

Santiago Ortiz Crespo y Soledad Álvarez Velasco,
coordinadores

Memorias del seminario internacional: El legado intelectual y político de Fernando Velasco Abad



FLACSO
ECUADOR

© 2014 Flasco Ecuador

Coordinación de la Colección

Pensamiento de Fernando Velasco Abad:

Santiago Ortiz Crespo y Soledad Álvarez Velasco.

Coordinación editorial del volumen: Soledad Álvarez Velasco

Edición: Álvaro Campuzano Arteta

Impreso en Ecuador 2014

ISBN: 978-9978-67-428-4

Flasco Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888 Fax: (593-2) 323 7960

www.flasco.edu.ec

La versión E-book de este volumen contó con el auspicio de la Fundación Rosa Luxemburg con fondos del Ministerio Alemán para la Cooperación Económica y el Desarrollo (BMZ)

Índice

Presentación	ix
<i>Soledad Álvarez Velasco y Santiago Ortiz Crespo</i>	

Apertura: el Conejo que necesitamos

Fernando Velasco: pensamiento y acción	3
<i>Alejandro Moreano</i>	

Fernando Velasco: intelectual y militante.	9
<i>Enrique Ayala Mora</i>	

I. Debates desde la teoría de la dependencia

Capitalismo dependiente y relaciones de producción en <i>Ecuador: subdesarrollo y dependencia</i> de Fernando Velasco	21
<i>Matari Pierre Manigat</i>	

“Atrapar una imagen del pasado en un momento de peligro”: recordando y recuperando el marxismo crítico de Fernando Velasco Abad	33
<i>Agustín Lao Montes</i>	

Fernando Velasco: entre la teoría de la dependencia y el anuncio de la teoría de la revolución	43
<i>Patricio Rivas Herrera</i>	

II. Legado en los estudios agrarios

La cuestión agraria en el pensamiento de Fernando Velasco	55
<i>Manuel Chiriboga Vega</i>	
Crítica a la modernización capitalista y horizonte de autonomía en el movimiento campesino	65
<i>Francisco Hidalgo Flor</i>	
El pensamiento de Fernando Velasco Abad y las nuevas cuestiones agrarias	75
<i>Francisco Rhon Dávila</i>	

III. Legado político y organizativo

Fernando, el Conejo Velasco y su actualidad política	85
<i>Alberto Acosta</i>	
El pensamiento político de América Latina en los setenta: sus rupturas y perspectivas en el siglo XXI	95
<i>Francisco Muñoz Jaramillo</i>	
Marxismo, socialismo y teología de la liberación en la década de los setenta en Ecuador	109
<i>Hernán Rodas</i>	
El legado político del Conejo y la(s) izquierda(s) en el Ecuador y el mundo de los setenta. Un ensayo testimonial	119
<i>Máximo Ponce</i>	
Fernando Velasco	127
<i>Fander Falconí</i>	
El Conejo Velasco y la lucha de los trabajadores en la década de 1970	131
<i>José Chávez</i>	
El Conejo en la memoria de las organizaciones campesinas.	137
<i>Pedro Vásquez</i>	

IV. Hacia una lectura crítica de los proyectos de izquierda en la década de 1970

Apuntes para una crítica feminista de la izquierda (de los setenta)	145
<i>Silvia Vega Ugalde</i>	
En torno a los fantasmas de la izquierda radical ecuatoriana del setenta	163
<i>Hernán Ibarra</i>	
Visión crítica sobre los aportes en torno a la problemática indígena de Fernando Velasco Abad	177
<i>Luis Maldonado Ruiz</i>	

V. Los setentas dentro de nuevas agendas de investigación en el contexto regional y nacional contemporáneo

Las pendientes de los años setenta: cuestiones y reflexiones para una agenda de investigación	195
<i>Massimo Modonesi</i>	
Crítica y política en la sociología radical de los años setenta. Un homenaje a Fernando Velasco Abad	207
<i>Valeria Coronel</i>	
Sobre los autores	227

Visión crítica sobre los aportes en torno a la problemática indígena de Fernando Velasco Abad

