

**MOVILIZACIÓN INDÍGENA,  
ETNICIDAD Y PROCESOS DE  
SIMBOLIZACIÓN EN ECUADOR**

*El caso del líder indígena Lázaro Condo*



*Luis Fernando Botero Villegas*

**MOVILIZACIÓN INDÍGENA,  
ETNICIDAD Y PROCESOS DE  
SIMBOLIZACIÓN EN ECUADOR**

*El caso del líder indígena Lázaro Condo*

**ABYA-YALA  
2001**

**MOVILIZACIÓN INDÍGENA, ETNICIDAD Y PROCESOS  
DE SIMBOLIZACIÓN EN ECUADOR**

*El caso del líder indígena Lázaro Condo*

*Luis Fernando Botero Villegas*

1a. Edición                      Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 562-633 / 506-247  
Fax: (593-2) 506-255  
E-mail:admin-info@abyayala.org  
editorial@abyayala.org.  
Quito-Ecuador

Autoedición:                  Abya-Yala Editing  
Quito - Ecuador

Impresión                      Docutech  
Quito - Ecuador

ISBN:                            9978-04-680-1

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

# Contenido

|   |    |
|---|----|
| Siglas .....                                    | 9  |
| Glosario.....                                   | 11 |
| Introducción.....                               | 13 |
| 1. Los comienzos.....                           | 13 |
| 2. Dos eventos .....                            | 14 |
| La muerte de Lázaro Condo                       |    |
| El levantamiento indígena de 1990               |    |
| 3. Trabajo de campo y material etnográfico..... | 19 |
| 4. Objetivos de esta obra .....                 | 20 |
| 5. Agradecimientos .....                        | 20 |

## CAPÍTULO 1 TEORÍA Y MÉTODO PARA PODER LLEGAR

|  |    |
|--|----|
| Para comenzar .....  | 25 |
| Algunas ideas sobre etnicidad... ..                                    | 26 |
| ...Y cultura .....   | 29 |
| Símbolos, política, identidad y acción colectiva.                      |    |
| Una aproximación teórico-metodológica.....                             | 30 |
| Aproximación metodológica al tratamiento del material empírico.....    | 31 |
| Sobre el análisis del discurso .....                                   | 33 |
| Actores y discursos .....  | 37 |
| Los contextos discursivos (o de la historicidad de los discursos)..... | 38 |
| Corpus de los discursos .....  | 39 |
| Corpus I.....  | 40 |
| Corpus II .....  | 40 |

**CAPÍTULO 2**  
**LA CUESTIÓN AGRARIA EN ECUADOR:**  
**Estructura, conflictos, reformas y movilización indígena**

|    |   |    |
|----|---|----|
| 1. | Las reformas agrarias.....  | 42 |
|    | Las leyes de la reforma agraria y su contexto sociopolítico .....   | 42 |
|    | La aplicación de las leyes de Reforma Agraria .....                 | 46 |
| 2. | Concepciones indígena y blanco-mestiza sobre la tierra .....        | 54 |
| 3. | Estado, Iglesia, Reforma Agraria y Movilización de los indios ..... | 58 |

**CAPÍTULO 3**  
**LA LUCHA POR LA TIERRA EN TOCTEZINÍN, MUERTE DE LÁZARO CONDO**  
**Y LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA**

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | La lucha por la tierra en Toctezinín ..... | 74  |
| 2. | Muerte de Lázaro Condo .....               | 90  |
|    | Los documentos .....                       | 101 |
|    | Las entrevistas .....                      | 106 |

**CAPÍTULO 4**  
**LÁZARO CONDO, LÍDER.**  
**Reflexiones sobre el liderazgo comunitario**

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | Caciquismo y liderazgo comunitario .....       | 117 |
| 2. | El liderazgo comunitario de Lázaro Condo ..... | 137 |

**CAPÍTULO 5**  
**ESTADO, MOVIMIENTO INDIO Y ETNICIDAD**

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | El estado y los indios.....                        | 144 |
| 2. | Los indios y la “economía moral” .....             | 150 |
| 3. | Amazonia y etnicidad.....                          | 153 |
| 4. | Levantamiento indígena, símbolos y etnicidad ..... | 157 |
|    | Los actores .....                                  | 157 |
|    | Las exigencias .....                               | 160 |
|    | Los medios .....                                   | 160 |

**CAPÍTULO 6**  
**LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO O LA HISTORIA DE UN SÍMBOLO**  
**Simbolismo, identidad y política**

|   |     |
|---|-----|
| 1. Relaciones entre simbolismo y política. Una reflexión teórica y metodológica necesaria ..... | 167 |
| 2. El proceso de simbolización .....  | 173 |
| Simbolismo e interacción.....   | 174 |
| Simbolismo y memoria .....  | 175 |
| Simbolismo y tradición .....  | 184 |
| Simbolismo y tiempo .....   | 185 |

**CAPÍTULO 7**  
**MOVIMIENTO ÉTNICO, ESTADO Y SOCIEDAD**

|   |     |
|---|-----|
| 1. Sociedad civil y movimientos sociales .....              | 192 |
| 2. Movimiento étnico y sociedad civil .....                 | 204 |
| 3. Movimiento étnico y Estado.....                          | 207 |
| 4. Discursos, símbolos, identidad y movimiento étnico ..... | 210 |
| 5. Lázaro Condo, liderazgo y movimiento indígena .....      | 222 |
| 6. De movimiento étnico a movimiento social .....           | 223 |
| CONCLUSIONES .....  | 229 |
| BIBLIOGRAFÍA .....  | 241 |
| NOTAS .....   | 253 |





## Siglas utilizadas en esta obra

|  |  |
|--|--|
| <b>AIECH.-</b> Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo.                       | <b>FEI.-</b> Federación Ecuatoriana de Indios.                             |
| <b>BNF.-</b> Banco Nacional de Fomento.  | <b>FEINE.-</b> Federación de Indios Evangélicos.                           |
| <b>CDDH.-</b> Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos.                           | <b>FENOC.-</b> Federación Nacional de Organizaciones Campesinas.           |
| <b>CEDIS.-</b> Centro de Estudios y Difusión Social.                                     | <b>FETACH.-</b> Federación de Trabajadores Agrícolas del Chimborazo.       |
| <b>CEDOC.-</b> Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas.                          | <b>FODERUMA.-</b> Fondo para el Desarrollo Rural.                          |
| <b>CESA.</b> Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas.                                 | <b>FOICH.-</b> Federación de Organizaciones Indígenas del Chimborazo.      |
| <b>COICE.-</b> Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana.         | <b>FUT.-</b> Frente Unitario de Trabajadores.                              |
| <b>COIRA.-</b> Corporación de Organizaciones Indígenas de la Región Amazónica.           | <b>IERAC.-</b> Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización. |
| <b>CONAIE.-</b> Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.                   | <b>INERHI.-</b> Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos.             |
| <b>CONADI.-</b> Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.                             | <b>MAG.-</b> Ministerio de Agricultura y Ganadería.                        |
| <b>CONFENIAE.-</b> Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana. | <b>MICH.-</b> Movimiento Indígena de Chimborazo.                           |
| <b>ECUARUNARI.-</b> Ecuador Runacunapac Riccharimui.                                     | <b>MIJARC.-</b> Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas. |
| <b>EMI.-</b> Equipo Misionero Itinerante.  | <b>MPD.-</b> Movimiento Popular Democrático.                               |
| <b>ENDEFOR.-</b> Empresa Nacional de Forestación.  | <b>MUPP-NP.-</b> Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País. |
| <b>FCUNAE.-</b> Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonia Ecuatoriana.       | <b>OPIP.-</b> Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza.                |
|  | <b>PSE.-</b> Partido Socialista Ecuatoriano.                               |
|  | <b>UNICE.-</b> Unión Nacional de Indígenas y Campesinos del Ecuador.       |



## Glosario

**Apu.** Amo, dueño, patrón. Anteriormente se utilizaba para referirse a ciertos seres tutelares.

**Arrimados.** Indios sin tierra que debían trabajar en las tierras de sus familiares a cambio del sustento.

**Ayllu.** Familia ampliada, comunidad, pariente o linaje. Parece ser que en épocas prehispánicas había diferentes formas de denominación para las comunidades: ayllu, parcialidad, panaca. Según Rostworowski (1988: 37) mientras los ayllus eran patrilineales, las panacas ofrecían un sistema matrilineal; además, señala la autora, el término panaca sólo se utilizó para quienes formaban parte de los linajes incas, mientras que la palabra ayllu era usada en el Cusco y Ayacucho antes de los incas. Los españoles serán quienes difundirán la palabra ayllu aplicándola a todo el Tahuantinsuyu.

**Cabildo.** Organismo que rige los destinos de la comuna indígena, compuesto por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico. Aunque conserva su forma original a la manera española, el cabildo ha logrado redefinir muchas de sus funciones y de sus relaciones con respecto al Estado. Los miembros del cabildo son elegidos anualmente por los miembros de la comunidad contando con la presencia de representantes del gobierno.

**Chaquiñán.** Camino de andar a pie.

**Ecuadorunari.** Ecuador Runacunapac Riccharimui. “Levantémonos –o despertemos– indios de Ecuador”. Nombre que recibe el movimiento u organización que cobija a la mayoría de

las organizaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana.

**Flash-back.** Término cinematográfico que significa volver atrás para explicar algo que está sucediendo en el presente.

**Hanan, o Anan.** Alto, arriba.

**Huasipungo.** El huasipungo era una porción de tierra ubicada dentro de la hacienda entregada por el hacendado al trabajador indígena y a su familia para su usufructo. A cambio, el huasipunguero estaba obligado a trabajar cinco o más días de la semana en las tierras de la hacienda. La reforma agraria del 64 se caracterizó fundamentalmente por la entrega de estos terrenos a quienes los habían estado trabajando sin, por lo general, llegar a tocar el resto del suelo de la hacienda.

**Hurin, o urin.** Bajo o abajo.

**Kipu.** Instrumento de contabilidad utilizado por los incas consistente en un cordel con nudos. Durante la época de las haciendas era el nombre que se le daba al indio escogido por el hacendado para llevar la cuenta de las “rayas” o días trabajados por los peones.

**Maqui mañachi.** Pedir ayuda. Literalmente, pedir mano.

**Mallku.** Antepasado, ser tutelar. Pude ser un cerro o una momia.

**Minga.** Trabajo comunitario para adelantar una obra de beneficio común.

**Mita o mitachanacui.** Trabajo obligatorio rotativo durante el incario y utilizado luego, con

ciertos cambios, por la administración española.

**Mitmas, mitmaq, mitimaes o mitmacuna.** Los mitmaq eran colonos enviados de las tierras altas hacia los asentamientos de altitudes más bajas para tener acceso a los productos de los valles cálidos. Además de esto, los incas practicaron los llamados mitimaes o mitmacuna también en territorio puruhá. Los mitmacuna eran grupos étnicos, por lo general rebeldes, que habitaban en otras regiones del Tahuantinsuyo y eran tranplantados a lugares distantes para prevenir o castigar cualquier brote de insubordinación.

**Quinoa.** Cereal andino considerado como de gran valor nutritivo.

**Relaciones precarias.** Recibieron tal nombre aquellas relaciones transitorias, frágiles e inestables que existían entre el hacendado y los huasipungueros antes de la Reforma Agraria de 1964.

**Runa.** En quichua, literalmente persona. El vocablo es utilizado de manera despectiva por los blanco-mestizos.

**Runashimi.** Nombre dado por los españoles al quichua.

**Space-off.** Término cinematográfico que hace relación ya sea al contexto en el cual desarrollan su acción los personajes en una escena determinada, o a la trama que le da sentido a una escena en especial.

**Tahuantinsuyo.** Reino de las cuatro regiones. Nombre dado por los incas al territorio que abarcaba su dominio. Conocido como incario o incanato.

**Tupu.** Alfiler grande con el cual las mujeres sujetan su rebozo o chalina.

**Varayuc.** Alcalde de vara. Nombre dado a las autoridades indígenas en una comunidad. El nombre es una quichuización del castellano vara; varayuc significaría literalmente: el que lleva o porta la vara, para demostrar su autoridad.

**Yanaperos y sitiajeros.** Ayudantes de los huasipungueros en diversos oficios dentro de la hacienda como la limpieza de acequias, el acarreo de agua o la construcción de cercas y corrales.

# Introducción

## Los comienzos

En 1991 contemplaba un vídeo sobre el levantamiento indígena en Ecuador ocurrido en el mes de junio del año anterior, y me llamó la atención ver que entre los diversos elementos que se hicieron presentes durante algunas de las marchas, además de las banderas de Ecuador y del Tahuantinsuyo (o *wipala*), y de las pancartas con nombres como el de Tupac Amaru<sup>1</sup> y Lorenza Avimañay<sup>2</sup>, se encontrara también una en donde se podía leer: “Lázaro Condo”, a quien recordé de inmediato como un líder indígena de la provincia de Chimborazo en los años setentas. Un año más tarde, escuchando una charla, no sólo me acordé de Lázaro Condo sino que lo asocié de una forma mucho más cercana con el levantamiento indígena más allá de la simple alusión de su nombre en una pancarta. La idea siguió dando vueltas en mi cabeza y consideré que podía ser un buen asunto para realizar una investigación.

Debo admitir que siempre me he interesado por el tema de los símbolos y otros asuntos relacionados con ellos. Llegué allí a través de un camino algo extraño cuando en mi contacto permanente con campesinos e indígenas se me abrió un mundo que yo no conocía y del que apenas había oído hablar con recelo cuando no con escepticismo y burla, el de las hechicerías, los males de ojo, las limpias y cosas por el estilo. Lo que me contaban los campesinos e indígenas acerca de lo que les había pasado a ellos o a sus conocidos, y las preguntas que me hacían sobre esos temas hi-

cieron que me interesara por ese campo que, a mi parecer, ha tenido un sitio privilegiado en la antropología. Fue una época en que devoré, con mucho gusto por supuesto, los libros de Evans Pritchard, Mircea Eliade, Lévi Strauss, Turner, y de otros muchos donde yo sospechaba que podía haber algo más sobre este asunto. En algún momento mi interés comenzó a deslizarse por el camino de lo simbólico; desde ese instante, muchas cosas que había leído y otras que continué leyendo comenzaron a ser vistas e interpretadas a través de esa clave. En un trabajo anterior (Botero, 1992) sistematice el tema de los símbolos en antropología y abordé en ella el papel de los símbolos en la reproducción ideológica y cultural de los indios<sup>3</sup> de la provincia de Chimborazo a través de las fiestas religiosas, símbolos que, a su vez, servían para mantener activas tanto la memoria histórica como la resistencia a las pretensiones de la amnesia oficial. En otro momento asumí el tema del papel de los símbolos políticos, y concretamente Lázaro Condo, no tanto en relación con el levantamiento indígena sino con las luchas por la tierra en Chimborazo, en algunas de las cuales él había estado involucrado. Sin embargo, debido a diversas circunstancias, no obstante haber adelantado algo en ese sentido, me parecía que muchas cosas se habían quedado sin plantear y que otras que lo fueron no habían llegado a desarrollarse o responderse de manera plausible. En tal sentido, este libro quiere desarrollar algunos temas que aún ahora continúo estimando como importantes, corregir algunas apreciaciones dichas anteriormente, plantear las interro-

gantes que no estuvieron presentes desde el comienzo, y responder a aquellas que no recibieron contestación en ese entonces.

En años recientes de mi desempeño profesional pude llegar a conocer algunos de los vacíos -y vicios- teóricos y metodológicos que habían estado formando parte de mi bagaje antropológico, esperando haberme enfrentado a ellos con algún éxito en esta ocasión. De todas maneras, lo cierto es que me fui dando cuenta de que los temas planteados por mí eran de algún modo sólo los brazos o ramas de un árbol mucho más robusto del que hasta entonces había supuesto.

El libro muestra la relación existente entre los conflictos y cambios agrarios, la movilización india y, dentro de esos procesos, la constitución histórico-cultural de símbolos políticos. La obra expone igualmente que el proceso de simbolización, es decir, esa constitución de símbolos, en este caso políticos, es un elemento o componente poderoso en la construcción tanto de la identidad como de la etnicidad, entendidas como estrategias —es decir, como elección consciente de las organizaciones indias— para la conformación y prácticas del movimiento étnico en Ecuador. Esa identidad, implicada en el proceso, es el eje alrededor del cual se van a articular tanto las demandas como la organización. Por último, se hace ver que la muerte de Lázaro Condo y su proceso de constitución en símbolo por parte de los indígenas organizados, apoyaron y fortalecieron no sólo la movilización india surgida al calor de las luchas por la tierra, sino también la constitución del movimiento indígena en la medida en que la disputa por la identidad ha sido también una contienda política. Si dentro de las políticas de construcción de identidad del movimiento tanto la producción

como la apropiación de símbolos son fundamentales, Lázaro Condo, al lado de otros símbolos, tiene un lugar sobresaliente.

Este libro guarda relación también con una experiencia que me llevó a vivir de cerca muchas de las dificultades y logros en el proceso de consolidación del movimiento étnico. De algún modo, pienso que las interrogantes planteadas por los indígenas con quienes interactuaba durante la época que giró alrededor de la conmemoración de los llamados “500 años” deberían tener, al menos algunas, un asomo de respuesta en esta investigación.

## **Dos eventos`**

Aunque ocurridos en momentos distintos, presento dos eventos que, según expondré luego, guardan una relación muy importante: la muerte de Lázaro Condo, por una parte, y el levantamiento indígena de 1990, por otra. La descripción de este último permite establecer el contexto inicial para introducir la figura del líder indígena y formular los objetivos específicos de la investigación. El relato condensado de la muerte de Condo busca ofrecer igualmente un primer acercamiento a algunos de los actores sociales y sus roles respectivos.

## **La muerte de Lázaro Condo**

El 26 de septiembre de 1974, durante un confuso enfrentamiento entre indígenas y miembros de la Policía y el Ejército, solicitados por algunos hacendados del cantón Chunchi, fue muerto el dirigente étnico Lázaro Condo quien, como representante del movimiento indígena Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI)<sup>4</sup>, había estado participando en la “minga”<sup>5</sup> convocada por los

comuneros de Toctezinín<sup>6</sup> para explicitar, por medio de esta acción colectiva, su posesión del predio agrícola “Almidón Pucará” al cual tenían derecho según el fallo proveído por la oficina regional del Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Los miembros de la comuna tomaron la decisión de utilizar esta medida después de que la señora Amalia Merchán -quien disputaba a los indígenas la propiedad del lote- se negara a aceptar la resolución del IERAC de entregar a los comuneros la parte del terreno que les correspondía.

Los indígenas de la comuna Toctezinín, constituida como tal cuando la hacienda “Magna” se dividió entre los diferentes herederos, habían estado trabajando ese lote como peones durante varios años. Con la ayuda de numerosos indígenas provenientes de distintos lugares de la provincia y de dirigentes de ECUARUNARI, entre quienes estaba Lázaro Condo, los comuneros decidieron tomarse el terreno mediante esa labor comunitaria. Fue la época en que diferentes conflictos se desataron en la Sierra ecuatoriana propiciados, entre otras cosas, por la recién expedida segunda Ley de Reforma Agraria.

Rodrigo Vallejo (1978), quien publica pocos años después los resultados de su investigación sobre los hechos ocurridos, señala que, tal como se había decidido por parte de los peones del predio, el día 25 de septiembre de 1974, en horas de la mañana, se comenzó “la trilla de los granos”. Estuvieron, según él, “alrededor de 200 campesinos entre miembros de la comuna, comunidades vecinas y de otros lugares de la provincia” (1978: 138). El primer día de trabajo transcurrió sin ninguna novedad aunque, como él mismo señala, la falta de organización fue tal que muchos de

los campesinos regresaron a sus lugares de origen el mismo día.

Por su parte, Roberto P., quien en ese año era vicepresidente<sup>7</sup> de la comuna, me refirió que para el 25 de septiembre se habían reunido entre 300 a 400 indígenas y que ese día no sucedió nada, pero que “había un compañero que avisaba todo... era un enemigo”, y por eso, al día siguiente, “cayó la Policía y llegaron a la escuela de la comuna de Toctezinín”. El 26 de septiembre “mientras realizaban el trabajo unos 100 compañeros, a eso de las 10 de la mañana fueron sorprendentemente rodeados por piquetes de policías y soldados armados” (Vallejo, Ib.138-139).

“Verá, me dice Roberto P., yo me hallaba también ese día en una trilla de cebada con una trilladora que era de un compañero de Collacshí. Y bueno, llegaron los policías más o menos a las 10 de la mañana en un Trooper<sup>8</sup> y un carro 350. Y llegaron los policías borrachos.

Comenzaron a estropear [los policías], a balear, a lanzar bombas lacrimógenas y comenzaron a pegar a todos los socios que eran de varias comunidades. En ese día habíamos como unas 120 personas. Porque estuvimos en distintas partes trabajando. Nos cogieron presos de uno en uno a la brava. Nos pegaron; a uno le daban con fusil. Unos compañeros corrían, pero les lanzaban las bombas lacrimógenas y quedaban, como decir, en las tinieblas. Y al compañero Lázaro Condo lo mataron en la comunidad en el sitio en donde era el problema. Pero allí no fue muerto él, sino que fue solamente baleado en la pierna y de ahí trajeron a velar en la escuela y de ahí baja-

ron del carro; también como nosotros estábamos detenidos y adentro no podíamos ni hablar ni nada. No consentían ni que respiráramos duro. Entonces nosotros vimos el carro sólo por el espejo; hicieron bañar con el trago, lavaron la sangre de lo que él estaba herido y nosotros de ahí vimos que montaron en un Trooper pequeño; de ahí sí nosotros no sabíamos nada más. Nosotros bajamos con la señora Amalia Merchán a Alausí. De ahí pasamos largo a Riobamba. En Riobamba llegamos como a las cuatro o cinco de la tarde. Pasamos dentro y ahí nos encerraron. Eramos como 56, no me recuerdo bien. Ahí amanecimos en cuarto pequeño, sólo parados porque no teníamos espacio ni para mover... no había ni cómo sentar ni dar la vuelta porque estábamos a full. Ahí estuvimos presos como cuatro días.

