana y varios de sus reporteros habían pasado años en los internados misioneros.

Detrás de ese cambio, es posible reconocer las presencias de un líder histórico del pueblo shuar, Miguel Tankámash y de un misionero extraordinario, Juan Bottasso. Y el proyecto radiofónico acabaría siendo un modelo estudiado y aplicado a nivel de la región latinoamericana.

Vencer los impactos de la colonización

La emisora, animada por la Federación Shuar, daría nacimiento a un proyecto comunicacional más vinculado a la realidad y las acciones políticas del pueblo shuar, convirtiéndose así en Radio La Voz de Arutam, que, al igual que ERPE y Radio Latacunga, sufriría amenazas desde el poder político; en el caso de Arutam, una clausura durante las movilizaciones del año 2009.

“Es notable la importancia que la FICSH dio al tema de la comunicación, como elemento estratégico frente a los problemas que la nueva Federación enfrentaba a consecuencia de los impactos de la colonización: divisiones intra-étnicas y debilitamiento de la identidad. A esto se sumaban las condiciones geográficas de los territorios ancestrales, puesto que se encontraban dispersos en un área superior a los 10 000 km², que abarca zonas inhóspitas de selva montañosa, como las cordilleras Kutukú y el Cóndor”, escribe Mónica Chuji Gualinga⁸ dirigente de origen shuar-quichua y miembro de la Asamblea Constituyente de 2008.

Y continúa: “La Radio Federación jugó un papel fundamental en el fortalecimiento y consolidación de la misma Federación en sus primeros años de formación, permitiendo que la gran masa de los centros shuar y achuar pudieran entender la necesidad de unirse y organizarse, como pueblos con su propio derecho”.

8 En su estudio sobre *Los medios de comunicación indígenas al servicio de los DD.HH. y colectivos* en “América Latina en Movimiento, ALAI, 2008.

Radio Federación —sostiene Mónica Chuji— “jugó un rol muy importante en la reconciliación de lazos de unidad entre los pueblos awajún, wampis, shuar y achuar de Perú y Ecuador respectivamente”. Recordemos que los dos pueblos, ancestralmente unidos, fueron escindidos a raíz de la guerra de 1941 que libraron los dos países, un hecho impuesto por el poder y silenciado por la sociedad ecuatoriana, que evoca episodios como la división de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial o de las dos Coreas, o de la ciudad polaca de Lvov desmembrada por orden de Stalin para anexarla a Ucrania y cuyo drama profundo evoca el extraordinario poeta contemporáneo Adam Zagajewski.

“Radio donde reposa el sol”

Volvamos a la región andina. Los pequeños poblados urbano-rurales de la Sierra ecuatoriana dividen el tiempo en dos grandes momentos. Durante los días de semana, el tiempo se calcula en siglos. Nada ocurre como no sea un portazo inesperado, el grito de un niño o una risa que fuga por la desolada calle que es, al mismo tiempo, la única entrada y salida del pueblo. Las casas, canceladas con lentos y voluminosos candados y las campanadas desde la torre de la iglesia que no convocan a nadie, a ningún ángelus; y unas palomas que desde un alero despiden, durante horas muertas y con su monótono ronroneo, el día transcurrido o la proximidad de un crepúsculo repetido desde tiempos inmemoriales.

El segundo momento gira en torno al espectáculo contrario que ocurre el día de feria, cuando surgen, Dios sabe de dónde, de qué madrigueras, las gentes del pueblo, apremiados por lo que entonces ocurrirá y llenos de energías. Ese día de feria bajan de todos los anejos las comunidades indígenas que vienen a vender alguna pequeña cosecha o una gallina o un torete, y al mismo tiempo a comprar sal, harinas, fideos, velas. En una esquina se estaciona una camioneta y desde su balde un ‘comunicador’ que llenaría de envidia a cualquier reportero, engatusa al conjunto de alelados clientes con el milagroso mentol-chino, los menjurjes de culebra o los extractos de hierbas de la India; en otra esquina se instala el peluquero o el expendedor de

‘elixir paragórico’ (¿); y a la sombra de algún dintel, oculto, el prestamista atiende a hurtadillas a sus ‘indios deudores’. Todos venden o compran, compran o venden. Incluso un par de vacas viejas esperan clientes, atadas a un poste de luz (en uno de esos pueblos, recuerdo que los miércoles de feria se instalaban en una especie de balcón, los terratenientes de los alrededores a comer ‘hornado’ y beber cerveza, mientras el mayordomo ‘tazaba’ y vendía borregos y sacos de papas; y se hacían llamar, paradójicamente y lejos de sus cónyuges citadinas, como los miembros del ‘club de los abandonados’).

Hugo Burgos⁹ nos recuerda que el anejo y la cabecera parroquial constituían una unidad coherente, concretada en las complementariedades —inequitativas, evidentemente— en el mercado: “Cabecera y anejo forman una unidad coherente desigualmente desarrollada y con relaciones asimétricas interdependientes”.

En esas mañanas de feria ocurría también un hecho que pasaba desapercibido, pero que con el tiempo se convertiría en el punto de partida de la comunicación comunitaria. En la torre de la iglesia y a través de un megáfono atado a una columna, el cura convocaba a las ceremonias conmemorativas y a las procesiones, anunciaba los próximos matrimonios y recordaba la proximidad del día de algún santo patrono. ¿Alguien atendía los mensajes en medio de la algazara de la feria? Era difícil saber si los atendían, pero todos, al final, acudían a las convocatorias.

Tal vez —supongo— fue la pregunta que se hizo por allá en 1976, el sacerdote salesiano Javier Herrán, cuando puso en marcha en la parroquia de Zumbahua el boceto de lo que sería la futura Radio Latacunga: se trataba de la ‘comunicación por parlante’.

Pepe Laso recuerda, de sus visitas a Zumbahua, la novedad y el impacto de este fenómeno comunicativo, ‘inventado’ en Europa,

9 *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Hugo Burgos. Corporación Editora Nacional. Quito, 1997.

alrededor de 1922; y que entre nosotros, tuvo un mayor desarrollo en el Perú durante los años setenta.

Este sistema de transmisión contaba con dos componentes básicos: por un lado, una pequeña cabina de transmisión con un micrófono, un amplificador, y en el mejor de los casos un toca-casetes tornamesas portátil; y, por otro lado, dos altavoces que se colocaban amarradas en la punta de un poste de dos a tres metros de altura, en un espacio abierto. Se trataba de la implantación, en las comunidades indígenas de la zona occidental de Cotopaxi, de lo que los comuneros llamaban cornetas o bocinas; supuso una gran novedad y un desarrollo de los medios fundados en la oralidad. Pero el parlante tenía sus limitaciones, pues no permitía recoger información de las comunidades lejanas, por lo cual se consideró introducir cambios en el sistema. El siguiente paso fue comprar cuatro grabadoras pequeñas que sirvieran a los jóvenes estudiantes indígenas para recoger información en las comunidades alejadas. De ese modo inesperado, se había creado un primer grupo de reporteros populares. Así nos narra la investigadora Sylvia Aimacaña Delgado¹⁰ el origen de Radio Latacunga.

Esta investigadora recoge un testimonio de Manuel Guanotuña, que ilustra aquellos tiempos anteriores a la radiodifusión: “El grito, el cacho, el silbo, esa era nuestra forma de comunicar. Porque nosotros teníamos que salir a un cerro, por ejemplo, donde yo vivo en Jaguapata, era uno de los cerros donde se gritaba y comunicaba con la gente de Talata, Chami, para decir que venga a la minga o alguna novedad. En aquel entonces, por ejemplo, cuando había novedades del contrabando del trago, del alcohol, entonces cuando venían los guardias, para que se escondan, se subía a la loma y se gritaba eso. Y cuando ya vino a sustituir a la gran bocina, al cacho,

10 *Una historia social de Radio Latacunga La voz de un pueblo en marcha*, 1976-1994 *Comunicación católica, organización indígena y persecución política*. Tesis del año 2022, publicada en la Red de Repositorios Latinoamericanos y consultada en internet.

entonces ya apareció el parlante que era una novedad, y cuando nosotros al escuchar esto del parlante fue muy impresionante de cómo es esto que existan los parlantes (...) Surgió eso de que cómo es la situación de tener una radio acá. Nosotros decíamos [...] cómo sería, [...], en nuestra imaginación creíamos que había unos personajes ahí dentro que hablaban. Pero de ahí cuando nosotros comenzamos a conversar, el padre Javier [Herrán] dice: nosotros vamos a tener la radio a nombre de las organizaciones indígenas, el movimiento indígena de Cotopaxi, aquí en Zumbahua. [...] Todavía estábamos despertando de la organización, la capacidad de organizar, bueno [...] quedamos, [...] si hubiéramos estado como ahora un poco más despiertos entonces hubiésemos logrado adquirir esa emisora y ahí hubiese estado pues, en lugar de Radio Latacunga, radio Inti Samana en Zumbahua. Prácticamente ese era el sueño de ponerle, que quería decir, ‘radio donde reposa el sol’, en esa planicie de Zumbahua...”

Un reguero de cabinas radiales

Durante sus ya cuarenta años de permanencia, Radio Latacunga, ‘Voz de un pueblo en marcha’, se mantendría —a diferencia de Arutam y ERPE— bajo la égida de la diócesis; por tanto, ajustada a las orientaciones de la curia, aunque bajo la dirección de Javier Herrán, inspirada en la tendencia marcada por la Teología de la Liberación y comprometida con el fortalecimiento de la organización campesina.

De toda su rica experiencia, esta crónica se centrará en un ámbito en el que la Radio Latacunga se destacó por su innovación e impacto en la vida diaria de las comunidades y en el lento proceso de asunción de la dirección por parte del movimiento indígena. Se trató de la experiencia de las “cabinas radiales” conducidas, en varias de ellas, por las organizaciones campesinas que integrarían el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, en el marco de un acuerdo de la Radio Latacunga con el aporte fundamental de CIESPAL. Todavía recuerdo, en visitas a la región, escuchar la emoción y el orgullo con que narraban los locutores de las cabinas la reseña de las noticias. Asomarse a una de ellas, era como asomarse a un ritual, a una conmemoración, a un día histórico.

Para Sylvia Aimacaña, el vínculo entre Radio Latacunga y las organizaciones indígenas se fue estrechando, gracias a la puesta en marcha de una importante e inédita experiencia de creación comunicacional desde las zonas rurales, hecha con las habilidades, el pensamiento y la voz de sus propios habitantes. La expansión de las cabinas de grabación supuso la apertura de un espacio para el encuentro, la reflexión y la participación; estas, a su vez, fueron convirtiéndose en parte integral de las comunidades, ya que generaron un alto nivel de interlocución con su entorno territorial a nivel social, organizativo y simbólico. Las cabinas, en ese sentido, fueron un eje central en el proceso de creación de una red de comunicación rural participativa y empoderada. Este creciente grado de apropiación fue naturalmente generando escenarios de tensión con la curia y sectores de poder locales, con un desenlace complejo y una futura ruptura. La estrecha vinculación con la organización campesina, determinará, posteriormente, que algunas de las cabinas buscaran alejarse del control eclesial, algo que alcanzaría la máxima tensión durante y luego del segundo levantamiento indígena de 1994.

“Con este proceso (...) la programación rural de Radio Latacunga se había ampliado enormemente (...) Cada cabina producía un programa en castellano y otro en quichua con una duración aproximada de treinta minutos cada uno (...) En un contexto social marcado predominantemente por la presencia de los hombres, las cabinas promovieron con especial interés la participación de mujeres indígenas y campesinas (...) La introducción del radio-drama supuso un elemento lúdico para la participación, toma de conciencia, reflexión y creación de una posición activa frente a la propia realidad. Con este recurso se abordaron en las cabinas temas sobre salud, nutrición, organización, etc. (...) Así se impulsó el surgimiento del Comité de Cabinas de Grabación”, escribe Sylvia Aimacaña.

Posteriormente, la afiliación a ALER profundizaría el carácter popular y alternativo de la radio, en buena parte por el impulso dado por la comunidad de religiosas “paulinas” que tomó el control de la emisora, alcanzando un nivel inédito de audición en el espacio rural e incluso urbano. “Pero este nuevo periodo implicó también definir

nuevamente los términos de la presencia indígena en la radio. En este sentido la nueva dirección se planteó entre sus objetivos abrir mayores espacios de participación para este sector (...) así surgió la Red de Reporteros Populares (RRP). (...) La RRP se planteó como objetivo el lograr mayor intervención de las comunidades indígenas donde no existían cabinas radiofónicas (CR) y favorecer al crecimiento y fortalecimiento de sus organizaciones mediante el ejercicio de la comunicación”. Son los señalamientos de Aimacaña, a modo de balance de la vinculación de la emisora con las organizaciones indígenas de Cotopaxi.

Se puede distinguir en dicha vinculación tres momentos que son perceptibles a través de los documentos en el archivo del CEP y de los estudios de Sylvia Aimacaña. El primero se desarrolló en los primeros años de la década del ochenta del siglo pasado y estuvo marcado por los primeros intentos de crear una programación en clave rural, bajo los conceptos de una radio ‘para el desarrollo, con identidades’. Un segundo momento se ubica alrededor de 1983 y 1986, periodo atravesado por la presencia de múltiples actores, tales como los diversos sectores de la iglesia, instituciones de desarrollo y organizaciones indígenas campesinas. Se caracterizó por impulsar varias experiencias de comunicación rural, desde las diversas perspectivas de ‘la comunicación para el desarrollo’, las cuales tuvieron a la radio como eje de articulación. A su vez, el impulso que tomaron las cabinas radiales generó algunos escenarios de tensión, así como un proceso de empoderamiento de la emisora por parte de las organizaciones y sus miembros. Un tercero se desarrolla en la segunda mitad de la década, con la llegada de las Hermanas. de San Pablo (paulinas) a la emisora, que implicó un giro hacia la construcción de una radio participativa, popular y alternativa con vocación de masividad. Esta apuesta generó, sobre todo a finales de la década de los ochenta, que la participación en la comunicación se ampliara a otros actores no indígenas. (...) La actividad de los y las reporteras en el medio radial, les permitió alcanzar sustanciales niveles de legitimidad ante las comunidades. Esto con el tiempo, convirtió a muchos reporteros en líderes, dirigentes de base y, —una vez llegado el momento electoral— en cuadros políticos de Pachakutik.

Cuando una radio gana poder

El contexto de movilización social que se abrió a partir de 1990 en el país, generó, por efecto de estos tres momentos claves señalados por la citada investigadora y fundados en los documentos existentes en el CEP, un cambio drástico en la emisora, que Sylvia Aimacaña destaca. Los ejes de la radio, que hasta finales de los años ochenta se mantuvieron girando alrededor de la evangelización y el acompañamiento organizativo desde una visión pastoral, fueron inevitablemente trastocados por la urgencia de la comunicación emergida al calor de la movilización indígena que se inicia en la década siguiente. Se resalta la notable presencia de la agenda política indígena en la programación de la emisora desde el levantamiento de junio de 1990. Asimismo, se anota la existencia de una creciente persecución estatal hacia las actividades de la radio, hecho que llegó al punto más álgido en el levantamiento de junio de 1994.

El levantamiento de 1994, marcaría un punto de inflexión en la historia de radios populares como Radio Latacunga y ERPE, en medio de un momento político de grave represión y persecución de unos medios de comunicación que habían protagonizado el desarrollo del movimiento indígena. La represión contra Radio Latacunga alcanzó ribetes extremos... y patéticos, al mismo tiempo. Aimacaña recuerda que el jefe militar, coronel Yandún (que años después llegaría a ser autoridad en su provincia El Carchi y legislador), acusó a la emisora de convocar a la alteración de la paz pública, con mensajes como: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los perseguidos, porque de ellos será el reino de los cielos” (¿i).

En Radio Latacunga se produciría una reversión, a través del control ejercido por una diócesis rechazada, que, sin embargo, no pudo inicialmente poner freno al compromiso político de la emisora en esos días de 1994, tal como señala un informe existente en el CEP. Sin embargo, superado el oleaje de esos días, el control de la curia se intensificaría. La rebelión de algunas de las cabinas radiales mantenidas bajo control campesino, permitió que sobrevivan algunos años, pero la experiencia había llegado al final.

El mencionado informe que reposa en el CEP habla con claridad del giro en la radio que, ahora, ambiguamente, se denomina ‘radio participativa’. El objetivo —señala el informe dirigido a una de las agencias de cooperación europea— es el de “realizar un proceso de actualización del trabajo de Radio Latacunga que contribuya a que la emisora direcciona su proyecto de comunicación para la Evangelización y el desarrollo a favor de los pobres y excluidos y recupere su incidencia en el ámbito local, regional y latinoamericano (...) necesitamos saber qué dice y qué quiere el público objetivo de la radio (¿?)”.

¿Y en qué consiste la planificación de esta radio participativa y cuál es el público objetivo? Se reduce a consultar “a representantes del personal de la radio, asesores externos en las áreas que sea necesario (...) a reporteros populares y colaboradores (...) y una persona que guíe el proceso”. ¿Y las organizaciones campesinas...? El giro no puede ser más evidente.

El universo de la radio se ha ‘abierto’ para difuminarse en un espectro amplio de actores, que, finalmente, echa abajo cualquier intento de control por parte del movimiento indígena constituido en la provincia, para abrirse a un espectro amplio y abstracto de actores: organizaciones de base, ONG, movimientos sociales, organizaciones públicas, agentes de pastoral, seglares.

“Los indios se enamoraron de la radio”

Las conclusiones de Aimacaña apuntan a subrayar que todos los elementos señalados constituyeron un esfuerzo en el ámbito de la producción radiofónica; los cuales alcanzaron una significación profunda en las prácticas organizativas, políticas y simbólicas de indígenas y campesinos. A partir de 1990 y “Debido a la coyuntura de movilización, la radio fungió con mucha más fuerza como el medio de comunicación de la organización indígena provincial (...) Todos estos hechos generaron un interesante fenómeno de apropiación simbólica de la radio por parte de las organizaciones que, pese a los cambios señalados, no se ha perdido del todo (...) Esto se manifiesta con claridad en una frase audaz señalada por uno de nuestros entre-

vistados: ‘Los curas se enamoraron de los indios, pero los indios se enamoraron de la radio’”, concluye Silvy Aimacaña.

Para cerrar este capítulo, es necesario referirse a la Asociación Latinoamericana de Escuelas Radiofónicas, que mantuvo una intensa coordinación con ERPE y Radio Latacunga. ALER lleva adelante procesos de capacitación técnica, producción radial y educación, desde comienzos de los setenta del siglo pasado y con la que el CEP mantuvo un acompañamiento puntual; época caracterizada también por la presencia decisiva de la Corporación de Radios Populares, CORAPE, que ahora actúa, sobre todo, como una emisora sin mayor impacto.

En 1972 ALER se inició con quince radios comunitarias filiales en toda la región; y, para el informe de 1996 presentado al CEP, contaba con treinta, constituida en una importante red con emisoras que, en casi un 70 % se encuentran en el interior de los países.

ALER, con su sede central en Quito, actúa como una red, bajo un concepto de ‘radio popular masiva’, bajo las siguientes características: alta audiencia; el pueblo habla y se expresa a través de ella; se identifica con los intereses populares; y contribuye a fortalecer prácticas culturales, productivas, sociales y políticas. A partir de una filiación eclesial, ALER se ha diversificado y un 31 % de afiliadas responden a entidades civiles, con una participación, en general, con distintas intensidades, por cada una de las filiales.

La era en la que la realidad se vuelve virtual

Se ha cerrado una era marcada por la politización inicial de la comunicación y el peso específico de la organización y las luchas particularmente indígenas sobre estas experiencias, nacidas, prácticamente en toda América Latina, por impulso de la Iglesia católica. En las primeras páginas de esta crónica subrayamos el poder de la radiodifusión para quebrar soledades y despertar comunidades. Rupturas que, en el marco de un universo rural, rápidamente se convirtieron en un puntal para la organización y la movilización popular. ¿Se abre otra era?

La presencia y las palabras de José Ignacio López Vigil, el de la barba profética, abren caminos. En efecto, promueve, en un corto “spot” que puede consultarse por internet, la actividad presente de radio La Esquina, en Colombia, que “ha sacado la radio de la radio y la ha vuelto callejera; La Esquina filmó el año pasado una radio-novela (nada menos) en torno a la vida de Ana Fabricia Córdova ‘la negra’ y se titula *Una juntanza de mujeres por la paz*. Rara-avis en un mundo virtual en el que la novela es aparentemente patrimonio de la televisión, que no ha podido derrotar al encanto y placer que genera la radio-novela hasta nuestros días.

López Vigil señala las virtualidades de los nuevos medios de comunicación, comenzando por el celular, el internet, que facilitan los procesos de una renovada radio comunitaria. Para este analista, el reto central de la radio comunitaria, antes y en la actualidad es ‘la participación’ incluso si es una radio generada de manera personal, desde una habitación cualquiera, con un celular; su objetivo será siempre devolverle la voz a la gente... devolverle, porque no estamos hablando de gente sin voz.

Y esa ‘nueva era’ no residirá exclusivamente en la adopción de nuevas tecnologías, sino en la posibilidad de que la emisora de radio que nació como la iniciativa de un sacerdote o una comunidad religiosa, surja, desde sus inicios, desde la organización popular. El caso más radical que conozco del surgimiento de una radio del seno mismo de la lucha social —sin tránsitos eclesiales— puede ser Inti Pacha.

La Radio Inti Pacha (Tierra del Sol) se ubica entre las radios de la nueva generación surgidas en los últimos diez años a raíz de las grandes movilizaciones promovidas por la CONAIE. Está ubicada en Cayambe en el norte de la región andina y actúa como vocero de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cayambe; es un ejemplo —entre muchos otros que se podría mencionar— de un proceso autónomo y autogestionado desde su principio, a partir del levantamiento de 1990. Y nos basta la declaración que a propósito de su creación formuló Ricardo Ulcuango, histórico dirigente del pueblo cayambi: “Los medios locales hablaron en contra del movimiento indígena, en contra de los derechos de los indígenas y, es más, no te-

níamos espacios en los medios locales. Eso nos hizo reflexionar sobre obtener una radio (...) Empezamos a funcionar aunque no teníamos la frecuencia... Los militares quisieron decomisar los equipos, pero no pudieron porque las comunidades estaban atentas... salían y no les dejábamos quitar los equipos... teníamos el respaldo de la ciudadanía (...) con o sin permiso vamos a seguir operando...”.¹¹

Finalmente, me atrevería a proponer la hipótesis de que, en las radios rurales, comunitarias o populares, estaría el germen —un germen tal vez imperceptible, ignorado u oculto, de la comunicación alternativa que hoy invade los espacios urbanos. Una experiencia desde el campesinado y su lucha, que nos devuelve a palabras de Lopez Vigil destacadas en páginas anteriores: “Tenemos que salir al aire con permiso o sin permiso”.

11 Declaración contenida en el trabajo antes citado de Mónica Chuji.

Ayer, una vieja herida. Hoy, un conflicto

Tal vez lleguen a ciento sesenta las familias en marcha. Todo un pueblo desfila lentamente, semináufrago en la penosa montaña.