Luis Maldonado Ruiz

Debo manifestar, desde un inicio, que políticamente no pertenezco a la generación de los años sesenta y setenta del siglo pasado dentro de la que Fernando Velasco tuvo su destacada presencia política, como investigador social, militante y líder político de izquierda. Me considero más bien parte de los ochentas, pues fue en esos años que me integré como delegado de la organización de Imbabura, mi provincia, al movimiento indígena. En ese momento se realizaban grandes esfuerzos para articular una organización propia y de alcance nacional. Digo propia en el sentido de que se mantuvo una distancia orgánica frente a los partidos de izquierda y las centrales sindicales, debido a las enormes dificultades que se tenía para que comprendan nuestras particulares reivindicaciones y la exclusión de la que éramos objeto en tanto actores sociales y políticos diferentes. Por ello, considero que podría orientar mi intervención hacia describir el contexto de los años setenta y ochenta y comentar, en la medida de lo posible, los aportes de Fernando Velasco en el naciente movimiento indígena. Además debo aclarar que no conocí a Fernando Velasco. Tuve referencias de él en la universidad y también a través de la Editorial El Conejo. Por lo menos desde mi experiencia, para la década de los ochenta el acceso que tuvimos a sus reflexiones fue reducido. Posiblemente esto se deba a que su militancia se dio principalmente con el sindicalismo obrero y campesino, más que con el movimiento indígena propiamente dicho. No se puede olvidar que en aquella época, dentro del debate sobre el denominado “problema

indígena”, se temían supuestas amenazas a la “unidad del campesinado y al avance de la revolución socialista”.

Para los años setenta apenas si iniciaba mi vida de adolescente. Sin embargo tengo memoria de que la población indígena era campesina mayoritariamente y constituía, por lo menos en Imbabura, la mayoría en cuanto a población. Por ello, los intelectuales y sus organizaciones políticas de izquierda usaban como sinónimos para denominar a esta población los términos campesino e indígena. Su visión progresista y evolucionista tuvo mucha incidencia en el análisis de la sociedad. Para aquella época el estatus del campesino era superior social y políticamente al del indio o indígena. En todo el continente una corriente poderosa incidió en diversas organizaciones sindicales que terminaron ocultando la diversidad cultural de sus miembros, definiéndolos y asumiéndolos como una población campesina. En nuestra subregión andina todavía persiste hasta nuestros días esta visión –especialmente en Perú y Bolivia, donde la presencia sindical campesina estructuró formas organizativas paralelas a la comunidad y sus autoridades–.

En la región andina o de la Sierra de Ecuador, ya desde hace tres décadas antes de los años setenta se dio una alianza entre los partidos de izquierda, las centrales sindicales, la iglesia progresista y la población campesina e indígena –particularmente de los trabajadores de las haciendas de la Iglesia y el Estado– por la lucha por la “recuperación de la tierra”.¹ Pero a lo largo de esas décadas se dio muy poca importancia a la lucha por las particulares reivindicaciones culturales indígenas. Este soslayo fue todavía más marcado con respecto a la lucha que los pueblos de la Amazonía emprendían por la defensa de sus territorios. Asimismo, se ignoraba la existencia de los pueblos de la Costa o simplemente se la consideraba de poca valía para los fines de la revolución.

En el caso de la Sierra, las relaciones de servidumbre de la población indígena en las haciendas, ese sistema de explotación basado en la institución del huasipungo, se mantuvo hasta inicios de los años noventa. Esta relación

1 A diferencia de los sindicatos agrarios que hablaban de la “redistribución de la tierra”, para la población indígena esta lucha se entendió como el proceso de recuperación y restablecimiento de las formas de organización comunitaria.

se sustentó en una ideología racista que ha marcado hasta nuestros días a la sociedad ecuatoriana. También existían las comunidades libres que se articularon al mercado a través del comercio de sus productos agropecuarios y textiles, dotándose de ciertas libertades de circulación e independencia económica y liberándose también de la mediación del terrateniente con respecto al Estado. Este proceso generó dos sectores sociales: los campesinos indígenas y los indígenas productores independientes. Para las décadas de los sesenta y setenta, estos últimos migraron a las ciudades y conformaron nichos de mercado especializados que alcanzaron grandes réditos económicos que rivalizaron con los de la población mestiza. Esto generó conflictos raciales muy fuertes y permitió, a su vez, una alianza entre los dos sectores indígenas que buscaban expresarse políticamente y visibilizar su problemática. En este proceso se adoptaron las tesis clasistas para reivindicar la lucha por la tierra y la población campesino-indígena se definió como tal.