Nos entrevistaban los periódicos y nosotros contestábamos de dentro y nos entregaban los periódicos publicados... nos decían que íbamos a pasar a las Islas Galápagos. El compañero Lázaro Condo no sabíamos dónde estaba porque estábamos detenidos. Cuando salimos de ahí averiguamos pero nadie daba razón. Entonces, fuimos al cementerio para ver dónde habían enterrado, pero no dábamos; después llegamos a saber que había sido enterrado en tal parte; nos fuimos allá a buscar y para rezar; indicaron que había estado sepultado pero no sabíamos si sería él o no. Según después dijeron que en Riobamba había muerto o en el camino. De aquí se fue bastante grave, ya no podía ni pararse”.

Segundo P., hermano del anterior, me contó que los policías

“bajaron del bus y se regaron en la comunidad; otros se fueron a la propiedad, que ahora es nuestra, a “Almidón”. Ahí nosotros corrimos a ver si podíamos cortar la carretera, yo con el compañero Ricardo Tambay. Justo que bajamos la loma para abajo se ve el Ejército que sube por la casa de la señora Dolores Garbay, por el filo; entonces nos metemos los dos al monte, en la paja. Uno de ellos dice: ‘Cojudos, métnale bala que adentro están los dos’, ‘¿dónde?’, ‘ahí adentro’. Se regaron y había una balacera. Nosotros no teníamos cómo salir. A nuestros compañeros los metieron en el bus, lloraban. El compañero Lázaro Condo fue baleado en la carretera que conduce a Magna, más o menos a unos 500 metros. Esto es lo que sé. Él llegó para acompañar en la lucha, porque había sabido trabajar bastante; tenía bastante experiencia. En Riobamba sabía encontrar y preguntaba: ‘Cómo va Toctezinín?; están dando trámite?’. Conversábamos. Yo, como era secretario ese año, entonces informaba. Andaba igual, él vino el primer día y de ahí se quedó hasta el segundo día; ahí fue cuando pasó eso. Estaba dispuesto a la lucha; les quería a las organizaciones. Andaba por distintas partes acompañando a las comunidades. Porque él estaba resuelto, por eso él se quedó. El resto de los compañeros se fueron el día antes, pero él se quedó para ver el fin hasta el segundo día. Así es que pasa eso... El compañero Lázaro Condo entregó la vida, y eso fue una ayuda más para coger la tierra; porque por esa muerte había más fuerza”.



## El levantamiento indígena de 1990

Cuando en la tarde del 28 de mayo de 1990 le avisaron al presidente Rodrigo Borja que unos indios se habían tomado el templo de Santo Domingo en pleno centro de la capital del país, creyó que el hecho no se convertiría de ninguna manera en el mosquito que le haría perder el sueño. Y estaba en lo cierto, porque el mosquito que se lo hizo perder apareció unos días después en el momento en que le vinieron con la noticia de que los indios de la Sierra y un número considerable de los de la Amazonia se habían levantado. En efecto, durante los días 4, 5 y 6 de junio de 1990, Ecuador vivió uno de los acontecimientos más importantes de su historia social y política reciente: “el Levantamiento Indígena” (CDDH 1996: 13), o “Levantamiento del Inti Raymi” (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992; AAVV, 1993). “El Levantamiento se inició -señala Luis Macas, en ese entonces presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)- con la toma pacífica del templo de Santo Domingo el 28 de mayo de 1990 y continuó con medidas de hecho a nivel de la mayoría de las provincias del país, fundamentalmente de la Sierra” (Macas, 1991: 16). Dos meses antes, en la V Asamblea de la CONAIE llevada a cabo en la población de Pujilí (Cotopaxi), “donde luego de un profundo análisis sobre la situación (...) por consenso, se decidió realizar los días 4, 5 y 6 de junio el Levantamiento Indígena” (Macas, ib. 16), el cual se convirtió en “uno de los hechos históricos más trascendentes de los últimos tiempos y que logró conmocionar la conciencia de la sociedad ecuatoriana (...) protagonizado por nosotros: LOS INDIOS” (Macas, 1991: 3). Durante esos días, las calles de las principales

ciudades se vieron convertidas en escenarios multicolores debido a la presencia de miles de indígenas que, con canciones, pancartas, banderas y consignas, buscaban llamar la atención de un Estado tradicionalmente imperturbable al reclamo paciente y cotidiano de los diferentes pueblos indígenas del país; o en palabras de Macas: “el Levantamiento Indígena se provocó en gran parte por la desatención del gobierno de la Social Democracia (...) la situación de pobreza en que se debate el pueblo ecuatoriano en general, jamás le interesó al actual gobierno” (ib. 9). Las carreteras tanto nacionales como provinciales de la Sierra ecuatoriana fueron interrumpidas por piedras, zanjas y árboles derribados. Durante esos días, los mercados de las principales ciudades de la Sierra quedaron desabastecidos, el combustible para los vehículos comenzó a agotarse y el gas de uso doméstico escaseó; asimismo, por falta de insumos, algunas industrias pararon. Días después, los efectos del levantamiento comenzaron a sentirse en Guayaquil y en otras ciudades del litoral ecuatoriano cuando dejaron de transportarse desde la Sierra lácteos, tubérculos, verduras y granos (Guerrero, 1996; Moreno Yáñez y Figueroa, 1992).

No era la primera vez que los indígenas se manifestaban. Ya en 1962 se habían hecho presentes en las calles de Quito para exigir reformas en el agro (Chiriboga, 1986; Guerrero, 1991), a fines de 1981 habían salido para respaldar al presidente Jaime Roldós en su decisión de expulsar del país al Instituto Lingüístico de Verano, y en octubre de 1982 apoyaron masivamente la huelga decretada por el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). Pero ahora era la primera vez que se manifestaban de manera tan numerosa para exigir al gobierno del presidente social-demócrata Rodrigo Bor-

ja que los tuviera en cuenta como interlocutores y escuchara sus reclamos con respecto a la solución de numerosos conflictos agrarios y el respeto a su derecho de ejercer la diferencia étnica reclamando su ciudadanía cultural. En un documento publicado dos años antes, la CONAIE (1988a) exponía explícitamente la búsqueda del reconocimiento de sus derechos culturales, así como la demanda de que se redefiniera a Ecuador como un país plurinacional. Para la CONAIE, en el Ecuador existen diferentes nacionalidades -establecidas primordialmente por criterios lingüísticos- que deben ser reconocidas oficialmente. Según Luis Macas, “un antecedente fundamental [del levantamiento] constituye para nosotros los QUINIENTOS AÑOS DE RESISTENCIA al colonialismo y neocolonialismo. Por otro lado, creemos que constituyó una causa fundamental la existencia de ejes movilizadores como la defensa y recuperación de la tierra y territorialidad y una evidente unidad movida por una fuerte revitalización de la identidad étnica del pueblo indio” (Macas, ib. 5). Los indígenas, al contrario de lo que podían esperar algunos sectores políticos y sindicales, inscribieron sus reclamos en un contexto bastante amplio que tomaba en cuenta aquellos procesos sociales, económicos y políticos que se daban en el contexto de una “modernización globalizante” (Neira, 1968: 50): “si hacemos una ligera revisión sobre el contexto socio político en que se desenvuelven nuestros pueblos, afirma Macas (ib. 5-6), vemos que (...) las nuevas formas de sometimiento, explotación y opresión, se han ido reproduciendo sistemáticamente, creando condiciones de vida injustas para nuestro pueblo; el saqueo de nuestros recursos naturales, la destrucción de nuestras culturas, el desequilibrio ecológico, el flagelo

de la deuda externa que atenta contra la vida misma; es decir, la dominación y sojuzgamiento imperialista contra los pueblos de Latinoamérica no han parado” (Macas, ib. 5-6). Si bien el levantamiento de 1990 quiso aparecer como una continuidad de las “insurrecciones indias de la era colonial y del siglo XIX”, se distinguió de ellas por no tener ese “alto nivel de violencia” (Zamosc, 1994: 37). Observa Zamosc que el levantamiento del 90 tuvo relevancia principalmente por dos aspectos notorios: de un lado, la magnitud, esto es, la cobertura y, de otro, la definición del evento como movilización indígena, aunque, como él mismo advierte, la participación de los indígenas de la Amazonia fue en cierta forma marginal (Zamosc, ib. 39). Para Macas el sentido del levantamiento no fue coyuntural por acercarse el año de 1992 y lo que ello implicaba, sino un momento importante dentro de un largo proceso histórico y político. “Nuestra lucha, señala el dirigente, ha sido permanente durante quinientos años. Nuestras acciones no son sólo contestatarias a las celebraciones empujadas por el imperialismo y determinados gobiernos (...), nuestras acciones tienen un carácter de fondo y se proyectan más allá del 1992” (Macas, ib. 7). El levantamiento indígena evidenció la existencia de un proceso histórico que desembocó en la formación de un complejo andamiaje de instituciones étnicas que fueron buscando su propia autonomía hasta llegar a constituirse en instancias de mediación política (León, 1994).

Ahora bien, en las manifestaciones que realizaron, algunos indígenas exhibieron aquellos elementos que consideraron como representativos de su causa: la bandera del Tahuantinsuyo<sup>9</sup> o *wipala*<sup>10</sup>, y pancartas con los nombres, entre otros, de Túpac Amaru y Láza-

ro Condo. Acerca del primero, conocemos su nombre, los fines que perseguía y la manera cómo su movimiento terminó, aunque tal vez debamos preguntarnos qué hacía el nombre de un dirigente “peruano” de fines del siglo XVIII en el levantamiento de los indígenas ecuatorianos en 1990. Pero, con respecto al segundo nombre, ¿quién era Lázaro Condo? ¿Cómo y por qué aparece su nombre? ¿Quién lo conoce si ningún libro de la historia oficial lo menciona? ¿Por qué se le nombra junto a Túpac Amaru? ¿Qué relación tiene con él? La presente investigación pretende responder a estas y otras interrogantes que irán surgiendo.

Tanto la muerte de Lázaro Condo como el levantamiento indígena, podemos plantearlo someramente, fueron el resultado, entre otras cosas, de una serie de políticas estatales que afectaron la vida de las comunidades. Está claro, tomando en cuenta la evolución de las políticas gubernamentales en los años más recientes, que el Estado ecuatoriano intentó una modernización de la sociedad a través de la aplicación de las políticas económicas liberales, muchas de las cuales se basaron en proyectos que implicaban la creación de una fuerte identidad nacional mediante la aspiración de “blanquear” los pueblos indígenas insertos en un proceso de dominación social y cultural (Selverston, 1994). Pero, al contrario de lo que buscaban esas políticas asimilacionistas, integradoras y “civilizatorias”, los grupos indígenas se resistieron a ellas y, tomando un camino diferente al esperado, comenzaron a proponer y expresar su propia forma de ver las cosas a nivel económico, social, político y cultural. Esta ya secular divergencia de agendas ha instalado una tensión permanente entre el Estado y las organizaciones étnicas.

## Trabajo de campo y material etnográfico

Gran parte del material para esta obra ha sido recabado de diferentes formas. Existen, en primer lugar, elementos muy importantes recogidos a lo largo de varios años como educador y promotor en el “Centro de Formación Indígena Monseñor Leonidas Proaño” en la Diócesis de Riobamba. Tal desempeño me permitió entrar en contacto con dirigentes y líderes de diversas organizaciones indígenas a nivel local, provincial, regional y nacional, teniendo así oportunidad de acercarme y conocer sus planteamientos, prácticas, discursos y proyectos.

En segundo lugar, tuve acceso a material de archivo y documentación, así como a otros testimonios, gracias al apoyo de diversas personas que calificaron este proyecto de investigación como de suma importancia. En efecto, mientras algunas de esas personas se encargaron de buscar material en librerías, bibliotecas y archivos, otras me colaboraron en la realización de las entrevistas de acuerdo a un cuestionario que les fue proporcionado. Los archivos en donde reposan los documentos aquí utilizados pertenecen a varias instituciones: Diócesis de Riobamba, Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en Riobamba, Biblioteca Pública de Riobamba, “Centro de Formación Indígena Monseñor Leonidas Proaño”, Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) y Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS), en Quito.

Por último, he contado con otro tipo de material producto del contacto epistolar con personas residentes en Ecuador, así como de noticias sobre el movimiento indígena ecuatoriano difundidas a través de Internet por algunos diarios ecuatorianos, además de

la página que en este mismo medio tiene la CONAIE.

### **Objetivos de esta obra**

En esta obra planteo una discusión acerca de la pertinencia de la labor de los símbolos, inscritos dentro de una teoría de la cultura, en el análisis de fenómenos sociales que tienen que ver, en mi caso, con una etnicidad vivida y expresada políticamente inserta, a su vez, en los procesos de movilización y de construcción de identidad de los indios ecuatorianos en su camino hacia la conformación de un movimiento étnico. Deseo asimismo discutir acerca de las relaciones entre simbolismo -o procesos de simbolización- y el ámbito de lo político a través del caso concreto de Lázaro Condo; en otras palabras, el proceso histórico-político de simbolización mediante el cual el líder étnico fue constituido en uno de los símbolos principales del movimiento indígena. De igual manera, busco reflexionar acerca de las relaciones del movimiento étnico con el Estado y con la sociedad del Ecuador. En síntesis, el texto quiere mostrar que el proceso de simbolización obrado en Lázaro Condo es un ingrediente fundamental en la negociación y construcción de identidad para la conformación del movimiento étnico en Ecuador.

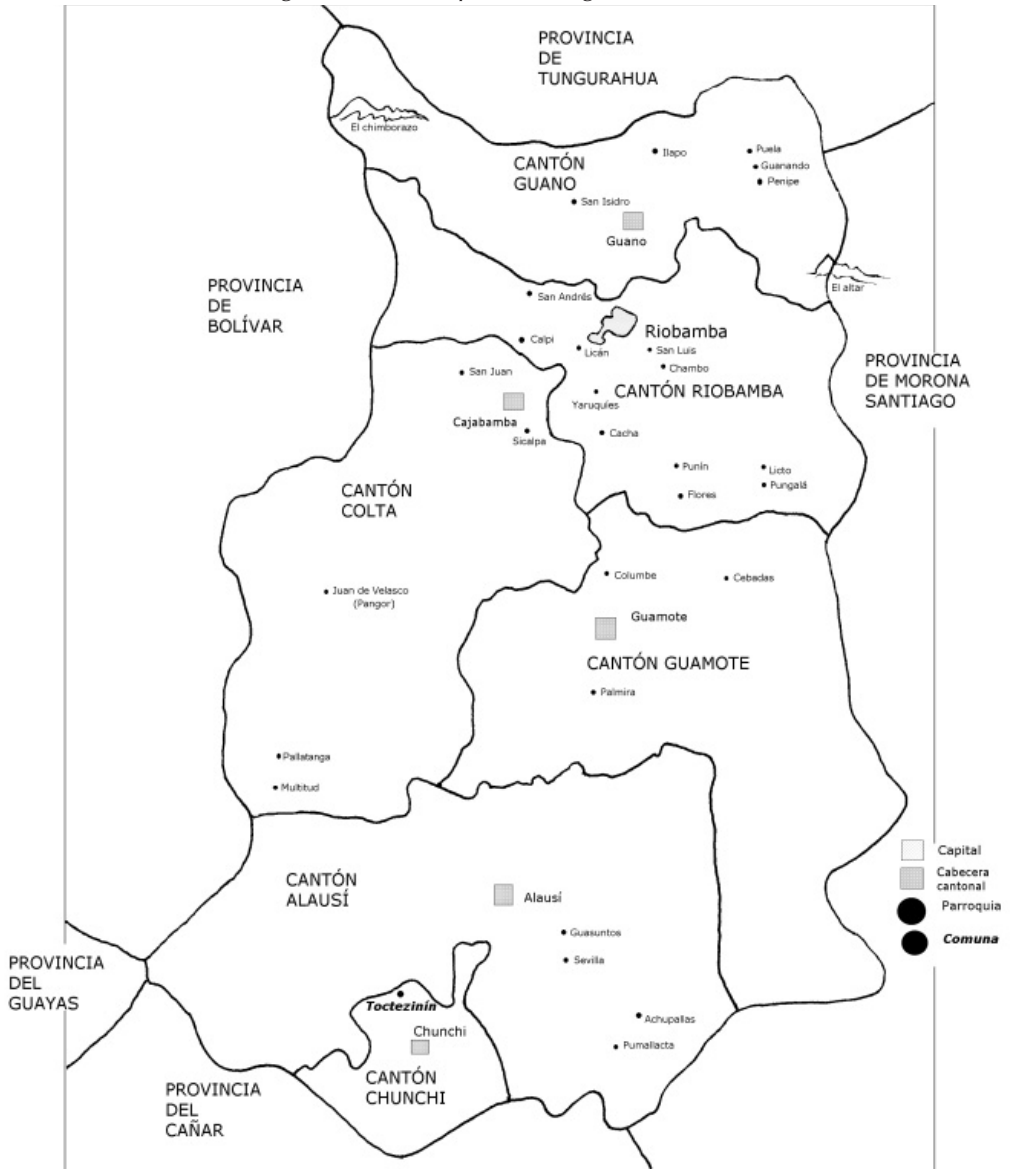
### **Agradecimientos**

Son muchas las personas a quienes debería nombrar aquí para agradecerles por su apoyo, tiempo y esfuerzos invertidos antes y durante la elaboración de este texto. Tanto Patricia Safa como Jorge Durand me regalaron ideas muy valiosas al igual que otros colegas del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), de México; debo igualmente agradecer las sugerencias y comentarios de Xavier Izko, Frank Salomon, Joanne Rappaport y Carlos Reynoso en su momento docentes de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en Ecuador. Quiero hacer mención especial de Guillermo de la Peña, miembro igualmente del CIESAS, quien me ayudó a proporcionarle una mayor consistencia al proyecto mostrándome el modo más satisfactorio de llevarlo a cabo. Por supuesto, aquí el único responsable de los desaciertos soy yo.

Agradezco también el estímulo de aquellos indígenas que me aceptaron tantos años como su compañero y amigo durante el largo, arduo y fructífero proceso de mutuo aprendizaje. Deseo recordar de manera especial a Monseñor Leonidas Proaño (q.e.p.d.) quien con su ejemplo ayudó a que se iniciaran y fortalecieran nuevos roles y prácticas entre los indígenas ecuatorianos.

### Mapa 1

*Cantones de la provincias del Chimborazo, según la división política vigente en 1974*



## TEORIA Y MÉTODO PARA PODER LLEGAR

Después de sobreponerme a un cierto complejo de inferioridad proveniente de comentarios no muy halagüeños de algunos colegas acerca del papel de los símbolos en los estudios antropológicos actuales o, según otros, sobre su inutilidad en antropología,<sup>11</sup> quiero exponer a continuación las reflexiones teóricas y metodológicas que sirven como orientación para tratar de llegar adonde quiero llegar. Muchas veces escuché decir que aquellos estudios sobre los símbolos y su papel dentro de la cultura formaron parte de una época ya pasada que, aunque en ocasiones arrojó resultados aceptables, fue corta, y que pensar en regresarlos a la vida era un verdadero despropósito. Escuché asimismo que los temas que se imponían a la antropología en la actualidad eran mucho más sugerentes, “interesantes” e importantes: asuntos de género, etnicidad, migración, globalización, trabajo, movimientos sociales, identidades o violencia, entre otros, aparecían de algún modo llamados a marcar la pauta en las ciencias sociales y en concreto de la antropología. Pero luego caí en cuenta de que los símbolos no eran sólo un tema de estudio sino también una manera de acercarse y analizar esos y otros asuntos y fenómenos. Para algunos esto quizá pueda parecer que yo había descubierto, como le pasó a aquel patriarca de Macondo, que la tierra es redonda como una naranja; pero para mí fue algo muy importante primero y más que obvio después. Lo que estaba intentando hacer en mi investigación era justamente abordar

asuntos como la etnicidad, la construcción de identidad o los movimientos sociales desde una perspectiva muy definida. El complejo de inferioridad se me quitó pues pude darme cuenta de que cualquier fenómeno social o hecho cultural implican la presencia activa de lo simbólico; que en las relaciones entre actores sociales podemos estar seguros de encontrar, entre otras, una mediación simbólica que les da un carácter especial. Esas relaciones, sean intergenéricas, políticas, religiosas, interétnicas, comunitarias, reticulares o económicas están mediadas culturalmente y, por lo tanto, atravesadas e influidas por una intrincada red de símbolos que se oponen, se complementan, se apoyan y se neutralizan. Parte de este capítulo se orienta a exponer tales ideas en un campo muy específico: el político. Espero mostrar no sólo el modo cómo los símbolos son producidos histórica, social y culturalmente, sino también cómo son reproducidos, transformados y manipulados con fines políticos específicos. A tales símbolos los encontramos involucrados activamente en procesos de construcción de identidades y en luchas por el poder, pero también en fenómenos como la intermediación y la constitución de redes sociales. De igual manera, los símbolos forman parte del capital cultural que los actores sociales ponen en juego para negociar, defender o lograr posiciones en un campo determinado. A la violencia simbólica de unos, los otros responden con prácticas políticas dentro de las cuales los símbolos tienen un lugar de privile-

gio. Con lo anterior no pretendo pontificar diciendo que los símbolos o los procesos de simbolización son la única manera de acceder a los hechos o fenómenos sociales e interpretarlos, pero estoy seguro que contar con su presencia y labor arroja una luz diferente sobre ellos.

Esta obra rastrea el proceso histórico y cultural mediante el cual Lázaro Condo llega a constituirse en un símbolo político gracias al movimiento étnico de su país pero, al mismo tiempo, cómo este símbolo se ha ido convirtiendo en factor importante dentro del proceso de producción de identidad y desarrollo estratégico de la etnicidad, ejes fundamentales de la acción social colectiva del mismo movimiento.