En nueve días de marcha, de sobresaltos y tensas vigiliass, el maltrato ha hecho estragos en los hombres y en los animales. No obstante, avanzan sobreponiéndose al cansancio. Tienen, a lo que parece, una esperanza. Eso les infunde valor. Otra fuerza los empuja así como aquella los atrae: a sus espaldas acaban de dejar algo tremendo, por lo cual se han despedido cruelmente, y para no volver más.

En lo alto de la garganta de Cararango, la caravana se detuvo dos horas, volviendo la cabeza hacia el hermoso vaslle que veía por última vez. Allí fueron los sollozos y los suspiros. La muchedumbre toda, sintiéndose castigada por el destino, alzó un resonante clamor de adiós. Lloraron los viejos, y los hombres maduros se tragaron las lágrimas, gritando con una voz mojada en llanto a sus mujeres y a sus hijos para que se callaran.

Comenzó, tramontada la garganta de Cararango, el descenso. Unos pocos metros después, y ya las caras vueltas para recoger y chupar el paisaje familiar que abandonaban tras sí, y seguirlo saboreando en la imaginación con dulzarrona nostalgia, vieron solo la vieja cruz que dominaba el nudo, a un costado del camino. Y los que iban rezagados pudieron advertir también que el churón Ocampo —atezado, fornido y valeroso, quien cerraba la marcha con una carabina terciada a la bandolera, se detuvo un instante, y, encarándose con el añoso madero, último símbolo del mundo que dejaban, le enseñó rabiosamente el puño.

Así reza la primera página de la novela/saga *El Éxodo de Yangana* (1949) de Ángel Felicísimo Rojas; tal vez, el primer testimonio de un éxodo forzado, colectivo, de una comunidad rural andina expulsada por el conocido triángulo gamonal/Estado militarizado/iglesia. Un éxodo que acabaría siendo el testimonio de una Loja golpeada por la migración y la degradación de la tierra; una migración mirada desde el Estado como un oportuno vaciamiento de territorios y pueblos, obligados a una colonización en tierras vírgenes, de modo de ‘callar’ la presión sobre el latifundio... Allí donde el sistema latifundista se enlaza con la primitiva expoliación de los recursos naturales.

“Con un buen camino, muchos de los naturales de Loja, que no disponen de una hectárea de terreno para atender a la subsistencia, podrían conseguir en Zamora un terreno que la ley concede a los nuevos colonos de la región del Oriente. Pronto se habría verificado una inmigración de los hijos de la provincia de Loja para explotar terrenos vírgenes y de una fecundidad prodigiosa en toda clase de producciones, especialmente de exportación”.

En esos ‘ligeros’, tramposos términos, se pronunciaba nada menos que un misionero salesiano, hacia fines del siglo XIX; una emigración alentada desde los poderes, en este caso incluso desde el religioso.

Resulta una ironía, en el marco de la ‘naturalidad’ con que vemos los procesos de desarraigo y de emigración, el surgimiento nostálgico en la Amazonía de una ‘Nueva Loja’; ¿Acaso podemos imaginar, en tierras amazónicas, un destino para el pueblo de Yangana?

Al primer testimonio de un abandono colectivo de ‘su’ tierra, evocado por Rojas, le antecedió un continuo desangre de la región andina desde el siglo XIX, que quedó descrito por Luis A. Martínez en su novela *A la Costa*, con columnas de solitarios y empobrecidos serranos agonizando en los pantanos cacaoteros de *El Bejucal*. Desangre que irá tomando un carácter político, en el marco de un realismo radical, fundado en el desarraigo, —ese lindero inasible, infinito, entre la tierra y el hombre— en las novelas de Jorge Icaza;

primero en el infierno del latifundio (*Huasipungo*, 1934) y luego en la emigración (*En las calles*, 1935), hasta esa enorme trilogía que constituye *Atrapados* (1972).

El churón Ocampo levanta rabiosamente el puño en el *Éxodo de Yangana*... el derrotado emigrante de *Atrapados* regresa a mirarse y, “al descender por el chaquiñán del cerro” se escucha su voz de ‘cholo alzado’: “Volveré... Volveré/ ¿Cuándo/ Cuando me llamen, pes/ ¿Quiénes?/ Los que ahora me desconocen...”

La literatura, la ficción, fue la primera en trazar la geografía de un país que ha arrasado sus recursos naturales. Al reinventar una ‘realidad ficticia’ (aparente contradicción en la que reside la magia literaria) la novela o el cuento o la poesía develan cuánto se oculta en la epidermis de la realidad.

Primer episodio: el territorio, una distopía

En las primeras páginas de esta crónica hemos evocado, desde la ficción literaria, la dimensión humana ante el primer gigantesco impacto ecológico en los Andes. Es la evidencia del drama de pobreza, inequidad, explotación del trabajo indígena, concentración de la propiedad de la tierra fraguada desde tiempos coloniales y sus devastadoras consecuencias ambientales. Y todo ello, en una República que comenzó la deforestación, según el investigador Carlos Larrea,¹ con un hecho casi anecdótico: la transposición garciana al Ecuador del eucalipto, a mediados del siglo XIX. Posteriormente, dos hechos precipitarían la amenaza sobre los bosques originales: la demanda de leña y los trabajos para el tendido del ferrocarril.

Repasemos este primer episodio, preámbulo de la temática ambiental de fines del siglo XX. Y este preámbulo se abre con la frivolidad con la que los latifundios serranos intensifican, a lo largo

1 *Hacia una historia ecológica del Ecuador. Propuestas para un debate*, Carlos Larrea Maldonado. Edición de Ecociencia, Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora. Quito, 2006.

del siglo, la explotación inmisericorde de la tierra, para exprimirle la última energía: la vida de los campesinos. Condenados a trabajar las parcelas marginales en las laderas, fatalmente se verán obligados a formar parte —de modo marginal e indeseado— de ese proceso de empobrecimiento del suelo: “Los campesinos, generalmente minifundistas, obligados por la necesidad, destinan sus tierras a cultivos anuales o de ciclo corto, en condiciones altamente vulnerables a la erosión, al agotamiento de los suelos y al sobrepastoreo en zonas de altura (...) Los escasos bosques remanentes tienden a desaparecer ante la demanda creciente de leña y la presión demográfica”, afirma Carlos Larrea,² en referencia a este primer momento histórico.

Así se cierra el primer episodio. A propósito, el dirigente esmeraldeño Ernesto Estupiñán denunciaba en el foro “Ecología y Política”, al que nos referiremos de modo extenso más adelante, la aplicación de un proyecto de deforestación de ocho mil hectáreas, ocurrido en su provincia a fines del siglo pasado, para favorecer la siembra masiva de eucalipto destinado al mercado japonés. Un coletazo de lo que será el segundo episodio.

Estamos ante los efectos de una doble desgarradura: la ruptura, forzada por la miseria, del diálogo natural del campesino con la tierra; y el desarraigo forzado para abandonarla. Sin embargo, por sobre esa desgarradura, la comunidad rural indígena ha mantenido una resiliencia única en torno a su vinculación espiritual y su diálogo constante con la tierra; un diálogo ritual y profundo, nostálgico cuando está cruzado por la ausencia; una nostalgia que se expresa en la reafirmación de sus lazos con la naturaleza y su defensa frente a la grosera modernización... “Fui testigo de la resistencia ‘anti-moderna’ de las comunidades indígenas, como en Ecuador los huasipungueros, o en Perú, los huacchilleros, que vivían en haciendas: ellos no eran siervos a la manera feudal, sino campesinos que resistían a

2 *Op. cit.*

la ‘modernización’ capitalista”, son palabras de Joan Martínez Alier,³ un pensador catalán que ha sido, a lo largo de décadas, el impulsor de lo que él llama ‘la ecología de los pobres o una ecología popular’.”

(Aún recuerdo la figura pequeña y frágil de Martínez Alier; su rostro marcado por una terca paciencia frente a la levedad irresponsable de los tecnócratas petroleros ecuatorianos; sus ojos, como clavados en una sola certeza: la razón de los pobres; y dibujándose por momentos, una sonrisa de tolerancia e ironía, frente a algunos razonamientos sin contexto de ciertos funcionarios estatales; razonamientos que murmuraban ese día, no sin temor, viéndose en minoría pero con arrogancia —debe haber sido hacia el 2009—, en un gabinete del gobierno de Rafael Correa, mientras se debatían los términos de un intento por negociar la deuda ambiental, intento que acabó frustrándose en favor del extractivismo en la Amazonía).

Segundo episodio: desventuras del bosque tropical

Los lentos procesos migratorios de las poblaciones andinas, durante cerca de un siglo, que se habían dirigido hacia la Costa y la Amazonía, acompañarán un segundo episodio nacional de violencia con la tierra, esta vez contra los bosques húmedos y secos, que habían permanecido en gran medida en su condición original, principalmente a lo largo del Litoral.

De acuerdo con las conclusiones del Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Forestal (en 2006, recogidas por las publicaciones de ALAI), en el país resta el 5 % de los bosques de la Costa ecuatoriana; el nivel de deforestación está en alrededor de las 200 000 hectáreas por año, es el más alto de América Latina. En la Costa, queda menos del 5 % de los bosques nativos, y de estos bosques se extrae el 80 % de la madera que se explota en el país. Estos bosques proveen los recursos de los que dependen cientos de

3 Entrevista con Mónica di Donato. Consultar Internet: Dialnet. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, N°. 104, 2008-2009, pp. 155-162.

comunidades nativas para su supervivencia y han sido reconocidos por organismos mundiales, como el UICN, entre los más biodiversos del mundo, y los más amenazados.

Las poblaciones expulsadas del agro serrano integrarían también migraciones hacia la Amazonía (ya hablamos de Zamora), que, con el tiempo, contribuirían a cerrar el círculo de este segundo episodio de deforestación y devastación del medio natural. El mismo Carlos Larrea⁴ describe este período: “Los flujos migratorios se dirigen tanto a los centros urbanos como a tres áreas que sobresalen en los mapas: la zona petrolera en la Amazonia norte, el Centro y Sur de la provincia de Esmeraldas, y la provincia de Zamora Chinchipe. En los tres casos, las migraciones conllevan la deforestación de selvas tropicales, frecuentemente en áreas sin aptitud agrícola, alimentando un proceso continuo de pérdida de la bio-diversidad”.

Hasta aquí, algunos antecedentes históricos que tienen, como aspecto sustancial, la expulsión de poblaciones especialmente indígenas, para ‘aliviar’ su presión sobre el latifundismo; y el silencio social y político que rodeó a estos éxodos.

Tercer episodio: movimientos sociales y resistencia ciudadana

Entre los años 2003 y 2005, el Comité Ecuménico de Proyectos, en colaboración con FLACSO, Abya-Yala, ILDIS, la plataforma PICCSA y el programa GTZ-GSOREN, organizó cuatro foros sobre “Ecología y Política”, publicados en cuatro volúmenes editados por el CEP, encuentros que reunieron tanto a profesionales versados en los problemas ambientales, como a catedráticos universitarios y a líderes sociales y políticos. Fueron foros que contribuyeron, tanto a marcar una trayectoria pasada, como un momento presente y al-

4 *Hacia una historia ecológica del Ecuador. Propuestas para un debate*, Carlos Larrea Maldonado. Edición de Ecociencia, Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora. Quito, 2006.

ternativas futuras; vinculando dos conceptos y realidades que no se entienden sino en estrecha relación: política y ecología.

“No se trata de fijar un escenario exclusivo en torno a la ecología, sino de mirar el conjunto del país, manteniendo como referente la relación del Estado y de la sociedad ecuatoriana con el medio ambiente, una relación histórica que ha generado culturas, que ha marcado el desarrollo y que ha implicado también responsabilidades colectivas” afirmábamos en la introducción al primer foro. Diagnosticar y analizar la realidad socioambiental, como para testimoniar procesos de resistencia indígena y utopías políticas, cuando el ecologismo era abordado por la cooperación internacional solidaria como expresión política.

Se trataba de un foro que echaba cuentas de más de dos décadas de respuestas frente a la depredación de la naturaleza y que constituyen lo que llamaríamos un tercer período: el de la movilización ambientalista, del que nos ocuparemos en las páginas que vienen.

Los apoyos financieros alternativos originados en Europa, habían comenzado a poner especial énfasis en ese ámbito, con una particularidad que caracterizaría a toda aquella cooperación alternativa: mirar los fenómenos medio ambientales como espacios, no exclusivamente de carácter económico o conservacionistas, sino de vinculación con los contextos políticos, en tanto escenarios de conflictos y, por tanto, de respuestas políticas, tal como ocurriría con los movimientos feministas o de derechos humanos.

Una ficha del kardex, en el CEP, de mediados de los años ochenta, es el primer rastro de una línea de cooperación que marcaría las décadas siguientes: la resistencia ecológica y popular. Desde los años ochenta, dos organizaciones creadas en el marco de una corriente mundial ecologista, mantendrían una correspondencia permanente con el Comité Ecuménico de Proyectos: Acción Ecológica y Fundecol (en defensa del manglar, en el Litoral).

Orígenes y rostros distintos

Aquella primera ficha corresponde a un proyecto de comunicación, presentado al CEP, por una pareja de comunicadores popula-

res, infatigable en sus empeños y tenaces en el modo intempestivo y apremiante de ‘moverse’ en el escenario, cada vez que irrumpían en las oficinas del CEP. Dos periodistas vinculados a programas alternativos y repletos de expectativas. Era el equipo de ‘Comunicare’, que planteaba la necesidad de financiamiento para un proyecto que, al final, sería el punto de partida de uno de los programas más destacados del movimiento ecologista. En efecto, de allí surgiría el equipo de Acción Ecológica.

Es importante partir del hecho de que estas dos organizaciones no gubernamentales aquí abordadas, presentaban dos orígenes y rostros distintos: Acción Ecológica se constituía como un organismo nacido entre la militancia, en buena parte de origen académico y representaba ese ángulo de la intervención en el conflicto ambiental desde lo urbano, aunque actuando en apoyo a organizaciones rurales (y compartiendo con ellas éxitos y problemas); entre ellas, las nacionalidades indígenas de la Amazonía; e imbricándose a su vez en ámbitos amplios de la intervención ecologista a nivel rural y urbano. Mientras tanto, Fundecol había nacido en el seno de una comunidad local, mayoritariamente afrodescendiente, en una región específica, el cantón Muisne en la provincia de Esmeraldas, presionada por la devastación de sus recursos naturales; y con una cobertura que se restringía a la defensa del manglar, lo que le llevaría a impulsar diversas iniciativas para ampliar su influencia en el espacio de la defensa de este recurso costero a nivel nacional.

Al tiempo que surgen organizaciones como Acción Ecológica y Fundecol, comenzarán a crecer vertiginosamente actividades económicas que desembocarán en graves conflictos ambientales; lo más destacados: intensificación de la explotación petrolera en la Amazonía y minera en la Sierra y Amazonía, explotación de bosques principalmente en Esmeraldas y la Amazonía, explotación camaronera con la práctica desaparición de los manglares a lo largo de la línea costera.

La selva rota

Lo que vive la Amazonía, tanto como eje de un espectro de intervenciones extractivas, como de resistencia popular en toda su

dimensión, es fuente permanente de tensión y de conflicto, de referencia constante en nuestra sociedad. La dimensión que encarna el tema escapa a los límites de esta crónica, que intenta únicamente marcar puntos de partida de lo que, más tarde, será una preocupación constante en la sociedad ecuatoriana y que surgió a partir de experiencias como Acción Ecológica y Fundecol. Tal como lo sintetizó Teodoro Bustamante en los foros “Ecología y política”: “la enorme fuerza legitimadora que tiene la magnitud ambiental de la realidad”. No se trata solo de un territorio sin límites que se va devastando, como el amazónico, sino de una civilización que se ‘desata’ en su interior, una descomposición catastrófica en manos de una colonización munida de una profunda inconciencia y ambición. ‘La selva rota’ como la llama José Miguel Goldáraz.⁵

Sin embargo de la dimensión del tema, dejemos anotados algunos elementos con respecto al impacto civilizatorio y cultural, apoyándonos precisamente en unos pocos momentos de los escritos de José Miguel Goldáraz: “Solo con un mínimo de sentido común y de respeto a estas comunidades (las nacionalidades de la Amazonía), estaríamos defendiendo una gran diversidad de modos de vida y pensamiento, diferencias genéticas y culturas ancestrales. Este cúmulo de conocimientos venidos desde la noche de los tiempos, nunca había sido tan sistemáticamente amenazado como en los actuales tiempos de explotación petrolera e invasión maderera y colona. El peligro de exterminio no tiene origen en la sucesión de catástrofes naturales (glaciaciones, incendios, guerras, tigres...) sino en la voracidad y el abuso de un falso discurso ético-humanitario en favor de los ‘pobres’ del sistema económico vigente”.

“Los inmensos territorios indígenas de la Amazonía, en un primer momento, fueron intervenidos por el Estado sin respetar ninguna base legal de Derechos Humanos ni de derechos de posesión ancestral, que promulgó la Ley de Tierras Baldías y Colonización

5 *La selva rota. Crónicas desde el río Napo*, José Miguel Goldáraz publicación de Abya-Yala. Quito, 2017.

(...) Este dominio público sobre los territorios de la región oriental ecuatoriana es el punto de partida de un conjunto de políticas abusivas relativas al reparto inconsulto de tierras, creación de parques, reservas y patrimonios del Estado y del destino arbitrario de los recursos naturales cuya mentalidad perdura hasta la actualidad. No se tiene en cuenta que el territorio es el espacio que por “herencia, historia y derecho pertenece a cada nacionalidad”.

Y Goldáraz, este vasco (español) miembro de la Misión Capuchina, con más de cinco décadas de presencia en la Amazonía, ‘ilustra’ con ironía la distorsión profunda en cuanto a las concepciones ‘civilizatorias’ frente a la vida incomprendida (¿‘incomprensible’?) de las nacionalidades; y lo hace a propósito de las “ciudades del milenio” concebidas durante el gobierno de Rafael Correa: “La ciudad del milenio se convierte, paralelamente al internado (institución ‘muy común en América del Sur desde los tiempos de las reducciones jesuíticas, pasando por las Reservas Indígenas del IIV, hasta los colegios y las ciudades del milenio actuales’) en la residencia habitual de la población nativa del sector. Se sustituye así ‘la chacra’ y casa familiar o residencia tradicional en el territorio de la comuna (domicilio real) por un número de portal y un nombre de calle que recuerda alguna fecha gloriosa del calendario nacional (...) La ciudad del milenio oficialmente borra el nombre ancestral de la comuna y se transforma en el verdadero lugar civil de referencia (...) El territorio comunal sería ahora la morada ocasional, donde los comuneros vivirían una forma transeúnte...”.

Cuando se saca el petróleo es como si la tierra se muriera

Una crónica periodística⁶ (tal vez con un afán sensacionalista, o de matices folklóricos frente a lo exótico, o incluso de velada denuncia medioambiental) gira en torno a siete curacas cofanes que ‘mientras esperan que el jayé (bejuco) les produzca el sueño alucinógeno’ cumplen un ritual, paradójicamente a menos de un kilómetro

6 Publicada en el diario El Universo (Guayaquil) de octubre de 1998.

de distancia del pozo petrolero Dureno 1 (centro de una disputa con la comunidad).

“A solo unos metros está una piscina, que es la prueba más contundente de su denuncia. Agua negra es la evidencia de que la contaminación afecta a la comunidad. ‘No sabemos dónde vamos a estar de aquí a diez años’ dice un dirigente y sabe que la respuesta no la tienen solo los curacas, sino el gobierno, Petroecuador y las autoridades nacionales (...) Los cofanes dejan que el coancoan duerma. Ellos permanecen en vigilia, porque se niegan a extinguirse. ‘Cuando la tierra se desangra para sacar el petróleo, el coancoan (espíritu subterráneo que conecta a los cofanes con la naturaleza) se debilita (...) Cuando se saca el petróleo es como si la tierra se muriera. El coancoan se debilita porque se desangra la tierra’ dicen... (por eso) mientras los shamanes se sumen en el sueño ritual, los jóvenes y mujeres realizan la toma efectiva del pozo Dureno 1...”.

Una quiebra profunda del universo amazónico, particularmente en sus dimensiones espirituales y sociales, sintetizadas en la palabra/ mito y en el ritual, en la convivencia armónica entre el mundo animal y el humano, que nos conduce a referencias mágicas... Al final, toda realidad es una ficción que, en mundos marcados por el ‘espíritu’, se ‘des-ocultan’, fuerzas de aquí y de allá; van del relato de lo visible a lo invisible, de lo palpable a lo inasible, del día a la noche, de la vigilia al sueño, en los que vida y muerte no se confunden ni se suceden, se funden... y a partir de ese conocimiento inasible que los funde, se ‘ordenan’ las alegrías o las derrotas y se reconstruye el relato infinito...

Y ese relato periodístico, la presencia de esa visión global del universo amazónico lo entiende muy bien Acción Ecológica, cuando enlaza, directamente, la afectación en la Amazonía, con la supervivencia y resistencia de las nacionalidades y culturas endógenas de los pueblos amazónicos; y en sus propuestas y actuaciones, Acción Ecológica ‘desanda’ el ‘conflicto’ en toda su dimensión y profundidad.

La generación del ‘conflicto’

Uno de los mayores episodios vividos por la resistencia popular frente a las petroleras en la Amazonía, fue el emblemático juicio prolongado que han llevado las comunidades indígenas en torno a los efectos dramáticos de la etapa petrolera, dominada por la Texaco. En el marco del segundo foro “Ecología y Política”, que lleva el provocador título ‘El Oriente es un mito’ (en alusión a la desafortunada frase del candidato presidencial Galo Plaza, frase que contribuyó a hundir su candidatura en 1968) Guillaume Fontaine, sociólogo, miembro de la FLACSO, subrayó la trascendencia del juicio contra la Texaco por contaminación ambiental: “más allá del juicio en su contra, ha sido el de despertar la atención, no solo de una empresa o de un grupo de residentes en la Amazonía sino del conjunto de la actividad petrolera mundial, hasta tal punto que ya se han definido nuevas reglas ambientales...”

Posteriormente, vendrá la resistencia frente al hecho, por demás irracional, de la extensión de la explotación petrolera a cinco áreas protegidas, particularmente el Parque Nacional Yasuní, además de otras tantas manifestaciones de oposición, por ejemplo en los territorios wao-rani. Hechos que se convierten en lo que será una constante en esta crónica: el ‘conflicto’ como un centro gravitante y vinculado a la política, tal como señalara en todos sus análisis y entrevistas Martínez Alier⁷ y lo formulara igualmente Jorge Albán en el primero de los foros “Ecología y Política”, titulado ‘La ecología a la cola de la política’.

A la explotación petrolera se han sumado tanto la minería a cielo abierto, como la contaminación de las aguas por proyectos hidroeléctricos. Y al momento, estaríamos frente a alrededor de una decena de ‘conflictos’ medioambientales en el país.⁸

7 Consultar las diversas entrevistas en Internet: Joan Martínez Alier.

8 Existen 4000 conflictos ambientales mundiales según el *Atlas de Justicia Ambiental* 2023.

Pero lo esencial, insistimos, parece residir en lo que señala Jorge Albán: el tema ambiental es viejo y recurrente “pero hoy se expresa como conflicto”. Un conflicto —añade Albán— con diversos actores, aquellos que se oponen abiertamente al control ambiental, el Estado y sus inclinaciones hacia esos sectores particulares; y al frente, el movimiento ambientalista con todas sus ambivalencias, pero también con la profundidad de sus actos.