Por otra parte, en la región amazónica y en la Costa emergieron luchas de los pueblos indígenas orientadas a la defensa de sus territorios frente a la ampliación de la colonización promovida por el Estado a través de la Ley de Reforma Agraria y Colonización, cuyo objetivo era garantizar la explotación petrolera y la apropiación de la tierra por colonos de la Sierra y la Costa. Las diversas iglesias cumplieron un rol preponderante como medios para doblegar la voluntad de estos pueblos y establecer las pautas para su integración al Estado. En este contexto, estos sectores desarrollaron un discurso y una ideología que parte de su identidad como pueblos ancestrales con derechos propios. Pasaron así a reivindicar sus territorios, sus propias instituciones de autoridad, económicas y espirituales, los recursos renovables y no renovables, etcétera.²

Los intelectuales de izquierda denominaron a esta visión política como “etnicista” y algunos de los líderes de las organizaciones sindicales combatieron de manera muy dura estas tesis por considerarlas contrarias a la

2 La nacionalidad shuar, por ejemplo, se planteó dos objetivos en esa época: “el reconocimiento de la cultura shuar como sistema constitutivo de la sociedad ecuatoriana; esto es, la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista y el logro de la autosuficiencia económica, como base de un desarrollo libre de presiones e influencias del exterior” (CONAIE, 1989: 91).

doctrina marxista y por tanto a la transformación social y política del país.³ Desde estas visiones ortodoxas previsiblemente hubo muy poco interés en contribuir al fortalecimiento del movimiento indígena y, más bien, los esfuerzos se orientaron a combatirlo. Ese es el contexto que me tocó vivir en los ochenta.

Sin embargo, es justo también afirmar que el movimiento indígena tuvo la oportunidad de constituirse como tal y posteriormente como un actor político, gracias al apoyo de sectores progresistas de las iglesias, tanto la católica como la protestante, alineadas con la doctrina social que logró su punto máximo en el Concilio Vaticano II y dio origen a la teología de la liberación. Asimismo, los partidos políticos de izquierda fueron importantes a pesar de sus visiones dogmáticas. Defendieron arduamente las reivindicaciones concretas orientadas a alcanzar la justicia social. A través de los sindicatos, varios de los líderes indígenas se formaron políticamente, adoptaron su forma de organización, pero para las décadas de 1980 y 1990 realizaron reformas de sus estructuras organizativas desde una visión de gobierno propio. Varios intelectuales críticos, por su parte, apostaron por el movimiento indígena. Las ONG promovieron la formación y el fortalecimiento organizativo. E incluso las universidades se comprometieron con la educación indígena, proceso que dio origen a la educación intercultural bilingüe.

En resumen, diríamos que hacia la década de 1970 la población indígena se encontraba fragmentada y aislada y que los sectores que iniciaron organizándose para luchar por sus derechos, asumieron una posición clasista y campesina y adoptaron las formas de organización sindical. Por otro lado, existían poblaciones indígenas especialmente en la Amazonía

3 En 1978 se realizó por primera vez en la Amazonía un congreso internacional de pueblos indígenas en el que participaron diversas organizaciones ecuatorianas de la Amazonía y de la Sierra, así como delegados del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) de Colombia e intelectuales internacionales. Resulta muy ilustrativo observar la reacción frente a este evento de organizaciones como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) e incluso la Ecuarruniarí. En tono de denuncia desde estas organizaciones se declaró: “El mencionado congreso busca primordialmente escamotear la lucha de clases, so pretexto de reivindicaciones culturales puramente indigenistas, que aislarían a los campesinos de la lucha por sus objetivos fundamentales; la reforma agraria y la alianza con la clase obrera, factor fundamental para las transformaciones revolucionarias”. Ver revista *Nueva* No.45, Quito, 1978.

que adoptaron formas de organización modernas, como ocurrió con los centros promovidos por la Iglesia Católica y particularmente por los salesianos, con una ideología étnica que se fundamentaba en sus derechos ancestrales como pueblos. Luego de un largo proceso de acercamientos y diálogos políticos, estas organizaciones junto a las comunidades de la Sierra configuraron al movimiento indígena actual.

Situación interna

Como ya hemos anotado, el control de la hacienda y la intermediación del terrateniente mantuvieron a la población indígena-campesina en una situación de aislamiento y dispersión, a diferencia de las comunidades libres que podían establecer relaciones de comercio y tenían algún nivel de conocimiento de los otros pueblos. Cuando inicié mi actividad política en Peguche –mi comunidad–, más o menos en el año 1976, no tenía conciencia de la existencia de otros indígenas. Incluso existían prejuicios con respecto a otros pueblos como los Kayambi, denominados por los Otavalo como “puendo”, término cargado de connotaciones como amestizado, denigrado o desvalorado.⁴ Este tipo de diferenciaciones reproducían el racismo que fue ampliamente promovido en la Colonia y que profundizó las rivalidades existentes en la época del Tawantinsuyu con la finalidad de afianzar el control político español.