Pero, ¿cómo llegar allá?, ¿qué camino tomar para lograr estos objetivos?, ¿había un camino para ello, o por el contrario, tendría que construirlo? Lo primero que hice fue revisar una buena cantidad de la bibliografía existente acerca de los símbolos dentro de una teoría de la cultura y su aplicación en casos concretos. En esta perspectiva fueron varios los trabajos que me iluminaron, pero que a la par me dejaron la sensación de que había algo que todavía no se había dicho o si se había hecho, era preciso realizar una mayor explicitación. Cuántas veces había escuchado o leído acerca de la importancia de los símbolos aquí y de lo esencial de estos allá, pero la mayoría de las veces me quedaba la sensación de que eso no pasaba de ser una simple referencia, dando también la impresión de que no era forzoso profundizar en ello, como si fuera un axioma, algo dado por hecho. Ahora bien, al acercarme a trabajos como los de Geertz (1989), Schneider (1980) y Ortner (1973), recibí mucha luz acerca del modo de abordar fe-

nómenos, hechos y procesos socioculturales complejos a partir de una teoría de los símbolos; sin embargo, me quedaba la impresión de que había algo más por decir, lo cual vino a corroborarse cuando leí a Turner, Roseberry, Grimes, Adams y Cohen. Aún así, después de aproximarme a estas fuentes, me parecía que todavía restaba algo que aún estaba por plantearse de manera explícita. Se hablaba de los símbolos, de su naturaleza, de sus roles en relación con fenómenos religiosos, políticos o culturales; pero, ¿cómo aparecían esos símbolos?, ¿quién los “traía a la vida”?, ¿bajo cuáles condiciones o en qué circunstancias aparecía o emergía un símbolo?, ¿qué ocurría con ellos en el transcurso del tiempo? Muchas y buenas ideas encontré, pero yo quería investigar y mostrar un caso concreto de construcción de un símbolo y su utilización por parte del colectivo que lo produjo. Partiendo de un símbolo dado que ha sido utilizado como un recurso dentro de la estrategia para la construcción de identidad<sup>12</sup> por parte del movimiento étnico en Ecuador, pretendo seguirle el rastro a la manera cómo el movimiento llevó a cabo esa constitución. Aunque en mi cabeza podía hacer fácilmente una suerte de flash-back y ver nítidamente tal proceso, el hecho de poder llegar a presentar la continuidad entre el momento de la muerte del líder indígena y la aparición de su nombre en pancartas durante el levantamiento de 1990, me pareció algo realmente difícil. No obstante, evitando caer en el escepticismo —o en la frustración—, y viendo lo difícil —o inútil— que era procurar la exposición de una serie de hechos supuestamente concatenados -o editados- de tal manera que pudiera verse la secuencia lógica mediante la cual el indígena Lázaro Condo fue convertido en símbolo, no quise esperar a tener clara esa



supuesta cadena o sucesión lógica para acercarme al material etnográfico disponible; por el contrario, gracias a la lectura detenida de los documentos, testimonios, notas y declaraciones, y escuchando las voces allí contenidas, pude apreciar que quizá no era obligatorio tener que recurrir a la adopción de un cierto tipo de positivismo para hacer lo que quería; más bien, pensé en elaborar un trabajo en el cual pudiera guiarme más por el espíritu de la verosimilitud que por el de la “verdad”, la “certeza” o la “certidumbre” tan esquivas e inciertas a la vez. En otras palabras, opté por realizar una investigación que de la forma más aceptable posible mostrara ese proceso de simbolización y su papel en los procesos de construcción de identidad del movimiento étnico ecuatoriano. Por tal razón, en lugar de enseñar un desarrollo lineal o unidireccional, lo que hago en esta obra es un acercamiento desde la historia y la antropología a diversos procesos que en una forma u otra tuvieron que ver con esa simbolización. Ahora bien, supongo que no está de más advertir que en mi trabajo, si bien me refiero a varios símbolos, lo que hago es mostrar la forma cómo fue constituido un símbolo político en especial, lo cual quiere decir que no todos los símbolos, sean políticos o no, han tenido el mismo proceso histórico y sociocultural. Corresponderá, a quienes estén interesados en ello por supuesto, hacernos ver el modo cómo otros símbolos emergieron dentro de procesos sociohistóricos específicos.

En los párrafos siguientes expongo los presupuestos teóricos y metodológicos mediante los cuales me aproximé al objeto de investigación. Muestro algunos de los logros alcanzados por dicha antropología, pero de igual manera, expongo sus limitaciones con respecto al caso que me propongo estudiar;

dedico luego unas líneas a los temas de la etnicidad y la cultura, y en la parte siguiente establezco algunos de los fundamentos teóricos y metodológicos de la investigación mediante una discusión que involucra aspectos como los símbolos, la política, la identidad y la acción colectiva; la sección siguiente se ocupa de reflexionar de manera metodológica el material empírico disponible incluyendo un debate acerca del análisis discursivo y su utilidad en mi estudio; a continuación se aborda la clasificación de los actores sociales implicados en la investigación y sus respectivos discursos; doy cuenta luego de los contextos discursivos, es decir, de cuáles fueron las circunstancias históricas que intervinieron en la constitución de los diferentes discursos analizados; por último, paso a describir los documentos que conforman el corpus de los discursos que serán analizados.

### **Para comenzar**

La llamada antropología simbólica, que hace algunos años pudo gozar de una relativa buena atención por parte de varios investigadores, se sintió muy atraída hacia el campo de lo religioso en un intento por acercarse y comprender su papel en la vida de aquellos pueblos que, aún para entonces, eran considerados o vistos de manera exótica, situados más allá de una alteridad que les daba un estatuto de seres casi completamente ajenos al hombre de Occidente. La mirada de los occidentales se había especializado en construir seres, pueblos y hasta continentes, familiarizándose no sólo con esa mirada sino con aquella que habían utilizado para construirse a sí mismos (Said, 1979; Boon, 1982; Kuper, 1988). Rara vez el Oeste buscó, hasta hace muy



poco, tomar distancia para desfamiliarizarse de su visión y así poder acercarse de una manera nueva a los otros y de-construir el andamiaje que soportaba tales ficciones. La antropología simbólica, de algún modo heredera de esa mirada, se había aproximado también ya fuera a los ndembu, a los pobladores de Bali o del Japón para tratar de saber, entre otras cosas, para qué servían esos símbolos que los nativos usaban en su vida y principalmente en momentos ceremoniales importantes. En cierta forma esos caminos emprendidos por la antropología —no sólo simbólica— tuvieron que ver no solamente con preocupaciones teóricas y metodológicas, sino que, de modo simultáneo, se fueron moldeando de acuerdo a cierto tipo de intereses casi siempre menos explícitos.

No obstante, si hiciéramos un recorrido por la historia de la antropología simbólica, podríamos ver que, pese a todo, hay diferencias en cuanto a los intereses de cada uno de los antropólogos que se inscribieron o fueron introducidos en esta tendencia y que, cada uno de ellos, aunque no haya tomado en cuenta de manera explícita lo político, aportaron bastante a esta búsqueda desde la perspectiva que asumieron teniendo mucho que ofrecer en relación con mis propias preocupaciones.

Creo que puede haber una razón, entre muchas otras, para entender por qué lo político llegó un poco tarde a convertirse en uno de los intereses de la antropología simbólica. Durante mucho tiempo, el tema de la cultura —y por lo tanto lo simbólico— fue excluido por obra y gracia de ciertos teóricos que la enviaron al rincón donde vivía la “superestructura” componente primordial de la ideología que hacía ver las cosas, cuando no distorsionadas,

al revés. Según esto, los fenómenos sociales debían ser explicados por causas materiales y no por cuestiones supuestamente metafísicas o ideales, de allí que en el hipotético caso de que los símbolos tuvieran algo que decir, lo harían sólo para reforzar la ideología de las clases dominantes, en el terreno acotado de la religión o en algún otro campo que estuviera en relación con la cultura (cfr. Roseberry, 1994a). En otras palabras y simplificando en extremo, los procesos políticos no podían ser comprendidos sino desde un cierto tipo de economía política, esto es, desde la materialidad de los procesos socioeconómicos, y si debía recurrirse a los símbolos sólo sería para mostrar su papel, a igual que los mitos o las ideas religiosas, en la constitución de la ideología de las elites políticas dominantes. Sólo en épocas más o menos recientes ha habido preocupación por recuperar el importante papel de la cultura y de lo simbólico (Sahlins, 1988; Leach, 1985; Roseberry, 1994a) en los procesos de resistencia o en la movilización de grupos étnicos en todo el mundo, por ejemplo. Algunos autores han contemplado la importancia de los aspectos culturales y simbólicos en la construcción de identidades vinculados con la etnicidad, afirmando que ésta, si bien no ha llegado a remplazar a la categoría clase, la ha relativizado en cuanto a su función de explicar e interpretar fenómenos sociales como los ocurridos en países en donde los problemas étnicos han surgido o se han agudizado (Tambiah, 1989).

### **Algunas ideas sobre etnicidad...**

Y hablando de etnicidad, si bien su carácter político será tratado y aplicado en este texto más adelante, creo conveniente dedicar-

le aquí algunas líneas principalmente en cuanto a una definición más general. El concepto de etnicidad, dominante en las discusiones sobre la desigualdad en los Andes en la actualidad es, según algunos autores, “inadecuado de cara a las barreras entre indios, mestizos y blancos iluminadas por diversas retóricas. En sus variadas referencias al debilitamiento de la memoria tradicional, al comportamiento incorporado, a la bestialidad y a la pureza, cada una de esas afirmaciones evoca campos de referencia tan poderosos a nivel físico, esencial y de degradación que no pueden ser llamados de otra forma que raciales, aunque ninguno de ellos haga referencia a las diferencias genotípicas o fenotípicas” (Weismantel & Eisenman, 1998: 122). Según estos investigadores, es preciso reconsiderar la cuestión de la raza en el mundo andino, no en orden a regresar a un pensamiento de tipo biológico o a negar la importancia de la clase, el sexo y el género como bases para la dominación, sino para reconocer la amplitud, penetrabilidad y relativa autonomía de este instrumento de organización social y de control. Aseguran Weismantel y Eisenman que, estrechamente ligado a la opresión de clase y a la misoginia, el racismo, sin embargo, opera dentro de su propio sistema.

La “eticidad”, sostienen, no sólo falla al capturar la dimensión física y la capacidad de aprehensión que posee el concepto de “raza”, sino que es incapaz para exponer sus orígenes históricos y los falsos reclamos de universalidad. Mientras que la raza está estrechamente ligada al colonialismo y a la esclavitud, la etnicidad trabaja para quitar la mirada de la especificidad histórica de la opresión. Los análisis convencionales contemporáneos argumentan que la etnicidad es el ladrillo sobre el

cual la superestructura del racismo se ha erigido: “las diferencias culturales pre-existentes (eticidades), visibles para cualquier observador, levantan una reacción universal de prejuicio (racismo)” (ib. 122). De acuerdo a este paradigma liberal, señalan los autores, una sociedad dada puede o no elegir los sistemas de subordinación y dominación utilizando los prejuicios psicosociales existentes como una base o categoría. El racismo sería entonces una respuesta racional al hecho innegable de la diferencia humana. El error fundamental aquí, dicen Weismantel y Eisenman, es que “la raza no se origina de una inocente percepción de las diferencias pre-existentes, sino que, como observara Sartre, la ideología presupone los ‘hechos’ y les sirve de apoyo, a pesar de que pretenda lo contrario” (ib. 122.). Me he referido a la discusión anterior sólo para mostrar cómo los conceptos que se utilizan en antropología están siendo constantemente revisados, a la vez que aquellos que habían sido dejados de lado, como en el caso del término “raza”, vuelven a ubicarse en un terreno clave dentro de la discusión (cfr. Williams, 1989). Sin embargo, aunque no desestimo la importancia teórica que esta discusión pueda tener, y no siendo mi intención en este momento resolver dicha discusión, continuaré utilizando la noción de etnicidad como una categoría analítica pertinente para mi estudio.

De entre todas las posibles definiciones de etnicidad, privilegio aquella que la entiende como una estrategia, es decir, aquella que representa “el producto de una elección consciente de grupos de personas para alcanzar ciertos objetivos sociales” (Silva, et al. 1996: 7). El carácter dinámico de la etnicidad le permite que no sea una categoría histórica o social fija, por lo cual se presenta e interpreta de ma-

nera diferente de acuerdo a los contextos. Frecuentemente, el modo cómo se le define es aplicable sólo a algunos casos en particular y su valor significativo o capacidad analítica disminuye cuando se aplica a otro lugar o período. El concepto ha sido tan utilizado que se ha llegado a pensar, erróneamente por supuesto, que su significado es, por lo demás, evidente. Pero si nos acercamos a él de manera más detenida, descubriremos que aquellos rasgos pretendidamente naturales e inmutables han sido contruidos por quienes se sienten implicados. En otras palabras, “la etnicidad es una realidad construida, con una historia que hay que reconstruir, en la que se puede apreciar cierta intencionalidad” (ib.12). El hincapié en el carácter dinámico de la etnicidad está en relación con aquellas discusiones teóricas acerca del alcance de las estrategias “sociales” o “colectivas” en los procesos de cambio social. Esta discusión buscó superar aquella diferenciación clásica de ciertos teóricos marxistas, como fue el caso de Althusser, entre los factores “objetivos” y “subjetivos” dentro de los procesos sociales. Relativizando la importancia de esa diferenciación, se intentó más bien tratar de comprender la influencia mutua entre el “actor” y la “estructura”.

Ahora bien, la etnicidad precisa de un apoyo comunitario ya sea “latente” o “activo”, según sean los objetivos sociales en un momento determinado. La analogía que se presenta recurriendo a estos vocablos con la terminología marxista es clara: “eticidad en *sí* frente a etnicidad para *sí*” (ib. 22). Pero la diferenciación entre etnicidad “latente” y “activa” o “manifiesta” lleva a considerar otro tema importante: los actores actúan dentro de marcos e instituciones estructurales. Esos actores son conscientes, unos más otros menos, de

que están insertos en esas estructuras, y su capacidad de reflexión les posibilita la gestión dentro de la sociedad, por un lado, y el otorgamiento de un sentido a esa misma gestión, por otro. De esta manera podemos acercarnos al concepto antropológico de cultura. La cultura, cuyo sentido trataré enseguida, nos habla de una serie de prácticas y significados que informan la vida de los individuos en sociedad.

Tomando en cuenta estas consideraciones, las estrategias sociales o colectivas son una elección consciente de la acción social que busca acceder o defender recursos importantes, y no tanto expresiones de la conducta rutinaria o cotidiana. Esa capacidad de elegir conscientemente da asimismo al grupo la posibilidad de actuar de manera colectiva contra otros, lo cual es decisivo para que tales estrategias sean apropiadas alcanzando así los objetivos propuestos. Es aquí donde la tarea de construir una identidad colectiva se convierte en algo fundamental para brindar cohesión, legitimidad y continuidad a las acciones emprendidas por el grupo que lleva adelante esas acciones estratégicas. Ese grupo debe ser visto desde un punto de vista dinámico puesto que los grupos sociales no son algo dado sino que “toman vida cuando los individuos que empiezan a definirse como miembros reconocen tener en el grupo un interés compartido” (Silva, et al. ib. 24); y, como la identidad social está referida al grupo del cual el individuo es miembro o al cual busca pertenecer, ésta puede ser formulada ya sea a partir del grupo mismo o de los otros.

En la vida cotidiana la etnicidad está por lo general relacionada con diferencias demostrables; “estas diferencias se pueden referir a las características somáticas, el idioma, la religión, la indumentaria, el origen histórico

(¿verdadero o supuesto!), a la posición económica, etc.” (Silva, et al ib. 15). Dentro de estas características es posible establecer una diferencia a partir de aquellos rasgos naturales y aparentemente invariables como el tinte de la piel, el pelo y la estatura. El idioma, por su parte, forma una categoría intermedia debido a que, en ciertas ocasiones, marcar el límite entre dialecto e idioma resulta bastante difícil.

### **...Y cultura**

La noción de cultura se entiende aquí no como uno de los supuestos ingredientes de la ideología sino como una producción permanente ocurrida dentro de un proceso histórico-social y, en concreto, como práctica histórico-política (Thurner, 1988 [1992]) redefinida permanentemente, al igual que la tradición y la identidad, por estar implicada en situaciones de poder, oposición y conflicto (Fox, 1985; Smith, 1989; 1991)<sup>13</sup>. Tal idea asume aquellas ideologías no clasistas creadas por la religión y la etnicidad, capaces también de inventar hegemonías simbólicas. Thurner (1988 [1992]), en su discusión con Scott (1976) y con Thompson (1984), observa que ambos identifican el desarrollo de una conciencia de clase en la emergencia de una visión distinta de la historia, en el surgimiento de otras formas de comprender el mundo; pero el problema está, justamente, en que ellos no reconocen la aparición de una conciencia y, por lo mismo, de una ideología no clasista; en otras palabras, no advierten, como debería ser, la aparición de una conciencia y de una ideología étnicas. En ese mismo sentido se colocan las críticas de

Kahn (1980) y de De la Cadena (1998) cuando observan que muchos estudiosos, partiendo de una falsa dicotomía entre modernismo y no-modernismo (o tradicionalismo), vieron a la ideología campesina y a la cultura como formas de falsa conciencia por no tener, según ellos, elementos de conciencia proletaria. Para algunos marxistas, ciertos procesos ideológicos de dominación simbólica o hegemónica impiden la formación de una conciencia de clase entre los campesinos cuando, en realidad, como lo ha demostrado el también marxista Turton (1989) para el caso de Tailandia, la conciencia de clase de los campesinos es superada mediante las prácticas sociales y culturales concretas que pueden ayudar a desarrollar una conciencia y un discurso resistentes a las relaciones dominantes de producción y de poder. De igual manera, Roseberry (1994a), en su trabajo sobre los campesinos venezolanos, muestra interés por la manera cómo se forman las ideologías no clasistas a través de la lucha política. Volviendo con Kahn, éste observa que las ideologías campesinas en el Tercer Mundo son, por un lado, una crítica al modernismo –incluido el intelectual-, y, por otro, componentes importantes de otras formas de pensar. En síntesis, asumo la idea de que la cultura debe entenderse como una producción permanente dentro de procesos históricos, sociales y políticos atravesados por la desigualdad y el conflicto, y en los cuales, por lo mismo, los poderes de dominadores y subordinados se encuentran enfrentados permanentemente echando mano, entre otras cosas, de su capacidad de simbolizar.

### **Símbolos, política, identidad y acción colectiva. Una aproximación teórico metodológica.**

Si bien mi interés fundamental no es tanto un análisis del levantamiento indígena de 1990 y las relaciones entre simbolismo y política articuladas en su interior, me parece pertinente dedicarle algunas líneas en este momento de acuerdo al interés del presente capítulo.

Algunos teóricos sociales, como ya lo señalara Zamosc (1994: 40), quisieron entender el levantamiento indígena como un “caso clásico de catarsis colectiva”; sin embargo, tal evento, y otros similares, pueden ser mejor comprendidos si se toma en consideración dos aspectos convergentes: “el contenido simbólico de los movimientos sociales en relación con procesos de construcción de identidad, y las transformaciones que proporcionan las bases para la acción colectiva” (ib. 40). En esta perspectiva, el potencial para la movilización es grande cuando los grupos poseen o buscan tener una cohesión identitaria y cuando sus miembros están conectados por densas redes de relaciones interpersonales (Tilly, 1978, en Zamosc, ib.59); además, en una historia caracterizada por la explotación y la subordinación, los grupos étnicos tienden a reafirmar su etnicidad sobre la base de la solidaridad y la resistencia (Mason, 1986, en Zamosc, cib. 59). Recordemos que Thompson (1984) cuestiona duramente a aquellos historiadores que entendían los motines y levantamientos como causados por la miseria o el hambre, es decir “rebeliones del estómago” (ib. 63). Por el contrario, este autor muestra cómo aquellos motines en la Inglaterra del siglo XVIII no fueron irrupciones compulsivas y espasmódicas, sino formas complejas de “acción directa, discipli-

nada y con claros objetivos” (ib. 65); Smith (1989) deja ver algo similar en su estudio sobre los habitantes de Huasicancha en el Perú contemporáneo. En efecto, Smith muestra cómo las iniciativas locales que se expresan en variadas formas de resistencia son un componente importante para entender los movimientos políticos actuales, buscando también mostrar cómo los habitantes de Huasicancha tomaron parte activa en las llamadas acciones espontáneas y no se quedaron reducidos a la pasividad como se pretende hacer creer según ciertas categorías utilizadas para estudiar este tipo de eventos. Smith presenta, en el transcurso del trabajo, que tal pasividad es más aparente que real; expone, asimismo, que el pueblo de Huasicancha no sólo ha tenido una larga historia de intensas luchas políticas, sino también que su experiencia en esos momentos importantes ha estado unida a la lucha diaria por la subsistencia. De igual manera, enseña cómo la cultura de los huasicanchinos se ha ido construyendo “en resistencia”, es decir, es una cultura de oposición (ib. 12). Derivado de lo anterior, es preciso entonces, en mi caso, hacer un análisis que integre las diferentes dimensiones de la acción colectiva en cuanto a su relación con procesos estructurales (Zamosc, ib. 41; Guerrero, 1996: 32), para lo cual veo necesario, como procedimiento metodológico, tomar en cuenta dos aspectos: el primero, en relación con los cambios socioeconómicos que se han operado en la Sierra ecuatoriana desde los 60 hasta mediados de los 80, así como algunas consideraciones históricas que permitan comprender los orígenes tanto de la estructura de la tenencia de la tierra como de las relaciones sociales sobre las cuales pretendieron actuar las reformas; y el segundo, acerca de “la constitución de una nueva

forma de mediación (un conglomerado de instituciones heterogéneas con funciones organizativas y conectivas) que vincula a la población indígena con el Estado y la esfera pública política” (Guerrero, 1996: 33), es decir, la constitución de un movimiento étnico en Ecuador.