Sin embargo, podría agregarse, tal como propone el exministro de Ambiente de Colombia Juan Mayr, presente durante los foros mencionados, que el punto neurálgico reside en la necesidad de la politización del conflicto. Una politización que no significa necesariamente una articulación con organizaciones políticas.

La condición esencial y largamente incomprendida de tales ‘conflictos’ ecológicos, tomará cuerpo fundamentalmente entre los sectores pobres más afectados. De allí que el impulso al ‘conflicto’ no sea sino el acto consciente y radical de resistencia de una población frente a un hecho de explotación de recursos naturales que afecta su supervivencia. Algo que, con diversa intensidad y éxitos muy puntuales, está en el corazón de la visión de Acción Ecológica y Fundecol.

Ecología vs. Neoliberalismo

Los efectos de esta contradicción insoslayable se han vuelto más evidentes en las políticas públicas en tiempos de crisis (lo cual es un eufemismo en el Ecuador, que ha convertido a la crisis en uno de sus rostros de identidad); y donde la reificación del extractivismo como única respuesta a la crisis, no incorpora los costos de las externalidades ambientales.

“Todos los países que, por necesidad deben buscar su inserción en el mercado mundial, contribuyen al desarrollo de las fuerzas destructivas. En el caso de los países que reciben grandes elogios por el éxito de su integración a la economía mundial, se puede demostrar que casi todos los productos y servicios que permiten aumentar las exportaciones, contribuyen a la destrucción de la naturaleza”.

Con estas palabras, dichas en la apertura a los foros “Ecología y Política”, resume Klaus Meschkat —sociólogo con reconocida trayectoria desde su presencia en el movimiento estudiantil alemán de 1968 y su docencia en la Universidad de Concepción de Chile, antes del golpe de Pinochet— la relación (de oposición) entre la ecología y el neoliberalismo. Y Meschkat recuerda argumentos frecuentes en términos neoliberales de que “las exigencias de los ecologistas ponen en peligro nuestra competitividad”.

El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), (que no necesariamente es una entidad radical), advierte que “el cambio climático está causado por el desarrollo industrial. Más concretamente por el carácter del desarrollo social y económico producido por la naturaleza de la sociedad capitalista insostenible. Si no queremos sobrepasar los límites planetarios (y poco nos queda para superar todos los umbrales), la única forma conocida de evitar un colapso climático es apartarse del modelo de crecimiento perpetuo”.⁹

“Muchos hablan de la Economía Verde o la economía circular, pero todo esto es una manera de disimular la existencia de este conflicto (...) El conflicto entre economía y medio ambiente no puede solucionarse tampoco con jaculatorias tales como ‘desarrollo sostenible’, ‘eco-eficiencia’ o ‘modernización ecológica’ (...) Hay que inventar algo nuevo, pero eso no lo hará un partido, sino una suma de movimientos sociales”. Así se expresa, por su parte, Martínez Alier, para agregar: “He sido, durante los últimos veinte años, uno de los principales actores en los demorados nacimientos de la economía ecológica y de la ecología política, así como en explicar cómo el enfrentamiento inevitable entre economía y medio ambiente (estudiado por la primera de las dos disciplinas) abría el espacio para el ecologismo de los pobres (estudiado por la segunda), potencialmente la corriente más fuerte del ecologismo (...) En este sentido,

9 Ver en el diario español El Salto, en su edición del 11 de junio de 2024: *El colapso civilizatorio es en realidad una oportunidad de cambio*.

siempre he tenido la idea de que la economía ecológica tenía que servir principalmente de apoyo a los movimientos sociales en el sur del mundo...”.¹⁰

O radicales o nada

Por su parte, la investigadora Sara Latorre Tomás,¹¹ en un texto muy amplio sobre el movimiento ecologista, complementa las palabras de Martínez: “Si bien en los 80 se hacía una clara distinción entre aquellas de tipo conservacionista/ambientalista/ecologista, actualmente esa frontera se ha venido desdibujando a medida que se ha ido legitimando en el sistema de gobernanza ambiental global, la visión de la crisis ambiental como un problema sobre desigualdad en el acceso/uso de los recursos y sumideros naturales por parte de la sociedad; y por tanto, esos enfoques (conservacionistas) basados en el amor a los bellos paisajes y valores profundos, no de intereses materiales, se han ido debilitando. Sin embargo, se ha reforzado la tendencia ambientalista de ver al mercado como la solución a los problemas ambientales. De este modo, se aprecia una dualidad en las ONG (ambientalistas) entre aquellas que buscan soluciones a partir de la innovación tecnológica y de las herramientas conceptuales del mercado (tecnocráticas), y las que apuestan por una transformación del modelo de desarrollo (radicales)”.

Y es, en este punto y a la sombra de estos conceptos y reflexiones en torno al carácter político del ambientalismo, a todo lo dicho en torno a la ‘ecología de los pobres o ecología popular’, nos devuelve a lo medular de estas páginas, a la trayectoria de Acción Ecológica (la más radical) y de Fundecol con raíces campesinas.

“El ecologismo es una opción política radical que cuestiona las relaciones de poder en el mundo, en la región y en los países... Aborda la problemática ambiental de una manera integral tomando

10 Diálogo con Mónica di Donato. Consultado en internet.

11 *El ecologismo popular en el Ecuador: pasado y presente*. Publicado por el Instituto de Estudios Ecuatorianos IEE (en Internet), 2009.

en cuenta lo cultural, lo económico, lo social...Busca la sustentabilidad de las sociedades. Y en el contexto de relaciones de poder se alinea con comunidades que defienden su entorno y se oponen a las empresas que los destruyen”.

Así reza el decálogo que proclama una integrante del colectivo Acción Ecológica, en su diálogo con los evaluadores del CEP, a principios de este siglo, en un extenso documento de evaluación bajo el título “Tomándole el pulso a Acción Ecológica” consultado en nuestro archivo; evaluación en la que se subrayan la identidad del equipo, constituido en una estructura horizontal y democrática y alineada en la tendencia del ‘ecologismo popular’.

Este equipo organiza su intervención a través de campañas concebidas como esfuerzos de larga duración. Una de las mayores fue la llamada Amazonía por la Vida, nacida en 1989, la más duradera, centrada en la denuncia sobre los impactos ambientales, culturales y sociales originados en la explotación petrolera; en particular el debate en torno a la acción de la Texaco y las demandas de los pueblos amazónicos, con una permanente mirada sobre el ejercicio político del poder detrás del extractivismo.

La evaluación realizada por el CEP a principios del siglo, luego de transcurridos catorce años de vida de la organización, testimoniaba la continuidad de la campaña Amazonía por la Vida, centrada para entonces en “el monitoreo ambiental comunitario y el respaldo al Comité de Afectados por Actividades Petroleras”; acción apoyada recientemente por el Fondo Ágil, una de las líneas prioritarias de acompañamiento actual del CEP.

La presencia continuada de Acción Ecológica a los costados de la Federación Shuar, le significó a la ONG estar al borde de su clausura por parte del gobierno, entre 2016 y 2017, algo que pudo evitarse por diversos pronunciamientos de profesionales y líderes sociales, además de la defensa emprendida por el CEP, conjuntamente con el CAAP.

El concepto abarcador de ‘resistencia’

En el marco de una dinámica constante y ejemplar, se han sucedido otras campañas iniciadas por Acción Ecológica: “¿Y si se acaba el manglar?”; las emprendidas en favor de la descontaminación del aire; la deuda ecológica; la soberanía alimentaria; el cambio climático; el comercio y la globalización; la campaña “Las flores del mal”; o “El Ecuador no será un país minero”. Todas ellas han marcado cerca de cuarenta años de vida de este colectivo; y a través de esta intensa y sostenida dinámica, se ha consolidado como un actor esencial en el movimiento ecologista ecuatoriano.

Tal vez vale subrayar la ejecución de la campaña “Las flores del mal”, por ser una de las pocas iniciativas del movimiento ecologista con poblaciones de la Sierra, además de acciones en la región, en torno a la minería y la defensa del agua. En dicha campaña, Acción Ecológica centró su intervención en la información documentada a las comunidades indígenas con presencia en el trabajo de las floricultoras y en la exigencia del cumplimiento de normas ambientales.

Joan Martínez Alier la definió en una de sus entrevistas, como “un grupo muy destacado a nivel continental de activistas del ecologismo social. En su mayoría mujeres (...) Su aporte principal es lo realizado en la práctica, tanto en conflictos concretos como en la enorme cantidad de información que ha proporcionado (...) es seguramente el grupo ecologista-social más reconocido hoy en América Latina”.

Denuncia, presión, cabildeo, monitoreo ambiental, apoyo a procesos locales de resistencia, coordinación e intercambio con otras estructuras, resumen la vida de Acción Ecológica desde 1986. Una vida institucional en torno al concepto abarcador de ‘resistencia’. Y esa resistencia incluye la generación del conflicto, como el camino para develar lo que la sociedad capitalista oculta bajo el discurso del progreso ‘inevitable y constante’, el conflicto entre economía capitalista y ecología popular; y que es necesario sacarlo a la superficie de la conciencia a través de la comprensión de dicho conflicto, por parte de la comunidad, para la cual no es un asunto de principios sino de sobrevivencia.

“Acción Ecológica no se ha inventado la propuesta sostenible para el Ecuador. Quiere rescatar la experiencia de comunidades sustentables, por ejemplo en la Amazonía, y que las comunidades hagan sus propuestas”, afirma una de sus integrantes entrevistada por los evaluadores del CEP.

Mientras tanto, durante estos años, diversas iniciativas han surgido en torno a la Amazonía y su confrontación con las multinacionales petroleras y el Estado ecuatoriano. Es el caso de la Corporación de Defensa de la Vida o el Frente de Defensa de la Amazonia. Este último se conformó en mayo de 1994 y agrupa, no sin dificultades y desacuerdos, a unas 20 organizaciones locales, aliadas con las organizaciones indígenas Secoya, Cofán, Huaorani y kichwa del Noroccidente. Y en términos generales, la confrontación de las organizaciones indígenas, desde la vertiente local y desde su iniciativa y estructuras locales y regionales, ha sido una constante durante décadas.

Seguimos soñando en el “nosotros”

“El manglar es la maternidad de los mares... por el manglar pasa el sesenta por ciento (de sus especies), es una empresa natural... el manglar es uno de los ecosistemas más productivos y al mismo tiempo más frágiles”, afirma Líder Góngora,¹² no sin una profunda y antigua emoción y con una entonación de voz que, en su primera época de activismo era casi un murmullo hacia adentro, una resaca de su mar y que, con los años, se ha ido tejiendo como el propio manglar y adquiriendo un matiz ronco, definitorio. (lo recuerdo caminando por la playa de Muisne en los años ochenta del siglo pasado, como si toda ella fuera su casa).

“Nuestro objetivo es restaurarlo, recuperarlo a partir de las comunidades de pescadores... Seguimos soñando en el ‘nosotros’...” Sueña, a su vez, Líder Góngora, que a través de décadas ha asistido, terco, a pesar de su frágil contextura física, con una mirada y una

12 Entrevista con Corape Satelital. Sin fecha.

palabra paciente, irónica, habituada a mirar y escuchar sucesivas negativas de autoridades locales, provinciales, nacionales, serviles a los intereses de la industria camaronera; respuestas que, en su retórica, reafirman la contradicción inevitable entre economía y ecología.

Muisne ha sido el lugar de nacimiento y el centro de la vida de Fundecol (Fundación para la Defensa del Manglar), creada, entre otros, por Góngora, en la década del ochenta y legalmente reconocida en 1991. Tiene como antecedente el trabajo realizado por la Iglesia católica en Esmeraldas, en los años setenta.

Esa isla, cuyo nombre habría nacido de una raíz lingüística indígena: abundancia, ha soportado, paradójicamente, una de las más desgarradoras deforestaciones, perdiéndose, como consta de documentos que reposan en el CEP, alrededor del ochenta por ciento de su densa foresta vegetal; allí sobreviven varias especies de cangrejos, conchas, camarones y alimentan una población de pescadores y concheros, ahora sometidos a la pobreza. Todo ello, para engrosar el crecimiento vertiginoso, a partir de los años ochenta, de las camaroneras.

“El Ecuador ha sido uno de los primeros en reconocer los derechos de la naturaleza, dictar leyes, reglamentos, pero en la práctica no sirven absolutamente para nada, jamás se ha sancionado a un camaronero por violar las leyes; la tala continúa y ninguno de los sucesivos gobiernos, de Correa, Moreno y Lasso”, han aplicado las normas, afirma Góngora.

Fundecol se ha mantenido fiel a sus tres objetivos principales, según consta en documentos de una evaluación realizada por el CEP: la defensa del manglar que ha sobrevivido, la gestión comunitaria y el incentivo a las comunidades... “Sostener en el mediano y largo plazo los procesos de defensa, conservación y recuperación del ecosistema del manglar en el cantón Muisne; apoyar la gestión para el desarrollo local de las comunidades, usuarias ancestrales del ecosistema, incentivar el manejo sustentable del recurso”, son metas que establece Fundecol para su intervención.

Al mismo tiempo, ha impulsado proyectos comunitarios complementarios, como aquellas ‘Huertas hermosas y sabrosas’ para apoyar a familias vulnerables de concheros.

Fundecol está en la raíz de la creación del CCodeM (Coordinadora Nacional de Defensa del Ecosistema del Manglar, que reúne a un conjunto de agrupaciones populares de todo lo largo de la Costa ecuatoriana) a principios de este siglo, que incluye la celebración del 26 de julio como el día universal de la defensa del manglar, un festejo que, como comenta Líder Góngora hubo de conmemorarse bajo la pandemia del COVID, “con una agüita de hierbas, una cervecita... solito”. Luego vendría la creación de la llamada Red del Manglar, con una propuesta ambiciosa que aparece, para efectos de su financiamiento, en los documentos del CEP.

Sara Latorre Tomás¹³ destaca algunas campañas del CCodeM: frenar por dos ocasiones proyectos de privatización de zonas de playas y bahías a favor de la industria camaronera; lograr que el Estado formule el decreto de veda indefinida de manglares y de concesión de manglares a las comunidades; que se le reconozca como co-administrador del ecosistema manglar conjuntamente con el Estado (2002); y plantear una propuesta de Ley Especial de Protección de Manglares. Al pronunciarse y actuar en torno a la conservación y restitución de manglares, Fundecol y CodeM actúan sobre un ámbito, en gran medida silenciado, de la deforestación en nuestro país, particularmente en Esmeraldas y la Amazonía.

Violencia y conflicto

Uno de los ámbitos en los que se ha expresado con mayor intensidad el conflicto ambiental, es el minero, particularmente durante las dos décadas transcurridas del siglo XXI; sin embargo, no ha sido posible abordarlo detenidamente en esta crónica, al igual como

13 *El ecologismo popular en el Ecuador: pasado y presente*. Publicado por el Instituto de Estudios Ecuatorianos IEE (en Internet), 2009.

las acciones de resistencia para proteger el agua frente a efectos provocados por la minería, hidráulicos o de riego.

Sara Latorre Tomas describe esta situación¹⁴ en los términos siguientes: “Entre los años 2002-2006 va creciendo la conflictividad en torno la actividad minera. En general se van produciendo luchas aisladas, de carácter defensivo, y sin mucha visibilidad a nivel de opinión pública. Sin embargo, esta conflictividad latente empieza a evidenciarse para finales del 2005, en la zona de Íntag, con la quema de las oficinas de desarrollo comunitario de la Ascendant Cooper, y para inicios del 2006 a lo largo de la Cordillera del Cóndor, a partir de toda una serie de movilizaciones en torno a las empresas hidroeléctricas y las trasnacionales mineras”.

En enero de 2008, la Asamblea Nacional Constituyente emitirá el Mandato Minero que fue visto como “el resultado del nivel de presión, fuerza e incidencia política de las organizaciones sociales”. Sin embargo, poco después, agrega Latorre, “este nuevo escenario se inicia con una apuesta explícita y firme por parte del gobierno hacia profundizar el modelo extractivista vigente, donde no se hace efectivo el Mandato Minero, y donde la participación social y acceso al gobierno se reducen fuertemente”.

Y los conflictos en este ámbito continúan.

Puntos suspensivos finales

En conclusión, algo que se destaca a primera vista del archivo del CEP y que lo dejamos señalado en las primeras páginas de esta crónica, es el haber estado cerca de dos organizaciones ecologistas que provienen y actúan en ámbitos distintos, pero complementarios. Por una parte, Acción Ecológica nacida en la militancia urbana radical y actuando desde ella pero vinculada a las organizaciones de base campesinas o indígenas de Amazonía y Sierra, en el campo de

14 *El ecologismo popular en el Ecuador: pasado y presente*. Publicado por el Instituto de Estudios Ecuatorianos IEE (en Internet), 2009.

la resistencia anti-petrolera, minera o camaronera (incluso florícola), comprometida desde sus linderos y en el interior de ella, empeñada en abordar las más diversas aristas del conflicto, con acciones imaginativas, de mucho impacto comunicativo y movilizador. Por otra parte, Fundecol surgida en el seno mismo de la organización popular de pescadores, generando actividades productivas que compensen la pérdida económica ante la desaparición del manglar; y buscando permanentemente romper su enclaustramiento, hasta impulsar estructuras populares a lo largo del Litoral marino.

De las experiencias de Acción Ecológica y Fundecol, brevemente reseñadas en esta crónica, quedan resonando algunos conceptos que, al final, aluden a las perspectivas del movimiento ecológico en nuestro país:

Uno. Un ecologismo desde la sobrevivencia

El carácter popular de este ecologismo ha definido la identidad y el destino de las manifestaciones ecologistas; se ha ido imponiendo como el rostro único y posible de un ecologismo que aglutine y se fortalezca. Hechos como el paso de la estructura local en Muisne a la formación de una red nacional de defensa del manglar, demuestra las posibilidades de articulación de los pobres, que no se juntan por preceptos ideológicos sino por la sobrevivencia de los suyos. O es posible repasar lo vivido por los llamados ‘yasunidos’, que luego de diez años de golpear las puertas de la Corte Constitucional, recibieron el respaldo de la mayoría de los ecuatorianos.

Este ecologismo de los pobres se ha impuesto por sobre expresiones que caen en el vacío o son fácilmente cooptadas por las derechas, como aquello de una ‘economía circular’ o la tan mentada ‘economía verde’ (es suficiente observar la deriva hacia la derecha de los partidos verdes europeos); al igual que han perdido presencia, confundidas en la maleza del turismo o la recreación, aquellas organizaciones ‘conservacionistas’ en el significado más ligero del término, que surgieron en el país en los años sesenta y setenta.

Esta condición de lo popular se reafirma con una consideración planteada en el cuarto foro de “Ecología y Política” por Jorge Albán, al hablar de la necesidad de sustentarse en los actores locales. Lo que, el segundo foro llamó ‘Lecciones que vienen de los márgenes’ y que se resume en las experiencias de diversas organizaciones indígenas recogidas en los cuatro foros.

Dos. El conflicto político y la resistencia

El concepto de ‘conflicto’, que le permite al ecologismo popular o radical develar la realidad que se oculta o la oculta el poder; y fundar su acción en la “resistencia”; un conflicto que debe ‘politizarse’ en un sentido no partidista. Es un paso fundamental, desde la evidencia de una injusticia, para emprender su combate organizado; elementos presentes tanto en Acción Ecológica como en Fundecol.

Si hablamos de una ecología de los pobres que se abandera de la resistencia, estamos hablando de movimientos que surgen en el seno de las comunidades, particularmente rurales; o que atan el destino de la acción de grupos de intelectuales a las causas de esas comunidades, hasta confundirse con ellas y vivir retaliaciones por parte del poder político o mediático; algo constante y creciente en el conflicto con las petroleras o la minería en la Sierra y la Amazonía. Finalmente, si se trata de la vida de los pobres, las organizaciones vivirán procesos de apertura de sus objetivos ecologistas iniciales, para encarnar la resistencia económica y cultural, la denuncia de un modelo de desarrollo que los expulsa y empobrece al extremo.

Tres. Incidencia en las políticas

La acción de organizaciones ecologistas aquí analizadas y que han vivido parte de su trayectoria (vislumbrada en un archivo institucional) acompañadas por el CEP por más de tres décadas, han quebrado un enorme silencio en torno a aquellas intervenciones del capital en detrimento de los recursos nacionales; sin embargo han tenido una característica que las distingue de otros movimientos ecologistas en otras regiones y países: la búsqueda constante por incidir,

deslizándose al interior de instancias estatales, en las políticas públicas, con algunos éxitos puntuales en cuanto a modificación de leyes, interrumpir acciones estatales en marcha u obligarle al Estado a dar pasos atrás.

Esta ‘cercanía’ con la acción estatal ha estado en el corazón de las organizaciones... “La sociedad ecuatoriana ve a Acción Ecológica como algo necesario. Si no existiera, sería algo que se debía crear”, dice uno de los entrevistados durante las evaluaciones llevadas a cabo por el CEP.

Cuatro. Desde la ficción literaria

En las primeras páginas de este texto abordamos lo que llamamos un primero y segundo episodios. Tal vez, podríamos decir, un tanto arbitrariamente, que las organizaciones ecologistas llegaron tarde a la historia de desmantelamiento de las riquezas nacionales, particularmente en la Sierra y en las primeras épocas de cada uno de los ‘boom’ económicos en el Litoral. Un silencio rodeó a la inmisericorde devastación de regiones enteras del país, denunciada únicamente desde la floreciente y descarnada ficción literaria de la década del treinta del siglo pasado, en manos de narradores como Gallegos Lara, Aguilera Malta, José de la Cuadra, Felicísimo Rojas, Alfredo Pareja, Nelson Estupiñán o Jorge Icaza. La ficción literaria, al imaginar una realidad, evidencia la realidad, la desnuda.

Y en el campo de la acción de grupos ecologistas en la Costa, encontramos —apenas desde finales de los ochenta— únicamente a Fundecol y la posterior alianza de distintos movimientos ecologistas locales, denunciando la destrucción de los manglares en manos de las camaroneras; pero cuando ellos llegaron, más del ochenta por ciento del bosque tropical había sido “desmontado”.

Cinco. Un poder neoliberal resiliente

Es inevitable cerrar nuestra crónica con un gran interrogante. Un interrogante que parte de la incalculable e inasible capacidad del liberalismo remozado, (‘neo’ le llaman) terco, resiliente, tal como lo

hace con el ecologismo cada COP 25, 26, 27, 28, 29 y las treinta o cincuenta que tal vez faltan para llegar al ‘final’, soslayando acciones efectivas... Aunque lo parezca, el cambio climático aún no se impone como tema central de los gobiernos y de la política. Incluso se acude a la contradicción de promover la devastación de recursos naturales para sustentar demagógicamente alternativas menos contaminantes, como el caso de la explotación salvaje del triángulo del litio en el sur de América o la tala incontrolada de la balsa amazónica en nuestro país, para la producción de energía eólica de China.