Apenas tuve la oportunidad de conocer otras comunidades y otros pueblos cuando me integré a los grupos juveniles cristianos promovidos por las hermanas Lauritas en mi comunidad y a los grupos culturales que constituimos, a inicios de la década de 1980, para denunciar nuestra situación de exclusión social y política. Pero fue especialmente cuando me integré al Ecuarrunari⁵, como su secretario técnico, que pude conocer y

4 Puendo viene originalmente de la palabra *Puente*, término que denomina el cargo de señor o jefe de los Kayambi. Resalto la profunda denigración que implica darle una carga negativa a esta palabra cuyo origen remite a la designación de una autoridad.

5 Son las siglas de Ecuador Runacunapac Riccharimui, el despertar de los seres humanos del Ecuador, nombre con el cual se designó a la organización kichwa de la Sierra ecuatoriana.

tener conciencia de que existían otros pueblos indígenas. Comparto este testimonio personal con la intención de ilustrar el alto nivel de aislamiento al que habíamos sido reducidos, pero también el tremendo trabajo que realizamos para, en menos de una década, lograr consolidar una organización nacional indígena y, además, convertirnos en un actor político nacional.

A la situación de dispersión y aislamiento que primaba, hay que agregar que para la época de los años setenta la mayoría de la población indígena era analfabeta. Apenas para fines de esa década se reconoció el derecho de los analfabetos a votar en las elecciones. Con esto cobró mayor importancia el sector indígena y rural para las diversas tendencias políticas.

Entre la población indígena y entre sus líderes no leíamos a Fernando Velasco —ni los textos de Marx o Engels—. Apenas si se tenía alguna referencia sobre los escritos de Velasco a través del acompañamiento que hacían algunos militantes de izquierda. Pero que hayamos estudiado su pensamiento o que hayamos hecho un análisis de sus aportes teóricos era imposible. Diría que nos encontrábamos al margen de esos espacios. Pero más allá de lo anecdótico, es importante tomar esto en cuenta. Esta experiencia debe servirnos para evaluar la forma en la que difundimos el pensamiento y las reflexiones al pueblo, si lo recepta o no, si se reconoce en él y lo asume como suyo y como instrumento de transformación.

Los aportes de Fernando Velasco

En esta sección quisiera exponer mi opinión sobre los aportes significativos que he encontrado a través de la lectura de los textos de Fernando Velasco y analizar cómo éstos fueron aplicados en la praxis política y de qué manera pudieron contribuir en el proceso de construcción del discurso político del movimiento indígena.

Un primer aporte que me parece fundamental es la tesis sobre la necesidad de estudiar el marco de desarrollo material de las relaciones de producción. Esto es primordial porque estas relaciones producen y reproducen las relaciones de las clases sociales. Tales relaciones son complejas, cambiantes y múltiples, es decir, no se manifiestan de una sola manera en

todas las realidades sociales. En el caso de nuestro país, por ejemplo, estas relaciones materiales y de producción estuvieron atravesadas por relaciones de explotación, dominación y colonización de un amplio sector de la población perteneciente a los pueblos originarios. Las prácticas sociales y políticas de la sociedad dominante y el Estado se expresaron en el racismo, la exclusión, el empobrecimiento y el despojo de territorios ancestrales. Sin lugar a dudas, esta tesis ayudó mucho en los años ochenta para realizar una lectura crítica de la realidad ecuatoriana, que dio apertura a repensar las relaciones concretas de los pueblos indígenas con la sociedad dominante y el Estado, pero también con las organizaciones sociales y los sectores políticos de izquierda.

Como ya hemos dicho, en el Ecuador de los años ochenta no solo existían relaciones sociales de clase como consecuencia del desarrollo capitalista, sino también relaciones de dominación y colonización de los pueblos como expresión real de las relaciones de expansión del capitalismo. A pesar de que la configuración de sociedades diversas con sus procesos históricos, este proceso era desconocido por la mayoría de la sociedad dominante. Lamentablemente, para la época de los setentas las contribuciones teórico políticas de Velasco parecerían haber encontrado mucha resistencia a ser incorporadas en el discurso y en la práctica política y social.

Desde al dogmatismo predominante de la izquierda de ese entonces, resultaba impensable que los pueblos indígenas pudieran convertirse en actores políticos nacionales y constituirse en protagonistas de la transformación social y política del país; situación que, en contradicción con la teoría, efectivamente ocurrió. A pesar de los significativos aportes que ha dado el movimiento indígena a la transformación del país, sinceramente no creo que estas limitaciones y enseñanzas del pasado hayan sido incorporadas en la actualidad.