Para el análisis no sólo del levantamiento, sino de todo el proceso de movilización de los indios ecuatorianos hasta llegar a constituir el movimiento indígena, tomo en consideración las tres dimensiones o “coordenadas básicas de la acción colectiva” (Zamosc, ib.49): en primer término, la dimensión instrumental, es decir, la acción orientada a conseguir objetivos o metas; en este punto me referiré en concreto al proceso de movilización indígena dentro de acciones colectivas ejemplificadas en las luchas por la tierra, recurso vital estimado como uno de sus “legítimos derechos históricos” (Macas, 1991: 3). En segundo término, la dimensión organizativa, esto es, la articulación de todas las acciones colectivas posibles. En este sentido, los indígenas contaron con el apoyo y solidaridad de algunos grupos de blanco-mestizos -obreros, campesinos, integrantes de movimientos populares barriales-, así como de organizaciones no gubernamentales y colectivos de la Iglesia Católica -las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, por ejemplo-; por eso, el dirigente indígena Luis Macas pudo afirmar: “el pueblo vio en el Levantamiento una acción pura a la que se adhirió porque recibió nuestra fuerza moral” (ib. 21). En cuanto a la discusión sobre este segundo punto, la referencia obligada es el movimiento indio ecuatoriano y su constitución en movimiento social. Por último, la dimensión expresiva, que guarda relación con la forma y contenido de la acción colectiva y que tiene

mucho que ver con los símbolos y la constitución de identidades grupales. Los indígenas buscaban que la sociedad anfitriona viera no sólo el número de indios, sino también cuán unidos y organizados estaban así como la capacidad que tenían de paralizar el país: “por ello buscamos el camino de la unidad de los distintos pueblos ya que encaramos la esperanza de la construcción de nuevas sociedades, donde se reconozca los derechos étnicos y culturales de las nacionalidades indígenas; es decir, una sociedad plurinacional y multicultural que se base en el principio de legítima democracia, que sea solidaria y respetuosa de las diferencias culturales” (Macas, ib. 6). Esto se refiere a la importancia de los símbolos -políticos en mi caso- en cuanto a la búsqueda de negociación y construcción de identidad -y su consecuente legitimidad- por parte del movimiento étnico, siendo Lázaro Condo el símbolo que recibirá mayor atención en el estudio, en la medida en que busco mostrar que es dentro de ese proceso movilizador que los indígenas organizados llegan a constituir a Condo como símbolo. La relación entre los símbolos y lo político, entonces, se constituye en uno de los puntales de mi investigación, cuya articulación y mutua implicación dentro de un proceso histórico concreto serán desarrolladas en el capítulo octavo.

### **Aproximación metodológica al tratamiento del material empírico**

Puesto que la obra aborda la lucha de los comuneros de Toctezinín por la tierra, la constitución del líder Lázaro Condo en símbolo político, la movilización india en la región serrana del Ecuador y la conformación del movimiento indígena, considero importante refe-

irme a la utilidad de las fuentes de que dispongo. Por una parte, como un medio de poner en contexto algunas formaciones sociales presentes en el período dentro del cual ocurre la investigación, y, por otra, para hacer un análisis del discurso y vincularlo con las preocupaciones fundamentales de este texto. Con respecto a este segundo punto, considero que un análisis del material, y en concreto un análisis de los discursos allí contenidos, permite mostrar, entre otras cosas, el proceso mediante el cual Lázaro Condo fue constituido en símbolo y, además, cómo el movimiento indio fue conformándose al mismo tiempo que utilizaba o creaba símbolos políticos para negociar, construir y legitimar su identidad mediante la atribución de significados a ciertos elementos o confiriéndole y añadiéndole nuevos sentidos a otros.

Para la investigación me baso en documentos oficiales a nivel local, provincial y nacional; declaraciones públicas, y testimonios; también, además de la literatura sobre el tema, recorro al texto de Rodrigo Vallejo publicado en 1978 donde se aborda específicamente los hechos ocurridos en Toctezinín el 26 de septiembre de 1974. El material objeto de análisis está agrupado en distintos niveles. En un primer plano he colocado las fuentes primarias: 1) Entrevistas a personas a partir de preguntas que abordaban directamente el tema en cuestión: el conocimiento que tenían de Lázaro Condo, su vida, trayectoria política, liderazgo, muerte y legado. Las personas entrevistadas, si bien compartían de alguna manera un cierto interés por la cuestión india, eran muy distintas entre sí; de ahí que encontremos desde líderes indígenas, hasta agentes de pastoral y estudiantes pasando por dirigentes no indígenas. Las respuestas fueron muy diversas debi-

do a múltiples factores: algunos entrevistados habían participado directamente en la lucha de Toctezinín por la tierra al lado de Lázaro Condo; otros, aunque no participaron en esa lucha, fueron sus compañeros en ECUARUNARI o en otras instancias tanto organizativas como de capacitación. Está, igualmente, el caso de la entrevista a una líder indígena a nivel provincial quien, si bien no conoció a Condo, era muy amiga de la madre de éste. Otra entrevista recoge las impresiones de uno de sus hermanos. Hay quienes se han enterado de los sucesos de Toctezinín y de la vida de Lázaro Condo en la medida en que, sin haberlo conocido, recibieron una educación dentro de la cual la vida del líder fue objeto de estudio. Otros son agentes de pastoral y de algún modo han oído hablar de Toctezinín relacionándolo con Lázaro Condo en virtud de que son eventos y personas asociados a la historia de la Diócesis de Riobamba. Por último, en esta especie de recuperación del contexto en el cual se dieron las entrevistas, ocupan también su lugar quienes poseen una idea muy vaga de hechos y personas y se remiten a un discurso general cuyos referentes están dados por el presente y sin mayores precisiones acerca de los acontecimientos del pasado. Estos últimos, aunque no sólo ellos, comúnmente asocian a Condo con las luchas actuales y colocan en su boca un discurso ausente en su época. De todas maneras, pese a tal heterogeneidad en cuanto a los informantes, todos ellos comparten un sentimiento de respeto y simpatía no sólo por Toctezinín y Lázaro Condo, sino también por la Diócesis de Riobamba, los agentes de pastoral que hicieron posible la toma de conciencia del indígena y del campesino mestizo, así como por todas las demás comunidades<sup>14</sup> que siguieron el ejemplo de aquella co-



muna pionera. 2) Además de las entrevistas, cuento con documentos producidos durante la agudización del conflicto en Toctezinín y el desenlace que tuvo. En tal sentido, aparecen los comunicados enviados por los comuneros a distintas entidades gubernamentales como el Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización (IERAC), las autoridades militares de la provincia, y mandatarios locales y nacionales; dispongo, asimismo, de aquellos documentos -cartas y telegramas- por medio de los cuales esos mandatarios respondieron a los pronunciamientos de los indígenas. Están también los comunicados que los comuneros hicieron públicos a través de la prensa escrita y la radio. 3) Junto con las entrevistas y los documentos, están los periódicos, revistas y boletines gracias a los cuales fue posible acceder al modo cómo fueron tratados los sucesos de Toctezinín y la muerte de Lázaro Condo.

En un segundo momento están las fuentes secundarias: 1) el libro de Vallejo que, escrito unos pocos años después de los sucesos, analiza el conflicto desde la perspectiva de la sociología rural, y 2) varios folletos, boletines y cartillas en donde, con fines educativos e ideológicos, se habla de los incidentes ocurridos en 1974.

Para analizar la constitución del movimiento indígena y sus perspectivas dispongo de un material diverso de documentos, folletos, libros, noticias de prensa, y pronunciamientos procedentes tanto de ECUARUNARI como de la CONAIE y el movimiento *Pachakutik*.

### **Sobre el análisis del discurso**

Categorías tan importantes como ideología y representación social están estrechamente asociadas a las prácticas discursivas y

socio-políticas de los actores sociales. En tal sentido, y dado que en este libro recorro con frecuencia al análisis de textos, quiero discutir algunas ideas que sobre el tema del discurso me parecen relevantes.

Comenzando por las dos categorías señaladas, afirmo muy sumariamente que, mientras la “ideología” se refiere sobre todo a una serie de nociones que guardan relación con prácticas primordialmente políticas (Aziz, 1982), la “representación social” –como proceso socialmente compartido (Gumperz, 1996)- se vincula preferentemente con proyectos societales y culturales que aspiran a ser dominantes.<sup>15</sup> Asimismo, hay vínculos significativos entre una ideología y determinadas formas de representación social; dicho de otra manera, una ideología implica, para el caso de la ideología de las clases dominantes, por ejemplo, que los grupos subordinados se vean de algún modo forzados a adoptar ciertas formas de representación social.<sup>16</sup> Las clases o grupos subalternos representan parte de su sociedad y de su mundo a partir de ideas originadas, y que de algún modo tratan de imponerse, por la ideología inscrita en el proyecto político de las clases o elites dominantes a través, por ejemplo, de la familia o de lo que Gramsci denominaba materiales ideológicos: la escuela y los medios de comunicación. Las elites dominantes imponen o intentan imponer, sus imaginarios, sus visiones y divisiones de un mundo que, de esta manera, llega a manifestarse como natural ocultando su carácter arbitrario al pretender que esa representación o representaciones aparezcan como sin historia (Bourdieu, 1991). Pero, de otro lado, las clases subalternas tienen también representaciones sociales cuyo origen no está en la ideología o ideologías de las elites dominantes sino



que son producidas durante sus prácticas cotidianas de resistencia al poder y relacionadas con su cultura, entendida ésta como praxis política e histórica (Aziz, 1982; Thurner, 1988); estas representaciones se explicitan en las prácticas discursivas y políticas, y en ocasiones comienzan a contener elementos programáticos para convertirse, algunas veces, en ideologías alternativas.<sup>17</sup> Si, como afirma Marcellesi (1980: 92), “no existe hegemonía sin discurso”, sospecho también que sin discurso no puede haber propuestas contrahegemónicas o prácticas con “contraefectos no neutralizables” (Habermas, 1994: 33). En este sentido conviene recordar algunas ideas de Foucault (1998), para quien el discurso articula tanto el poder como el saber. Es por esto mismo que debemos entender el discurso como una serie de “segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable” (ib. 122). De igual manera, y precisamente por lo anterior, el discurso no puede ser imaginado como un universo conformado por el discurso dominante o aceptado y el discurso excluido o dominado. Por el contrario, sostiene Foucault, lo que hay que imaginar es “una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes” (ib. 122). El discurso, según esto, supone variantes y efectos distintos de acuerdo a quien sea el que habla, su posición de poder, el contexto en el cual ese discurso se profiere. Pero los discursos no están irremediabilmente sometidos al poder, señala Foucault, todo lo contrario; hay que reconocer la existencia de una interacción compleja e inestable en donde el discurso puede ser, simultáneamente, instrumento y consecuencia del poder, pero, igualmente, un obstáculo, un punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. Supongo que un

aspecto implicado en mi investigación puede servir de ejemplo para arrojar más luz sobre lo anterior. En Ecuador se constituyeron e intentaron imponerse desde la ideología de las clases dominantes, desde algunos sectores intelectuales, y desde diferentes porciones de la sociedad en general, determinadas imágenes o representaciones de “el indio”.<sup>18</sup> Las elites dominantes, por ejemplo, mediante el impulso de políticas de representación y basándose en determinadas tecnologías discursivas -libros de historia, pinturas, refranes, canciones, chistes y novelas- fueron extendiendo el infundio de la existencia de una imagen del “indio” -así en singular, es decir, una imagen universal- que se basaba en una serie de rasgos supuestamente “objetivos”. La pereza, la suciedad, la inferioridad mental, la falta de curiosidad y la incapacidad para tener determinados sentimientos -los indios no estaban capacitados para amar y tampoco, por ejemplo, podían llegar al orgasmo (Jaramillo, 1983)- fueron algunos de los rasgos que caracterizaron esa imagen del indio. Pero esta representación del indio implicaba a la vez una representación del no-indio, del blanco-mestizo -también en singular-. Es decir, el blanco-mestizo era la imagen en positivo del indio. De esta manera, desde la ideología manifestada por las elites, que buscaba legitimar sus prácticas políticas, sociales y económicas sin tomar en cuenta a los indios y aún en contra de ellos, se fue construyendo, proveniente de un pasado histórico igualmente idealizado e ideologizado, una noción del indio. Nos encontramos entonces con una representación que les viene dada a la mayoría de los ecuatorianos, entre otros medios, por las clases dominantes gracias a la utilización de los llamados “aparatos ideológicos” y de las políticas de representación del Estado.

Pero si bien varios sectores de la población india tuvieron durante mucho tiempo esa imagen de sí mismos, la ocurrencia de procesos histórico-sociales generados, entre otros factores, por la reforma agraria y, unida a ésta, la disolución del régimen de hacienda, los llevaron a realizar de modo más frecuente aquellas prácticas que, como las tomas de tierras, las demandas legales, las marchas y los levantamientos, iban a asistirles para apreciar las cosas de otra manera, es decir a representar su mundo, a los demás y a sí mismos tomando en cuenta nuevos ingredientes históricos y sociológicos. Con el tiempo, entonces, y debido también a la “irrupción de los indios” no sólo en Ecuador sino en otros países andinos, “lo indio” dejó de ser para muchos una representación negativa informada por la ideología de las clases dominantes, para convertirse en un ingrediente importante de la ideología “indianizante”; es decir, esa ideología que ha estado contribuyendo a fomentar procesos de indianización en los propios indios, a través, por ejemplo, de la resemantización del mismo discurso oficial de las clases dominantes: “si como indios nos oprimieron como indios nos vamos a liberar”, enfatizan algunos pronunciamientos. En resumen, lo que para los indios había sido una representación, se convirtió, si no en ideología, al menos en parte de una que ha venido expresándose en prácticas políticas que han llevado a muchos sectores de la sociedad ecuatoriana a repensar conceptos como el de nación, o a reconsiderar la pertinencia de proyectos indigenistas como el del blanqueamiento para integrar a los indios a la nación y a la “civilización”. En el transcurso de mi investigación he encontrado ese discurso “indianizante”, es decir, ese discurso que se orienta, por ejemplo, a despertar el “orgullo étnico”

(Glazer & Moynihan, 1975) importante para la movilización india y la configuración de una nueva etnicidad.

Ahora bien, el concepto de discurso, como yo lo entiendo, tiene que ver en lo fundamental con las nociones de ideología y representación social ya vistas, en la medida en que el aspecto primordial del análisis del discurso, y sobre todo del discurso político, es “localizar las ideologías que esconde” (Monteforte, 1980: 32); o dicho de otra manera, un análisis del discurso, como producto, puede llegar a revelarnos las huellas de los procesos de producción, es decir, del funcionamiento social; de las condiciones o gramáticas de producción, esto es, de lo ideológico; y, además, de quienes intervinieron en esos procesos (Verón, 1980), por cuanto en el discurso se cristalizan valores, normas, ideas, o sea, visiones del mundo (Reguillo, 1996). En este sentido, según se vio, hay discursos sobre “el” indio, esto es, hay algo que pensar o decir acerca de “el” indio pero, tomando en cuenta esos referentes ideológicos, las clases dominantes, los intelectuales y profesionales, así como la sociedad en general tendrán sus discursos, y los indios tendrán los suyos. Sin embargo, como se observó también, inclusive los discursos de los diversos grupos o sectores de la sociedad no son homogéneos ni el de los indios tampoco, lo cual nos lleva a pensar que hay múltiples discursos sobre “el” indio o los indios. Ahora bien, entiendo el discurso como la manera en que se articulan coherentemente o no, ideología y representación social alrededor de un tema o asunto en concreto, por ejemplo en el citado caso de “el indio ecuatoriano”. El discurso, dirá Habermas (1985), es la objetivación de una visión del mundo a través de un texto; no obstante, considero que no es tanto lo que se dice

sino lo que se piensa; es, repito, la manera cómo se organizan las ideas proporcionadas tanto por la ideología como por la representación alrededor de un asunto o problema que despierta interés; de tal manera que para acceder al discurso debemos recurrir a las formas retóricas; éstas son las que explicitan el discurso, las que lo hacen público. Un individuo, por ejemplo, tiene su propio discurso sobre cuestiones de género, es decir, piensa de una manera idiosincrásica sobre el tema, pero sólo sabremos de su discurso y de las ideas que comparte con otros, cuando nos lo dice a través de su propia retórica, con sus propias palabras -mediante la oralidad o a través de la escritura-, a partir de su praxis y de sus propias experiencias. Igual pasa con el discurso indianizante del cual hablé antes; la retórica y acción de los mismos indios, a veces de manera individual o colectivamente en ocasiones -gracias a comunicados o folletos, marchas y levantamientos, o sea, a través de la propaganda y la acción-, permite acceder a ese discurso y a ver su importancia en la manera cómo llevan adelante prácticas sociales, culturales y políticas.

Giménez (1981: 127) afirma que “en sentido estricto” el discurso político es un discurso producido dentro de la escena política, esto es, “dentro de los aparatos donde se desarrolla explícitamente el juego del poder”. Yo pienso que habría que hablar no tanto de la producción de “un” discurso político, sino de varios discursos políticos. No sólo se produce discurso político en los “aparatos” donde, según Giménez, se desarrolla el juego del poder sino que también los subordinados, la gente en general, “el público”, como él lo llama, produce discursos en aquellos escenarios en donde viven enfrentados a las prácticas político-discursivas cotidianas del poder oficial. En la

medida en que la cultura política no se agota en las instancias creadas para el ejercicio del poder formal, hay que pensar, entonces, en un contexto o escenario de confrontación discursiva en donde se producen y reproducen los discursos de los diferentes grupos que entran en escena mediante el conflicto. Si bien utilizo el término de “público” para registrar lo dicho por Giménez, hay que hablar más bien de colectivos o de movimientos sociales, es decir, de sectores organizados, con identidad -o en búsqueda de ella-, que luchan por intereses concretos intentando influir en aquellas instancias de poder donde se toman las decisiones, con miras a la democratización de la sociedad civil (Cohen & Arato, 1995). Este “público” no es pasivo, así como tampoco es un ente único, monolítico; por lo tanto responde, ya sea negativa o positivamente, o mediante la indiferencia, a la retórica de una persona o grupo, es decir, a la explicitación de un discurso. De hecho, Ansart (1980: 12) señala que para poder entender las prácticas discursivas hay que tratarlas como “modalidades de los conflictos y, simultáneamente, como una respuesta creadora para los conflictos sociales”. Por eso el discurso de “los aparatos”, es sólo una forma discursiva que, en ocasiones, debe responder a otros discursos provenientes del “público”. Tampoco, como dije, “los aparatos” tienen o generan un único discurso, estos “aparatos” están controlados y manipulados por individuos y grupos con intereses muchas veces en pugna. El “público”, entonces, elabora también sus discursos, como práctica social -proveniente de distintas condiciones materiales de vida- y, por diferentes medios a su alcance, los convierte en retóricas, los hace llegar a los demás, para aprobar, negar o informar prácticas políticas que se opongan o respalden a

quienes intentan que su discurso sea hegemónico, es decir, quienes pretenden legitimar, imponer y hacer aparecer como natural y deseable un único modo de ver e interpretar el mundo y la realidad. No quiero decir con esto que todos los discursos se encuentren en las mismas condiciones y posibilidades de influir en otros discursos y en las prácticas de determinados actores sociales. De hecho, existen, por un lado, los discursos dominantes que tienen su apoyo en aparatos cuya omnipresencia les garantiza una “audiencia” más amplia y permanente, y, por otro, los discursos subordinados en una búsqueda constante por encontrar los medios más idóneos para poder impugnar los contenidos de los primeros.<sup>19</sup> Por eso considero importante en Turner (1975) la posibilidad de analizar, en las declaraciones y testimonios implicados en las diferentes fases del drama social, la utilización de un léxico particular, sus propias formas de discurso y sus propios estilos, su propia retórica, sus propias clases de lenguaje no verbal y sus propios simbolismos.

Ahora bien, aunque de alguna manera se ha dicho en los párrafos anteriores, debo referirme, así sea brevemente, a las relaciones entre ideología, representación y discurso. Este último surge en el contexto constituido por las dos primeras y las reproduce permanentemente. En otras palabras, las ideologías, cargadas de determinadas políticas de representación, llegan a los demás y logran imponerse en muchas ocasiones gracias al discurso que las hace aparecer como naturales y anheladas. El discurso, entonces, se nutre de ideologías y representaciones, pero es a través del mismo discurso como se busca el consenso alrededor de tales ideologías y formas de representación.

Por último, trayendo de nuevo una idea insinuada al comienzo del capítulo, sos-

tengo que existen unos elementos que los discursos utilizan, crean, ocultan, manipulan o reproducen: los símbolos. Su aprovechamiento dentro de un discurso puede ayudar a deslegitimar al adversario y buscar legitimidad para quien lo profiere, ya sea un individuo o un grupo. Podemos encontrar, igualmente, símbolos inscritos en discursos que promueven ciertas formas de violencia destinados a un adversario exterior o, inclusive al interior de un grupo dentro del cual un individuo o un subgrupo buscan legitimar su posición frente a los demás miembros. Los símbolos contenidos y utilizados en los discursos sirven para crear o fortalecer identidades, como lo veremos al hablar de su importante papel en la constitución del movimiento étnico ecuatoriano; pero, asimismo, sirven para la conformación de comunidades imaginadas, como en el caso de una única comunidad india en Ecuador pese a la diversidad cultural o, inclusive, una comunidad andina que va más allá de las fronteras nacionales establecidas.

### Actores y discursos

Buscando mayor precisión, clasifico enseguida las retóricas y, simultáneamente, a los actores sociales blanco-mestizos productores de discursos:

1. Los discursos de los hacendados. Es decir, de quienes intervienen directamente en el conflicto agrario.
2. Los de las autoridades políticas locales del cantón Chunchi. En este caso no contamos con ningún pronunciamiento escrito, pero su actitud abierta de desafío a las disposiciones oficiales del Gobierno central son, a mi modo de ver, una “retórica comportamental”, un lenguaje no verbal, una forma de “decir algo” mediante la conducta.

3. Los de las autoridades provinciales y nacionales.
4. Los de los miembros de la sociedad civil que apoyaron las acciones tanto de los hacendados como del Gobierno.
5. Los de quienes apoyaron las luchas y reivindicaciones indígenas.
6. Los de quienes recuerdan a Lázaro Condo.

Del mismo modo, los discursos y actores sociales indios los he clasificado de la siguiente manera:

1. Los de quienes intervinieron directamente en el conflicto de Toctezinín.
2. Los de quienes participaron en los acontecimientos siendo testigos de la muerte de Lázaro Condo.
3. Los de quienes sin haber participado en los acontecimientos conocieron personalmente a Lázaro Condo.
4. Los de aquellos dirigentes que se han aproximado al conocimiento de la vida del líder indígena sin haberlo conocido personalmente.
5. Los discursos que forman parte de pronunciamientos de la dirigencia india en el ámbito provincial, regional o nacional.
6. Los que son utilizados para la formación de dirigentes o para la gente en general a través de cartillas y folletos.