Seis. Un espíritu crítico

Durante los cuatro foros promovidos por el CEP en distintas exposiciones y versiones de la situación en el Ecuador, no dejaron de señalarse los límites, las ambigüedades, los espejismos que persisten en el manejo de la temática ambiental y las dificultades y retos que enfrentan las organizaciones ecologistas; un espíritu crítico y auto-crítico que se respiró en las exposiciones en los foros y que fue uno de sus ingredientes fundamentales, en la medida en que las experiencias analizadas tenían un pasado importante, lo que favorecía la posibilidad de la autocrítica.

Recogemos en el cierre de esta crónica, algunos de esos pronunciamientos, comenzando con el señalamiento de Alberto Acosta, para abrir el ámbito amazónico:

La región amazónica es tratada como “una periferia en el Ecuador”, dice Acosta en el segundo foro y deja planteada la conveniencia de una moratoria de la actividad petrolera en el sur de la Amazonía. Y un dirigente indígena participante en los foros, acota que una moratoria “garantiza la conservación de los pueblos, la recuperación de la agricultura que se ha perdido, nos hace más confiables como país para la inversión extranjera”.

Teodoro Bustamante, catedrático y analista crítico de los movimientos sociales en el Ecuador, adelanta en el tercer foro que llevaba por título ‘Globalización, la euforia llegó a su fin’, una crítica frontal a los movimientos ecologistas: “Los logros en temas ambientales son

casi todos logros de esfuerzo, no de resultados. (...) Hemos aprobado algunas leyes, hemos creado algunas instituciones, hemos logrado conseguir fondos de la cooperación internacional. Pero hay muy pocos resultados que podamos medir en cuanto a que una variable de contaminación se haya reducido...". Para Bustamante "cada vez que se crea un parque nacional, este permanece como una ficción administrativa durante varios años antes de que se le asigne algún presupuesto (...) Funcionan precariamente, casi por milagro". Al tiempo que subraya "la enorme fuerza legitimadora que tiene la magnitud ambiental de la realidad". Sin embargo, los sectores opuestos lo asumen y neutralizan. Bustamante agrega: "Preocuparse de la naturaleza se convierte en una especie de comodín ideológico, sirve con extraordinaria habilidad para enviar un mensaje de corrección y de modernidad y aún de posmodernidad". Y subraya las dos dimensiones de lo ambiental: como justificación desde el poder y como 'eje de la contestación' que no necesariamente es lo suficientemente intensa y abarcadora para apuntar a "una discusión sobre la sociedad que deseamos (...) la incorporación de lo ambiental en una gestión y preocupación políticas es débil y escasa, y que lo que tenemos es, al contrario, una instrumentalización de lo ambiental para limitarnos a pequeñas particularidades, para evitar pensar la sociedad, para evitar lo político...".

Y Franco Viteri, dirigente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP abona la crítica en el foro, en términos de carencias, afirmando, por ejemplo, que la ausencia de interés en las universidades sobre las demandas populares frente a la explotación petrolera marca lo que él llama una ausencia de 'soberanía científica' y una desinformación sistemática desde los medios de comunicación.

"La particularización de los conflictos, uno por uno, o por sectores, corre el riesgo de desviar la atención de los procesos que generan estos conflictos, que son los que hay que atacar. El manejo de los conflictos lleva a pensar en la política, pues lo ambiental surca toda la dimensión humana y así debe ser tratado", afirma por su parte Jorge Albán.

“Hay dos dimensiones en que esto se puede tratar: la dimensión política puede originar un movimiento que vincule los temas de equidad con temas de derechos (...) En el Ecuador hay mucha debilidad en cuanto a la vinculación de la política y el ambiente: vincular los aspectos, construir alternativas políticas. La otra dimensión es la mecánica del manejo de los conflictos, que es necesaria pero no la fundamental (...) En este foro se ha sugerido que hay una esquizofrenia social: se avanza en las normativas (...) pero el deterioro del medio ambiente es cada vez peor, la posibilidad de ejercer los derechos es más limitada y hay manipulación de por medio. El derecho a la consulta previa se convirtió en un modo para socavar la política. Hay muchos elementos en la realidad que contradicen a los derechos”, subraya Jorge Albán en el foro último titulado ‘Quién conspira contra el ambiente’; propone volver los ojos a los gobiernos locales, al fortalecimiento de los actores locales.

Siete. El nuevo ‘sentido común’

Para no concluir en manos del escepticismo, la repuesta puede ser profundizar en la dimensión del ‘ecologismo de los pobres’ enraizada particularmente en los pueblos afectados por la depredación de los recursos, la reapropiación de la dimensión social y política en la relación con la naturaleza. Desde allí, la utopía de un nuevo pacto con la naturaleza... Lo que nos devuelve a la constatación hecha por Teodoro Bustamante: la enorme fuerza legitimadora que tiene la magnitud ambiental de la realidad.

Al respecto, durante los foros “Ecología y política” (y no es por azar que seleccionamos ese título), al tiempo que se cuestionó tanto las metodologías del manejo de conflictos como los verdaderos avances en materia socioambiental, se marcaron elementos para una utopía: “las lecciones que vienen de los márgenes”.

En esas páginas Pablo Ortiz, sociólogo vinculado a la fundación Comunidec, habla de la necesidad de una ‘reivindicación de lo local’ y la necesidad de enfrentar una problemática estructural, frente a las metodologías aplicadas en la resolución de conflictos: “¿Qué

es lo que está en crisis? ¿Son simplemente las formas, está funcionando mal algo que puede funcionar bien? ¿O necesitamos repensar la forma de relacionarnos, de organizarnos, de diseñar incluso las propias instituciones y sus normativas?” Frente a estas preguntas, Ortiz rescata la existencia de corrientes en busca de algo distinto, para incluso, a largo plazo, ‘refundar la sociedad’.

Y para el entonces vicepresidente de la CONAIE, Tito Puanchir, esos cambios estructurales aterrizan en “políticas y estrategias globales de gestión socioambiental a través de un plan de ordenamiento territorial y manejo de recursos naturales, con el fin de consolidar el proceso de desarrollo y fortalecimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas, mediante la gestión y manejo adecuado de nuestros territorios y recursos naturales”.

Además, en este modelo, se le atribuye a las comunidades campesinas e indígenas, o a los excluidos en términos más amplios, la doble tarea de construir racionalidades y alternativas estratégicas de producción, por un lado; y la de resistirse (semióticamente) a las incursiones de las nuevas formas de capital en el tejido de la naturaleza y la cultura.

Los sectores sociales protagonistas de la ecología de los pobres, “son capaces de construir una modernidad alternativa (...) Por tanto, este enfoque reivindica un movimiento ecologista en el Sur, que en vez de movilizarse por motivaciones de corte valórico o ideológico (la defensa del medio ambiente per se), lo hace por intereses materiales como son el bienestar material objetivo”, se concluye en los cuatro foros promovidos por el CEP, que nos dejaron reflexiones vigentes. Sin embargo, no hemos presenciado que estos encuentros se hayan replicado en años posteriores.

La mirada de buena parte de la sociedad sobre los conflictos del ecosistema ecuatoriano se ha modificado de modo irreversible; y nosotros hemos intentado recuperar las experiencias de Acción Ecológica y Fundecol, como puntos de partida de esta irreversibilidad... Los conceptos, la cotidianidad, el “sentido común” se ha modificado, venimos afirmando a lo largo de estas crónicas. Por primera vez, en

2023, los ciudadanos votan en las urnas respaldando dos propuestas de resistencia ecológica: blindar el parque nacional Yasuní con el desmantelamiento de los tres campos petroleros del ITT y defender la integridad ambiental del Chocó Andino.

En los días en que redactamos estas líneas, ha estallado un agudo conflicto entre los pobladores de la zona conocida como Palo Quemado, en Sigchos y una empresa minera canadiense, Ático Mining, por la resistencia activa de la población a un ‘amago’ de consulta para justificar la explotación de cobre, bajo una nebulosa política minera cruzada por intereses personales, del presidente Daniel Noboa.

Tal vez la posta del ambientalismo ha pasado a manos de sus protagonistas directos, las comunidades rurales y populares... Pero esa es materia de otra crónica.

Nacer desde la feminización de la crisis

Las mujeres son las que más fomentan el espíritu de anarquía de estos países. El convencimiento de esta verdad hizo tomar a los ministros la providencia de hacer salir a Manuela Sáenz del territorio del Ecuador (...) He sentido en el alma la dura necesidad en la que nos hemos visto de obrar, como lo hemos hecho con respecto a la señora Manuela Sáenz, pero si usted estuviera aquí y viera las grandes esperanzas que funda en su viveza y audacia, usted hubiera sido el primero en aconsejarnos una medida que dicta la política y exige la tranquilidad pública. Madame de Staël no era tan perjudicial en París como la señora Sáenz en Quito y sin embargo el Gran Napoleón que no veía visiones y estaba acostumbrado a encadenar revoluciones, la desterró de Francia, el arzobispo Virrey de México desterró de México a la famosa Cuera Rodríguez y desde su destierro le hizo una revolución. Las mujeres de moral relajada,preciadas de buenas mozas y habituadas a las intrigas del gabinete son más perjudiciales que un ejército de conspiradores...

Así rezaba la misiva que el ‘patriarca’ Vicente Rocafuerte le escribía a su congénere, Juan José Flores, el 21 de octubre de 1835.¹

1 Las referencias históricas corresponden a Ana María Goetschel en el libro *Re/construyendo historias de mujeres ecuatorianas*.

Manuela, con unas pocas, protagonizaba una solitaria irrupción en la política republicana. Una irrupción que, al igual que con Manuela Cañizares, debió abrirse camino desde la feminidad, pero para entonces reducida a la condición de ‘anfitriona’ del acto político masculino. En sus casas ocurrían las fiestas y las reuniones que luego serían el origen de la revuelta.

¿A quién corresponde ese rostro?

María Chiquinquirá Díaz, esclava negra, llevó adelante en el siglo XVIII un largo y enredado juicio por el cobro injusto de jornales a las esclavas y por su libertad. Quedan apenas confusos recuerdos de sus inútiles alegatos.

Las mujeres de Baños se levantaron contra los impuestos en 1780. Fueron sentenciadas a cien azotes cada una y a Balentina Balseca a cincuenta azotes, le raparon la cabeza y las cejas en escarmiento.

A Baltazara Chiusa, en 1776, en el pueblo de Guano, la decapitaron descuartizando después sus miembros. “A un familiar le llegó un brazo, al otro una pierna. Al tercero un brazo. Al último la cabeza”.²

Más tarde, era el último tercio del siglo XIX... una fotografía... ¿A quién pertenecía esa mirada insoslayable para quien observe la fotografía... y el nombre? El pelo caía por los costados del rostro y una línea dividía los dos manojos del cabello ensortijados en sus extremos. Si algo expresaba su mirada era un territorio sin linderos, un tierno rencor de siglos, el silencio administrado con silencio, toda la extensión de un universo/páramo. ¿Pero la fotografía, que todavía conserva un tinte sepia, representa acaso a la auténtica Manuela León? ¿O es una suposición necesaria, frente a la ausencia de la imagen femenina en el relato histórico? ¿Y quién era Manuela León

2 Del poemario *Afuera es la noche*. Javier Ponce. Editorial Seix Barral. Quito, 2000.

en la sublevación indígena encabezada por Daquilema en 1871? ¿Tenía acaso historia? Solo sabemos que el 8 de enero fue ajusticiada conjuntamente con Julián Manzano, ante la mirada de 200 indígenas. Apenas un nombre para la ajusticiada... en su entorno, el vacío, nada, ningún rastro y la presumible adjudicación de un rostro en la fotografía que se le adjudica como verdadera.

“Nos ha llamado particularmente la atención la noticia de que se habían adherido mujeres, en pleno feminismo de lo más desconcertante... las mujeres bolcheviques caen echando maldiciones y excitando a los que las rodean”, dice una crónica del 15 de noviembre de 1922 recogida por el historiador Patricio Icaza³ en su historia del movimiento obrero. Quizás, en esos días y fruto de aquella represión contra mujeres bolcheviques, apareció en Guayaquil el primer Centro de mujeres políticas que se recuerda en el país, con el ‘inquietante’ nombre de Rosa Luxemburgo (sic); ese nombre que, para esas fechas, les sonaría a los guayaquileños a un enigma, un desconocido pero amenazador enigma...

Y ese mismo 15 de noviembre, Tomasa Garcés se tendió con sus cuatro hijos sobre las redes del tren, para impedir el paso de un convoy militar...

Las Manuelas, Baltazara, María Chiquinquirá, Balentina, las mujeres del Rosa Luxemburgo, Tomasa Garcés, encarnaban una solitaria irrupción en la lucha social...

Los nombres trepan el insomnio

ángela mesa lavandera anastasia lavandera asunción

balbina

balbina esther

ceferina todas lavanderas

*de dónde llegan esos nombres hasta aquí.*⁴

3 *Historia del movimiento obrero ecuatoriano*. Patricio Icaza. Publicado por CEDIME. Quito, 1984.

4 Del poema *Pueblo sin crónica*. Revista Artes. Quito, 1978.

Simple paradojas... simples curiosidades

Todo comenzó en 1983, en una mansión de estilo ‘patriarcal tardío’. Uso a riesgo personal estos términos para calificar de alguna manera a esa casona, levantada seguramente en la primera mitad del siglo XX, por parte de una familia/metáfora de la aristocracia agónica quiteña (la familia Cordovez y la familia Mercado, propietaria de la fábrica de cigarrillos El Progreso y de la producción del ‘champagne de las aguas de mesa’ Güitig) que intentaba erigirse sobre las ruinas de una tradición familiar de origen colonial. Algo que guardan en común algunas construcciones exóticas frente al parque de La Alameda en Quito, límite de la ciudad hace un siglo, construidas quizás con un concepto de ‘quinta’ recreacional; lo que anticiparía la posterior fuga de la burguesía y la clase terrateniente, desde el centro histórico hacia las praderas del norte de la ciudad.

La casona en mención se abría hacia su interior —pasando un cerramiento de hierro con unos cuantos arabescos— a través de una omnipotente escalinata doble, las dos vertientes confluían en una escultura de un falso veneciano, algo así como un ascenso ceremonial a dos aguas, que desde el primer paso provocaba, en unos visitantes imagino que perplejidad, y en otros un gesto de ironía, si se piensa que en esos restos patriarcales se había instalado, paradójicamente, la Casa de la Mujer.

Sin embargo: un símbolo —¿irrelevante?— que anticipaba el inicio de una rebelión contra el machismo reinante en la ciudad... Vaya uno a saber, lo cierto es que, en ese falso palacete de la calle Ríos se habían quedado a ambular —según confesión de sus nuevos habitantes— los fantasmas de algún patriarcado, refugiados en un jardín trasero y aprovechando que allí la maleza crecía indiferente, lo que les permitiría ‘sobrevivir’.

Me imagino que, de aquellos inofensivos ‘aparecidos’ rondando por la casona, deambulaban apenas sombras de voces de mando propios de un califato familiar, pasos imponentes del padre de familia, quejas y murmullos femeninos subsumidos en la garganta. Lo cierto es que los pisos crujían, las ventanas daban a un pasado instalado en

la opacidad de sus cristales y las paredes guardaban las huellas de las fantasías de un fugaz reinado de un señorío criollo, sobre el que paradójicamente se fundaba una organización que marcaría el inicio de un lento desvanecimiento del machismo ecuatoriano.

¿Arbitraria paradoja que solo yo la estoy imaginando, o curiosa expresión de la dialéctica, aquella síntesis entre lo visible y lo invisible, lo oculto se visibiliza, presente con mucha fuerza en la irrupción del feminismo?

“Lo visible y lo invisible se convocan el uno al otro (...) Extraer las figuras del fondo inmemorial donde transcurren, como larvas de sueño...”. Así escribe la filósofa y pintora Mónica Ferrando,⁵ a propósito de un personaje femenino de la mitología, a la que Eurípides llamara ‘muchacha indecible’, visible e invisible, corpórea e incorpórea al tiempo.

Esa especie de ‘thelos’(sic) que anima a la mujer a una irrupción radical en la escena pública, esa intempestiva ‘presencia’, germina, de modo paradójico, al interior de su propia situación de invisibilidad. Relegada a una cotidianidad simple y agotadora en el estrecho universo doméstico, al momento de hacer presencia, brota forma y sustancia de un modo diferente, inédito, de hacer política. La mujer sería vista, como afirma Vicente Rocafuerte, como una ‘amenaza’ en ciernes... Silvia Federici, feminista italiana, en su obra *Calibán y las brujas*,⁶ escribe que en 1547, a partir de una perversa intuición sobre la potencia latente de la amistad entre mujeres “se proclamó la prohibición de que las mujeres se reunieran para murmurar y charlar” y se ordenó a los maridos que “guardasen a sus esposas en casa (...) La amistad femenina fue uno de los objetivos de la caza de brujas, como demuestra el hecho de que en el transcurso de los juicios, las acusadas eran obligadas a denunciarse unas a otras bajo tortura: las amigas entregaban a sus amigas, las hijas a sus madres”.

5 *La muchacha indecible, mito y misterio de Kore*. Giorgio Agamben/Mónica Ferrando. Editorial Sexto Piso. Madrid, 2014.

6 Texto que puede consultarse en Internet.

En síntesis, para el equipo que se juntó en 1983 para crear, en la casona de la calle Los Ríos, el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer, CEPAM, en Quito, e igualmente en Guayaquil, se trataba de transformar los roles tradicionales de la mujer popular y que esta se asumiera como actora social con sus formas propias de expresarse y actuar, precisamente a partir de la reflexión y acción en torno a su condición de subordinación.

Cuando la amistad femenina se rebela

‘Respondonas... habitadas a las intrigas y la murmuración o el chismorreio... de conducta licenciosa... promotoras de elegantes y clandestinas recepciones para posibilitar la conspiración de políticos hombres’... son acusaciones masculinas comunes ancestralmente y en cualquier país. Sin embargo, a partir de ese encubrimiento y marginación, a partir del silencio y precisamente sabias en ese silencio compartido, en un proceso de desciframiento íntimo, las ‘respondonas pasan a asumirse como actoras’.

La naturaleza de este estar en ocultamiento y el hecho de crecer desde ese ancestral encubrimiento, acabará expresándose, en los invisibles límites entre lo público y lo privado. Y la ‘confusión’, la ‘colusión’ de estos dos territorios, se convirtió para la mujer en fuente de crecimiento y para el hombre en un escenario fangoso y contradictorio que ponía en riesgo su autoridad.

Blanca Muratorio, en un texto de fines del siglo XX, sobre *Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía Ecuatoriana*⁷ recoge un conjunto de testimonios de ancianas del Alto Napo que conforman un profundo entramado cultural, vigilado —me atrevería a decir que en secreto, si no en silencio— por las mujeres, lo que las convierte en guardianas de la tradición, en el marco de una convivencia en la que ellas participan por igual en la

7 Ver artículo en el libro *Etnicidades*, compilador Andrés Guerrero. FLACSO/ ILDIS. Quito, 2000.

actividad económica, comercial, de sus comunidades y miran desde sus umbrales, los inicios de la actividad política de los hombres...

Según Muratorio, “las mujeres indígenas ya mayores simplemente ignoran o toman en broma, a los líderes hombres, acerca de los límites precisos de esta disyuntiva entre la modernidad y la tradición. La ironía y el cuestionamiento burlón —o a veces, los silencios preñados de significado— que las mujeres dirigen a esos líderes, se convierten en las formas en que las mujeres desafían el presunto monopolio de las federaciones sobre las memorias culturales y la redefinición de la historia indígena”.

Una memoria afincada en la cultura oral femenina, que le lleva a una abuela amazónica a lamentarse así en torno a la migración de su última hija: “Y ahora... ¿Quién va a recoger mis pensamientos?”

Existe un movimiento ‘latente’

“Cuando nosotras llegamos a los barrios del sur de Quito, la intervención de las mujeres y sus organizaciones populares transcurría alrededor de los roles tradicionales sostenidos por programas estatales...cocina, corte y confección, belleza... se trataba de una ciudadanía de segunda clase... la iglesia reforzaba todo eso”, me dice Miryam Garcés, una de las fundadoras del CEPAM, en un diálogo en torno a los orígenes de esta ONG cuya historia la recogeremos en estas páginas, en la medida en que esa historia ‘ocurre’ también en los archivos del CEP... El archivo siempre a la sombra, conteniendo los datos que están en la raíz, bajo tierra.

Esta condición de subestimación e invisibilidad señalada por Garcés, podría contener lo que la investigadora y docente de la FLACSO y autora de varios títulos destacados, Mercedes Prieto,⁸ (miembro de la Asamblea del CEP en los años noventa) afirma en las páginas de su estudio “Notas sobre el movimiento de mujeres

8 Ver texto en el libro *Movimientos Sociales en Ecuador*. Varios autores. CLACSO/ ILDIS. Quito, 1986.

en el Ecuador”. Prieto habla de la existencia de un movimiento ‘latente’ de mujeres en los barrios populares de Quito, particularmente en aquellos de origen migrante. Algo que tiene que ver con la experiencia (en el caso de un barrio surgido de la emigración campo-ciudad) cuyo núcleo central es el reconocimiento del ‘nosotras’, expresado en la necesidad de la amistad, del diálogo, del conocerse más, etc. —agrega Prieto— junto a la identificación de los obstáculos a la identidad: estructura de poder formal barrial, familiar, chismes, etc. (...) ‘Conocimiento entre vecinas’, ‘hacer amigas’, ‘conocernos y unirnos un poco’, son respuestas reiteradas por las mujeres (...) Es en este sentido que estamos planteando la existencia de movimientos de mujeres de carácter latente (...) elementos para plantear la existencia de un movimiento latente de mujeres, toda vez que se observa una disputa cotidiana, tanto a nivel familiar como barrial, de adscribirse a nuevos roles —más igualitarios— y a la vez luchar contra diversos grados de autoritarismo existente en las instituciones”.

Una cotidianidad, por tanto, que la presencia del CEPAM en los barrios populares de Quito o Guayaquil busca convertir en el mejor ‘anuncio’ de la futura organización feminista... “Existían 83 organizaciones de mujeres en los barrios de Quito, que se habían formado a partir de la migración —continúa Miryam Garcés—; luchaban por el agua, la luz eléctrica, pero no eran visibilizadas como actores... se sentían abandonadas, solas y en el anonimato”. A nivel nacional, se contaban 300 las organizaciones constituidas en la primera mitad de los ochenta del siglo pasado.