Otro aspecto muy relevante de la reflexión de Velasco remite a sus preocupaciones para generar las condiciones que permitan emanciparse a los campesinos indígenas ecuatorianos. Entre estas condiciones, citando a Gerrit Huizer propone las siguientes: a) La identificación de una necesidad o agravio profundamente sentidos. b) Contar con una dirigencia con alguna experiencia organizativa relevante. c) La creación o consolidación de un

grupo de partidarios fuertemente leales a un líder. d) La alianza con partidarios urbanos que ayuden a relacionarse con otras fuerzas a nivel regional o nacional. (Velasco, 1979: 132)

Estas pautas tienen sentido dentro de la pregunta recurrente: ¿qué hacer frente a la situación del campesinado indígena? En el marco de una visión ideológica evolucionista que concibe a los campesinos indígenas como un sector de la sociedad que se encuentra en la total marginalidad, no integrado al mercado capitalista y cuyo proceso progresivo hacia la proletarianización está consecuentemente en ciernes, obviamente las respuestas no tomarán en consideración las potencialidades propias de estos pueblos.

Con respecto al primer punto, efectivamente existían muchas necesidades y agravios seculares sentidos en común por la población indígena, como el racismo, la explotación, la ausencia de derechos, la inseguridad en la tenencia de la tierra, etcétera. Había entonces sobradas razones que permitirían organizarse con finalidades claras, aunque los problemas relacionados con las relaciones de dominación no fueron valorados en igual nivel. Estos temas fueron insertados en el debate teórico, cargado de mucha polémica y que duró décadas, en torno a etnia y clase.

Con respecto al segundo punto, relacionado con la existencia de un liderazgo con experiencia organizativa relevante, es innegable que las formas comunitarias de organización no fueron consideradas relevantes y tampoco sus liderazgos. Las formas comunitarias, con todas sus variantes o adaptaciones resultado de las imposiciones de modelos organizativos por parte del Estado, contaron con sus formas sociales de organización y de gobierno en un ámbito territorial concreto. Esa fue su fortaleza, pero como se partió del supuesto de que los indígenas no estaban organizados o que las formas comunitarias eran arcaicas, se promovió las formas modernas de organización como los sindicatos, las cooperativas o asociaciones agrícolas, las células partidarias, etcétera. En este marco, además, el liderazgo de estas organizaciones le correspondió a un militante del partido, con lo cual se creaba una estructura paralela al sistema de gobierno propio, debilitando de esta manera a la comunidad y a sus autoridades.

En la actualidad, las formas de organización sindicales perviven en las organizaciones de segundo grado y en las organizaciones nacionales. Las

adaptaciones realizadas por algunas organizaciones corresponden a los procesos de revaloración del modelo de gobierno comunitario. A pesar de que la Constitución actual (2008), reconoce a estas entidades como sujetos de derechos colectivos, las políticas públicas y las instituciones que se han creado en ese marco no contemplan estas particularidades, fragmentan las organizaciones y debilitan la autoridad comunitaria.

En esa misma tónica, la tercera pauta se orienta a crear o consolidar un grupo de partidarios fuertemente leales a un líder. Con esa intencionalidad crearon sus células partidarias. A través de éstas reprodujeron las confrontaciones ideológicas y partidarias existentes en los partidos de izquierda al interior de las comunidades, generándose fuertes discrepancias y disputas que debilitaron aún más a las comunidades. Recuerdo que para los años ochenta hubo una crítica muy fuerte al respecto. Tanto los partidos políticos, como las ONG y las iglesias, para justificar su accionar político decían que “trabajaban con la comunidad”, cuando en realidad lo hacían con un grupo o célula partidaria o gremial. Estos liderazgos respondían más a las orientaciones del partido que a los intereses de la comunidad, por lo que nunca lograron consolidar una amplia base de apoyo social y político.

Por último, las alianzas con los partidarios urbanos que ayuden a relacionarse con otras fuerzas a nivel regional o nacional, son un aspecto fundamental para la lucha popular. Sin embargo, estas alianzas fueron muy escasamente promovidas desde los partidos y las organizaciones sindicales. Se priorizaron fundamentalmente las alianzas ideológicas, sin analizar la totalidad de las relaciones sociales que las comunidades y su naciente movimiento nacional desarrollaban desde su vida cotidiana. El movimiento indígena siempre estableció una diversidad de alianzas con diversos sectores. Esto le permitió abrirse espacios sociales, políticos y económicos para lograr seguridad y apoyo político. En efecto, se generaron pactos políticos con sectores afines y relacionados económica y socialmente para lograr mayor presión social ante los gobiernos y abrir nichos de mercado y acuerdos comerciales para el comercio de ciertos productos. Este comportamiento es coherente y se comprende por los principios desde los que parten los pueblos indígenas como la complementariedad, las relaciones de reciprocidad y la búsqueda permanente de interrelaciones.