### **Los contextos discursivos (o de la historicidad de los discursos)**

Si bien va a ser una de las tareas de algunos capítulos de la investigación, me parece de suma importancia señalar y caracterizar desde ahora los diferentes contextos en los cuales se produjeron los discursos, es decir, hacer referencia a su historicidad. Considero

que esto es fundamental puesto que acceder a la historia de los diferentes discursos permite una mejor aproximación a su sentido no sólo intrínseco, sino también en cuanto a su relación con otros discursos y aspectos involucrados en mi estudio. Los discursos, como los actores que los produjeron -tanto individuos como instituciones- se hallan inscritos, como señalé, en procesos dentro de los cuales toman parte eventos cotidianos o coyunturales. En momentos de tensión o conflicto, no sólo se originan mitos, símbolos, paradigmas y estructuras políticas, sino también nuevas expresiones y términos o se les concede distinto sentido a los ya existentes (Turner, 1975). Además, en cada retórica confinada en un documento, una entrevista o una acción, hay una historia que nos remite a la forma cómo los actores perciben sus experiencias tanto en el presente como en el pasado y, en ocasiones, cómo las proyectan hacia el futuro. Tomando en cuenta lo anterior, podría decir que un primer contexto está conformado por la situación de confrontación y conflicto entre los comuneros de Toctezinín y los hacendados de Chunchi. Otro está constituido por las relaciones nada armoniosas que se daban entre las autoridades del Gobierno Nacional y los representantes del poder local del cantón Chunchi. Un tercer contexto está representado por la acción de la Diócesis de Riobamba y sus prácticas a la vez concientizadoras y políticas en medio de los campesinos mestizos e indígenas. Existe otro marcado por el interés de las centrales sindicales en facilitar aportes teóricos para llevar adelante una educación popular dirigida a poner en tela de juicio la ideología de las clases dominantes. Otro contexto es el conformado por el deseo de las organizaciones indígenas de perpetuar la memoria de su dirigente y líder Lázaro Condo. Por último, el

contexto constituido por el deseo de diferentes organizaciones de buscar apoyo a la causa de los indígenas o de ver engrosar el número de sus militantes.

Los actores sociales inscritos en contextos determinados, aunque participen de un mismo discurso, no tienen una referencia homogénea con respecto a él; tal es el caso, como se verá, de los hacendados y de quienes los apoyaron. Si bien compartían ciertas ideas o determinadas formas de representación sobre los indígenas y su mundo -lo que llamo las “afinidades de representación”-, hay otras consideraciones que los enfrentan; es por eso que me remito a las retóricas para poder desentrañar los discursos y sus diferentes apropiaciones por parte de los actores. Entiendo por “afinidades de representación” aquellas ideas compartidas por un grupo sobre un asunto en particular, cuya explicitación, objetivación y homogeneización ocurre por lo general en circunstancias coyunturales relevantes; un enfrentamiento, por ejemplo. En estos momentos, las afinidades de representación se expresan con mayor claridad y pueden ser detectadas a través del análisis de los discursos y prácticas de los grupos involucrados. Las ideas que cada grupo tiene sobre el otro o sobre los temas u objetos en disputa tienden a unificar criterios al interior de cada agrupación. Una vez terminado el conflicto que las hizo posibles, esas afinidades de representación pueden permanecer, mostrarse menos homogéneas o desaparecer. Las afinidades de representación son móviles, coyunturales y flexibles; se ponen en evidencia cuando grupos disímiles cierran filas y se solidarizan con cada uno de los colectivos o sectores que se enfrentan. Habrá, por ejemplo, mestizos que se pondrán de lado de los indígenas cuando estos están enfrentados a

una situación conflictiva concreta, pero esos mismos mestizos podrán ponerse en contra de aquellos a quienes apoyaron cuando lo que está en disputa va en contra de lo que ellos suponen son sus intereses. De igual manera, esta investigación toma en cuenta una “etnografía de la comunicación” (Schiffrin, 1994), es decir, una aproximación a la vida cotidiana de los actores sociales, buscando entender aquellos aspectos discursivos que de otra manera pueden pasar desapercibidos. En tal sentido, existe una dialéctica o mejor una especie de círculo hermenéutico en esta tarea del análisis discursivo: por un lado, el análisis del discurso nos puede proveer del contexto en el cual ha sido producido; a través de un *space-off* o explicitación de los implícitos allí presentes podemos encontrar sus condiciones o circunstancias de producción (De Lauretis, 1987); pero, por otro lado, una información obtenida a través de la tarea etnográfica puede ayudarnos a establecer un horizonte de sentido que nos permita acceder al significado más próximo de ciertas retóricas ya sean habladas, escritas, gestuales o comportamentales y, posteriormente, a los discursos de los cuales forman parte.

### Corpus de discursos

Para finalizar, entro a definir ahora los textos que van a conformar los dos “corpus” de discursos que serán objeto de análisis a lo largo de la investigación. El primer corpus tiene que ver directamente con aquellos documentos que se refieren a los sucesos de Toctezinín y a la muerte de Lázaro Condo; el segundo con el proceso de conformación del movimiento étnico ecuatoriano. El criterio que rige la estructuración de ambos corpus es muy

sencillo: aquellos textos que nos proporcionan los ingredientes principales para el análisis: frases, expresiones, términos, lugares, personas, grupos, tiempos e instituciones.

### CORPUS I

- I. Apartes de aquellos textos vinculados con los pronunciamientos de los comuneros de Toctezinín dirigidos tanto a la opinión pública como a las autoridades y funcionarios gubernamentales.
- II. Las declaraciones de estos funcionarios y autoridades.
- III. Las declaraciones aparecidas sobre los acontecimientos tanto en la prensa oficial como en otros medios independientes.
- IV. Los textos dedicados a recordar lo ocurrido y exaltar la figura de Lázaro Condo.

### CORPUS II

- I. La *wipala* (huipala) o bandera del arco iris.
- II. El “sol inca”.
- III. Los nombres: Túpac Amaru y Lázaro Condo.
- IV. Pronunciamientos y declaraciones de los indígenas publicados en: *Proyecto Político*

*de la CONAIE, El levantamiento indígena visto por sus protagonistas, Por los caminos del arco iris*, y noticias de prensa.

- V. Pronunciamientos de los blanco-mestizos aparecidos en la prensa y en otras publicaciones.

Con la utilización de estas fuentes espero entablar en esta investigación una discusión aceptable acerca de algunas cuestiones que me parecen de particular importancia en la actualidad. En primer término, sobre lo que han sido ciertas manifestaciones locales de las luchas étnicas por la tierra en Ecuador y su relación con la movilización india a nivel regional y nacional; en segundo lugar, hacer una aproximación antropológica al fenómeno de la intermediación política inserta en esa movilización; tercero, reflexionar los procesos históricos y culturales que promueven y dan origen a fenómenos como la etnicidad y el simbolismo político; por último, mostrar cómo se presentan y desarrollan, con base en un caso concreto, las políticas de construcción de símbolos y de identidad de determinados actores colectivos contemporáneos.



## LA CUESTIÓN AGRARIA EN ECUADOR: *Estructura, conflictos, reformas y movilización indígena*

Me aproximo ahora a algunas de las transformaciones socioeconómicas ocurridas en la Sierra ecuatoriana desde la década de los 60, de tal manera que puedan comprenderse tanto la estructura de la tenencia de la tierra como las relaciones sociales sobre las cuales pretendieron intervenir las medidas estatales implementadas para el agro. Mi intención es desarrollar el contexto en el cual se inscribieron algunos procesos sociohistóricos y culturales importantes en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XX como las luchas por la tierra en la región de la Sierra, mostrar la conformación de organizaciones que han articulado la movilización india –entendida más como una acción colectiva organizada que como actos espontáneos impulsados por una situación de opresión–, examinar la constitución en símbolo político de un líder comunitario indígena por parte del movimiento étnico ecuatoriano, y presentar el contexto que hizo brotar, entre otras cosas, aquellos discursos que serán analizados en el capítulo siguiente.

Esta parte se refiere a la manera cómo el Estado ecuatoriano ha aprovechado las coyunturas del desasosiego campesino para intervenir y, de esta manera, extender su presencia en el campo por medio de las reformas agrarias de 1964 y 1973; asimismo, se refiere a las condiciones o contextos sociopolíticos y económicos dentro de los cuales ocurrieron, así como los efectos que tuvieron principalmente en el campesinado indígena. Inscribe

los intentos de reforma agraria ocurridos en Ecuador en el contexto latinoamericano de una “modernización globalizante” (Neira, 1968) tratando de ver sus causas, orígenes, implementación, particularidad y, en cierta forma, su fracaso. Ahora bien, lo que en este capítulo se sostiene es: primero, que los cambios en la estructura agraria, incluidas las reformas, se debieron a factores que enumero según un orden ajeno a su importancia: 1) la llamada “iniciativa terrateniente”, es decir, una modernización en algunas fracciones de la clase latifundista que tenía que ver con los aspectos tecnológicos y financieros de la administración agrícola: mecanización, uso de semillas mejoradas y fertilizantes, irrigación, contabilidad racional y métodos para el cálculo de utilidades (Feder, 1978; Barsky, 1978; Schroder, 1984; Verdesoto, 1986); 2) la voluntad de las “elites estatales” en adoptar ideologías o modelos de desarrollo para la modernización del campo (Grindle, 1986); 3) de manera similar a como se presentó en otros países latinoamericanos, una doble presión, demográfica y social, sobre la tierra, los recursos y los servicios (Neira, 1968; Burga, 1977; Deler, 1981; Poinot, et al. 1994); 4) relacionado con lo anterior, las luchas agrarias de campesinos e indígenas que derivaron no sólo en numerosas invasiones de tierras, sino también en un renacimiento del espíritu comunitario (Neira, 1968; Schroder, 1984; Grindle, 1986; Feder, 1978; Verdesoto, 1986); y, 5) la política exte-



rior de Estados Unidos en un intento por conjurar en otros países latinoamericanos la influencia de la en ese entonces reciente experiencia cubana (Schroder, 1984; Feder, 1978). Vinculado al primero, el segundo aspecto que aquí se argumenta es que, aunque el Estado buscaba legislar para, entre otras cosas, controlar el descontento en el campo, la política ambigua de sus reformas trajo como resultado un subproducto no esperado por las elites dominantes: la consolidación del proceso movi­latorio de los indios de la Sierra.

## 1. LAS REFORMAS AGRARIAS

La reforma agraria ecuatoriana, que buscaba reordenar las estrategias productivas del capital en el agro así como la reinsertión de los campesinos en la economía, tuvo dos fases. La primera se extiende desde la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964 hasta 1970 y la segunda va desde este último año hasta 1975, fase esta última que contó con la promulgación de una segunda ley de reformas al campo en 1973 (Verdesoto, 1986).

El 11 de julio de 1964 la Junta Militar que detentaba el poder expidió la *Ley de Reforma Agraria y Colonización* buscando cambiar las condiciones en las cuales se venía dando la estructura agraria, es decir, “la estructura institucional de la producción agrícola” (Feder, 1978: 176), primordialmente aquella vinculada con la tenencia de la tierra y las “relaciones serviles” dentro de las haciendas. De hecho, en su declaración de principios, la Junta expresaba el propósito de abolir las situaciones precarias promoviendo de modo simultáneo la conformación de una capa de medianos propietarios capaz de evitar que las contradicciones en el campo, entre latifundistas y peque-

ños propietarios, se agudizaran. Con esto, se buscaba mantener igualmente los intereses de los grandes propietarios; de ahí que, en general, esta primera Reforma sólo obtuviera una multiplicación del minifundio a igual que la aceleración de la migración masiva a las ciudades (Cueva, 1974). La segunda fase o segunda *Ley de Reforma Agraria*, llevada a cabo también por otro gobierno militar a partir de 1973, aspiró a una mejor redistribución del suelo a través de nuevas regulaciones que permitieran al Estado una intervención más efectiva. A diferencia de la primera Ley, que en gran medida sólo entregó los huasipungos a quienes los habían estado trabajando, esta segunda Ley pretendía afectar las tierras de hacienda consideradas como improductivas. Asimismo, se quiso abrir la posibilidad de liberar mano de obra confinada en pocas haciendas permitiendo el desplazamiento o transferencia de indígenas a comunidades y haciendas vecinas (Zamosc, 1994). Los párrafos siguientes están orientados a examinar con mayor detalle las condiciones sobre las cuales quisieron actuar esas políticas reformistas.

### Las leyes de Reforma Agraria y su contexto sociopolítico

Como en otros países latinoamericanos, la vida política ecuatoriana se había circunscrito casi exclusivamente a las áreas urbanas por cuanto era en las ciudades en donde se encontraban las elites políticas, las mayores oportunidades de educación y las actividades económicas más importantes en cuanto a industrias y servicios. A su vez, la política desplegada por los sectores rurales era de algún modo marginal y dependía en gran parte de las tareas que en ese sentido se desarrollaban

en las urbes (Neira, 1968; Grindle, 1986). Pero los años anteriores a la promulgación de la primera Ley de Reforma se caracterizaron por una “agitación agraria” (Neira, ib. 69), esto es, un incremento de la inquietud en el campo aunada a una tendencia de los indígenas por mejorar sus niveles de organización. Desmembrar las grandes extensiones de tierra improductiva fue considerado como el único modo de solucionar los problemas agrarios y sociales, y liberar recursos ociosos. Si bien algunos latifundistas liquidaron a los huasipungueros que estaban a su servicio deslindando así su responsabilidad patronal del patrimonio territorial, la mayoría mantuvo las llamadas relaciones precarias de producción a la vez que impulsaba la idea de colonizar la Región Amazónica como una forma de solucionar los problemas del campo. Pero los campesinos en general, y los indígenas en particular, “se plantearon, quizá por primera vez, reivindicar la propiedad de sus parcelas y la disolución y reparto de las haciendas estatales y privadas” (ib. 107).

Esta agitación en el campo, que se había hecho presente en la mayoría de países latinoamericanos hizo que no sólo los gobiernos de la región, sino también los Estados Unidos, comenzaran a plantearse la necesidad de hacer algo al respecto.

En efecto, de los factores implicados en los cambios agrarios en Ecuador, parece ser que la política exterior de los Estados Unidos tuvo bastante relevancia (Feder, 1978; Schroder, 1984). De hecho, en la llamada *Acta de Bogotá* (septiembre de 1960), que expresaba el aparente cambio de la política de los Estados Unidos con respecto al desarrollo económico latinoamericano, se trató de manera más directa el problema de la tierra y del desarrollo

agrícola. Pero el *Acta de Bogotá* sólo fue el germen de lo que se desarrollaría en la *Carta de Punta del Este* (1961) que dio inicio legal a dos hechos relacionados entre sí. El primero, la expulsión de Cuba de la Organización de Estados Americanos, acto de retaliación que buscaba aparecer como una llamada de atención para aquellos países que estuvieran pensando en seguir los pasos de la revolución que se llevaba a efecto en la isla caribeña (Grindle 1986). El segundo, la llamada *Alianza para el Progreso* que, entre otras cosas, mostraba gran preocupación “por los efectos de las desigualdades económico-sociales y políticas sobre el progreso” (Feder, ib. 185); en otras palabras, la OEA, bajo la férula de los Estados Unidos, quería evitar otra Cuba intentando paliar algunas de las situaciones más productoras de inquietud. En relación con la necesidad de llevar adelante reformas agrarias en América Latina, lo que se impone, según Grindle (1986: 18-19), además de los intereses estadounidenses, es el deseo de las “elites estatales” latinoamericanas por adoptar las ideologías o modelos de desarrollo. En el sector agrario en particular, sostiene Grindle, las políticas para promover el capitalismo agrícola, la reforma agraria y el desarrollo rural en los países de América Latina, no resultan de una clara dominación del Estado por intereses específicos, sino que fueron influenciados por las ideologías del desarrollo adoptadas por las elites estatales, por los líderes (“empresarios políticos”), por individuos específicos, por acomodaciones políticas y por los convenios entre las elites estatales y varios grupos sociales. En particular, el concepto de ideologías del desarrollo proporciona alguna noción de cómo las elites del Estado han definido la tarea del desarrollo nacional y cómo las políticas particulares han si-

do decididas. Asimismo, con la conformación y fortalecimiento de espacios para la creación de organizaciones campesinas -la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), por ejemplo- así como con el apoyo de ciertos partidos políticos -como el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE)- se ayuda a la constitución de una plataforma de lucha que incluiría aspectos como la defensa y el acceso a la tierra, la erradicación de formas precarias de producción -el huasipungo incluido- y, como fin último, la disolución del régimen de hacienda.

Campesinos e indígenas no esperaron, como tampoco habían esperado en otras oportunidades, a que el problema agrario fuera un debate sólo entre las elites o los grupos políticos; así, las invasiones de tierras y las huelgas de los trabajadores fueron sucediéndose unas a otras mostrando que podían llevar adelante acciones colectivas con un cierto éxito en favor de su propio bienestar. Un recuento muy sumario de esa historia de acciones colectivas nos muestra que en 1925 los campesinos de la región de Cayambe (provincia de Pichincha) comienzan una serie de importantes acciones de movilización constituyéndose en “el caso más notable de asedio interno y externo a las haciendas publicas” (Iturralde 1985: 104). De igual manera, los cruentos levantamientos de Columbe y Colta (provincia de Chimborazo) en 1929, “ilustran lo que ocurría en las propiedades particulares” (ib. 104). En ambos sucesos tal asedio implicó enfrentamientos con las autoridades parroquiales, los curas y los comerciantes de los pueblos; las demandas incluían, además de la entrega de tierras, la dotación de servicios públicos, la supresión de tributos y terminar con el maltrato.

Los años 30 fueron inaugurados con un levantamiento en las haciendas de Pul y Galte (provincia de Chimborazo) y con la formación y consolidación del primer sindicato de huasipungueros de las haciendas de Cayambe. Es una década, señala Iturralde, en la cual los campesinos luchan por el establecimiento de un régimen legal que regule el trabajo agrícola. La movilización recibió el apoyo de intelectuales y sectores universitarios y llamó la atención de la izquierda que para ese entonces empezaba a conformarse. Es “el momento de arranque del indigenismo y de las corrientes socialistas” (ib. 105). En 1936 se expide el primer Código del Trabajo donde se establece un conjunto de normas que buscan regular el trabajo agrícola y asimilarlo al régimen laboral ordinario. Por medio de estas normas el sistema huasipungo y las medierías se afianzan como formas de pago parcial de un salario; se establecen derechos y obligaciones de los huasipungueros y sus patrones, el monto que se ha de pagar en efectivo y la prohibición de reclamar servicios especiales de los miembros de la familia indígena. Amparados por el derecho general a la sindicalización, algunas organizaciones del campo legalizan su situación y crean las bases para la constitución de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) - filial del Partido Comunista Ecuatoriano- primera organización indígena de Ecuador. En 1937 se expiden la *Ley de comunas* y el *Estatuto jurídico de comunidades campesinas*, intentando crear otras formas de organización distintas a los sindicatos que eran considerados como conflictivos y que pudieran quedar bajo el control del Estado. Un año más tarde se crea la posibilidad de expropiar tierras de las haciendas para ampliar el espacio urbano de los pueblos y dotarlos de áreas para pastoreo, pe-

ro se prohíbe su organización con propósitos de reivindicar sus tierras.

Entre 1945 y 1950 surgen los primeros intentos para modernizar el campo proviniedo de las haciendas del Estado y de algunos latifundistas privados quienes, principalmente, plantean la “reducción de las áreas entregadas en precario, la generalización del trabajo asalariado y la conversión hacia las actividades pecuarias: esto pone a los campesinos en situación de defender sus parcelas precarias y, al mismo tiempo, mantener sus reclamos como trabajadores agrícolas protegidos por la ley”, (Iturralde, ib. 105-106). En 1953, los trabajadores de la hacienda Galte (en Chimborazo), reclamaron a los hacendados el pago de un salario justo y a tiempo, pues siempre se les estaba adeudando. En la hacienda “El Molino” del cantón Guamote (también en Chimborazo), los trabajadores indígenas paralizaron actividades demandando igualmente salarios justos. En febrero de 1961, en la parroquia Columbe, de la misma provincia, dos mil comuneros reclamaron el pago de sus salarios a los hacendados. Año y medio más tarde, en septiembre de 1962, los indígenas de varias provincias rechazaron las acciones de los miembros de la Misión Andina y de los encuestadores del Censo Nacional (CEDIS-CEDEP 1990). Ante estas y otras muchas actividades, algunos sectores de las elites dominantes pensaron que este malestar de campesinos e indígenas debía ser asumido, ya fuera tratando de implementar algunas reformas en el campo o aumentando la represión (Barsky, 1978; Feder, 1978; Grindle, 1986; Zamosc, 1987; De la Peña, 1994a).

Este conjunto de hechos, ejemplo de muchos otros, hizo que el tema de una reforma agraria fuera acaparando la atención de los

políticos. Para las elecciones de 1960 -que enfrentaron a José María Velasco Ibarra y a Galo Plaza- la necesidad de implementar cambios agrarios fue uno de los principales asuntos tratados por los candidatos durante sus campañas.

Una vez en el poder, y mediante decreto ejecutivo, el presidente Velasco Ibarra creó en 1961 la llamada *Comisión Nacional de Reforma Agraria* encargándola de elaborar un proyecto para tal fin. Éste se presentó al Congreso en septiembre del mismo año pero fue rechazado. Viendo amenazadas sus posesiones, algunos sectores latifundistas crearon una agitación tal, que, junto con otras fuerzas económicas y políticas lograron el retiro de Velasco Ibarra de la presidencia. Carlos Julio Arosemena, entonces vicepresidente, asumió el Gobierno intentando igualmente impulsar un programa para redistribuir la tierra; como era de esperarse, su caída no tardó en llegar.

Será la Junta Militar, que había asumido el poder en 1963, la que un año más tarde y dentro de un marco desarrollista y populista impulsado por aquellas corrientes supuestamente renovadoras provenientes tanto de la “Alianza para el Progreso” como de las elites estatales o “empresarios políticos”, la que va a expedir, no sin antes ponerse de acuerdo con los terratenientes, la primera *Ley de Reforma Agraria* que supuestamente postulaba, en primer término, la eliminación de formas precarias de producción como el huasipungo y el arrimazgo; en segundo lugar, poner límites a la propiedad de la tierra; y, por último, la generación de un proceso que afectara las tierras insuficientemente trabajadas (Grindle, 1986; Feder, 1978; García, 1977). Para llevar adelante esta Reforma el Gobierno vio la necesidad de crear un organismo que tuviera como tarea

principal hacer efectiva la abolición del huasipungo y comenzar la afectación de las tierras insuficientemente explotadas; se constituyó entonces el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización -IERAC- (CEDEP, 1984). Pero las medidas reformistas impulsadas por las elites estatales no lograron alterar la secular estructura agraria ecuatoriana basada en la oposición latifundio/minifundio.