¿Y por qué optaron por iniciar, en 1983, la vida del CEPAM precisamente entre esos barrios? Responde Myriam Garcés: “Veníamos de corrientes de la izquierda, de la izquierda cristiana de ese momento; alimentábamos una línea popular de acción. Inicialmente no nos identificábamos como feministas... centrar la reflexión sobre la temática de nuestro cuerpo no era posible ese momento en el ámbito popular. Debíamos partir de lo cotidiano. Al comienzo se trataba de espacios de y para mujeres, pero veíamos que había que trabajar con los hombres para el cambio. La violencia al interior del hogar

era vista como normal, ese momento. Se provocaban frecuentemente conflictos en la familia por las decisiones de organización que asumían las mujeres. Era necesario que los hombres se repiensen críticamente y no como antagonistas. Al inicio fue difícil, los primeros intentos en ese sentido se cayeron; pero comenzamos a utilizar diversos recursos, por ejemplo el teatro juntamente con el equipo de Malayerba, o con la fotonovela ‘La Abeja’ producida por las propias mujeres del barrio como protagonistas, lo que permitió vencer la resistencia de muchos hombres... en algunos casos y al principio, estos eran tratados en términos de burla por sus compañeros, pero se fueron venciendo los obstáculos...”.

El carácter inédito de un feminismo popular

Si se pregunta sobre la real concreción de esta estrategia en la realidad urbana, saltan a la vista organizaciones forjadas a partir de la presencia del CEPAM, como la del barrio marginal Solanda en Quito, con una sorprendente dinámica interior; o la presencia en los populosos barrios surgidos de las migraciones en Guayaquil: el Guasmo, Isla Trinitaria y Bastión Popular, en los que CEPAM-G llevó adelante un intenso programa, particularmente con jóvenes, con el proyecto de animación del Centro Integral de Jóvenes y la formación de lideresas juveniles; o los centros de desarrollo local creados por la institución Sendas, en Azuay, Cañar y Loja —tal como se evidencia en los archivos del CEP.

“El CEPAM-G posee uno de los trabajos más consolidados de apoyo, acompañamiento y promoción de la mujer en los sectores urbano-populares de la ciudad de Guayaquil”, dice el documento/archivo de referencia del proyecto con jóvenes.

Estos hechos marcarían la particular identidad del CEPAM a lo largo de cuatro décadas: la inédita aproximación de la mujer popular a la política... Desde la cotidianidad a la puesta en cuestión de la subordinación ancestral... Ese partir de la cotidianidad de las mujeres de barrios marginales, surgidos de la migración proveniente del campo, situación cruzada por la incertidumbre y el temor

ante la imposición masculina... Cambios allí donde las mujeres alimentaban las solidaridades en el barrio, pero eran los hombres los que protagonizaban las demandas locales; ellas buscando el modo de subsistir, en un contexto de doble sumisión: la pobreza y la autoridad de los hombres.

Y Lilia Rodríguez, co-fundadora del CEPAM-Quito aventura una definición institucional en las páginas de la revista *La Abeja*:¹ “Construimos un feminismo propio, feminismo popular, feminismo plebeyo, que levanta sus reivindicaciones donde convergen nuestras múltiples identidades, porque somos mujeres insertas en realidades concretas, donde se cruzan el clasismo, el racismo, el patriarcado, el sexismo y el colonialismo”.

Sin embargo, en sus inicios, como señaló Myriam Garcés en un diálogo para esta crónica, el feminismo no fue la carta de identidad de las organizaciones de mujeres de los barrios. Serían el trabajo directo con mujeres de sectores populares, la constatación de las múltiples opresiones, la confrontación con una soterrada violencia machista, la relación con grupos feministas y el impacto del movimiento internacional, los factores que incidieron para que se definieran más tarde como organizaciones feministas, comprometidas con la transformación social, económica, política, cultural del país. “Para mujeres de barrio, sus intereses y necesidades concretas eran los ejes de su organización”; agrega Lilia Rodríguez:

“Al interior de las organizaciones populares de mujeres se construyó la identidad de género, a partir de las experiencias de subordinación y exclusión por ser mujeres tanto en el ámbito familiar como en el social (...) Se construye un feminismo popular que articula, de manera interseccional, las múltiples expresiones por género, clase, etnia, edad, ruralidad y opción sexual”.

1 Revista publicada por el CEPAM con ocasión de sus 40 años de vida, año 2023. Volveremos a sus páginas en varios momentos de esta crónica.

Con enorme intuición, Hanne Holst, fundadora del CEPAM-Guayaquil sostiene: “Nos encontramos, entonces, frente a lo que se ha denominado la ‘feminización de la crisis’. Es la crisis la que ha obligado a la mujer a la búsqueda de empleo, a salir a las calles como vendedora ambulante, a convertir su casa en el pequeño espacio de producción, a la mujer campesina a asumir casi la totalidad de las tareas agrícolas. Otros fenómenos sociales como el mayor número de mujeres mendigas, prostitutas, delincuentes, niñas de la calle, nos muestran la ‘feminización’ indicada (...) pero la feminización de la crisis no significa solamente la duplicación del esfuerzo en la producción y reproducción social, sino que significa la incorporación de un nuevo actor social: las mujeres”.

Lo que nos dejó el siglo

“Siempre hemos tratado de rescatar nombres y hechos de la historia”, sostiene Miryam Garcés. Y los antecedentes más inmediatos al CEPAM serían precisamente aquellas organizaciones que, como la Alianza Femenina Ecuatoriana, buscaron generar en los años treinta y cuarenta un espacio propio en el seno de la política de izquierda. A la cabeza de estos intentos, estuvo Nela Martínez, que, a raíz de los cambios políticos de 1944 (inicialmente hacia la izquierda) sería la primera mujer en entrar como diputada al ‘Congreso de los hombres’.

Sobre esas primeras manifestaciones de organización femenina, cabría recoger dos señalamientos referidos por Mercedes Prieto,² en torno a la participación histórica de la mujer en el Ecuador. Prieto subraya que “la participación de la mujer en eventos y movilizaciones populares privilegia su adscripción a las clases subordinadas antes que a su ser mujer. Indudablemente que estos eventos contribuyen en su proceso de búsqueda pero no hay una llamada a su identidad femenina”; al tiempo que “la mujer está excluida del desa-

2 Ver texto en el libro *Movimientos Sociales en Ecuador*. Varios autores. CLACSO/ILDIS. Quito, 1986.

rollo en un doble sentido. De un lado está excluida de los beneficios del desarrollo, y de otro lado la mujer no aporta con su potencial al desarrollo del país”.

Todo ello, a causa del patriarcado en las relaciones en el barrio, en la organización gremial o social, o algunas construidas en el seno de la academia o los cenáculos intelectuales, provocaría conflictos con la izquierda y sus partidos.

“Taras feudales y patriarcales impiden que las mujeres participen en la dirección del Estado y ejerzan plenamente sus derechos fundamentales consignados en la Constitución de la República (...) la historia de la nación está llena de estos ejemplos. Las mujeres son requeridas a luchar por las grandes causas, pero ellas mismas son relegadas a planos inferiores, al pupilaje y a un lugar secundario”, dice un manifiesto de la Primera Conferencia de Mujeres Trabajadoras de Pichincha, reunido en marzo de 1956, tal como lo recoge Tatiana Salazar Cortez, historiadora, en la publicación *“La Abeja”*.

Y Tatiana Salazar agrega que las mujeres de izquierda “identificaron situaciones insostenibles de discriminación y propugnaron el reconocimiento. Sin embargo, continuaron afiliadas a sus partidos durante décadas hasta que el antifeminismo campante de las izquierdas asfixió sus capacidades de maniobra (...) Para las mujeres que iniciaron su trabajo político en los años 70 y que luego trabajaron en las filas de las primeras organizaciones feministas, era sabido que la relación entre izquierdas y feminismo fue, por decirlo de manera acotada, desastrosa”.

La historiadora llega a relatar la expulsión, en 1963, de Nela Martínez y de líderes de la Unión Revolucionaria de Mujeres del Ecuador, de las filas del Partido Comunista (error que el Partido revisaría posteriormente, en 1968). Imposiciones machistas que constataron las fundadoras del CEPAM en la vida cotidiana de barrios populares de Quito y Guayaquil.

¿Una excepción en el movimiento indígena?

En su primera época agrarista, cuando las organizaciones se construían fundamentalmente en torno a las luchas por la tierra y la reforma agraria, se destacan nombres de mujeres que encabezaron el movimiento y lideraron las estructuras gremiales, con pleno respaldo de dirigentes masculinos; desde Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña, hasta las contemporáneas como Blanca Chancosa y Nina Pacari o las jóvenes amazónicas Nema Grefa, Patricia Gualinga y Salomé Aranda.

Un topo perfora las políticas públicas: “no más mujeres tras bastidores”

“Llegó un momento de generar vínculos con el Estado. De construir políticas públicas”, nos dice Myriam Garcés, para subrayar la importancia que tuvo, desde los inicios, salir del ámbito interno de la organización barrial hacia la exigencia de leyes que modifiquen el comportamiento estatal con referencia a la mujer; cruzar las políticas con una perspectiva de género, algo que culminaría, en una primera etapa, con la creación, entre distintas organizaciones, de la Coordinadora Política de Mujeres y la formulación de la Agenda Política, en 1996. Posteriormente, vendría la presión para que sus demandas se incorporen, tanto a la Constitución dictada en 1998 en torno a derechos sexuales, como posteriormente a la Constitución de la República dictada en 2008.

Por iniciativa del CEPAM, el Congreso Nacional establecería el mecanismo de cuotas que obligaba a los partidos a incluir un 20 % de mujeres en sus listas electorales; y que luego, en 2008, se convirtió en un sistema de paridad.

Y este elemento, la presión por arrancar al Estado pronunciamientos, leyes, reglamentos, constituirá una característica de la acción del CEPAM, al igual que lo ocurrido en los movimientos ecologistas. Es interesante tener presente este rasgo identitario del movimiento social ecuatoriano, que no se expresa exclusivamente en la presión en la calle, sino que busca, en los resquicios del poder, con el apoyo de unos cuantos ‘infiltrados’, generalmente desde las vertien-

tes de la izquierda (o el llamado progresismo), incluir una normativa que reconozca el papel protagónico de la mujer, en la ecología, en los derechos humanos; iniciativas que servirán como puntos de apoyo para demandar su cumplimiento frente al Estado (oligárquico, a final de cuentas).

Este ‘ir y venir’ constante entre las propuestas de las mujeres y las respuestas del Estado, caracterizan a este ángulo sumamente interesante de la intervención del CEPAM; y a nivel local y regional, esa será una de las características que animan las intervenciones de Sendas en el Austro.

Aquello se trasladaría al terreno de la participación política. Se recuerda un instrumento destacado en ese sentido: la Coordinadora Política de Mujeres con presencia en quince provincias, con una agenda que rezaba: “Las mujeres queremos irrumpir con nuestra inteligencia, con nuestra voz, con nuestras manos, con nuestro estilo, con nuestra afectividad en la vida política nacional”.

“La relación con el Estado y las políticas públicas, ha sido prioritaria para las mujeres organizadas en el Ecuador. Su importancia tiene varias razones y no está exenta de tensiones y contradicciones (...) ha sido una relación clave para impugnar la cultura patriarcal y machista que impera en la sociedad y que contemporáneamente alimenta el mercado, así como para apuntar a cambios sistémicos”. Así escribe Magdalena León, politóloga y analista de las expresiones sociales, en la revista *La Abeja*; y agrega: “En el marco de esa prioridad, el movimiento de mujeres —en su amplia acepción— (...) ha adoptado innovadoras formas para construir institucionalidad y políticas para actuar desde dentro en espacios y procesos nacionales...”.

La conformación de la Coordinadora Política de Mujeres, como rezan sus documentos, “Fue una etapa en la que la participación de las mujeres en el ámbito político avanzó en términos de visibilidad e identidad. Se logró un posicionamiento inédito del tema de las desigualdades de género y del acceso femenino al poder, lo que de por sí suponía cambios en la realidad y en los imaginarios sociales. Acciones de movilización, pronunciamientos públicos, denuncias,

diálogo, búsqueda de consensos, ilustraban una presencia de actoras políticas con identidad propia, de un movimiento en interlocución permanente con otros movimientos sociales y con el Estado”.

Sendas y la construcción de lo público

Sendas, por su parte, es una institución con una larga historia —surgió a inicios de la década del noventa del siglo pasado— y ha mantenido desde entonces relaciones con el CEP y la cooperación europea. Actúa fundamentalmente desde Cuenca, pero con una proyección regional. Su directora Mery Cabrera destaca en sus declaraciones en un programa radial local³ el origen de la organización: una investigación realizada a inicios de los noventa en los barrios noroccidentales de la ciudad y a la luz de cierto aislamiento del sur del país.

Sendas se plantea “disputarle a la centralidad el sentido de la construcción de lo público”. Y muchos de sus esfuerzos se dirigen a estructurar la acción colectiva, el debate entre las organizaciones de base y el Estado, para la definición de políticas públicas, a partir de “iniciativas colectivas para una democracia deliberante”. Una alianza con otros espacios nacionales y con varios cientos de organizaciones populares, para alcanzar una participación en las decisiones del poder público. Alianzas que confluyeron en la creación de la red Cántaro.

“Más de doscientas personas, a lo largo de nuestra historia”, han buscado, a través de Sendas, incorporar la dimensión de lo diverso, de manera transversal, para darle un sentido diferente a la gestión, tanto de las organizaciones, como del poder político a nivel nacional y local. Precisamente una de las campañas emprendidas es la referida a la defensa del agua, problema crucial en la región, a través de investigaciones, debates, apoyo a las juntas de agua en la ruralidad, etc. Cabrera destaca, paralelamente, el rol jugado por Sendas en el tratamiento académico de los estudios de género.

3 Se puede consultar en Facebook. Emisora Voces azuayas. Cuenca, junio 2021.

Violencia extrema y refugio

La experiencia en la vida cotidiana en los barrios populares determinó que el combate a la violencia intrafamiliar se convirtiera en uno de los ejes del movimiento de mujeres. La intervención del departamento jurídico (CEPAM) se articulaba a un proceso de información y de debate sobre los derechos de la mujer; y a un proceso de desvanecimiento de un cúmulo de desinformación y temores en torno al ámbito de la ley y de los tribunales, apoyándose en orientadoras formadas al interior de las comunidades.

En 1986, el CEPAM, complementariamente con la existencia de la asesoría y acompañamiento jurídico, instaló el Tribunal de Denuncia de la Violencia contra la Mujer. Cuatro años más tarde y obligada por la naturaleza de los casos de violencia, fundó una casa de refugio para recibir a mujeres en situaciones de violencia extrema, una iniciativa sin antecedentes que se consolidó con la existencia actual de cinco casas, en convenio con el Ministerio de la Mujer; y que, como señalaremos más adelante, es uno de los ámbitos que han calado profundamente en la sociedad ecuatoriana.

En 1994 se crearía la primera Comisaría para la Mujer y la Familia, en alianza con sectores estatales, una experiencia que se multiplicó muy rápidamente. En 1995, se dictó la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia, en el marco de movilizaciones femeninas exigiendo políticas públicas, al tiempo que se impulsaba el sistema de las comisarías itinerantes.

En los años siguientes, se avanzaría en materia de legislación, con el impulso de normativas nuevas incorporadas a la Constitución de 2008; en 2007 se creó la Secretaría Técnica para poner en ejecución el Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia de Género; se incluyó la tipificación del femicidio en las reformas al Código Penal Integral en el 2014 y finalmente en 2018 la Ley Orgánica Integral para prevenir y sancionar la violencia contra las mujeres, con la coparticipación de la sociedad civil.

La violencia machista ha sido también foco de atención de la Fundación Sendas. “Desde aquí se derivan a las víctimas a una red

de asistencia”, comenta una de sus fundadoras; y agrega: “en ocasiones quienes nos visitan, víctimas de violencia psicológica o exclusión, a veces solo quieren un abrazo, alguien que los escuche... y para eso también está la mesa, sentarse a conversar y sanar. Hoy el semillero que deja Sendas se ha convertido en activismos sociales de jóvenes, mujeres, colectivos LGBTI; de allí han salido (...) líderes que hacen que ese sueño de igualdad con el que inició la fundación se vaya consiguiendo”.⁴

Culminaba así un período de varias décadas de intervención del CEPAM, en sus dos vertientes, Quito y Guayaquil, la intensa actividad de Sendas en Cuenca y en la región, y la creación de la Fundación Desafío, con presencia activa en distintas intervenciones públicas. Desde entonces, las organizaciones femeninas han sido auténticos topos, con enorme tacto y olfato, erosionando viejas legislaciones patriarcales.

La exigencia de una ley sobre el aborto

En el marco de la exigencia de políticas públicas con contenido de género, aparecerán las movilizaciones, pronunciamientos y demandas en torno al derecho al aborto.

En ese campo y en medio de una sociedad ancestralmente dependiente del dogma católico, las organizaciones de mujeres continúan en la actualidad vigilantes frente a los intentos conservadores por dar pasos atrás.

La Fundación Sendas, entre un sinnúmero de iniciativas iniciadas a comienzos de la década del noventa en torno a la capacitación y organización con una dimensión de género, ha impulsado un intenso programa en torno al embarazo adolescente, de modo de reducir este impacto, particularmente entre sectores populares.

4 Crónica del Diario El Mercurio. Cuenca, abril de 2021.

Por su parte, el CEPAM, al tiempo que ponía en marcha un programa de atención a mujeres víctimas de violencia sexual hacia finales del siglo XX, definía su posición frente al aborto: “...es un problema de salud pública; una causa de muerte para miles de mujeres que lo hacen de manera clandestina y que este problema de salud debe tener una legislación que permita el aborto legal para las mujeres que lo decidan. Frente al aborto, las solas medidas legislativas no son suficientes. Debe enfrentarse el machismo y la opresión por género...”.

“Lo primero que hicimos fue proponer reformas para permitir el aborto, pero faltaba un proceso de maduración. De modo que optamos por impulsar la llamada ‘anticoncepción de emergencia’, una medida de prevención, no abortiva, en casos de violación”, relata Miryam Garcés.

Las movilizaciones y pronunciamientos a nivel nacional, desembocaron en el 2018 en la fundación de Aborto Libre, colectivo convocado por diversas organizaciones y personalidades, pero que finalmente se disolvió por la diversidad de puntos de vista.

El tema estaba en su fase de maduración.

Luego de un tortuoso proceso y un primer antecedente, el intento de incluir el derecho al aborto por violación o incesto en la Ley Orgánica de Salud en el 2006, con el apoyo de apenas doce diputados (de alrededor de un centenar, tal como lo recuerda Lilia Rodríguez en las páginas de *La Abeja*), culminó finalmente cuando la Corte Constitucional se pronunció en el 2021, a favor del aborto en casos de violación y bajo determinadas condiciones, decisión que fue ratificada mediante ley por la Asamblea Nacional a inicios del 2022; luego que los distintos colectivos de mujeres desataron una intensa e imaginativa campaña, venciendo anteriores desarticulaciones entre distintas tendencias, algunas de ellas vinculadas a sectores populares urbanos que enfrentaban dificultades en su comprensión.

El impulso a la decisión final en torno al derecho al aborto en casos de violación fue el producto de una acción amplia y de conjunto, señala Virginia Gómez de la Torre, directora de la Fundación

Desafío y presidenta de la Corporación Fondo Ágil cuya Secretaría Técnica es el CEP Gómez de la Torre destaca el papel jugado desde la creación de la Fundación, tanto en el impulso a la demanda por un reconocimiento pleno del derecho al aborto, como en un intenso trabajo desarrollado en torno a la despenalización del aborto, en alianza particularmente con la Fundación Sendas y el CEPAM-Guayaquil.

Las trampas tendidas al feminismo

Nuestra sociedad ecuatoriana tiene derecho a conocer la verdad, la cédula de identidad es el único documento que nos da la seguridad de identificar quién es el ciudadano con el que se está tratando. El bien común radica en el respeto a los derechos a todas las personas y (no) concediendo a las minorías privilegios que afectan a la familia, base de la sociedad. Por todo ello pedimos al ejecutivo mantenga su palabra y proteja a la familia ecuatoriana garantizando el sexo biológico en la cédula y no el género.

Así, con estas palabras, con todo el descaro de las élites que se respaldan en las ‘buenas costumbres’ y un pretendido ‘sentido común’, rezaba el manifiesto firmado por quienes componen ese conglomerado que se parapeta en la tradición y la religiosidad, formado por Familia Tiene Voz, Ecuador Pro Vida y la Iglesia de Dios Nuevo Comienzo (que, de paso, se identifica con sus siglas en inglés, MDS ¡No faltaba más!). Estamos hablando del ‘año del Señor de 2013’...

De acuerdo con este manifiesto, la ‘militancia’ recalcitrante de la derecha no solo se detuvo en la temática del aborto o de la privatización de la educación para ‘protegerla’ de la penetración del ‘comunismo’, con actos audaces en defensa de la fe católica, sino que se introdujo también en el combate contra las demandas de reconocimiento legal a través de los documentos de identificación, a las diversidades de género.

Cristina Vega, profesora e investigadora, recuerda este manifiesto del 2013, en entrevista que integra un excelente libro producido por la fundación alemana Rosa Luxemburg y Abya-Yala, a

la que volveremos en estas páginas,⁵ *Nuevas derechas autoritarias*. Y lo hace, señalando dicho manifiesto como un antecedente a las intensas movilizaciones reaccionarias de 2017, bajo el lema “Con mis hijos no te metas”; y que se volvería en un lema reiterativo para oponerse a todo lo que significara intervención estatal en las prácticas sociales; algo que caracterizará a la ‘ideología libertaria’ vigente hasta nuestros días, una defensa a ultranza de los valores de familia, vida y libertad; y abanderándose de un beligerante antifeminismo en el que confluían cenáculos católicos y evangelistas (con matices y diferencias al interior de estos últimos).

En el 2014, afirma Vega, se produjo un viraje en la política del entonces presidente Rafael Correa. “En esta ocasión, el cambio afectó a la Estrategia Nacional Interseccional de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo de Adolescentes. (...) Su sustitución por el Plan Familia, bajo el liderazgo de miembros vinculados al Opus Dei, implicó un gesto de gran calado a la hora de posicionar la agenda conservadora en la política pública (...) Sus ideas se sintonizaron con una onda global que legitimaba, se hacía eco y enfatizaba el conservadurismo sexual y de género (...) El conservadurismo sexual tiene una larga historia en Ecuador y se expresó de forma nítida durante el proceso constituyente (2008), a pesar de algunos gestos progresistas plasmados en la Constitución gracias al enorme esfuerzo de las feministas”.

El ‘género’ —agrega Vega— se había convertido en una papa caliente, luego de que fue el propio Vaticano el que instrumentalizaría el término ‘ideología de género’, en su confrontación con el feminismo.

La investigadora subraya un elemento clave para nuestra crónica: “No es que la sexualidad, las identidades de género o el propio orden jerárquico de género no sean importantes (...) es que en torno suyo se dirimen distintas cuestiones relativas a los límites de la

5 *Nuevas derechas autoritarias, conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*. Varios autores. Ver artículo de Cristina Vega.

democracia, las desigualdades de la economía global, el lugar de las élites internacionales (que son las que hablan de género y derechos humanos)”.