En conclusión, es justo reconocer que el movimiento indígena de ninguna manera nació de forma solitaria en el escenario político. Este proceso se logró a través de la interrelación fructífera con diversos sectores. Lamentablemente en la actualidad algunos sectores olvidan esto movidos por sus propios intereses. Pero la emergencia del movimiento se dio gracias a las interrelaciones, no siempre positivas y armoniosas, con muchos actores. Con los propios partidos políticos de izquierda, a pesar de los errores cometidos. También fueron un aporte importante las iglesias de la teología de la liberación. Diversas ONG que surgieron en esa época. Los intelectuales que aportaron en el proceso de reflexión del movimiento indígena, especialmente aquellos inspirados en los Acuerdos de Barbados en la década de los setenta –que a su vez originaron el neoindigenismo que posteriormente impulsó el movimiento por los derechos colectivos–. Ante la necesidad de tener interlocutores legítimos de la sociedad, la acción gubernamental de ese entonces orientó esfuerzos en fortalecer el tejido social. Me refiero concretamente a las políticas de organización social impulsadas por el gobierno de Jaime Roldós a través de la primera Oficina de Asuntos Indígenas ubicada en el Ministerio de Bienestar Social. A través de esta instancia, el Estado asumió el llamado “problema indígena” que anteriormente estuvo relegado en manos del sector privado o de la iglesia como tutora oficial de los “indios”. Efectivamente, desde los años setenta para atrás, el tema de los pueblos indígenas fue concebido como el “problema indígena” y fue entendido como un problema del sector privado. Recordemos simplemente quiénes manejaban la política con respecto a los pueblos indígenas en la época de la Colonia: los encomenderos. En la República quien manejó la relación con los pueblos indígenas fue, por mandato constitucional, la Iglesia. Y más tarde los terratenientes fueron quienes mediatizaron la relación con el Estado y los partidos políticos, quienes los representaron en el Congreso Nacional.

Debido al carácter conflictivo de estos relacionamientos sociales, económicos y políticos, las políticas de alianzas siempre fueron muy complejas y llenas de desconfianza. Se tendió siempre a que los indígenas se desarrollaran en el ámbito local de sus parcialidades. Podría afirmar que recién desde los años noventa el movimiento indígena logró ampliar sus alianzas

nacionales, lo que le permitió posicionarse como actor político nacional e internacional, en la medida en que es un actor autónomo y legítimo, fraguado por su propio esfuerzo y en sus propios errores.

De manera concomitante con lo desarrollado hasta ahora, Velasco hace referencia a un problema referido al horizonte ideológico limitado y estrecho que tendría el sector campesino-indígena con respecto a afianzar un proceso revolucionario y de transformación global del Ecuador. Al respecto afirma: “Encerrado en los estrechos límites de su parcela, ligado a un sistema económico caracterizado por el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y por una producción escasamente socializada, el horizonte ideológico del campesino es necesariamente limitado y estrecho, estallando esporádicamente sus anhelos de cambio, en forma espontánea, a través de su adhesión a movimientos mesiánicos o milenarios” (Velasco, 1979: 131-132). Es decir, el sector campesino no estaría articulado en la dinámica del desarrollo de las fuerzas productivas, sino que es el sector “arcaico”, primitivo, pre-capitalista, que no puede por su propia condición histórica comprender la naturaleza de su dominación y explotación del capitalismo. Se esboza aquí el sentimiento del “indio” de aferrarse a sus tradiciones domésticas frente a la agresión colonial y capitalista, lo que determina sus limitadas aspiraciones que constituyen su limitación histórica. Escribe Velasco: “la utopía de los campesinos es la aldea libre de los explotadores y del Estado. Los indígenas ven al Estado –dice Velasco siguiendo a Eric Wolf– como algo negativo, un mal que debe ser reemplazado por su propio orden doméstico. ¿Pueden existir sin un Estado? (Velasco, 1979: 132). Esta concepción la explica, citando a Hector Díaz-Polanco, como consecuencia de “sus condiciones de producción que no les permiten captar la esencia de la explotación que sufren, por estar objetivamente limitados en su liberación definitiva solo la lograrán en tanto se alíen políticamente con el proletariado” (Velasco, 1979: 133). De esta manera se expresa lo que podríamos llamar las limitaciones históricas del campesino indígena como clase social, cuyo destino de liberación únicamente sería posible si es arrastrado por la fuerza revolucionaria del proletariado.