En suma, los factores más importantes que propiciaron una reforma agraria en Ecuador, sin establecerlos en orden de importancia, fueron: 1) el interés modernizador del Estado para aumentar la productividad agrícola subordinándola al desarrollo de los centros urbanos y a la industrialización y, a su vez, buscando el control del esquivo sector terrateniente; 2) la necesidad de contener o reducir la influencia de la revolución cubana y su ejemplo de una reforma a fondo en el campo (Grindle, 1986; Schroder, 1984); 3) lo que se ha dado en llamar la “iniciativa terrateniente”, esto es, que la transformación en el agro, incluida la reforma agraria, se produjo también como efecto de una serie de iniciativas tomadas por algunos hacendados para aprovechar las posibilidades generadas, según el punto anterior, por un mercado urbano en expansión y responder a las presiones procedentes de sectores no agrarios. Asimismo, esta iniciativa terrateniente logró que en muchas partes las prestaciones en trabajo, como la aparcería o mediería, fueran abandonadas dando paso a un sistema de relaciones salariales; además, la entrega anticipada de huasipungos, llevada a cabo por un número no despreciable de hacendados, afianzó el carácter empresarial de algunas haciendas (Barsky, 1984); 4) por último, un factor relevante, que profundizaré más adelante, fueron las luchas y conflictos genera-

dos por la movilización de campesinos e indígenas que buscaban acceder a la tierra y, en concreto, a los huasipungos (Guerrero, 1983b; Ibarra, 1979).

Ahora bien, debido a las limitaciones y carencias de esa primera oleada de reformas agrarias, tiempo después, principalmente durante los primeros años de la década de los setentas, los disturbios campesinos, las invasiones de tierra en gran escala y las presiones políticas en favor de verdaderos cambios en la estructura agraria fueron muy comunes en toda América Latina (Feder, 1978: 42.188; Grindle, 1986: 8). En Colombia, Ecuador, Chile y Venezuela, el descontento acumulado de quienes carecían de tierra originó nuevos conflictos. Tal parece que para fines de los años 60 y comienzos de los 70 -cuando comienzan a aparecer en distintos lugares de la geografía latinoamericana gobiernos “dirigidos directa o indirectamente por los militares” (Feder, ib. 189)-, se fueron consolidando movimientos de contrarreforma por parte de las elites terratenientes en los diversos países de América Latina, causa que, junto a otras, motivaron la movilización de los campesinos para seguir ejerciendo presión buscando así la realización de nuevas reformas en el agro.

### **La aplicación de las leyes de Reforma Agraria**

En cuanto a la aplicación de las leyes, los casos de afectación fueron pocos pues la burocracia, en todos los niveles del Instituto, fue una de las causas para que se aplicara a profundidad la tan anunciada reforma.

Después de una cierta euforia reformista en los años siguientes a la promulgación de la primera Ley (véase el cuadro 1), las afec-

Cuadro 1

**NÚMERO DE HUASIPUNGUEROS BENEFICIADOS Y NÚMERO DE HECTÁREAS ENTREGADAS EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO, 1954 - 1975**

| <b>Años</b>  | <b>Nº de beneficiarios</b> | <b>Ha entregadas</b> | <b>%</b>     |
|--------------|----------------------------|----------------------|--------------|
| 1954-1964    | 134                        | 116.16               | 0.63         |
| 1964-1967    | 3.376                      | 9.684.00             | 15.76        |
| 1967-1971    | 339                        | 1.060.00             | 1.58         |
| 1971-1975    | 74                         | 673.66               | 0.35         |
| <b>TOTAL</b> | <b>3.923</b>               | <b>11.533.82</b>     | <b>18.35</b> |

Fuente: Sylva (1986: 136)

taciones fueron decreciendo significativamente y no porque no hubiera más tierras susceptibles de ser afectadas como quisieron argumentar funcionarios y hacendados. Si bien algunos sectores latifundistas impulsaron reformas de carácter capitalista en el agro, se opusieron al reparto del suelo, sobre todo en Chimborazo, como veremos luego. La aplicación de la Ley se fue paralizando de tal manera que se hizo necesaria una nueva reforma.

En efecto, ante el relativo éxito de la Ley de Reforma Agraria de 1964, casi diez años más tarde, en 1973, el gobierno militar de turno dio a conocer el llamado *Plan Nacional de Desarrollo* expidiendo una nueva Ley para “liquidar las últimas formas tradicionales de latifundismo, regular las eventuales presiones campesinas y articular la pequeña propiedad a la dinámica del desarrollo capitalista mediante el impulso de proyectos de Desarrollo Rural Integrado” (Iturralde 1988: 44). En concreto, esta Ley, según el artículo 30, establecía: “son expropiables los predios rústicos aptos para la

explotación agropecuaria que se indican a continuación: 1. Los deficientemente explotados; 2. Los que hubieren sido trabajados por precaristas durante tres años consecutivos por lo menos, hasta el 7 de septiembre de 1970, y aquellos de los cuales los precaristas hubieren sido desalojados después del 7 de septiembre de 1967”. Más adelante, en su artículo 33, la misma Ley establece: “Se extingue el derecho de dominio del predio o de la parte del mismo en el que, con posteridad al 7 de septiembre de 1970, se hubieran mantenido, se mantengan o se mantuviere formas precarias de trabajo en la agricultura. El IERAC podrá expropiar una superficie adicional del predio, que permita la formación de unidades de explotación agropecuaria económicamente rentables. Lo anterior no excluye la afectación total del predio basada en otras causas legales, ni releva al patrón de pagar los fondos de reserva, vacaciones no gozadas, salarios y más obligaciones, conforme a las leyes laborales”. Aunque, según esto, el gobierno militar encabezado por el ge-

neral Guillermo Rodríguez Lara declaró formalmente la realización de una “reforma agraria real y efectiva” (Cueva 1985: 318), ese tipo de reformas brilló por su ausencia no sólo en Ecuador sino en toda América Latina en la medida en que, según Feder (1978: 178-179), una verdadera reforma agraria implica “una redistribución de la tierra (...) mediante la eliminación de las haciendas de propiedad privada y del rígido control que una pequeña elite terrateniente ejerce sobre la tierra”; asimismo, los trabajadores “que no tuvieran acceso a la tierra (...) obtendrían ocupación plena a niveles de salarios satisfactorios, mejor habitación, educación y beneficios de seguridad social”; pero, también, “redistribución del poder político (...) el fin del control exclusivo que los propietarios de hacienda tienen con respecto a las decisiones relativas a la agricultura y las condiciones de vida o de trabajo de la población rural”.

Hasta 1982 la Reforma Agraria redistribuyó a nivel nacional aproximadamente un cuarto del área total de las haciendas que pudieron ser afectadas, pero lo más importante fue quizá la posibilidad de que las tierras improductivas fueran expropiadas y puestas en venta. Algunos hacendados se adelantaron a ella dividiendo sus haciendas en parcelas y vendiéndolas a precios muy altos (Zamosc 1987). En 1954, la mayoría de las haciendas monopolizaba más de las tres cuartas partes del área total de la tierra disponible en la Sierra, pero ya para mediados de los 80, la tierra había sido distribuida entre grandes, medianos y pequeños fundos. Pese a esto, muchas de las tierras obtenidas por los indígenas fueron insuficientes o se caracterizaban por un nivel de productividad muy bajo.

Otro asunto que es preciso tomar en cuenta es la composición interna del sector campesino a nivel general -incluyendo indígenas y no indígenas-. Este aspecto nos deja ver una gran diversidad en cuanto el acceso a la tierra, los niveles de vida y otras condiciones. Esa variedad refleja a su vez procesos de diferenciación en el ámbito regional, comunal y doméstico dentro de las comunidades. Según Zamosc (1987: 43), pueden distinguirse dos situaciones socioeconómicas básicas: la primera, cuando las familias poseen tierra suficiente tienden a concentrar su producción para el autoconsumo y para el mercado. Esto se observa principalmente en el norte del país -provincia del Carchi- en donde los propietarios de fundos medianos han logrado combinar las labores agrícolas con alguna actividad industrial. La segunda, cuando las familias carecen de tierra suficiente y se ven obligadas a complementar sus ingresos con labores artesanales y pequeños comercios (Botero, 1990; 1992). Por lo general los niños y las mujeres permanecen al frente de los trabajos agrícolas y pecuarios, mientras el hombre busca trabajo en las ciudades como albañil y cargador o cortador de caña en las haciendas de la Costa (Pachano, 1988; Botero, 1992).

En Chimborazo, entre 1964 y 1988 fueron intervenidas por el IERAC 124 690,72 hectáreas (CIACH-CESA, 1989: 16; ver cuadros 2 y 3). Esta superficie no significa que se haya añadido a la propiedad que para 1964 estaba en posesión de los pequeños agricultores.

El proceso iniciado con la Reforma Agraria del 64 permitió más bien legalizar esa propiedad que estaba en sus manos y ampliarla ante las posibilidades de compra-venta que auspiciaba la Ley. Pero los terrenos que se pusieron en venta al eliminar las formas precarias de producción fueron los menos aptos pa-



*Cuadro 2*  
**NÚMERO DE HUASIPUNGUEROS BENEFICIADOS Y NÚMERO DE HECTÁREAS ENTREGADAS EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO, 1954 - 1975**

| <b>Año</b>   | <b>Hectáreas</b> | <b>%</b>   | <b>Familias</b> | <b>%</b>   |
|--------------|------------------|------------|-----------------|------------|
| 1964         | 2.194.14         | 3.6        | 831             | 4.7        |
| 1965         | 36.042.11        | 59.6       | 11.336          | 64.9       |
| 1966         | 8.659.00         | 14.4       | 2.340           | 13.4       |
| 1967         | 6.790.59         | 11.3       | 1.369           | 7.8        |
| 1968         | 3.896.10         | 6.4        | 585             | 3.3        |
| 1969         | 1.218.44         | 2.0        | 377             | 2.2        |
| 1970         | 1.472.53         | 2.4        | 553             | 3.2        |
| 1971         | 199.80           | 0.3        | 77              | 0.5        |
| <b>TOTAL</b> | <b>60.472.71</b> | <b>100</b> | <b>17.468</b>   | <b>100</b> |

Fuente: CEDEP (1984: 15)

ra el cultivo, pues, algunos de ellos se situaban por encima de los tres mil metros de altura y fueron dedicados prioritariamente al pastoreo.

Un estudio realizado en la provincia por el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), arrojó como resultado que sólo el 2.8% las tierras adjudicadas por las reformas agrarias servía para cultivo, el 17% para pastos, el 61.4% para bosques y el 18.5% no ofrecía ninguna utilidad (CIACH-CESA, ib. 34; Botero, 1992). La Reforma Agraria, por tanto, no entregó las mejores tierras a los indígenas ni a los campesinos mestizos. Además, los predios adjudicados fueron tan pequeños que el minifundio se convirtió en la constante para la mayoría de los agricultores (ver cuadros 4, 5 y 6). Estos minifundios, al contrario de lo que quería el artículo 66 de la primera Ley, no permitieron “el empleo de la capacidad de la familia campesina, la generación de un exceden-

Un estudio realizado en la provincia por el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), arrojó como resultado que sólo el 2.8% las tierras adjudicadas por las reformas agrarias servía para cultivo, el 17% para pastos, el 61.4% para bosques y el 18.5% no ofrecía ninguna utilidad (CIACH-CESA, ib. 34; Botero, 1992). La Reforma Agraria, por tanto, no entregó las mejores tierras a los indígenas ni a los campesinos mestizos. Además, los predios adjudicados fueron tan pequeños que el minifundio se convirtió en la constante para la mayoría de los agricultores (ver cuadros 4, 5 y 6). Estos minifundios, al contrario de lo que quería el artículo 66 de la primera Ley, no permitieron “el empleo de la capacidad de la familia campesina, la generación de un exceden-



*Cuadro 3*  
**EXTENSIONES INTERVENIDAS Y ADJUDICADAS POR EL IERAC EN LA PROVINCIA  
 DE CHIMBORAZO POR CANTONES 1964-1988**

| <b>Cantón</b> | <b>Sup. adjud.</b> | <b>%</b> | <b>Total adjudicado</b> | <b>%</b> | <b>Hectáreas</b>  | <b>%*</b>    |
|---------------|--------------------|----------|-------------------------|----------|-------------------|--------------|
| Riobamba      | 563.14             | 5.81     | 4.877.00                | 4.24     | 5.440.50          | 0.84         |
| Colta         | 2.369.95           | 24.47    | 26.318.36               | 22.89    | 28.688.31         | 4.43         |
| Guamote       | 4.135.43           | 42.70    | 53.802.84               | 46.78    | 57.938.27         | 8.95         |
| Guano         | 432.43             | 4.46     | 482.59                  | 0.42     | 915.02            | 0.14         |
| Alausí        | 1.260.40           | 13.02    | 27.936.00               | 24.29    | 29.196.49         | 4.51         |
| Chunchi       | 923.23             | 9.54     | 1.588.92                | 1.38     | 2.512.15          | 0.39         |
| <b>TOTAL</b>  | <b>9.684.58</b>    |          | <b>115.005.71</b>       |          | <b>124.690.74</b> | <b>19.26</b> |

\* % Intervenciones-adjudicaciones según la superficie de la provincia.

Fuente: CIACH-CESA (1989:16)

te agropecuario comerciable y la obtención de un nivel de ingresos compatible con las necesidades vitales de la familia”.

La multiplicación de los minifundios creó una situación intolerable en el interior de las comunidades causando, entre otras cosas, un permanente y progresivo desplazamiento de los indígenas a las ciudades en busca de recursos complementarios para su subsistencia. Asimismo, al romperse el equilibrio de la economía familiar, que se había dado en las formas precarias de producción, los indígenas reivindicaron ya no tanto el pago de salarios atrasados, sino las tierras mismas (Rosero, 1979). El acceso a la tierra fue, entonces, una de las motivaciones fundamentales para su movilización.

Ahora bien, pese a su limitada aplicación, las reformas decretadas en 1964 tuvieron repercusiones en la clase terrateniente de la provincia. Si en el ámbito nacional la correlación de fuerzas entre campesinos/indígenas y latifundistas se resquebrajó de alguna manera, e inclusive se rompió, “el sistema político, mediante la creación de un aparato armado propio de la clase terrateniente -bandas de asesinos a sueldo, acciones represivas de determinados funcionarios-” (Sylva, 1986: 40), resistió y detuvo en algunos lugares la afectación de tierras y la abolición de las formas precarias de producción.

En un segmento de la provincia de Chimborazo, entonces, se presentó un atraso con respecto a lo que se vivió en el resto del

*Cuadro 4*  
**EVOLUCIÓN DE LA TIERRA EN EL ÁMBITO NACIONAL**  
**1954 - 1974**

| Número de explotaciones<br>1954 |         |      | volución |      |        |      |
|---------------------------------|---------|------|----------|------|--------|------|
|                                 |         |      | 74       |      | 4-74   |      |
| Tamaño                          | Nº      | %    | Nº       | %    | Nº     | %    |
| Menos de1 Ha.                   | 92.387  | 26.8 | 145.550  | 28.0 | 53.163 | 57.5 |
| 1-6 Has.                        | 159.299 | 46.3 | 201.297  | 38.7 | 41.998 | 26.4 |

Fuente: CIACH-CESA (1989: 29)

*Cuadro 5*  
**EVOLUCIÓN DE LA TENENCIA DE LA TIERRA EN EL CALLEJÓN INTERANDINO**  
**1954 - 1974**

| Número de explotaciones<br>1954 |         |      | volución |      |        |      |
|---------------------------------|---------|------|----------|------|--------|------|
|                                 |         |      | 74       |      | 4-74   |      |
| Tamaño                          | Nº      | %    | Nº       | %    | Nº     | %    |
| Menos de1 Ha.                   | 83.714  | 32.2 | 113.537  | 35.1 | 29.823 | 35.5 |
| 1-5 Has.                        | 128.439 | 49.5 | 138.370  | 42.9 | 9.931  | 7.7  |

Fuente: CIACH-CESA (ib.30)

país; por lo tanto, ante la imposibilidad de que fueran las estructuras estatales las que logran llevar adelante la aplicación de la legislación agraria, fueron los mismos campesinos e indígenas quienes, con diversas formas de presión -articulando acciones legales e invasiones-, buscaron la aplicación de dicha Ley; o, en palabras de Sylva (ib. 40), “el asedio campesino (...) obliga a determinados sectores de terratenientes a optar una estrategia de transi-

ción”. De todas maneras, según Guerrero (1996), con el desplome de la cúspide del poder local -hacendado, cura, teniente político, población blanco-mestiza- activado de algún modo por esa primera Reforma, las correlaciones étnicas de fuerza se modificaron y la población indígena pudo remodelar el campo de la dominación. Ese desplome, que logró agrietar toda la arquitectura de la dominación blanco-mestiza, afectó la estructura demográ-

*Cuadro 6*  
**DENSIDAD DE POBLACIÓN Y DISPONIBILIDAD DE TIERRA  
 POR PERSONA EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO**

| <b>Concepto</b>                                   | <b>1954</b> | <b>1968</b> | <b>1972</b> |
|---|-------------|-------------|-------------|
| Superficie total de la provincia (ha)             | 701.400     | 701.400     | 701.400     |
| Población rural (habitantes)                      | 193.800     | 281.200     | 309.300     |
| Disponibilidad de tierras por persona (hectáreas) | 3.61        | 2.49        | 2.26        |

Fuente: Sylva (1986: 95)

fica, ya que muchos poblados o cabeceras parroquiales, tradicionalmente en manos de los blanco-mestizos, comenzaron a ser paulatinamente ocupados por indígenas.

Si pueblos y haciendas habían sido en el pasado los espacios más importantes para el ejercicio de la dominación étnica (sustento del Estado republicano), ahora, bajo las nuevas condiciones, esos lugares, se convirtieron en escenarios donde fue consolidándose una reagrupación indígena impulsada por los conflictos agrarios, por “la intervención de agentes sociales hasta el momento desconocidos, como maestros de escuela o promotores de desarrollo” (Casagrande y Piper, en Guerrero, 1996: 33), y por la necesidad de que sus organizaciones fueran reconocidas por el Estado. En efecto, ante la diversificación económica y social cada vez más creciente, la tierra dejó de ser para muchos hacendados serranos una fuente de poder, lo que se tradujo, a su vez, en un resquebrajamiento de las bases de dominación y de la autoridad en el modelo hacendario de funcionamiento social, resquebrajamiento que contó asimismo con las acciones disruptivas de los sectores subalternos (Verdesoto, 1986).

Si la Reforma Agraria en su versión de 1973 fue discreta en cuanto a logros durante la administración del general Rodríguez Lara (febrero, 1972-enero, 1976) -debido a la respuesta agresiva por parte de los latifundistas quienes, por un lado, hicieron renunciar al ministro de Agricultura, Guillermo Maldonado acusándolo de “traidor influido por ideologías foráneas”, y por otro, lograron que el Gobierno abandonara su programa antioligárquico (Cueva, 1985: 320)-, la redistribución de la tierra mantuvo criterios todavía más estrechos durante el Gobierno del triunvirato militar que le sucedió luego de haberlo desplazado del poder en enero de 1976. Con la junta militar de gobierno -encargada de preparar el retorno al “orden constitucional”- el espacio político para la Reforma Agraria parecía definitivamente cerrado (Cueva, ib. 325). De hecho, la situación no cambió con el advenimiento de un régimen civil en 1979 cuando fue electo presidente el abogado Jaime Roldós. Desde entonces, la situación no ha sufrido ninguna transformación; las sucesivas administraciones han continuado con aquellas políticas que mantienen al agro ecuatoriano huérfano de una reforma que regule y establezca la estruc-

tura de la tenencia de la tierra e introduzca mejoras en las condiciones de vida de los trabajadores del campo. En lugar de esto y para diferir esa reforma, los distintos gobiernos se han contentado con impulsar algunos proyectos y programas de desarrollo rural (DRI) y establecer programas selectivos de asistencia (Zamosc, 1994; Ibarra, 1987; Grindle, 1986). Lo que sí cambió fue la manera cómo el Estado empezó a relacionarse con la población indígena. Esta nueva relación se caracterizó por una “política de administración étnica no declarada”, esto es, el despliegue de una serie de estrategias públicas “no conscientes e indirectas, urdidas por el espontáneo funcionamiento de facto de un sentido práctico blanco-mestizo que está históricamente estructurado por la dominación étnica” (Guerrero, 1996: 36). Esto trajo como resultado, entre otras cosas, que en muy pocos años se constituyera el mayor número de comunas, cooperativas y asociaciones, además de aquellas organizaciones locales y regionales que buscaban reivindicaciones de tipo agrario y étnico.

Los levantamientos indígenas tanto del 90 como del 94 incluían, por considerarlos como fundamentales, los pedidos de solución de los todavía numerosos conflictos agrarios, lo cual nos lleva a pensar que la actual estructura agraria, mantenida y defendida por las elites terratenientes de la provincia -a través de diversas formas de control político, económico e ideológico-, si bien exige una reforma, ésta será sucesivamente aplazada cada vez que se decreta y se intente aplicar una nueva ley. El saldo lacónico es que las reformas agrarias han muerto y los programas de colonización han sido prácticamente abandonados o se han transformado en esquemas para trasladar la pobreza rural de un lugar a otro o para ayudar

al apoderamiento, por los monopolistas rurales, de las tierras que han sido habilitadas para el cultivo (Feder, 1978: 385; Grindle, 1986: 153). Esas reformas agrarias que fueron diseñadas tanto en los 60 como en los 70, fallaron en el intento de resolver los problemas del desempleo rural, la escasez de alimentos y terminar con la pobreza (De la Peña, 1994a), y se están ahora anulando con el fin de permitir a los antiguos propietarios recuperar sus propiedades (Feder, ib. 385), como en el caso de la llamada *Ley de Desarrollo Agrario* promulgada el 14 de junio de 1994 que suprimía la reforma agraria bloqueando la redistribución de las grandes propiedades y que dio origen a otro levantamiento indígena (Guerrero, 1996). Los principales beneficiados de estas reformas agrarias han sido los estados en el sentido de que han logrado proveerse de una legislación que les permite, por una parte, un mayor control de la protesta rural y, por otra, amenazar a los grandes propietarios con la expropiación si no aumentan la productividad y la producción de sus latifundios (Grindle, ib. 157) impulsando así el capitalismo agrario, es decir, el triunfo de la “vía terrateniente” (Zamosc, 1987: 47). Si bien es cierto que habría que matizar la afirmación de que las reformas agrarias fueron un completo fracaso debido a los resultados obtenidos en Perú o Chile (Gros, 1994), también es cierto que en la mayoría de países latinoamericanos no hubo transformaciones en la estructura agraria; los pocos cambios que se dieron en el contexto económico rural se debieron en parte, además de lo ya señalado, a las reformas introducidas por las alianzas populistas y en parte a la internacionalización de la agricultura (De la Peña, 1994a: 436), que han proporcionado, como

saldo definitivo, una frustrante pobreza rural en aumento (Grindle, ib. 193).