Finalmente, Cristina Vega disemina las trampas del uso de tres términos esenciales en el antifeminismo: Familia, Vida y Libertad: “En América Latina la familia siempre fue sostén y encarna también una tradición de resistencia. El vecindario, el barrio, la familia, la comunidad aparecen en muchos casos entrelazadas a través de vínculos extensos... En lo que se refiere a la vida, hay ambigüedades que tienen que ver con el ecologismo y el propio feminismo (...) Los grupos conservadores y fundamentalistas han utilizado esta ambigüedad con mucha clarividencia. La vida puede referirse tanto a la vida de los no nacidos como a la vida en la Amazonía, a la vida de las mujeres como a la de los fetos... La libertad se refiere a la autoridad de los padres. Son lo progenitores en una estructura patriarcal quienes esgrimen esta idea frente al garantismo de la libertad individual de los jóvenes”.

Es fácil entender el éxito de consignas ambivalentes claramente engañosas, como ‘con mis hijos no te metas’.

Y Vega habla de una ‘reprivatización de lo social’, en cuanto al rechazo a la intervención secular del Estado en materias como educación sexual o aborto seguro.

Quedan algunas lecciones y no pocos peligros

“Antes de que el movimiento feminista se relanzara en América Latina, no se reconocía, ni siquiera normativamente, el trabajo doméstico no remunerado como trabajo, no estaba regulado el trabajo sexual en muchos países, no había leyes ni normas de paridad política, no existían sistemas integrales de cuidados, los derechos sexuales y reproductivos no estaban garantizados”, afirma Aylinn Torres,⁶ investigadora y catedrática (...) Y agrega: “Sin embargo de los avances

6 Texto incluido en el libro ya mencionado *Nuevas derechas autoritarias*.

poderosos y tal vez irreversibles (...) los neoconservadurismos religiosos son hoy un actor principal de la política latinoamericana (...) Aún no podemos hablar de un consenso sobre cuánto influyen en el voto (...) pero lo que sí sabemos es que estos actores son una fuerza política de peso; sea de forma velada o explícita”.

Sin embargo de la persistencia de estos dogmas, al momento de hacer un balance de cuanto ha dejado de irreversible el feminismo en la sociedad ecuatoriana, Virginia Gómez de la Torre afirma: “dejamos de ser invisibles, somos actoras, parte de la política, de las organizaciones sociales, algo que no se puede controlar desde los sectores conservadores. Encarnamos una concepción de vida que traspasa a toda la sociedad; aunque esos conceptos penosamente no han permeado totalmente, como es el caso de ciertas mujeres que han alcanzado posiciones de poder relevantes... allí, en esos casos, se dirime un tema de honestidad. Sin embargo (habla con ironía Gómez de la Torre) incluso a los sectores más conservadores, el feminismo les ha permitido volverse visibles”.

Gómez de la Torre subraya ciertos hitos, como el combate a la violencia doméstica, en el que se destaca Sendas y CEPAM; el derecho al aborto; la denuncia del femicidio con la presencia activa en las calles, en redes, en plantones, en procesos judiciales... Y Virginia Gómez pone como ejemplo todo el movimiento que suscitó el asesinato de María Belén Bernal y la responsabilidad del Estado, en cuanto este ocurrió en el seno de la policía, “aunque no ha existido una reparación a su madre, que habría sido un precedente importante”.

Y continuando con el balance, la directora de la Fundación Desafío destaca que en el campo político la presencia de la mujer no tiene discusión... “impensable hace treinta años que una mujer sea la Fiscal General; aunque (ese protagonismo) falta en otros campos como el académico, o por ejemplo en el de salud”.

“En el terreno laboral —sostiene— no toda la norma se cumple. Se da el caso con respecto al embarazo, cuando una trabajadora prefiere el aborto para evitar ser despedida o se limita a vender sus horas de lactancia en sus puestos de trabajo para obtener una

mejor remuneración. El trabajo informal es mayormente femenino; por ejemplo, durante la pandemia COVID-19, las vendedoras ambulantes, las trabajadoras sexuales padecieron hambre. Hace falta más visibilización. Y en el área rural está extendida la desinformación sobre derechos, las mujeres producen los alimentos pero no son las dueñas de la tierra. Hay problemas de pobreza e inequidad que persisten, no es lo mismo la maternidad que la paternidad”.

“En una investigación que realizamos, constatamos que la dimensión política no está presente, la violencia doméstica se sigue viendo como algo personal y privado. Si se le pregunta a una sobreviviente de un intento de femicidio, se evidenciará que no percibió previamente el peligro, muchas mujeres no perciben los riesgos y ese es el aspecto más cruel del femicidio”.

“El feminismo ha logrado sacar su imagen a flote pero los problemas están ahí. En las políticas sociales el tema de la mujer es la última rueda del coche. El presidente Rafael Correa derogó la ley de 1995, derogó el capítulo de Maternidad Gratuita y protección de la Infancia. De todos modos el feminismo ha avanzado en otros sectores como por ejemplo dentro del movimiento indígena”.

En sus declaraciones al interior del artículo “Sexo, vida y familia. La corriente conservadora/fundamentalista en Ecuador”, Cristina Vega⁷ subraya que: “la idea de igualdad que introduce el feminismo es muy poderosa (...) Sostener que las relaciones de poder, como la que establecen mujeres y hombres, entrañan desigualdades, ha tenido que ser atendida por conservadores y fundamentalistas. (...) El feminismo se ha expandido, tiene fuerza, moviliza en las calles. (...) Creo que muchas personas rechazan la violencia contra las mujeres y reconocen que esa ha sido una batalla central del feminismo”.

7 En el ya citado *Nuevas derechas autoritarias*.

Una multiplicación de liderazgos ‘latentes’

Si volvemos a las páginas iniciales de esta crónica, recogemos aquel concepto de lo ‘latente’ de la conciencia de ser mujer y sus implicancias.

“Las mujeres nos volvimos visibles en las estadísticas del país (...) más allá de las estadísticas, las mujeres logramos politizar la vida privada y generar políticas públicas para aquello que se consideraba ‘privado’ como el trabajo doméstico, la violencia machista, los delitos sexuales, los femicidios. Logramos un cuestionamiento de la vida personal, enfatizando que ‘lo personal es político’ (...). El Movimiento Feminista vive, creció, se diversificó a lo largo y anchos del país, puso nuevos temas en la agenda y se nutre de liderazgos jóvenes”, afirma Lilia Rodríguez.⁸

Otro foco de atención en esta crónica, fue la afirmación de Hanne Holst: la feminización de la crisis. Las experiencias en los sectores populares acompañados por el CEPAM en Quito y Guayaquil, y Sendas en el Austro, convierten, paradójicamente, a la crisis social y económica que viven las poblaciones empobrecidas en nuestro país y de manera particular las mujeres, en modos de activar el movimiento feminista en sus múltiples manifestaciones.

Los Centros de Desarrollo Local creados por Sendas se dedican a animar proyectos económicos al tiempo que articulaciones con políticas locales y formación de lideresas.

Una evidencia del impulso que han alcanzado las iniciativas ‘de mujeres para mujeres’, en el marco de la crisis económica y social general, es la participación en iniciativas financiadas por el Fondo Ágil, programa gestionado por el CEP con el apoyo de Pan para el Mundo, organización ‘sobreviviente’ de lo que fue la cooperación europea solidaria, que, en décadas pasadas, permitieron la consolidación de un vasto movimiento popular en distintos países de América Latina. Los apoyos del Fondo Ágil son adjudicados de manera muy simple, permi-

8 Revista *La Abeja*, citada a lo largo de esta crónica.

ten impulsar iniciativas que están en marcha o iniciándose, pero que requieren ser apuntaladas, pues ofrecen una clara perspectiva.

De un grupo de sesenta proyectos apoyados por el Fondo Ágil, un cuarenta por ciento corresponde a iniciativas de grupos de mujeres populares, a través de infinidad de iniciativas. Por ejemplo, la Red de Mujeres en Paute dedicadas a la crianza y comercialización de animales menores y al mantenimiento de producción bajo invernadero, que constituye no solo una empresa productiva femenina, sino que apuntala la reconstrucción del tejido social en ese cantón, con alto déficit social. En Puerto López, Manabí, una organización formada por recicladoras y profesionales en biología, salud y derecho, ha emprendido en un programa de mejoramiento urbano. La Coordinadora Política de Mujeres, creada en los años noventa por iniciativa de varios grupos sociales a nivel nacional, impulsa a su vez proyectos económicos pequeños, rurales, con apoyo del Fondo Ágil, como la agrupación de jóvenes militantes en Pastaza gestionando fincas integrales, sostenibles y rentables, al tiempo que desarrollan un importante protagonismo en la comunidad. Un Colectivo Salud Mujeres lleva un programa de defensa y educación en derechos sexuales y reproductivos, en apoyo a la legislación sobre aborto, prevención de la violencia de género y discriminación por diversidad sexual; o una Asociación de Trabajadoras Sexuales 21 de septiembre que gestiona un programa de educación para el acceso a trabajos alternativos en áreas como la confección y con una vocación contra la violencia de género y la vulneración de los derechos de la mujer.

Una evaluación realizada por el CEP del movimiento de defensa del manglar frente a la deforestación camaronera, creado y animado por Fundecol en la pequeña y marginal isla de Muisne, en Esmeraldas, subraya que los grupos de usuarios del manglar, articulados a las distintas acciones de resistencia y denuncia, están formados principalmente por mujeres.

Resistir, hasta disipar sombras

La búsqueda de respuestas locales en el marco de la ‘complicidad’ entre mujeres, las convierte en los sujetos ‘latentes’ del movi-

miento femenino, en expresión de Mercedes Prieto.⁹ La irradiación de gérmenes organizativos ‘latentes’, no es patrimonio de los sectores urbano-marginales, sino que está diseminado por todo el país.

Sin embargo, una profunda transformación cultural deberá aún recorrer un camino tortuoso, a pesar de una actitud de equidad entre hombres y mujeres que ha penetrado en la sociedad ecuatoriana, para derrotar, aunque sea a nivel retórico un viejo ‘sentido común’ en el relato masculino; pero que oculta resabios de machismo y subvaloración que permiten que la violencia de género y su expresión extrema, el femicidio, brote en forma recurrente.

De acuerdo con los testimonios y opiniones recogidos en esta crónica, el ámbito que con más profundidad se ha desarrollado en el movimiento feminista ecuatoriano, lo reiteramos, es la que parte de la conflictiva cotidianidad de la mujer popular, pues esa cotidianidad guarda en su interior la razón para reconstruir su identidad, abrazar un ser pleno a partir de la resistencia.

Vale la pena recordar unas expresiones recientes del filósofo y psicoanalista argentino Jorge Alemán:¹⁰ “El feminismo es una palanca transformadora absolutamente determinante del campo nacional y popular. Junto a la ecología, constituye la invitación a pensar la emancipación de un modo existencial y por lo tanto vital y no como una mera abstracción alejada de la experiencia cotidiana. En la época donde el orden simbólico moderno se derrumba, se impone reinventar con otros nombres a lo nacional y popular y el feminismo en este punto ha introducido temas cruciales. La ultraderecha lo sabe perfectamente”.

“Producir resistencia, es ante todo disipar las sombras”, escribía en sus últimas reflexiones, el filósofo y militante de la izquierda europea de la segunda mitad del siglo XX, Toni Negri, en un artículo aparecido en la prensa europea en el 2023, antes de su muerte... Resistir, hasta disipar las sombras...

9 Ver texto en el libro *Movimientos Sociales en Ecuador*. Varios autores. CLACSO/ILDIS. Quito, 1986.

10 Diario Página 12. Argentina, 12 de mayo de 2024.

El tortuoso camino desde la “inexistencia” hasta el ser

“Me lanzaron en esa morada donde la ternura es más
intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es
perturbador sino fuego que impulsa”.

José María Arguedas

Las maderas de la escalera, en aquella Casa del Obrero de la calle Manabí en Quito, se quejaban ruidosamente ante la presencia de los trancos apresurados de algún militante sindical. O cuando, en silencio y en un apretado grupo, avanzaban los pacientes y fantasmales pasos de los dirigentes de la Federación Ecuatoriana de Indios, la ya histórica FEI, fundada en la década del cuarenta del siglo pasado. Los miembros de la FEI se reunían en la única sala existente en la vieja casa, una sala muy simple, que no pretendía en realidad ser un lugar para magnas sesiones. Las sillas se juntaban unas contra otras y en desorden, hasta formar una sola banca y al fondo una precaria tarima para destacar la presencia de los dirigentes.

Cuando visitaba la sede obrera por algún motivo periodístico, me detenía en el umbral de ese salón, observando, desde mi margi-

nalidad, mi antigua marginalidad, los lentos y prolongados discursos de un dirigente, generalmente mestizo. Yo llegaba desde un mundo cultural ‘ajeno’.

Lo que ocurría en ese salón era, acaso, un siglo de acumulación de quejas, pero ya no vividas desde la denuncia o la lamentación, sino desde la lenta organización de una denuncia y una posible respuesta. Siempre presidía la asamblea algún dirigente de la clase obrera o un abogado sindicalista que dictaba las consignas adornadas con proclamas a la ineludible ‘lucha de clases’. En ese abarrotado salón del segundo piso, los dirigentes indios escuchaban, escuchaban horas enteras, entrecortadas denuncias, propuestas, sueños.

En los bajos de esta casa, que llevaba el nombre familiar de La Casa del Obrero, la familia del portero cargaba o descargaba bidones de agua o su esposa colgaba en un alambre que unía dos pilares del patio —siempre con un tufo a humedad— las escasas prendas de vestir, generalmente gastadas, envejecidas de tanto repetirlas.

Allí, en esa Casa del Obrero, que en los años sesenta del siglo XX seguía testimoniando, a través de los vaivenes y ronquidos de su entablado los secretos de una estrategia política, la arenga siempre de un abogado, la inminencia de una huelga o la toma de una hacienda en el ajeno páramo, allí se habría reunido en 1934 lo que sería el germen posterior de la Federación Ecuatoriana de Indios, de acuerdo con el relato que hace Philipp Altmann en una breve historia del movimiento popular ecuatoriano.¹¹

Y este germen sería posible que ocurriera en Quito, a causa del protagonismo de las corrientes socialistas de intelectuales ‘interpretando’ el universo campesino/indígena que transcurría, en la realidad, a siglos de distancia; y porque en ciudades como Quito o Guayaquil, se vivía con intensidad el surgimiento de las organizaciones sindicales, posteriormente plasmadas en la fundación de la Con-

11 *Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador.* Philipp Altmann. Dialnet, Cuadernos de investigación, 2013.

federación de Trabajadores del Ecuador CTE en 1944 (a la sombra del Partido Comunista); la CTE que, a su vez, impulsó la creación de la FEI, como su ‘brazo’ campesino.¹²

Eran momentos en los que el Ecuador vivía una profunda agitación social y política que culminó en mayo de 1944 con el fin del régimen liberal/conservador de Arroyo del Río y el retorno de Velasco Ibarra, aupado en buena medida por las corrientes de izquierda.

Sobre la base de un conjunto de testimonios y análisis, Altmann¹³ escribe: “Los años 1920 y 1930 han sido caracterizados por una progresiva politización de la población campesina. Esto se debe en parte a un auge de las tendencias socialistas e intentos de organización de los campesinos por el partido socialista (fundado en 1925) y el comunista (fundado en 1931). A partir de 1926, todo ello influyó en la fundación de los sindicatos campesinos. Un primer intento de realizar un congreso indígena fue en 1931, bloqueado por el ejército. En 1934 se pudo realizar la Conferencia de Cabecillas Indígenas en la Casa del Obrero en Quito, siendo el primer paso para la formación de una organización indígena nacional”.

Se filtraba la luz por la rendija...

Sin embargo de su contenido ‘campesinista’ que caracterizó a la FEI y que le condujo a centrar su combate en torno a la exigencia de la reforma agraria, es posible rescatar, en función de esta crónica, cuatro fisuras por las que se filtraba desde entonces la luz de una conciencia étnica: 1) La terca fidelidad a su condición indígena expresada en la lengua, la cultura y la cotidianidad, que se robustecerá con el surgimiento de la educación bilingüe intercultural (en las

12 Y no faltó el intento, entre cierto grupo de intelectuales encabezados por un poeta, Jorge Carrera Andrade, de crear el “Grupo social-agrario”, tal como lo cuenta Patricio Icaza en su “Historia del movimiento obrero ecuatoriano”; Quito, CEDIME 1991.

13 *Op. cit.*

escuelas radiofónicas de Chimborazo y la educación bilingüe promovida por los Salesianos en el universo shuar, las dos en los años sesenta, y por los programas EBI Educación Bilingüe Intercultural con apoyo alemán y finalmente por el emprendido por la Universidad Católica). 2) El combate por el derecho indígena sobre un territorio como el lugar histórico donde nació y desarrolla su vida. Si bien la lucha adopta inicialmente, como formato, el ‘sindicato’, clásica estructura obrera, su primera publicación —según Altmann¹⁴— fue el boletín *Ñucanchic Allpa* ‘Nuestra tierra’, autonominado *Órgano de los sindicatos, comunidades e indios, en general* que se publicó desde 1930 y se convirtió en 1944 en el portavoz de la FEI, reivindicando cuna y cultura. 3) La característica distintiva de sus dirigentes que crecieron a la sombra del Partido Comunista pero que no abandonaron la profunda y presentida energía de su condición ancestral... En palabras de Dolores Cacuango “somos como paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer...”. 4) La secreta pulsión por vencer una invisibilización, practicada por la sociedad colonial en plena república; pulsión que se expresaba en un germen de ‘totalidad’, al buscar aliarse con otros sectores sociales; y sus constantes movilizaciones irrumpiendo en los pequeños centros urbanos de su alrededor, e incluso a nivel de la capital, como aquella marcha de 17 000 huasipungueros por las calles de Quito, en 1961, y la posterior presencia, por ejemplo, en conmemoraciones del Primero de Mayo, donde era posible encontrarlos abrigándose unos a otros tras los líderes de la CTE y de la izquierda; abigarrados, tal vez con temor, en un silencio que se nos imponía y conmovía a los ‘observadores’ ciudadanos, a causa de su energía indescifrable. Actos que anunciarían la posterior irrupción del movimiento indígena hacia finales del siglo, para liderar alianzas con diversos sectores.

Los sectores rurales, hasta entonces, habían protagonizado históricos levantamientos que no pasaron de los límites de la hacienda serrana o, máximo el conjunto de comunidades aledañas al foco del conflicto.

14 *Op. cit.*

Quizás, estos linderos del conflicto a lo interno de la hacienda traerán limitaciones iniciales a la ampliación y generalización de las luchas agrarias indígenas en torno a la reforma agraria (aunque en ciertos momentos es posible constatar una acumulación de conflictos actuando con cierto grado de articulación). Fernando Velasco, en un texto suyo que se ha convertido en un clásico de los estudios agrarios en el Ecuador,¹⁵ ya lo subrayaba a fines de la década del setenta: “Un primer elemento que salta a la vista, es la relativa fragmentación de la lucha campesina. Los conflictos estallan a nivel de hacienda, pero difícilmente parecen rebasar un ámbito que, en el mejor de los casos, es estrictamente zonal (...) La lucha campesina en sus distintas formas aparece desarticulada, carente de cohesión y, en esa medida, fácilmente aislable y reprimible (...) Esta situación hace que, a nuestro juicio, no sea posible hablar de la existencia de un movimiento campesino”.

Velasco distingue, en este sentido, entre ‘movimiento’ y ‘movilizaciónes campesinas’. El primero se caracterizaría por un determinado nivel de organicidad, una articulación interna y una extensión tal, que le dan un peso lo suficientemente significativo como para incidir en la correlación general de las fuerzas de la sociedad.

La dominación del ‘sentido común’

Parece que los indíjenas (sic) que se sublevaron en la provincia de Chimborazo, amedrentados con la presencia de las fuerzas enviadas de Quito en su persecución, vinieron a desistir de sus criminales propósitos sometiendo en su mayor parte a las autoridades legítimas.

Son horribles los pormenores que se refieren de los excesos cometidos por esos desgraciados. La pluma se resiste a repetirlos. Baste decir que no faltaron actos de antropofagia (sic) i actos bien espantosos.

15 *Reforma Agraria y Movimiento Campesino Indígena de la Sierra*. Fernando Velasco. Editorial El Conejo. Quito, 1979.

Se calcula en 6.000 el número de indígenas que tomaron parte activa en la sublevación i se hace subir a 20.000 el de los que, sin haber llegado a moverse, estaban dispuestos o comprometidos a hacerlo.

Se atribuye a los indígenas (sic) sublevados la pretensión de restablecer la dominación de su raza, i aún se añade que así lo han confesado algunos de los prisioneros, entre ellos los titulados jenerales (sic) Chasqui, Valdés i Vagua, quienes aseguran, además que la turba coronó dos reyes, uno en Cacha i otro en Punín, i nombró más de sesenta jenerales (sic) i otros empleados para el gobierno del imperio.

Como quiera que sea, estos acontecimientos no han podido menos de impresionar mui (sic) penosamente a la población civilizada de Chimborazo i yá (sic) habían empezado a emigrar familias enteras, temerosas de la repetición, más o menos próxima, de tan horribles atentados.¹⁶

Así rezaba una publicación del diario local de Riobamba, *Los Andes* del 13 de enero de 1872, en referencia al levantamiento de Fernando Daquilema, ocurrido el 18 de diciembre del año anterior.

¿Qué podría provocarnos esta crónica, si no fuese el rechazo, la perplejidad, la vergüenza ajena? ¿Cómo entender que cerca de cuarenta años de proclamada la República, podría ver la luz un panfleto colonialista con tales tufos de pozo negro? Quizá es esta desfachatez del lenguaje lo que se ha quedado atrás, pero algunos de sus sentidos ocultos persistieron e incluso persisten, en el modo como la sociedad mestiza percibe al movimiento indígena. Más aún cuando, desde los años noventa del siglo pasado, asumió la propuesta de la plurinacionalidad.

El primer elemento que salta a la vista, a la luz del panfleto *Los Andes*, es la vigencia, más allá del fin de la colonia, de una relación con el mundo indígena marcado por lo que Andrés Guerrero¹⁷ llama ‘el sentido común’ que englobaba las relaciones en ese mundo ‘de

16 *La rebelión de Daquilema* (Yaruquíes, Chimborazo, Hernán Ibarra, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018).

17 *Op. cit.*

afuera', el blanco-mestizo; un sentido común dominante/dominado, que se plasmaba 'jurídicamente', perversamente, hacia la sociedad 'del adentro', el indígena, a través de instrumentos como el tributo de indios. ¿Cómo pretender que, desde ese 'sentido común', pudiera entenderse la rebelión indígena? Inimaginable, 'espantoso', fruto de "criminales propósitos".

Un segundo elemento: la rebelión protagonizada por Daquilema en Cacha y Punín, era no solamente una rebelión contra el terrateniente como tal, sino, por medio de él, contra el Estado republicano que, incapaz de ejercer autoridad directa, había descentralizado el control de manera ambigua y siniestra, transfiriendo el poder estatal a las manos de ese terrateniente que ejercía las funciones delegadas del gobierno, como el cobro de impuestos y la aplicación de la justicia blanco/mestiza, entre otros.

En efecto, señala Andrés Guerrero,¹⁸ "se configura un campo ciudadano de ejercicio del poder sobre los indígenas; en realidad, emerge una esfera privada de dominación étnica (...) La república se desentiende del gobierno de los indígenas".