Históricamente hablando, hoy podemos afirmar que esas tesis teóricas no se correspondieron con la realidad de nuestro país. Avizorando esta

realidad, Velasco también afirma que “los cambios de la sociedad se dan en la medida que las contradicciones de clase y de dominación en general, cambian por la acción política organizada desde los sectores oprimidos y explotados” (Velasco, 1979: 138). Hoy posiblemente podríamos ironizar afirmando que como el proletariado casi ha desaparecido, entonces ya no tendríamos la posibilidad de impulsar una revolución, sino es a través de la nueva clase media de la “revolución ciudadana”.

Hoy estas tesis son refutadas. En un contexto de crisis global, ambiental, de calentamiento climático, las formas de vida de los pueblos indígenas ancestrales (arcaica, primitiva, modesta, de autoconsumo) son tomadas como un referente de vida alternativa al desarrollismo capitalista. Se ha tomado, por ejemplo, al Sumak Kawsay como alternativa al desarrollo. En este sentido, las teorías sociales del siglo pasado se han desmoronado frente a la realidad y las necesidades políticas actuales, al punto de criticar los paradigmas del progreso y el desarrollo.

Por otra parte, la izquierda tenía como estrategia política la proletarianización de la población indígena, para de esa manera engrosar el ejército del proletariado, clase “destinada” a revolucionar la sociedad. A la derecha liberal, por su parte, le interesaba liberar a los indígenas del enclaustramiento en las haciendas para de esa manera disponer de fuerza de trabajo libre para el fomento de sus nacientes industrias. Este proyecto le permitiría construir un mercado interno y la construcción del Estado Nación como su soporte social, político y jurídico, vital para la implementación del capitalismo en el Ecuador. Desde esta perspectiva, se requería con urgencia la ciudadanización del “indio”, entendido como ciudadano pequeño propietario y trabajador asalariado (proletario). Esta fue una de las razones por las cuales las dos tendencias políticas llegaron a acuerdos en algunos momentos de la historia, cada uno pensando en sus intereses y no en los de los indígenas. La pregunta es, sin embargo, ¿nos interesaba ser proletarios?

A través de otra tesis importante, Velasco afirma que “los estratos más pobres son los que encabezan las luchas” y que las clases medias campesinas “son las que lideran el proceso, los mismos que se alían al proletariado” (Velasco, 1979: 133). Entiendo que con esta tesis planteaba la necesaria alianza entre clases sociales explotadas, especialmente en el sector cam-

pesino indígena donde las clases medias, tanto rurales como urbanas, a pesar de sus mejores condiciones sociales y económicas continuaron siendo segregadas, discriminadas y excluidas por el hecho de ser “indios”. Se requería entonces de la alianza y unidad de estos sectores para fortalecer su lucha. Históricamente las luchas de liberación, las luchas revolucionarias, como se ha constatado, no han sido lideradas por los más pobres. Sin embargo en el caso ecuatoriano y con relación a los indígenas, estas ideas se desvirtuaron. Algunos sectores de izquierda hicieron una diferencia entre los “indígenas propiamente dichos” y los “indígenas alienados”, generando incluso rivalidades y disputas internas en las organizaciones y comunidades. El “indígena revolucionario” debía ser el indio analfabeto (entiéndase pobre, campesino), el que labraba la tierra y vivía en el campo, el que no sabía leer ni escribir. Mientras que los “estudiados”, los “leídos” o los indígenas de clase media baja eran “peligrosos” por no ser manejables, porque ponían en riesgo el liderazgo del líder sindical o del partido político. Velasco aclara que los campesinos pobres priorizan la reivindicación de sus necesidades inmediatas, mientras que el campesino medio, debido a su acceso a estudios primarios y bachillerato —en el mejor de los casos— se encuentra en mejores condiciones económicas y de relacionamiento con otros sectores sociales para liderar un proceso de organización con una visión más amplia e integral y, por tanto, con mayor visión para afianzar alianzas con el proletariado. Sin embargo, estas reflexiones no fueron incorporadas ni en el discurso ni en la estrategia política de ese tiempo.