Ahora bien, pese a la resistencia ofrecida a redistribuir la tierra por algunos miembros de la elite terrateniente en Chimborazo, encontramos, según pudimos ver, una tendencia a la modernización o capitalización de algunas haciendas aunque todavía se mantengan antiguos modos de producción o formas de producción tradicionales, los cuales siguen siendo utilizados por el mismo capitalismo para su reproducción (Lehmann, 1986). Más que hablar de articulación de modos de producción -el capitalista y el “campesino”-, habría que referirse a una formación socioeconómica en la cual hay un modo de producción predominante que subordina modos de producción anteriores (Vaca, 1984; De Janvry, 1985; De la Peña, 1993). Las reformas agrarias del 64 y del 73, y el llamado fomento agropecuario de principios de los 80, significaron no sólo la conformación de una burguesía que, en cierta forma, reemplazó algunos sectores la vieja clase terrateniente, sino también la constitución de una pequeña burguesía que accediendo a tierras de mejor calidad e introduciendo nueva tecnología abrió posibilidades para el empleo de fuerza de trabajo asalariada.<sup>20</sup> Esto vino a influir en las comunidades indígenas cuyos miembros trataron de subsistir manteniendo y trabajando sus terrenos a la vez que se contrataban como peones asalariados en las haciendas. Pero esto último no fue posible para todas las comunidades ni para todos los indígenas, de ahí que muchos tuvieran que optar por migrar a regiones de la Costa, del Oriente o a las ciudades en busca de recursos suplementarios o se refugiaran en la agricultura de subsistencia utilizando todavía tecnologías primitivas (Grindle, ib. 21). Quienes lograron un relativo éxito, ya fuera por efectos

de la migración o por el trabajo asalariado en las haciendas modernas, gozan ahora de una posición relativamente cómoda con respecto a otros; esto ha introducido una progresiva diferenciación hasta el punto de que algunos indios utilizan fuerza de trabajo asalariada en sus tierras o en sus telares, pero también, el hecho de que estos indios “prominentes” se han convertido en “intermediarios” -*brokers*- entre sus comunidades y los partidos políticos, los abogados agrarios, los comerciantes o los funcionarios estatales y, en ocasiones, algunos de ellos, influenciados por ideas de algunos grupos evangélicos o de determinados partidos políticos, han llegado a mantener sus comunidades aisladas o en contra de las organizaciones indias. Dentro del proceso de reestructuración social en las comunidades indígenas, la aparición o “refuncionalización” de estos intermediarios ha acabado o re-creado, según el caso, formas y normas tradicionales como el parentesco, la reciprocidad, la redistribución o la organización del proceso de trabajo (Vaca, 1984). Esto nos dice que los intermediarios no sólo basan su dominio en el control de ciertas formas económicas, sino también controlando recursos culturales e ideológicos. El intermediario étnico, cuya naturaleza y desempeño profundizaré en el capítulo cuarto, al colocarse como una especie de colchón, apoya al Estado en su papel de someter o prevenir los eventuales brotes de insatisfacción y violencia que produce la expansión del capitalismo (Grindle, ib. 5).

## 2. CONCEPCIONES INDÍGENA Y BLANCO-MESTIZA SOBRE LA TIERRA

Durante los conflictos agrarios y en la misma vida cotidiana la tierra es percibida de manera distinta por los indígenas y por los

blanco-mestizos, por lo tanto, antes de asumir el tema de la movilización india en relación con la cuestión agraria, creo que vale la pena reflexionar sobre este asunto. Estas percepciones diferentes no se remiten tan sólo al terreno conceptual o simbólico, sino que, como será considerado en otros capítulos, trae consecuencias prácticas y políticas sumamente importantes. La representación que tienen los indios sobre la tierra es muy diferente a la del resto de la sociedad lo cual debe tomarse en cuenta a la hora de analizar los conflictos agrarios y las movilizaciones de los indios. Veamos, aunque de manera muy sumaria y con las obvias heterogeneidades, la manera cómo la tierra es concebida por indígenas y mestizos, así como la importancia que dicha concepción tiene para las “afinidades de representación” que se ponen de manifiesto principalmente durante los momentos de conflicto.

En la segunda reunión de Barbados celebrada en 1977, los indígenas denunciaron la dominación física y cultural a la que estaban sujetos, expresada, según ellos, “en el despojo de la tierra”, subrayando además la importancia de la tierra para su modo de vida indígena y para las diversas prácticas políticas. “Este despojo, afirman, comenzó en el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy”. Y más adelante señalan: “La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros”. (AA.VV. 1983a: 18).

Por su parte, el *International Indian Treaty Council* declaraba en la Conferencia de Ginebra de septiembre de 1981 que a diferencia de la “ideología económica y geopolítica predominante que gobierna las prácticas de

las potencias industriales y las operaciones de las compañías multinacionales, la filosofía indígena se caracteriza por un gran amor y respeto por la calidad sacra de la tierra que ha dado luz y ha alimentado la cultura de los pueblos indígenas”. (ib. 18).

Asimismo, para ellos las ceremonias revelan que “la Tierra es la madre de todos los pueblos y sociedades humanas, y el bienestar de estos es inseparable de la tierra”. Emparentados con la naturaleza han podido “alcanzar un grado sorprendente de sensibilidad y adaptación a la vida salvaje en todas sus formas y a lograr una armonía con todas las formas de vida”. (ib. 21).

En el ámbito andino, el *Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza*, de Perú, se refiere a la tierra como la Pachamama (madre tierra) que permitió, a partir del equilibrio y la armonía, el desarrollo de “la sociedad colectivista comunitaria de nuestra civilización Andino-Amazónica”. Luego de afirmar que su actitud frente a la Pachamama “no es ni será depredadora”, el Movimiento pasa a afirmar que “unidos como pueblo a la tierra podemos liberarnos y autodeterminarnos políticamente y ser gestores de nuestro desarrollo socioeconómico”. De no ser así, “terminaremos asimilados a la sociedad de consumo y condenados a una muerte segura en el futuro”. El Movimiento, entonces, considera que “el occidente y el criollo mestizo no llegarán a entender nuestra actitud frente a la tierra.” (AA.VV., 1983a: 26.27).

A su vez, el *Movimiento Indio Tupaj Katari* de Bolivia, afirma la relación estrecha entre el hombre y la tierra, relación que permite la ciencia y la cultura. “Nosotros -dice el Movimiento- pertenecemos a la Pachamama, porque ella nos da el sustento de la vida y nuestros mallkus<sup>21</sup> nacieron de su entraña, y,

al terminar su ciclo de vida, se convierten en la misma tierra”. Reitera este Movimiento el “trabajo cariñoso” de la tierra para contraponerlo al de los blanco-mestizos quienes “han explotado forzosamente a la Pachamama, contaminando y convirtiendo las tierras fértiles en tierras áridas”. Debido a esto, “la sociedad humana vive en el caos, en la desorganización, impera la desunión y el individualismo egoísta”. (ib. 37.38).

En este orden de ideas, algunos indígenas de la provincia de Chimborazo declaran:

“Es la tierra lo importante. Es nuestra madre; se vive y se permanece, luego se vuelve a ella. Por ella se da la vida física. Hemos descubierto que la vida de la cultura se hace en la tierra. El hombre desde que nace empieza a formarse como ser, como persona, recogiendo de la tierra y relacionándose con todo el espacio. En la cultura indígena es en primer lugar la tierra, madre propia que es vida; desde un principio hasta el final la tierra da todo. Nuestra tierra no puede ser desnuda, mal alimentada y ayudarnos a los hombres. Se busca la liberación no sólo para los hombres sino integral, desde la madre tierra. Si la madre tierra se va recuperando el hombre también” (Carlos A., Daldal, Pungalá).

“Yo veo que las visiones sobre la tierra son diferentes, no es igual. La concepción indígena sobre la tierra es que para nosotros la tierra es como una madre que sustenta, que da la vida no sólo al hombre sino a todos los seres vivos. Para el dominante, para el mestizo, su concepción es aprovecharse al máximo; para hacerse el grande, para hacerse superior a los demás, para do-

minar. Si se ve la tierra como a una persona sagrada, como a una mujer, entonces se respeta. Si no preparamos desde la familia se pierde eso y se profana; se la ve como cualquier objeto y se hace lo que da la gana” (Delfín T., Mayorazgo, Guamote).

“No todos los indígenas tienen esa concepción sobre la tierra; hay quienes no consideran la tierra como madre. Hay indígenas que ya trabajan la tierra como un terrateniente. No se dan cuenta de las consecuencias, de la destrucción que se está haciendo. El capitalismo, el mercado, nos ha metido eso. Ya no respetan el ritmo de la naturaleza porque el hambre, la necesidad es mucho más fuerte y se trata de aprovechar al máximo” (Juan H., Agua Santa, Yaruquíes).

“Siempre es necesario tener la tierra, porque los pobres sin la tierra no podemos vivir; no tenemos ni trabajos donde paguen sueldos, entonces la única manera de sobrevivir es con la tierra. Ella nos motiva, nos da vida y al morir vamos a ella. Tenemos que seguir manteniendo tal como nuestros padres mantenían, con tecnologías propias, el trabajo más propio sin llevar la destrucción” (Manuel Z., Mayorazgo, Guamote).

Nos percatamos entonces de que en el imaginario de los indígenas la tierra es juzgada por ellos como madre y protectora a la cual hay que acercarse con respeto y cariño pero, asimismo, hay quienes ya están viéndola como un simple instrumento de producción de la

misma manera como es percibida por los blanco-mestizos que la depredan y contaminan.

Sería importante tratar de establecer cómo los indígenas están articulando o conciliando sus creencias y su misma concepción sobre la tierra con la sobreexplotación a la cual ellos mismos la están sometiendo obligados por la necesidad. Podría aventurarse la hipótesis de que de todas maneras debe existir una percepción distinta a la de los blanco-mestizos pese a que a primera vista pueda parecernos como igual.

Ahora bien, para algunos científicos sociales, la tierra está muy ligada aún a los “complejos sociorreligiosos y familiares de los indios”, lo cual les ha permitido mantenerse al margen de la concepción de los mestizos que la ven asociada “a los cultivos comerciales, y en fin, al prestigio y poder personal” (Stavenhagen, 1979). Para otros, la concepción sobre la tierra como *Pachamama* o madre tierra ha pervivido en la tradición campesina y puede remontarse a siglos atrás. La mayoría de los cronistas españoles, nombra a la *Pachamama* como una divinidad en relación con la tierra. En sus investigaciones, este autor advierte que los indígenas andinos entienden la tierra como señora de la casa, de los campos, de los cerros, que protege el ciclo vital de los hombres; además, la *Pachamama* es concebida como un ser con vida y presente en todas partes (Rocha, 1990). Hay quienes afirman, a su vez, que para los indígenas andinos la tierra es ante todo un bien simbólico, una parte de la familia, como si fuera una madre, aunque igualmente puede ser considerada, de manera secundaria, como un medio o instrumento de producción (Montoya, 1990 [1992]). El territorio es, por ejemplo, para los indígenas Páez -o paeces- de los Andes colombianos, algo más que el espa-

cio de tierra comprendido dentro de ciertos límites. Es “la extensión que sustenta a los paeces tanto física como espiritualmente (...) es un símbolo de su identidad” (Rappaport (1990a: 47). El territorio (que no es el simple terreno-para-cultivar del hacendado) es el “elemento fundamental que define el estilo de vida *indígena* y como el objetivo común de su causa política (...) éste [el territorio] les garantiza la continuidad de su existencia como grupo étnico” (ib. 50; cursivas mías).

Aunque es obvio que se precisa de una mayor evidencia empírica, podría decirse que la identidad de los hacendados no está centrada o no se crea alrededor del territorio o de la tierra. Históricamente se ha evidenciado que para ellos el suelo es un bien de capital que en cualquier momento puede ser cambiado por otro. Tal es el caso, por ejemplo, de propietarios que han vendido sus tierras para dedicarse a la venta de insumos agrícolas en las cabeceras parroquiales o cantonales, o a otros menesteres que no tienen nada que ver con el agro; este cambio de actividad (o de empresa) no constituye para ellos ningún desarraigo; a lo sumo una pasajera nostalgia que pronto será remplazada por otras actividades más lucrativas y menos “fatigosas”.

Para los indígenas, en cambio, la tierra, y la misma actividad política de su lucha por ella, “abarca un sistema de pensamiento que involucra otros aspectos de la vida comunal”. Este “pensamiento indígena organiza la realidad histórica y política en estructuras simbólicas y las mantiene como instrumentos válidos *para enfrentar el momento actual*” (Rappaport, ib. 59; cursivas mías).

Frente a estas afirmaciones tanto de indígenas como de científicos sociales, no se nos



escapan, sin embargo, otras reflexiones sobre el tema. Estudios realizados en comunidades andinas de Bolivia muestran que la tierra tiene también un carácter no del todo benéfico. Entre los indígenas de los Andes la *Pachamama* se caracteriza igualmente por ser mala, peligrosa y voraz. Muchas de las ideas que en la actualidad tienen los indígenas sobre la tierra, sobre todo a nivel de ciertos discursos programáticos de la intelectualidad india, poseen un sesgo promovido por la retórica de la intelectualidad blanco-mestiza que ha idealizado a la *Pachamama* omitiendo las ideas negativas que sobre ella tienen los indígenas. En otras palabras, el discurso sobre la tierra no es homogéneo, podría decirse que es dualista, aunque, el indígena llega a advertir que la tierra produce más bienes que males (Harris, 1988).

Por otra parte, el imperativo de la sobrevivencia está llevando a muchos indígenas a intensificar el ritmo de explotación de los recursos, lo cual, como señalé, ya ha introducido otras ideas en cuanto a la concepción sobre la tierra aunque, quizá, sin llegar a identificarse necesariamente con la de los blanco-mestizos. Estas afirmaciones requieren una contrastación empírica que espero realizar en otro momento. Sin embargo, la tierra sigue teniendo, para la mayoría de los indígenas andinos, connotaciones simbólicas particulares en las cuales cobran arraigo situaciones como las aquí analizadas.

### 3. ESTADO, IGLESIA, REFORMA AGRARIA Y MOVILIZACIÓN DE LOS INDIOS

Aunque he estado hablando de movilización indígena no he ofrecido todavía una definición del concepto, y quizá este sea el mejor momento para hacerlo. El término movili-

zación se entiende aquí como la participación activa de un sector de la sociedad en actividades que no son esperadas ni aprobadas por el poder oficial o por las normas sociales (De la Peña, 1994a). Hay investigadores que nos hablan de dos tipos de movilizaciones: una “desde arriba” y otra “desde abajo” (De la Peña, ib.). La primera permite la manipulación y la inhibición de las demandas derivadas del malestar popular y de los proyectos de cambio social aunque, pese a esto, las negociaciones con las bases siguen siendo necesarias. El segundo tipo de movilización -que orienta este estudio-, que “puede llegar a convertirse en movimiento social” (ib. 381), implica, por una parte, el desarrollo o refuerzo de la identidad colectiva y, como lo mostraré luego, la sintonía del líder con las demandas de las bases, por otra. El surgimiento de una política basada en grupos o colectivos locales es un proceso en el cual las conciencias étnica y de clase, así como los “lazos primordiales” de parentesco y vecindad son fundamentales. Pero, igualmente, quienes están involucrados en esa movilización, llegan a percibir como posible un cambio en las estructuras a las cuales esa movilización se enfrenta (ib. 381). Como pienso discutir más adelante, se dio un paso importante por parte de los indígenas ecuatorianos al realizar el cambio de movilización a movimiento étnico, primero y a movimiento social, después; es decir, que los indígenas movilizados llegan a conformar una conciencia colectiva, a poseer una estrategia para cambiar la estructura de la sociedad y a formular un proyecto societal y político alternativo.

Ahora bien, según se indicó, en los años 70 el área más conflictiva de la economía ecuatoriana es el campo, donde se genera una fuerte y creciente movilización campesina en

contra del sistema latifundista que no había sido transformado por la primera Ley de Reforma Agraria de julio de 1964. Estimulados, más que amparados por la *Ley de Abolición del Trabajo Precario* expedida durante el quinto gobierno de José María Velasco Ibarra (1968-1972), los agricultores, tanto indígenas como blanco-mestizos, recurrieron a las invasiones de tierra en gran escala, a la formación de cooperativas, al secuestro de animales e instalaciones, a la obstrucción de caminos y cursos de agua y a la resistencia al desalojo. Se sucedieron movilizaciones regionales de carácter solidario y estrechas vinculaciones tanto con organizaciones obreras como con el movimiento estudiantil. Los gobiernos recurrieron por igual a la represión y a la concesión de medios legales para hacer viable la disolución de los latifundios, la liquidación del precarismo y el control de la protesta rural (Rosero, en Moreno Yáñez y Figueroa, 1992; Iturralde, 1985). Si bien la *Ley de Abolición del Trabajo Precario* se presentaba como una alternativa para muchos trabajadores del campo interesados en cambiar aquellas relaciones de producción que mantenían a bajo precio la fuerza de trabajo agrícola por relaciones que abrían las posibilidades de mejoras salariales, no era suficiente ya que dicha Ley no decía una sola palabra acerca de la necesidad de terminar con la estructura agraria, esto es, la inequitativa distribución de la tierra. En 1972, cuando estaba en auge la corrupción del llamado “quinto velasquismo” y se temía la presidencia de Assad Bucaram a quien se le acusaba de extranjero, las Fuerzas Armadas, argumentando representar los intereses nacionales, asumieron el poder y buscaron controlar la riqueza de las exportaciones petroleras. El “Gobierno Revolucionario Nacionalista de las Fuerzas Armadas”,

con el general Rodríguez Lara a la cabeza, pretendía, según el llamado *Plan Nacional de Desarrollo*, una reforma integral del Estado y de la sociedad mediante el fortalecimiento del poder estatal, la abolición de las formas precarias de producción y el estímulo a la industrialización sustitutiva de importaciones; en general, lo que promovió fue cierto desarrollo y el surgimiento de una burguesía moderna. Asimismo, intentó remover al régimen oligárquico, superar las contradicciones y enfrentamientos entre las regiones serrana y costera, fortalecer la clase media como actor político, y colocar las bases para la democratización de la sociedad (Núñez, 1995). Dentro de ese *Plan Nacional*, en 1973 la junta militar dio a conocer, respondiendo a las presiones ejercidas por varios sectores, entre ellos el de los campesinos -indígenas y mestizos- mediante manifestaciones y revueltas, una ley que se conocería como segunda Ley de Reforma Agraria. Ante el limitado éxito de la Reforma Agraria de 1964, esta segunda fase o segunda ley, pretendía, tal como señalé, primero, lograr una mejor redistribución del suelo a través de nuevas regulaciones que le permitieran simultáneamente al Estado una mayor intervención; segundo, abrir la posibilidad de liberar mano de obra cautiva en pocas haciendas permitiendo el desplazamiento o transferencia de indígenas a comunidades o haciendas vecinas (Zamosc 1994); y, por último, crear un nuevo y avanzado cuerpo legal orientado a eliminar todas las formas no capitalistas de producción dando paso al desarrollo de un capitalismo agrario más dinámico basado en cooperativas agrícolas y empresas campesinas (Núñez, ib.).

La Reforma Agraria impulsada por los militares redistribuyó aproximadamente un 10% de la tierra apta para el cultivo del total

de las haciendas del país (Verdesoto, 1986), pero, lo más significativo fue el hecho de poder expropiar aquellas tierras consideradas improductivas para ponerlas en venta. En la Sierra norte ecuatoriana, sobre todo en la provincia del Carchi, en virtud de que la mayoría de los latifundistas aprovechaban las tierras y la producción era abundante con el fin de dinamizar su participación en un mercado de expansión (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992), el número de expropiaciones fue mínimo; pero en el centro del país, en provincias como Chimborazo, Tungurahua y Bolívar, donde el régimen de hacienda se caracterizaba, entre otras cosas, por una baja productividad y por una producción dedicada casi exclusivamente al autoconsumo, la tierra estuvo más expuesta a la expropiación. Algunos hacendados se resistieron a esa medida utilizando aquellas redes de influencias que llegaban hasta las más altas esferas del Gobierno, y otros se adelantaron a ella dividiendo esas tierras en parcelas pequeñas y vendiéndolas a precios cuantiosamente altos, a pesar de que esas tierras, además de ser insuficientes, se caracterizaban, como señalé, por un nivel de productividad muy bajo.