De allí, a mi entender, el carácter profundamente político —aunque latente— de cada levantamiento con exigencia de la entrega de la tierra, una acción contra el poder político mediatizado por el terrateniente... "La toma de la capital como el centro del poder, me recuerda la toma de la plaza de la hacienda en otros tiempos..." me decía Miguel Lluco, dirigente de Pachakutik, a propósito de la presencia de los dirigentes indígenas en Carondelet en el 2000.¹⁹

Los rezagos de un terror

Pero si el delirio periodístico de 1872 encontraba en el levantamiento indígena el intento de retornar al 'imperio' anterior al gobier-

18 *Op. cit.*

19 *Op. cit.*

no de los colonizadores y sus sucesores criollos, vivimos hasta fines del siglo veinte e inicios del actual, los rezagos más o menos disfrazados, de una cierta vigencia de aquel viejo ‘sentido común’. Bastaría con recordar la perplejidad del gobierno nacional en 1992 frente al ‘mapa’ que un dirigente de la OPIP, Alfredo Viteri, desplegara en la mesa de negociaciones con el trazado del territorio que le correspondía a su nacionalidad quichua. Y cuantas veces hemos escuchado en boca de mandatarios o dirigentes políticos referirse a la ‘inaceptable pretensión’ indígena de crear un Estado dentro del Estado ecuatoriano, incapaces de entender, desde su ‘sentido común’, la coexistencia de nacionalidades en su pleno sentido, a lo interno de un país. “No hay problema indio, todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los objetivos de la cultura nacional”, afirmaba suelto de huesos, en 1972, ese dictador bonachón y ‘campesino’, Rodríguez Lara. ¡Cómo no sería la alarma de esas dirigencias políticas cuando en 1990 se propuso la creación de un parlamento indígena!

Se han disfrazado las formas de expresarse, pero ese arcaico prejuicio sigue vigente.

Y cuando el dirigente ‘habla’ frente a los funcionarios del poder, cuando el movimiento alcanza, a través de su proceso en las últimas décadas del siglo XX, su propia voz, sobreviene el diálogo entre dos silencios... El poder blanco/mestizo no renuncia a su racismo, a sus prácticas ‘birlibirloque’ para buscar, en los pseudo-diálogos, confundir al dirigente de la CONAIE o de Ecuarunari o de la OPIP, confiado en que este sigue siendo un ‘inferior’, al que se engañó con la palabra y la escritura durante siglos. Por tanto, pueden suscribirse acuerdos con él, que después serán burlados.

Recordemos la antigua ambigüedad de las leyes destinadas a ‘dar largas’, prolongar por generaciones la respuesta a la demanda indígena que, a pesar de los engaños, nunca abandonó su terco apego a la ‘letra’ de la ley. El funcionario acaba dialogando porque ‘no le queda más remedio’ y para de ese modo ganar tiempo, mientras el movimiento indígena cree todavía en la palabra y en una utópica verdad en las leyes.

Es la incomunicación entre dos sintaxis, el fracaso de la intertextualidad y la trampa de los sobrentendidos... “la lengua no es nunca solo comunicación de lo comunicable, sino también símbolo de lo no comunicable”, atendiendo al espíritu y a la historia de los dialogantes, escribe Walter Benjamín.²⁰

Desde que los dirigentes indígenas, presididos por Luis Macas, llegaron por primera vez al umbral de Carondelet en 1994, pisaron alfombras bajo muros coloniales y recorrieron pasadizos habitados por los murmullos, las traiciones y las acechanzas del poder político criollo, han transcurrido tres décadas de diálogos que han desembocado en la incomunicación. La gramática estalla en pedazos y entran en conflicto los tiempos del habla, porque los lenguajes no son más que la abstracción de los modos de vida de dominadores y dominados, colonizadores y colonizados. El lenguaje se parte en dos: por una parte, la lengua con la que el indígena se confronta con el poder mestizo, la ajena lengua ‘vehicular’, la ajena escritura en la que se ‘acuerdan’ compromisos mutuos; y, por otra parte, el lenguaje y la lengua vernáculos que se retiran al fondo de su conciencia para asumir una condición casi mítica en torno a la verdad. El primero, como el lenguaje de ‘más acá’ y el segundo como lenguaje de ‘más allá’.

Así entendido y organizado el funcionamiento ‘legal’ de la dominación, tomará forma lo que Andrés Guerrero,²¹ con mucha lucidez, ha calificado como la existencia, en un pasado remoto y no tan remoto, del “ventrílocuo”, aquel personaje central en la relación entre el indígena personalizado (sin conocimiento de la lectura y la escritura en español) y la estructura del poder judicial... “se dictó un conjunto de procedimientos jurídicos de excepción y se reorganizó un cuerpo, ‘protectores de indios’, para que los ‘miserables’ fueran ‘representados’ en lo jurídico y en lo político en las cortes de justicia y ante el Estado”, sostiene Guerrero.

20 Consultar sus *Tesis sobre la historia*.

21 *Etnicidades*. Andrés Guerrero, compilador. FLACSO/ILDIS. Quito, 2000.

De ese modo, el ventrílocuo servía para consagrar la voluntad de un terrateniente y la aplicación de una cruel disciplina; y lo hacía en reemplazo del indígena, a quien le ‘da escribiendo’ una arbitraria declaración jurídica; o usando palabras castellanas le ‘hace hablar’ a un sujeto que no existe en tanto sujeto; y todo ello, en el marco de esa ambigua atadura del indígena a la ley.

El ‘extraño interno’ y la ley del otro

Resulta tan difícil e inaceptable imaginarse a un pueblo sometido y humillado a través de la lengua y de la escritura, cuando podríamos pensar que es precisamente a través de la palabra y la letra que el hombre ejerce su libertad. Al final, el que habla y el que escribe por ese otro que carece de ‘palabra castellana y escritura’, es alguien ajeno y agente del dominante de turno, distinto al indígena que, en la práctica de la dominación, se ‘somete’ a las leyes, en medio de la práctica de una ambigüedad de sintaxis muy particular. Un ‘ventrílocuo’ insólito, que se enreda en un vericuetto de lenguaje entre ‘el él y el yo’, el otro que suplanta al actuante simulando ser tal; un procedimiento que entroniza la vivencia del absurdo en los sombríos rincones de las tenencias políticas de la Sierra... “Firman los sabidos /y por el que no sabe/firman de mi ruego/manos de testigos”, dice el poema.²²

Entre paréntesis, podríamos decir que, hipotéticamente, el protectorado de la CTE hacia la FEI y la presencia de abogados o ‘compadres’ blanco-mestizos y líderes sindicales actuando en nombre del indígena, podrían constituir una cierta reproducción con otros fines, de un nuevo —aunque en su anverso en cuanto a los intereses— ‘ventrílocuo’... Y en esa línea, la necesidad imprescindible del surgimiento del dirigente de la organización indígena (a nivel local o nacional) para que, con voz propia, sin intermediarios, encamine las demandas, aunque obligado a confiar nuevamente en las bondades

22 *A espaldas de otros lenguajes*. Javier Ponce. Editorial El Conejo. Quito, 1982.

de una lengua extraña y de una ley labrada a la medida del otro... Algo que responde a una continuidad histórica.

“Hay algo particular que reflejan los documentos: los indígenas, en la colonia, agotaban todas las instancias legales en sus reclamos. Y solo después de eso, organizaban la sublevación”, me comentaba hace unos años Martha Maldonado, quien, con una pasión enorme, dirigía un archivo en Cuenca a inicios de este siglo. Y es mítica la larga marcha de Ambrosio Laso desde Chimborazo a Quito, para, ingenuamente, reclamar justicia.

Sin embargo, la rebelión de Daquilema, al igual que otros levantamientos anteriores o posteriores, puso en remojo un poder fundado en la negación del otro, ese otro derrotado y sometido, que Guerrero²³ califica como “el ‘extraño interno’... fantasmal, ajeno a toda ‘ciudadanía’. Se forja así una figura casi, ambigua, indefinida: “el sujeto indio de la república (...) El sujeto indio se ubica en una zona de indiferencia entre interior y exterior de la ciudadanía formal y las leyes”, sostiene Guerrero.

Hace algunos años di con un documento revelador de esta singular y amenazadora ‘inexistencia’ latiendo en el fondo del sistema colonial y sobre cuya negación se construyó el latifundismo y los enclaves alimentados por la colonización española. Era un documento del siglo XVIII. Daba cuenta del juicio entablado con ocasión de una rebelión indígena en un obraje en un pueblo de la Audiencia de Quito, llamado Peguche. Cinco mestizos empleados del obraje, testigos de los hechos, comparecieron ante el juez. El primero denunció haber encontrado una mañana las puertas de la urdidera rotas y ‘55 varas de sayal con cabo y cola’ quemadas. Al segundo testigo le constaba que los cuartos de despensa y oficinas habían sido violentadas y destruidas ‘dos arrobas y media de lana fina teñida’. Un tercero describió el modo con que fueron violentadas las cerraduras y quemados los telares quién sabe por obra de quién. Un cuarto habló de lo mismo y el último ratificaba los hechos con la inefable expre-

23 *Etnicidades*. Andrés Guerrero, compilador. FLACSO/ILDIS. Quito, 2000.

sión judicial de ‘testificar como era verdad’ lo acontecido. Aquí viene lo extraño: el juicio detalla los pormenores de la rebelión, pero en ningún momento el jurado establece culpables. No existen. Existen hechos, pero no actores de esos hechos. Un ‘nadie’, un ‘inexistente’, el ‘sujeto indio’ que la sociedad colonial no estaba dispuesta a reconocer como existente, y que fue quien cometió los destrozos. Nadie lo nombró durante la narración de los testigos (o acaso era el terror a que tomara nombre la revuelta). Se trataba evidentemente de una revuelta colectiva de no se sabe quiénes. En este caso, el anonimato convertido en una inexistencia. Presencia y ausencia resumen una insólita convivencia asentada en lo inexplicable, en un sistema donde existir solo es dable para ciertas élites y sus cómplices. El resto ‘está’ pero no está en cuerpo; la presencia es el predicado del sujeto/ser, un predicado ‘ausente’ en la trágica y centenaria frase de nuestra historia. A partir de ese documento escribí un largo poema...

*No hay culpables responden los Auditores de la Corona
hay solamente sombras de unas culpas
rumor de unas sandalias y unas vidas.
Porque nadie existió antes de ellos. (...)
Oscuramente nadie nombra a nadie.
Nunca estamos. El éxodo fue hacia el fondo de nosotros.*²⁴

Así, como un ‘extraño interno’ del que habla Guerrero, seguía siendo citado y analizado, lamentablemente, aunque desde una naciente reivindicación, el indígena de los Andes, en el pensamiento latinoamericano, hasta buena parte del siglo XX, tal como se lo visualizaba en los congresos indigenistas latinoamericanos; pues se trataba de bienintencionados intentos por ‘desentrañar’ y tal vez ‘comprender’ a ese ‘extraño’, acercarse para ¿integrarlo’ sin mucho detalle? a la sociedad mestiza. La consecuencia de estas aproximaciones fue, por tanto, el dictado de políticas particulares e instituciones estatales dedicadas a atenderlos en forma exclusiva (por aquello del ‘atraso’ histórico).

24 *Afuera es la lluvia*. Javier Ponce. Editorial Seix Barral. Quito, 2000.

Evidentemente que, en el seno de este pensamiento, florecerían sin embargo, aproximaciones distintas, cada vez más cercanas a la comprensión del universo pluricultural (no necesariamente plurinacional).

Desde una visión muy personal, interpreté los levantamientos indígenas de 1990, 1992 y 1994, ante todo como un desgarramiento del velo oscuro de la ‘inexistencia’; y de esa ambigua condición de estar sujeto al ‘ventrílocuo’ que consagraba al indígena frente a la ley, en su circunstancia aislada, solitaria. Consideré que esa ruptura violenta de la invisibilidad de aquél al que llamamos en páginas anteriores el ‘extraño interno’ era, esta vez, el rasgo sobresaliente, luego de los levantamientos en tiempos coloniales y republicanos sistemáticamente silenciados; y, posteriormente, en el siglo XX, la lenta y persistente construcción del sujeto, de un sujeto que será imposible soslayar luego de medio siglo de lucha eminentemente ‘campesina’, desde las organizaciones agrupadas en la FEI. Una ruptura definitiva con esa ‘inexistencia’ que lentamente se fue deconstruyendo, fantasmas que alimentaron y al tiempo aterrorizaron no solo a la sociedad rural desde la colonia, sino al conjunto del Estado republicano. Era el tránsito de la ‘inexistencia’ al ser y el umbral hacia el reclamo de la plurinacionalidad.

Los pasos perdidos del kardex y la ambigüedad en el relato

Luego de esta prolongada contextualización, necesaria para justificar esta crónica que se titula *De la ‘inexistencia’ al ser*, vuelvo al archivo, asidero de la relación del Comité Ecuménico de Proyectos con el naciente movimiento indígena, algo que coincide con los inicios del Comité a comienzos de los setenta del siglo pasado.

El ya evocado —y a su vez archivado— kardex, nos revela los contactos iniciales, todavía muy puntuales, entre las primeras estructuras indígenas y el CEP (y a través de él, con las agencias de cooperación europeas). Los primeros contactos arrancaron, de acuerdo con los archivos del CEP, con la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo FOIN, en gran medida de la mano de Paco Rhon y el Centro Andino de Acción Popular CAAP.

En efecto, en 1974 aparece una primera ficha que da cuenta del financiamiento de un programa de combate a la tuberculosis, emprendido por la FOIN. Un año más tarde se financia un programa de comercialización del maíz y del oro y de promoción de la organización; y un proyecto (sin fecha, debió realizarse en esos mismos años) para la construcción del centro de la FOIN.

Tal como lo anticipamos al inicio, al analizar los archivos del CEP referidos a estos primeros contactos, parecería que estamos girando exclusivamente en torno a pequeños proyectos locales, a reivindicaciones económicas o educativas limitadas. Esto se vuelve más complicado si en la correspondencia se evidencian frecuentes fracasos de gestión que caracterizan, generalmente, a las organizaciones. Aquello responde, por una parte, a la ‘novedad’ que, para estas organizaciones resultaba la gestión de proyectos para los cuales no contaban con conocimientos y destrezas anteriores, además que debían ejecutarlos en contextos totalmente adversos. Sin embargo, creo que es necesario rescatar lo que subyace a estos aportes financieros y a la intención de la cooperación: la necesidad de visualizar y ‘empoderar’ los liderazgos locales, con apoyo en los proyectos que, coyunturales, sirven de un punto de partida y son un ‘anzuelo’ para generar procesos de fortalecimiento organizativo, al margen de los resultados económicos inmediatos en la administración de los mismos. La intención de ser canalizadores de servicios para ratificar los liderazgos, fue, en casi todos los casos, un aparente ‘paso en falso’ de dirigentes volcados a la gestión política de la organización.

Este detalle, que tendría más de una equívoca lectura, encierra, una (inconsciente, tal vez) feliz ambigüedad: la complicidad de donantes y destinatarios en torno a la intención última de la relación que establecen. Y que no es otra que fortalecer procesos políticos, aunque sea en medio de limitaciones de gestión administrativa.

Es curioso observar que, a otros niveles (por ejemplo, las ONG, instituciones estructuradas y con aparatos administrativos un poco más sólidos), esta feliz ambigüedad se repite, en menor nivel y en medio de procesos evaluatorios destinados a corregir vacíos, en ámbitos como derechos humanos, medioambiente, sostenimiento al

campesinado, feminismo... En sus propuestas de proyectos presentados a la cooperación europea, vía CEP, subyace una constante que justifica la prolongación de los apoyos de esta: constatar la crisis sistémica, estructural del país, que pone límites a los objetivos demasiado ambiciosos de las organizaciones. Y la limitación de las acciones choca con ese ‘estado permanente de crisis’, lo cual, a su vez, justifica nuevos proyectos... y así, sucesivamente; hasta producirse lo que hemos querido que sea la esencia de estas crónicas: a través de esas reiteraciones, de fracasos y éxitos puntuales, se consigue sembrar en la sociedad las ‘razones’ y derechos políticos que se sustentaron en los proyectos; ‘razones’ que acaban filtrándose a través de las puertas y ventanas de la sociedad, para quedarse como parte de la cotidianidad, como elementos intrínsecos al pensamiento de una sociedad.

De acuerdo con los archivos del CEP, un intercambio de comentarios críticos a la gestión de los proyectos entre las agencias de cooperación y los destinatarios, acaban en un ‘juego’ de equívocos en el que la cooperación exige resultados, al tiempo que las organizaciones (en este caso fundamentalmente de la Amazonía) argumentan las dispersiones geográficas y los tiempos ‘otros’. Por ejemplo, las dificultades para contactar con los líderes que se comprometieron con el proyecto y expliquen lo ocurrido. O el fracaso al intentar entrar a los mercados. O la imposibilidad de encontrar contadores y gerentes locales. Y así, un sinfín de ‘explicaciones’. Justificaciones que, finalmente, develan que la intención tácita de cooperantes y cooperados es que la acción, bajo la cobertura de un proyecto de educación o de producción de frutas exóticas finalmente trunca o imposible de ser validada en parámetros económicos, vaya consolidando las políticas y la presencia social del movimiento.

El compromiso, más allá del fracaso

Veamos un caso emblemático descrito en los documentos del archivo: en 1976, un estudio de la situación administrativa de la FOIN señala que esta no pudo cancelar un crédito porque el dirigente responsable emigró y solo se cancelaría cuando se recupere lo invertido en otros objetos que nada tenían que ver con la propuesta

original. Uno de los documentos archivados relata unas plantaciones de naranjilla justificadas por el afán de “grupos poblacionales indígenas que están muy conscientes de no desequilibrar el sistema ecológico” (una ilusión alimentada por la cooperación)... Pero las cargas de la fruta se deterioran, pues “son llevadas de dos en dos a lomo de caballo desde las laderas húmedas” hasta la urbe más cercana, o han fracasado en manos de “la competencia feroz de productos baratos con aromas añadidos”.

En una carta de ese mismo año, suscrita por el secretario para América Latina de Pan para el Mundo, este se lamenta: “quedamos muy desilusionados que los directivos de la FOIN obviamente no tengan la responsabilidad necesaria para desarrollar un programa de gran envergadura y complejidad (icomercialización de, nada menos que oro!)”. Sin embargo, este secretario, a renglón seguido, se compromete a continuar los apoyos...

No solo es el caso de la FOIN como instancia muy local. También ocurrió con la CONAIE de inicios del nuevo siglo, cuando se sucederían los comentarios de las agencias de cooperación y las evaluaciones del CEP, que concluyen en que la Confederación no cuenta “con procedimientos, manuales o políticas para la adquisición de bienes y servicios...”. En fin, la intención es política.

El kardex continúa informándonos que, desde el comienzo de la década del ochenta, se iniciará una relación del CEP con la Ecuarrunari, —esta vez, con objetivos políticos concretos— para la formación de sus líderes y la puesta en marcha de un equipo jurídico, cooperaciones que se repetirán a lo largo de la década y que, desde los papeles de un archivo, dan cuenta de valiosos procesos sociales. Basta leer la autobiografía de Blanca Chancosa, redactada conjuntamente con Milagros Aguirre,²⁵ para entender cómo, al costado de la cooperación internacional, la Ecuarrunari y dirigentes como Blanca van construyendo, entre asambleas, debates, reflexiones, denuncias,

25 Blanca Chancosa. *Los hilos con los que he tejido mi historia*. Ediciones Abya-Yala. Quito, 2021.

procesos jurídicos o penales, el sustrato de las rebeliones, con la reiterada ocurrencia de asesinatos y torturas de sus dirigentes, persecuciones ‘en caliente’, vendettas de funcionarios ‘ofendidos’.

Mientras tanto, la organización, es como “paja de páramo que se arranca, vuelve a crecer”.

La vigencia de la costumbre y de la lengua

Un día mi abuelo había ido a la casa de visita. Viendo que mi hermanita y yo vestíamos con ropa mestiza, sentó a mis papas y habló con ellos:

—¿cómo piensan ustedes criar a las niñas? ¿Con esa ropa o con anaco? Les dijo, muy serio.

(...) Para el abuelo ese tema sí era importante (...) la sentencia de mi abuelo dejó pensando a mis padres. Mi padre le dio la razón a mi abuelo.

Yo de niña hablaba español. Éramos migrantes del campo que ya vivíamos en la ciudad. Con la dueña de casa solo se hablaba español, pero mi abuela hablaba quichua y como yo dormía donde ella, me crie escuchando el idioma (...) un día que mi abuela me preguntó algo, se me ocurrió responderle en quichua haciéndole notar que la entendía. Pronuncié mal lo que quise decir y me costó un fuerte reclamo de mi padre (...) y me dijo:

—¡Si vas a hablar, habla correctamente, con esquina (es decir, en términos de respeto y consideración); si no, es mejor que no hables! (...) Cuando fui al colegio me di cuenta que yo sabía perfectamente el idioma... mis tíos, abuelos, la gente en la comunidad hablaba quichua (me daba cuenta de que sabía bien) ...y comencé a trabajar con la escritura, para hablar y pronunciar mejor. Sentía esa fuerza en mí, el idioma estaba en mí, en mi pasado, en mis raíces, en mis abuelos, en mis padres.²⁶

26 Blanca Chancosa. *Los hilos con los que he tejido mi historia*. Ediciones Abya-Yala. Quito, 2021.

Es el caluroso relato de Blanca Chancosa, dirigente histórica de Ecuarunari, contenido en su autobiografía escrita como ya lo señalamos, ‘a dos manos’, con una periodista aguda y sensible observadora de la realidad y editora general de Abya-Yala, Milagros Aguirre. Hechos cotidianos que forman parte de ese universo cuasi secreto que permaneció, a pesar de todos los intentos por desvanecerlos, y que los pueblos indígenas velaron por su permanencia: la cotidianidad y la lengua; y que harán parte de su modo de sostener latente su historia y vivir la interculturalidad en la sociedad ecuatoriana. Algo que ratifica una de las observaciones iniciales de esta crónica: la presencia de fisuras por las que, a pesar de los intentos por negar la pluriculturalidad o encerrar la lucha por la tierra en el ámbito campesinista, se filtraba la luz de una conciencia étnica; la terca fidelidad a su condición indígena expresada en la lengua, la cultura y la cotidianidad.

El lento camino a la plurinacionalidad

Los recuerdos de Blanca Chancosa nos remiten a la pregunta de partida en esta crónica: cómo se relaciona el movimiento, desde sus orígenes, con la ‘etnicidad’; pero sobre todo con su irrupción pública como nacionalidades. Atendamos a su relato: “Para poder hacernos entender optamos por la nacionalidad, con nombre y apellido: ni jíbaros, ni aucas, ni los yumbos ni los ‘roscas’ ni los ‘naturalitos’ (...) No aceptamos lo de ‘indio’ porque primero no somos de la India y segundo con esa palabra nos han maltratado. Pero no hemos querido tampoco hacerle desaparecer (...) Lo que pudo haber sido sinónimo de desprecio (...) hoy se convertiría en sinónimo de resistencia (...) Y con esa palabra, ‘indio’ nos liberaremos. Se resignificó la palabra indio en los años ochenta (...) Esa tarea de redefinición de ‘indio’ es tarea pendiente para las nuevas generaciones”.