Yo mismo viví en los años ochenta una discriminación por no ser “indio propiamente dicho”. Mi familia emigró en los años cincuenta de la comunidad de Peguche a la pequeña ciudad de Otavalo. Mi padre fue un emprendedor incansable. Como muchos de mi pueblo, él fue uno de los precursores de la industria textil en Otavalo. Alcanzó un gran prestigio social y bienestar económico. El mismo Municipio de Otavalo le reconoció con una medalla al mérito por ser el primer industrial indígena de textiles. Esta situación fue de conocimiento de algunos líderes sindicales, de algunos intelectuales y dirigentes de algunos partidos políticos. Desde entonces fui considerado un “burgués indígena” peligroso. Tuve enormes dificultades por esa razón en el orden político y organizativo. ¿Cómo entender esta

situación? Desde mi punto de vista, simplemente era el racismo nacido del miedo que generaba que los indígenas expresáramos con claridad que queríamos impulsar nuestro propio proceso de organización, definir nuestro propio programa político, que las alianzas implicaban la revisión de las plataformas de lucha para incluir nuestras reivindicaciones y nuestra visión política. Realmente para ese tiempo todo esto era impensable, era una osadía inaceptable. Una situación similar se vivió cuando a fines de los ochenta se empezó a plantear la idea de la inexistencia de la nación ecuatoriana y su inviabilidad como proyecto político. Frente a la realidad diversa del Ecuador, cundió el pánico y los indígenas fuimos acusados de querer dividir al Ecuador. Ahora pasa lo mismo cuando queremos ejercer nuestros derechos plenamente y se nos acusa de terroristas.

Como lección histórica, me parece conveniente decir que dentro de la izquierda también hubo un temor ante la posibilidad de que los indígenas puedan desplazar de la dirigencia a los líderes sindicales y a los líderes políticos “no indígenas”. Este fue otra forma de manifestación del racismo todavía vigente en la actualidad. Esta situación llevó a la larga a que los indígenas se planteen la construcción de su propio movimiento social y político.

Recuerdo que a fines de los años setenta en la *Revista Nueva* se publicó una serie de denuncias sobre la penetración de la CIA en el movimiento campesino del Ecuador que se cubrió por lo menos en tres ediciones. La denuncia la hicieron varios líderes campesinos de la FENOC, la FEI y la Ecuarrunari de ese tiempo. Se afirmaba que se estaban realizando reuniones en la Amazonía y una parte de la Sierra para constituir una organización de indígenas considerada como una gran amenaza. Los participantes indígenas, se aseguraba, estaban siendo manipulados por agentes de la CIA. Plantearse una estrategia política desde su condición de indígenas era considerado un revisionismo de las tesis de la izquierda marxista y un atentado contra la unidad de los campesinos, lo que implicaba frenar la revolución socialista. Palabras muy similares todavía se escuchan en nuestros días: los ingenuos indios siempre son manipulados, se afirma. En todo caso, solo será recientemente, a partir del levantamiento de 1990, que estos sectores iniciaron un proceso de reflexión seria sobre la emergencia política de los pueblos indígenas. Algunos sectores inclusive utilitariamente em-

pezaron a incorporar las tesis del movimiento indígena en sus discursos y reivindicaciones, generándose como siempre disputas por acceso a espacios de poder en el Estado o por mantener algún nivel de hegemonía política y de representación. Los indígenas nos convertimos entonces en un sector importante y de prestigio.

A inicios de la década de 1990 la CONAIE formalizó un proyecto político que se expuso a debate a nivel nacional, que incorporó tanto las tesis marxistas de lucha de clases como las tesis denominadas por varios intelectuales como etnicistas, sintetizadas en lo que conocemos ahora como el proyecto de Estado Plurinacional, una forma particular de articular en un proyecto dos visiones que por varias décadas estuvieron confrontadas y que impulsó diversos estudios y tratados en el continente.

Conocer, procesar y aprender de todo este proceso, en el que han contribuido pensadores como Velasco y cientos de personas que han soñado con una sociedad nueva y revolucionaria, es una necesidad impostergable para las izquierdas. El debate sigue abierto.

Bibliografía

- VV.AA. (2006). *Los pueblos indígenas en la agenda democrática. Estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Bolivia, CAF / Plural Ediciones.
- CONAIE (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Editorial Tincui - Abya Yala.
- Velasco A., Fernando (1981). *Ecuador: subdesarrollo y dependencia*. Quito, Editorial El Conejo.
- _____ (1979). *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la Sierra: hipótesis para una investigación*. Quito, Editorial El Conejo.