Tal vez cabe aquí una observación marginal, pero que se funde con las modificaciones en los nombres: la FEI se llamaba ‘de indios’... El movimiento se denomina indígena’.

Un pequeño cambio que puede encerrar nuevos modos de autopercepción.

Sigamos el pensamiento de Blanca Chancosa en torno al debate de la plurinacionalidad, una expresión inédita (para espanto de todo racista) para definir la unidad en la diversidad:

“Pero entender esto es remontarse a nuestras primeras discusiones sobre temas de afirmación de nuestra identidad (...) El camino, por cierto, ha estado lleno de dificultades; muchas piedras que sortear, empezando por el significado de las palabras y porque, si no tenemos claras las palabras y planteamientos, no se entenderá nuestra lucha”.

“Yo en mi niñez recuerdo el trato —o más bien, el maltrato— con el uso del calificativo de indio o india o hijita, de manera despectiva. Cuando ya me desarrollo en la parte organizativa nos llaman ‘campesinos’. Yo me hacía preguntas entonces: no sabía si realmente era lo más aceptado o respetado lo de ‘campesinos’. Lo de ‘indio’ siempre se rechazaba porque era un calificativo discriminatorio. Cuando empezamos a madurar y a tener una mirada política e histórica en la organización nos planteamos que lo de ‘indios’ era un error histórico (...) Pero hay palabras aún más despectivas con las que nos trataban: ‘aborígenes o nativos, naturalitos o naturales’ como sinónimo de ‘indios’... Luego viene la palabra ‘etnia’, que para nosotros es más bien un término de estudio, de la antropología (...) No era claro para nosotros todas esas definiciones con las que la sociedad occidental nos trataba. Y como la palabra tiene poder, empezábamos a discutir sobre las palabras y conceptos”.

“Ecuarunari tenía el nombre (original) de Movimiento Indígena y Campesino del Ecuador Runakunapac. Y ahí teníamos un fuerte debate interno acerca de si somos indígenas o campesinos (...) No teníamos muy claro: unos, que no somos campesinos; otros, afirmándonos como indígenas, pero que tampoco aceptábamos ser indios... entonces ¿qué somos? ¿qué soy? Empezó el debate de identidad tratando de intercambiar estas inquietudes con compañeros, sociólogos, filósofos, antropólogos. ¿Qué creen que somos? Y ¿qué es lo que nosotros creemos que somos? (...) En los inicios de la CONACNIE, es decir, en los cimientos del proceso de formación de la CONAIE (el salto supuso precisamente eliminar del primero el calificativo ‘cam-

pesinas’) pusimos estos temas en discusión. Primero nos definíamos como una ‘nación originaria’. Después de largas discusiones decidimos afirmar nuestra identidad como nacionalidad, luego de analizar varios temas que nos definían...”.

Estas dudas en torno a la identidad reflejada en un nombre y que surgieron años después de la vigencia dominante de la FEI, no solo ocurrió a nivel de las organizaciones mayores; sino que tuvieron, a nivel local, antecedentes reveladores. Por ejemplo la FICI en Imbabura reunía en su nombre las dos denominaciones: indígena y campesina. En Cañar, un dirigente legendario y con un discurso profundamente enraizado en el carácter histórico de la lucha por la tierra, Antonio Quinde, puso en marcha a fines de los ochenta del siglo pasado, una organización cuyo nombre reflejaba toda la connotación indígena y cultural: Tukuy Cañar Ayllukunapa Tantanakuy TUCAYTA.

Durante esa década de los ochenta, tal como lo señala Chancosa, la propia Ecuarunari se fue decantando, a través de la lucha por la tierra, desde la amalgama indígena/campesina, hasta su incorporación a la CONAIE a nombre de las nacionalidades andinas. Y la CONAIE, como la suma, por una parte, de más de una docena de nacionalidades amazónicas agrupadas en la CONFENIAE (en las que se destacarían, entre otras, la FOIN, la OPIP de Pastaza que lideró la marcha sobre Quito en 1992, la ONHAE huaorani, la FECUNAE, las seis federaciones shuar y la NAE achuar);²⁷ por otra parte, con Ecuarunari en la Sierra con todas sus federaciones históricas como la FICI, la FOIC-C; y quizás con la más débil, la CONAICE del Litoral.

De todos modos, con un discurso esencial de tono étnico, cuando la CONAIE desató el levantamiento de 1990 y fue construyendo su exigencia de plurinacionalidad a través de sucesivos levan-

27 OPIP, Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. ONHAE, Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana. FECUNAE, Federación de las Comunidades Unidas de la Nacionalidad Quichua de la Amazonía. ANAE, Asociación de la Nacionalidad Achuar del Ecuador.

tamientos, se apoyó en gran medida en el sustento más profundo, la relación con la tierra, por medio de la demanda de solución de innumerables conflictos campesinos irresueltos. Confluían las demandas ‘nacionales’ con las demandas frente a la realidad de las comunidades: la tierra, que fue la razón de ser histórica y la herencia de la FEI.

El patrón ya no está, no está el cura, se escondió el teniente político

El largo proceso de formación de las agrupaciones indígenas, sea a nivel local, provincial, regional o nacional, ocupa más de dos décadas difíciles de reducir a unas pocas líneas, desde la temprana Federación Shuar nacida a la sombra de la misión salesiana en 1964, hasta los levantamientos de 1990, 1992 y 1994. En la Sierra, tal como lo relata Blanca Chancosa, el movimiento agrupado en buena medida en Ecuarunari desde 1972, debió enfrentar un proceso sostenido de persecución y humillaciones, en el que fueron asesinados dirigentes como Cristobal Pajuña en Tungurahua, Raúl Perugachi en Imbabura, Zoila Martínez y Lázaro Condo en Chimborazo... “A Lázaro Condo le dispararon como a una tórtola, le patearon. Le dieron garrote. Y llevaron a una cárcel donde le torturaron. Aún herido, le torturaron hasta matarlo y no dejaron que le hagan la autopsia siquiera. ¡Se llevaron su cadáver torturado y muerto! (...) robaron su cadáver. ¡Lo apresaron estando muerto!” narra Blanca Chancosa.²⁸

Medio siglo antes ya habían ‘asesinado en vida’ a un legendario dirigente de Chimborazo, Ambrosio Laso, que vino a la capital a demandar justicia y, cargado de cadenas, fue condenado al infierno de la colonia penitenciaria de Galápagos.

En el fondo constitutivo de ese proceso y de los intentos por apagar la voz campesina/indígena, es posible percibir una perversa continuidad frente a una terca insistencia indígena de lucha por la

28 Blanca Chancosa. *Los hilos con los que he tejido mi historia*. Ediciones Abya-Yala. Quito, 2021.

tierra y las nacionalidades. Ocurrieron, de todas maneras, algunas profundas modificaciones, particularmente en el contexto de la Sierra, que prepararon el fortalecimiento posterior del movimiento indígena. Andrés Guerrero formula, en el texto antes citado,²⁹ algunos antecedentes esenciales para entenderlo:

“Con los conflictos agrarios que se dan en torno a las dos leyes de reforma agraria (1962 y 1973), el efecto de anticipación de los hacendados que entregaron o vendieron sus tierras a los huasipungueros y las distribuciones de tierras del Estado y la Iglesia, desaparecen las haciendas (...) El hacendado, el cura y el teniente político ya no son los grandes símbolos del poder del Estado, ni son ya más objeto de universal deferencia ritual (...) el cambio del poder local iba a la par de una apertura del horizonte de la experiencia de vida (económica, política, cultural) de la población indígena en las parroquias; o sea, a un tiempo ocurría un fenómeno social de secularización, un aflojamiento de los vínculos étnicos fuertemente jerarquizados, se daban flujos migratorios hacia las ciudades, había la intervención de agentes sociales hasta el momento desconocidos como los maestros de escuela o los promotores de desarrollo y, por último, surgían nuevos organismos que reagrupan a la población en las parroquias rurales (...) la constitución legal de comunidades, cooperativas, asociaciones y, además de agrupaciones menores de todo tipo, clase y condición”.

“La interrelación entre cambios agrarios, el desequilibrio demográfico y el proceso de organización confluyó, entre otros fenómenos sociales, en una resultante mayor: la desintegración sin precedentes de las estructuras tradicionales de administración étnica constituidas a mediados del siglo XIX luego de la abolición del tributo de indios (1857). Por consiguiente, se modificaron las correlaciones de fuerzas étnicas y la población indígena pudo remodelar el campo de la dominación. (...) al mismo tiempo que surgen las organizaciones, se

29 Ver el estudio con el que Guerrero introduce el libro *Etnicidades. Flacso/Ildis. Quito, 2000*.

constituyen ‘capas’ de intelectuales y dirigentes que se articulan en juegos de poder en torno a la construcción de un discurso propio y la representación directa de la población indígena. (...) En realidad, aunque sin proponérselo, el Estado redefine sus relaciones con la población indígena durante este período”.

“Ahora bien, sucede un fenómeno de singular importancia con la desintegración de la administración étnica local y privada y la formación de una estructura de mediación: pierden funcionalidad las formas decimonónicas de discurso y representación política ventrílocua de la población indígena. Los comuneros ya no necesitan recurrir a intermediarios ciudadanos (blanco-mestizos) que ‘hacen hablar’ a los sujetos de la dominación recluidos en lo privado y desprovistos de discurso reconocido por el Estado y el sistema político; por ende, excluidos de lo público”.

Guerrero concluye que “en síntesis, el organigrama ideal del poder en las áreas indígenas para los años 1990 destaca un aspecto crucial: el surgimiento de un andamiaje complejo de organizaciones étnicas que se autonomizan y se constituyen en una formación de mediación política”.

Allá sobrevivieron las identidades

Si bien lo dicho hasta este momento tiene como escenario central la Sierra, otro cantar ocurría en la Amazonía. Allá, una vivencia identitaria milenaria había pervivido, en distintos niveles y casi como una ‘condición natural’. Eran las estructuras y culturas de siglos, que deberán enfrentar la violenta colonización. A pesar de que las comunidades sufrieran largos períodos de ‘silencio de la sociedad nacional’, asediados por caucheros y explotadores del bosque y sus minas, estaban allí. Y continuaban en ejercicio de su historia, cuando llegaron las misiones a ejercer una aparente representación de un Estado lejano. Misiones que, a partir de los años setenta, fueron modificando su relación con las comunidades con base en una particular aplicación de la interculturalidad, bajo la influencia de la Teología de la Liberación. Llegaron, además, los colonos expulsados

por el latifundismo serrano a afectar profundamente las identidades ancestrales... Hasta que se fue dando la formación de las distintas y variadas federaciones, correspondientes a cada una de las dispersas nacionalidades, en medio de la invasión de multinacionales petroleras, mineras, forestales, agroindustriales, con las que, hasta hoy, las nacionalidades, asumidas como tales y confluyendo en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, CONFENIAE (desde 1980), disputan el control de los territorios históricos.

Por tanto, desde distintas vertientes, culturas e historias, Sierra y Amazonía confluían en el proyecto de un Ecuador plurinacional, con dos concepciones diversas en cuanto a la relación histórica con el territorio, la negociación con las corrientes invasoras, la naturaleza de los conflictos, la diversidad de lenguas, los estados de las culturas ancestrales, la dispersión territorial en núcleos (incluso de dimensiones familiares, frente a la concentración andina). Y quizás también, otra diferencia: un desfase en los tiempos históricos; pues, mientras la devastadora acción terrateniente mina la identidad andina a lo largo de siglos, en la Amazonía bastan unas décadas para amenazar las civilizaciones existentes. En la Sierra hay una concentración, en gran parte forzada, de la población asfixiada en las tierras altas; en cambio en la Amazonía, los núcleos dispersos viven estructuras y culturas ancestrales.

“Como shuar tenemos una conciencia de identidad muy fuerte. Y desde afuera comenzaron a llamarnos ‘jíbaros’ ‘indios’ o ‘nativos’, mientras hemos reafirmado el pertenecer a la identidad shuar. Tengo fresco el modo de identificarnos por parte de mi padre, él nunca dijo que somos indígenas, tampoco mi abuelo”, me comenta Ampam Karakras, que ha desempeñado diversas dignidades en las federaciones y confederaciones del movimiento, ha sido consultor internacional y es miembro de la Asamblea del CEP; y para quien en el Ecuador no existen indios, sino shuaras, quichuas, cofanes...

Y agrega Karakras: “Mientras existía una relación con las misiones salesianas o los colonos, nosotros siempre hemos mantenido nuestra identidad shuar; en cualquier parte del país o fuera de él, tanto si nos hemos desplazado por procesos de colonización o nos

hemos radicado afuera. Estamos y actuamos en medio de la cultura dominante pero nuestra identidad está siempre vigente. ¿Por qué sucede aquello, cual es la explicación? No sé, pero el orgullo de ser shuar es muy fuerte. Estoy en Quito más de cuarenta años, soy por tanto ciudadano, pero ante todo soy shuar”.

En cuanto a la vigencia y la acción de la Federación Shuar, Ampam subraya el papel jugado por la radio Arutam, en cuanto medio de relacionamiento en una región con comunidades dispersas; y, particularmente, el mantenimiento de la lengua, con la educación bilingüe radial. La Federación con la radio contribuyó a la reafirmación del ‘ser ‘shuar... “Hay que tener en cuenta que los centros shuar son ancestralmente agrupaciones familiares sin estructuras verticales —añade Karakras—, sin un líder único o dueño de su territorio. Aparecía algún líder solo cuando había un conflicto agudo. La Federación tuvo mucha importancia frente a la colonización privada o espontánea o frente al Estado actuando a través del IERAC³⁰ y luego del INCRAE,³¹ al momento de asegurar nuestro derecho territorial que, para entonces, no estaba limitado entre Ecuador y Perú. En ese momento crítico, la Federación logró frenar esa apropiación de todo el territorio shuar tal como existía, mucho antes de la existencia del país. Por tanto, no era tierra baldía... La visión del Estado es que todo el territorio nacional le pertenece, aunque no tenga el control directo sobre él sino a través de las misiones religiosas. Desde el punto de vista estatal, los shuar no teníamos derechos sobre el territorio, porque no teníamos una escritura pública. Nosotros decíamos ‘con ley o sin ley’ el territorio nos pertenece. Esa concepción de la propiedad del subsuelo exclusivamente en beneficio del Estado no es posible en un Estado plurinacional, en un país que no es homogéneo; y eso todavía provoca actualmente desacuerdos en torno a la explotación del territorio amazónico”.

30 Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización.

31 Instituto Nacional de Colonización Regional de la Amazonía Ecuatoriana.

Y Ampam Karakras relata absurdos, como que su padre adquirió, pagando y comprando, la tierra que le pertenecía históricamente: “Al inicio del proceso de aplicación de la Ley de Colonización, las adjudicaciones fueron individuales, nuestros padres acabaron comprando y pagando sus propias tierras ancestrales. Con la Federación se plantea que, con ese método, no se iba a lograr títulos de propiedad para todas las familias. A través de la Federación se asumen adjudicaciones globales, proceso que culmina en 1992 con la marcha a Quito de las distintas nacionalidades lideradas por la OPIP y se consigue la adjudicación de territorios por bloques, para las distintas nacionalidades. En ese proceso y en la situación actual, los shuar participamos en los distintos momentos. Existen actualmente seis federaciones, para dar respuestas más rápidas a nivel provincial, a causa de las distancias entre unos y otros centros”.

Y Karakras concluye, en su diálogo a propósito de esta crónica, afirmando que “la configuración del territorio necesita una nueva lectura, con una visión pluricultural. Hay que realizarlo conjuntamente con las federaciones, sobre sus pueblos, su territorio y su interactuar en el marco de la plurinacionalidad, de un Estado Plurinacional”.

Finalmente, nos referiremos a otro núcleo del movimiento indígena, que presenta distintas características y niveles de consolidación, pero que ha ido conformándose y visibilizándose a lo largo de los años: es el núcleo del movimiento en la Costa y que actúa conformando la estructura de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana, CONAICE.

Desde 1938 en que se promulgó la Ley y Régimen de Comunas, surgió un movimiento que hizo que casi todas las comunas de la Península de Santa Elena se acogieran a esta ley y se organizaran. Sus cabildos renovados cada mes de diciembre, han regido la vida pacífica de las mismas. En el año 1980, en la Primera Legislatura de la nueva democracia, el Municipio de Santa Elena presentó un proyecto de ley para que “las tierras de todo el cantón pasaran a ser patrimonio de Municipio”. Todo esto nos relata Anastasio Gallego, catedrático y miembro de la Asamblea del CEP y cercano a las comunas.

A partir de la oposición a estas intenciones municipales de desapropiación “se consiguió que se parara ese proyecto y se organizó una gran asamblea-marcha de todos los comuneros hacia Santa Elena (...) Fruto de esa concentración, el gobierno de Osvaldo Hurtado nombró una comisión con el IERAC, el MAG³² y CESA.³³ Y se resolvió un proceso: cada comuna elegía a los más ancianos para que fijaran los linderos tradicionales de la misma. Una vez hecha la fijación de linderos, cada una se reunía con la Comisión de ancianos de la comuna vecina, resolvían los desencuentros y se firmaba un acta de conciliación y acuerdo. Con este, se solicitaba al Ministerio que otorgara los títulos. Este citaba por la prensa a todos aquellos que tuvieran derecho a tierras dentro de los linderos. Si presentaban documentos confiables, estos serían respetados en la sentencia. Así se procedió en cada comuna, basados en planos aerofotogramétricos proporcionados por el MAG. Quienes no presentaban ningún documento, quedaban excluidos, aunque se dio plazo para que lo hicieran”, relata Anastasio Gallego.

Gallego recuerda que en la comuna de San Pedro de Valdivia, se dio comienzo a la entrega, de casi 400 000 ha, en títulos de propiedad comunal. Sin embargo la presión de intereses económicos y políticos, en gran medida desde Guayaquil, alimentaron “el auge camaronero y turístico y empezó el pillaje de tierras y el mangoneo y presiones a los comuneros”, comenta Gallego.

A pesar de ello, “ha persistido la organización comunal, con no pocas dificultades para sostener los límites de sus territorios. Momentos difíciles en medio de los cuales, las comunas, agrupadas, se integran a la CONAIE. Para entonces y para sostener la vigencia de las comunas, tuvimos que rehacer la historia de dominio de las tierras desde la Colonia”, una investigación realizada con el apoyo del equipo de los arqueólogos Jorge Marcos y Silvia Álvarez, concluye Anastasio Gallego.

32 Ministerio de Agricultura y Ganadería.

33 Central Ecuatoriana de Servicio Agrícolas.

¿La indigenización del indio?

Finalmente —ya lo dije desde una visión personal—, los levantamientos del inicio de la década de 1990 comenzaron por quebrar la invisibilidad del indígena y crearon el escenario para exigir un Ecuador Plurinacional, algo que en la práctica no se ha plasmado en toda su dimensión; persiste y está en el texto constitucional como un Estado plurinacional, pero con limitaciones y sin incorporarlo, por ejemplo a los planes de la educación, por más allá de la educación bilingüe o de las políticas de salud oficiales; el programa de educación bilingüe fue uno de los primeros instrumentos que surgieron en los años setenta para redimensionar la existencia de un país con más de una lengua, pero no ha avanzado en cuanto a incorporarlo a la educación nacional, en iguales condiciones que el español. Más lejos aún, estaría una reestructura política del aparato estatal en todas sus instancias, que organice el Ecuador Plurinacional. Sin embargo, “de ahora en adelante, los Estados y la política no pueden hacer abstracción del elemento étnico (...) se produjo un triunfo en la ‘historicidad’, esto es, en la instalación del tema de los derechos indígenas en la política latinoamericana”, en palabras del investigador José Bengoa. Los treinta y cinco años que han transcurrido desde 1990, han sido, a través de idas y vueltas, una sucesión de innovaciones, irrupciones, traspiés y transformaciones en la manera de aplicar la política, (comenzando con la creación del partido Pachakutik), siempre con la búsqueda todavía trunca de una nación de naciones, de un país plurinacional y multicultural.

Pero aquello es materia quizás de otra crónica, de diversas crónicas por la riqueza de lo vivido en estas décadas. Pues el objetivo central de esta, era evidenciar la transición, histórica y dramática, desde las luchas agrarias hacia la presencia creciente de la organización en los años ochenta del siglo pasado, de las distintas nacionalidades; hasta su consolidación en los noventa, al interno de un país plurinacional y diverso. Un proceso que, al menos en su fase final, cubre las décadas del setenta y ochenta del siglo pasado, en el que las organizaciones eran todavía claramente “agrarias”; o vivían transformaciones en la concepción étnica precoces, conviviendo lo

campesino con lo indígena, como la FICI creada en 1974, la TUCAYTA o la Ecuarunari que nace en 1972. El lenguaje no es ingenuo, las palabras denotan procesos, a su interior se generan sentidos y razones, se cargan de historia y de nuevas significaciones y nuevos símbolos; por lo que —me animo a decir desde un análisis subjetivo— que el paso del sindicato a la nacionalidad, del agrarismo al movimiento indígena, refleja, desde el mismo lenguaje, un avance enorme del movimiento social. Como ya lo señalamos, la ‘plurinacionalidad’ es una condición del país que, aunque no se aplique en toda su dimensión, está presente en la ‘letra’ de la Constitución nacional y las políticas públicas. Provoca todavía visiones fantasmales en ciertos dirigentes sociales, mediáticos, económicos o políticos, pero es irreversible; determina particularmente la deriva del movimiento social y del ejercicio de la política.

Si iniciamos estas crónicas con un pensamiento que, en distintos momentos, ha estado en el ‘origen’ de los procesos aludidos en estas seis crónicas, la Teología de la Liberación, hemos querido cerrarlo con la historia sucinta de una corriente globalizadora que se asoma con enorme fuerza y tiene aún un camino prolongado por recorrer, afectada aún por la tozudez de una sociedad mestiza que no acaba de entender las dimensiones transformadoras de la plurinacionalidad, llamada a provocar un giro definitivo al conjunto del país.

SEIS CRÓNICAS A LA SOMBRA DE UN ARCHIVO

Este conjunto de seis crónicas, a caballo entre el periodismo y el análisis se remonta a inicios de la década de 1970 a partir de los archivos del Comité Ecuménico de Proyectos y sus relaciones con diversos movimientos sociales. A partir de entonces, se irían concretando una serie de intervenciones de la cooperación europea, que fortalecieron no solo futuros entramados políticos, sino cambios profundos que la sociedad los ha ido ‘normalizando’, incorporando a su sentido común, convertidos en tendencia, incluso por más allá de la permanencia de los organismos sociales que los iniciaron. El objetivo de estas páginas es abordar el momento de partida de esos cambios, ahora cuando culturas de extrema derecha nos asedian en América Latina e intentan devolvernos a viejos sentidos comunes que la sociedad ha dejado atrás.

ISBN: 978-9942-46-077-6



ABYA
YALA



1975-2025
50



9 789942 460776