Durante este período la línea étnica se fue afirmando nítidamente en el proceso de fortalecimiento del movimiento indio a pesar de la gran influencia de partidos, organizaciones y sectores eclesiásticos de izquierda que propugnaban un movimiento “campesino” volcado sobre reivindicaciones agrarias y abierto a todos los sectores de trabajadores agrícolas incluidos los no indígenas. La “actividad político-reivindicativa aparece como central en la Sierra en los años 70” (Santana, 1988: 279) y la noción de “impasse”, según Santana, logra dar cuenta del estado del movi-

miento campesino “animado por las organizaciones clasistas en la Sierra de los años 70” (ib.280). Este “impasse” se expresa tanto desde el punto de vista práctico, es decir en la organización y en la movilización, como desde el punto de vista programático particularmente en lo que concierne al campesinado indígena de las comunidades. A la vuelta de varios años de intervención en la Sierra, tanto el sindicalismo campesino de tendencia marxista (Federación Ecuatoriana de Indios<sup>22</sup>) como el de tendencia cristiana (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas) pudieron constatar que los resultados habían sido pocos y endebles (Santana, 1988; Zamosc, 1994). La FEI sufre una pérdida general de influencia y prestigio incluso en aquellos lugares donde, desde sus orígenes, había sido fuertemente respaldada; ahora intentaba afirmarse difícilmente entre una minoría del campesinado beneficiario de la reforma agraria que se movía tras reivindicaciones del tipo “desarrollo agrícola”. La FENOC, por su parte, apenas si pudo mantener algunas posiciones antiguas y desarrollar otras pese a que contaba, para afianzar su influencia y ampliar su reclutamiento, con dos poderosos aliados: por una parte, la Iglesia Católica (en particular las tendencias progresistas), y, por otra, la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), que había demostrado ser una competente y dinámica agencia de desarrollo rural. Poco hicieron las dos organizaciones para tratar de descubrir las causas profundas de su *impasse* en el medio indígena inclinándose más bien por las explicaciones simples del tipo: todo lo que sucedió fue ocasionado por fallas “orgánicas”. La FENOC había jugado un rol importante en cuanto a la organización de los propietarios de tierra conformando comités y asociaciones, presentan-

do peticiones y haciendo negociaciones con el IERAC para lograr una mejor redistribución de la tierra. Hacia 1975, cuando los militantes socialistas desplazaron a los demócrata-cristianos en la FENOC, las acciones se hicieron más fuertes; aún así ni ella ni la FEI se preocuparon mucho por los conflictos de tipo comunal o comunitario sino que siguieron la llamada línea proletaria, aunque entre 1959 y 1962 se dieron numerosos conflictos agrícolas, de tipo comunal en su mayoría, entre los mismos asalariados agrícolas y los patrones (Santana, 1988).<sup>23</sup> Pero, a pesar del deterioro de la FEI en esta época, habría que rescatar un aspecto importante: esta organización clasista logró articularse organizativamente con las comunidades. Por debajo del discurso de la creación de sindicatos de huasipungueros en aquellas haciendas en donde se había resquebrajado la presencia terrateniente (Verdesoto, 1986), de manera intuitiva y pragmática la FEI estrechó vínculos con aquellas formas organizativas que ya existían en las haciendas y a través de los dirigentes de las comunidades; de igual modo, se apoyó y utilizó el denso tejido de solidaridades interdomésticas, los canales de comunicación y de movilización comunales, así como su universo simbólico. De esta manera las comunidades pudieron entrar en relación unas con otras rompiendo las barreras del poder local e instalaron sus demandas a nivel nacional a través del Partido Comunista del Ecuador (Guerrero, 1990). La estrategia de la FEI tenía dos objetivos: impulsar el cumplimiento de leyes laborales, por un lado, y llevar los conflictos indígenas al centro del Estado y a la escena política nacional, por el otro. Según esto, se buscaron dos cosas que en cierta forma fueron logradas: primero, poner en entredicho la delegación de la administración étni-

ca local -en manos de los blanco-mestizos, por supuesto- mostrando su incapacidad de atender apropiada y efectivamente los conflictos en ese nivel; y, segundo, lograr que aquellos indios, totalmente carentes de reconocimiento político y jurídico, pudieran expresarse políticamente pero, claro está, a través de los dirigentes de la misma FEI. Esta estrategia tuvo éxito ya que comenzaron a surgir y a fortalecerse un número importante de organizaciones indígenas a nivel comunal, parroquial y cantonal.

Como un ejemplo de esto, en 1972 se formó la Federación de Cabildos de Chunchi con el fin de conocer la situación de las comunidades y respaldarse mutuamente en la lucha por las tierras en manos de los hacendados. Dos años más tarde, durante una reunión llevada a cabo en el cantón Alausí, y estando presente la directiva de la Federación de Chunchi, se conformó el movimiento ECUARUNARI que buscaba articular a la gran mayoría de organizaciones indias de la Sierra ecuatoriana proporcionándole así una mayor estructuración a la movilización india. Al promulgarse la segunda Ley de Reforma Agraria, tanto la Federación de Chunchi a nivel cantonal, como ECUARUNARI, a nivel regional, asumen el estudio de esa nueva legislación como uno de sus principales objetivos. A la vez que optan por encaminar los reclamos de tierras por la vía legal mediante peticiones, siguen ejerciendo presión mediante la toma de tierras. “Como consecuencia de estos procesos se desencadenaron algunos conflictos laborales y de tierras, siendo el primero el de Iltuz, luego el de Toctezínín, que sirvieron como punta de lanza para que se dieran muchos conflictos seguidamente” (Vallejo, 1978: 160).

El hecho de que ECUARUNARI se hubiera visto envuelto en las luchas por la reforma agraria, por la tierra y el agua, no disminuyó en nada su vocación por la lucha étnica. En efecto, el período 1972-1975, llamado el “período de la eclosión de la etnicidad” (Santana 1988: 282), coincide con intensas luchas agrarias y con las más grandes manifestaciones políticas de los indígenas. Estas luchas por la tierra -destinadas a obtener una “verdadera” reforma agraria- y muchas de las acciones (incluidas las ocupaciones de haciendas), se orientaron a conseguir la expropiación o la recuperación de las tierras arrebatadas y a obtener el derecho a la utilización del agua de riego. Fueron, en suma, manifestaciones políticas de contenido más general en relación con la política del Estado. Este dinamismo de los indígenas no puede dissociarse de la actividad de ECUARUNARI independientemente de que se haya producido en el período de una corta coyuntura favorable políticamente a tales movilizaciones, ya que la organización tomó en cuenta y les dio nueva vida a las formas tradicionales y locales,<sup>24</sup> es decir, a los cabildos que había en las comunidades formando federaciones y enlazándolas a redes de mayor cobertura.<sup>25</sup> ECUARUNARI, a diferencia de la FENOC, era una organización india que, si bien compartía el mismo discurso basado en la ideología de clase, también incorporaba el aspecto étnico. En otras palabras, ya no fue sólo la lucha por la tierra, sino, además, una lucha contra la discriminación étnica y por la defensa de la cultura y la lengua (Zamosc, 1994). Con su aparición, ECUARUNARI mostrará a las centrales sindicales, tal vez demasiado tarde para ellas, que el problema indígena había estado ausente por largo tiempo de sus preocupaciones. En los años 70 esta agrupa-

ción va a concentrar la necesidad de los indígenas de poder expresarse políticamente de manera autónoma pero, también, la preocupación de los partidos y movimientos clasistas de no dejar escapar a los indígenas fuera del campo de sus propias políticas.

La historia del movimiento indio permite ilustrar el punto de vista y el comportamiento de los indígenas frente a una valoración de lo étnico pero también de lo campesino o clasista, dando en la práctica su propia versión acerca de concepciones largo tiempo consagradas (Ramón, 1990). Gestado a fines de los 60 a iniciativa de sectores vinculados a la Iglesia Católica interesados en impulsar el desarrollo de una organización campesina, el ECUARUNARI es en su origen la obra de agentes de pastoral -sacerdotes, religiosas y laicos-, sobre todo de la Diócesis de Riobamba, y unos pocos dirigentes indígenas de base.<sup>26</sup> En su mayor parte, estos primeros animadores responden a las orientaciones del MIJARC (Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas), orientaciones cuyas fuentes habría que buscar en los cambios producidos en la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II y sobre todo en la influencia que tuvieron los mensajes de los obispos latinoamericanos reunidos en la ciudad de Medellín (Colombia) en 1968. En esta época, a la cabeza de la Diócesis de Riobamba estaba monseñor Leonidas Proaño, quien había llegado a ocupar este cargo a fines de mayo de 1954. En octubre de este año, el recién nombrado obispo escribe una carta pastoral en la cual describe que la situación del indio “es para llorar (...). Su voz parece un lamento, miran como perros maltratados, viven como topos dentro de huecos cavados en la tierra” (EMI, 1995: 35). En su mensaje, Proaño veía como

causa principal de la condición “del indio” su explotación por parte de las elites provinciales, “los grandes millonarios de la provincia”; por esta razón, según lo expresó en dicho escrito, decidió no dar soluciones parciales a un problema “formidable” emprendiendo una serie de actividades orientadas a lo que él denominó “la redención del indio”: creación del seminario diocesano en 1954; incorporación, en 1958, de una institución religiosa femenina - “las hermanas Lauritas”- quienes fundaron el hogar indígena “Nuestra Señora de Guadalupe”; en 1960 se fundó el Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) y en 1962 de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) con miras a la alfabetización y a la formación cristiana. Acogiendo la renovación introducida por el Concilio Vaticano II a comienzos de los años 60 se le dio no sólo un nuevo impulso a las actividades que se desarrollaban, sino que éstas fueron potenciadas con una nueva forma de apreciar las cosas. Como producto de esta renovación conciliar, monseñor Proaño publicó en 1966 otra carta pastoral, llamada por sus detractores “la carta roja”. En ella expresaba el inicio del cambio a través de la creación de nuevas estructuras eclesiales al servicio de los pobres de la provincia: promoción de apóstoles laicos, formación de equipos pastorales, evangelización y concientización antes que sacramentalización, así como la creación y educación de comunidades cristianas. A partir de 1968 se dio inicio a una experiencia pastoral más abierta y decidida en favor de los pobres ante el impulso recibido por la reunión de los obispos latinoamericanos en la ciudad de Medellín.

La renovación conciliar coincidió con la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria. Asumiendo ambas, el obispo

Proaño, asesorado por la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), comenzó a aplicar esa Reforma en las tierras de propiedad de la Diócesis. Esto, como era de suponerse, causó revuelo tanto dentro como fuera de la institución eclesiástica y un ingrediente más para que se comenzara a tejer la historia del “obispo rojo” de Riobamba.

A fines de los 60, el obispo hizo construir el centro Tepeyac en terrenos de una antigua hacienda de la Diócesis, dedicándolo a la formación de indígenas. Allí se les impartía, entre otros, cursos de Biblia, contabilidad, realidad social, política, leyes agrarias y elaboración de actas y documentos. Con el pasar de los años, Tepeyac se convirtió en lugar casi obligado para los indígenas de la Sierra. Provenientes de varias provincias, los indígenas intercambiaban experiencias sobre la Reforma Agraria y sobre sus luchas y organizaciones. Dirigentes de ECUARUNARI, como Lázaro Condo, y de otras organizaciones indias se formaron allí.

En 1970 se constituyó el Equipo Misionero Itinerante (EMI) compuesto por sacerdotes, religiosas y laicos quienes se desplazaban por las comunidades de la provincia llevando adelante tareas de concientización y evangelización. El mensaje renovador del Concilio Vaticano II, junto con los documentos de Medellín y de la Conferencia Episcopal del Ecuador en 1967,<sup>27</sup> fue llevado a las comunidades por este Equipo y por los agentes de pastoral que apoyaban la línea del obispo, logrando que campesinos y habitantes de las ciudades, indígenas o no, comenzaran a ser más reflexivos con respecto a la realidad que vivían. Buscando que esta evangelización tuviera el efecto que se deseaba, se asumió la “Pedagogía del Oprimido” de Paulo Freire pa-

ra trazar la metodología a seguir. La llamada Teología de la Liberación -una reflexión a partir de las prácticas políticas de liberación de los pobres, y que había asumido la teoría marxista de la lucha de clases por considerarla una propuesta conveniente para explicar el fenómeno de la pobreza (Camacho, 1990)- fue otro ingrediente importante tomado en cuenta por los campesinos y los miembros de las organizaciones de masas de Riobamba. Acontecimientos como los de Toctezinín tuvieron mucho que ver con esta línea progresista que vertebraba la pastoral diocesana de Riobamba y, a la vez, significaron un momento importante en el proceso de consolidación del movimiento indio de la Sierra.

Si he estado hablando de consolidación más que de conformación o inicio de la movilización india es porque ya desde los años 20,<sup>28</sup> con la creación del Partido Socialista Ecuatoriano en mayo de 1926, los indios habían encontrado un espacio dentro del cual pudieron plantear demandas específicas gracias a que en la reunión de fundación del Partido, mediante la presencia de líderes indígenas como Jesús Gualavasi, se discutieron temas concernientes a la necesidad de adquirir conciencia de clase e identidad étnica entre todos los indios de Ecuador, así como la urgencia de terminar con la opresión y la discriminación mediante cambios radicales en la sociedad (Becker, 1997). Pese a esto, la práctica política del Partido privilegió la vía clasista en detrimento de la étnica lo cual obligó a los indios a intentar un equilibrio entre ambas líneas. De todas maneras, el PSE fue el primero en procurar convertir a las masas indígenas en una fuerza política, proporcionándoles, entre otras cosas, instrumentos de análisis para que los líderes étnicos pudieran percatarse de que

sus problemas locales estaban en relación con una realidad mucho más amplia, y que, en igual sentido, las haciendas a las cuales estaban integrados, de algún modo formaban parte del sistema capitalista a nivel mundial. La búsqueda de soluciones, por lo tanto, debería contemplar estos aspectos. Aunque en los inicios su área de influencia fue sólo el cantón Cayambe (provincia de Pichincha) y sus alrededores, las acciones emprendidas dieron comienzo a un proceso de cambio que ya no pudo ser detenido. Entre 1920 y 1930 se sentaron las bases para el moderno movimiento indio (Becker, 1997) u “ofensiva india” (Ramón, 1990: 553). Ahora bien, ECUARUNARI, buscando imprimirle una originalidad práctica e ideológica a la movilización india para diferenciarse y distanciarse de las organizaciones de exclusivo cuño clasista donde los indios habían estado participando hasta ese entonces, proyecta cobijarlos no como individuos sino como colectividades o comunidades. De esta manera, asumiendo los problemas de comunas como Toctezinín, el movimiento ECUARUNARI, a través de sus líderes, quiso capacitar y educar a los indígenas que participaban en el movimiento; las luchas legales junto con las tomas de tierra formaron parte de ese aprendizaje. Si bien el Estado les había suministrado de algún modo los medios legales para obtener la tierra, comprendieron que sólo las distintas formas de acción colectiva podrían permitirles el acceso a ella. Estas luchas significaron un insumo importante para que, pese a las tendencias contradictorias y hasta desmovilizadoras que se presentaron en el interior del movimiento, lo étnico llegara a ocupar un lugar imprescindible en la manera de enfrentar los constantes desafíos proporcionados por el Estado y las clases dominantes. Fue



dentro de ese proceso donde Lázaro Condo encontró la muerte, pero también, en donde fue constituido como un importante factor de movilización en los años siguientes a los acontecimientos de Toctezinín, cuando ECUARUNARI se encargó de que su muerte sirviera como ejemplo de lo que implicaba la solidaridad dentro de las prácticas organizativas y políticas tanto a nivel local como regional.

De otra parte, aun cuando las luchas de los indígenas no lograron afectar la estructura agraria más allá de lo permitido por las reformas implementadas por el Estado, sí pudieron echar las bases que permitirían cambiar la correlación de fuerzas en muchos sectores rurales de la Sierra y de otras regiones de la geografía ecuatoriana. En otras palabras, si bien la estructura latifundio-minifundio permanece aún en la mayoría de las provincias del callejón interandino -aunque evidentemente no en la misma forma como en los 70 y los 80-, los conflictos agrarios y étnicos han logrado ser trasladados a un foro mucho más amplio de discusión creado gracias a ECUARUNARI y a la CONAIE. Cuando en junio de 1990 se produjo el llamado “levantamiento indígena nacional” que convocaba a una “movilización permanente”, el segundo de los 16 puntos en la agenda de la CONAIE pedía la solución de los problemas de tierra en la Sierra y la linderación y titulación de los territorios de los grupos indios del Oriente disputados por colonos y compañías transnacionales; el primer punto, por su parte, exigía declarar a Ecuador como “Estado plurinacional”.<sup>29</sup>

Ya en 1988 la CONAIE había logrado una significativa victoria cuando obtuvo de la administración del presidente socialdemócrata Rodrigo Borja el encargo de la educación bilingüe; en ese mismo año se fundaba la Universidad Estatal de Bolívar en Guaranda, capi-

tal de la serrana provincia de Bolívar, y en 1992, dentro de dicha Universidad, se creó la Escuela de Educación y Cultura Andina cuya dirección asumió la misma CONAIE. La Escuela busca no sólo la formación de profesores, sino también, de manera explícita, la creación de líderes para el fortalecimiento del movimiento indígena (Mijeski & Beck, 1997). Desde el momento de su conformación hasta hoy, la CONAIE ha avanzado en diversos sentidos, sin ceder, sin embargo, en sus intenciones por buscar y llevar adelante, como mostraré en otros capítulos, un proyecto alternativo de mayor amplitud.

Es aquí en donde el papel de las comunas y de las organizaciones de segundo grado, a nivel parroquial, es de nuevo reconocido. Hay una circulación, una rotación comuna-CONAIE que pasa por las federaciones parroquiales, cantonales y por ECUARUNARI y CONFENIAE regresando a la comuna. Dicho de otra manera, de forma similar a como se presenta en las comunas, las dirigencias regionales y nacionales asientan su liderazgo sobre la base de un consenso que se logra en esas comunas, es decir, allí donde está el poder ya sea formal -o informal pero real- (Cruz, 1997); sin embargo, estas logran a su vez colocar sus preocupaciones y demandas en ese espacio mucho más amplio donde la organización india que los representa como movimiento indio ha logrado instalar su carpa.

Ahora bien, si hasta fines de los años 70 la intervención de la izquierda en el medio rural indígena se había dado primordialmente a través de los partidos Comunista y Socialista y de otras organizaciones clasistas, a comienzos de los 80 aparecen o resurgen actores que habrían de influir, si bien no de manera tan amplia, quizá sí, en ocasiones, de forma más radi-



cal en la forma de agenciar los reclamos de tierra. Uno de ellos es, como tuve oportunidad de mostrarlo en otro lugar (Botero, 1998a), el Movimiento Popular Democrático (MPD), un partido político de reconocimiento oficial que trataba de impulsar una línea pro-china dentro de la izquierda ecuatoriana. En efecto, los cuadros formados por este Movimiento en las áreas rurales buscaban aplicar aquella conocida fórmula de “la agudización de las contradicciones” a través de enfrentamientos directos entre indios y hacendados, sin cuidarse de que en muchas ocasiones las confrontaciones ocurrieran entre los mismos indios que militaban en toldos partidistas distintos. Comunidades y organizaciones locales indígenas se encontraron de pronto con el problema de la división en su interior cuando los seguidores del MPD trataban de obstruir o marginar las acciones de quienes se ubicaban en otras agrupaciones de izquierda. De todas maneras, durante un tiempo, los indígenas inscritos en el MPD o sus simpatizantes, lograron despertar el interés por su causa al tener a su haber varios muertos. Pese a esta actividad del Movimiento Popular Democrático, el ECUARUNARI continuó siendo el principal eje regional alrededor del cual se articulaban las organizaciones parroquiales y provinciales. De cualquier modo, aunque el MPD y las demás izquierdas ecuatorianas estuvieran fascinadas con el ejemplo de Cuba, tuvieron que enfrentarse con la realidad de lo imposible que era llevar a efecto una reforma agraria de la misma manera como se dio en la isla del caribe cuando, mediante la revolución, se implementó un programa de total colectivización de la tierra; las verdaderas posibilidades de una reforma agraria en los demás países latinoamericanos estaban cortadas desde sus inicios

pues, como hemos visto, el interés no era tanto redistribuir las tierras y mejorar las condiciones de los trabajadores rurales, sino legislar para introducir el modelo de agricultura capitalista y prevenir y controlar el desasosiego rural (Grindle, 1986; De la Peña, 1994a).

Pero el MPD y otros movimientos, a través de la Federación de Trabajadores Agrícolas del Chimborazo (FETACH) o de la Federación de Organizaciones Indígenas del Chimborazo (FOICH), no fueron los únicos que buscaban reclutar indios. Por parte de los grupos evangélicos también se dieron iniciativas en este sentido. En Chimborazo por ejemplo, surgió una agrupación promovida por la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo (AIECH) que pretendía restarle fuerza al Movimiento Indígena del Chimborazo (MICH) -integrante de ECUARUNARI- buscando, mediante políticas conciliatorias con las autoridades locales y provinciales, frenar la movilización del MICH y ECUARUNARI.<sup>30</sup>

A nivel nacional, el gobierno de León Febres-Cordero (1984-88) trató de impulsar, sin mucho éxito, el “Ecuador Ayllu”, una organización paralela a la CONAIE que pretendía contrarrestar su creciente ascendencia y fuerza movilizadora basada sobre todo en su capacidad para acoger y articular las demandas de las bases. Asimismo, había indígenas militando en partidos socialdemócratas, demócrata-cristianos y de derecha, aunque nunca se constituyeron en un verdadero factor de oposición a las propuestas y acciones de las organizaciones regionales indias de la Sierra y del Oriente y, por lo tanto, de la CONAIE. Habría que incluir también la acción de organizaciones como Visión Mundial y Plan Padrinos, las cuales, con sus donativos a las comunidades pre-

tendían mostrarles la poca o ninguna utilidad de organizarse puesto que el dinero les llegaba generosamente de hermanos solidarios de Estados Unidos. Por lo tanto, organizaciones afiliadas al MICH, como el caso de la Federación de Cabildos de Guamote -llamada Jatun Ayllu-, la Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe (UNASAC) o la Unión de Cabildos de San Juan (UCASAJ), se vieron con el problema de enfrentar la labor divisionista y desmovilizadora de estas instituciones que privilegiaban la entrega de los generosos donativos a través de los grupos evangélicos de cada comunidad, quienes, por supuesto, los hacían llegar, no a la organización comunal sino a familias evangélicas. En ocasiones estas labores divisionistas fueron apoyadas por miembros de la Iglesia Católica que veían en las organizaciones afiliadas al MICH y a ECUARUNARI un peligro comunista. Por otro lado, aunque el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) había sido considerado por el movimiento indio como un aliado en sus luchas reivindicativas frente al Estado, llegó un momento en que la práctica le demostró lo poco que estaban interesadas las agrupaciones obreras en asuntos que, como la tierra y el agua, sólo concernían a los “campesinos”. Es decir, una cierta alianza obrero-campesina era poco redituable para unos y otros empeñados en sus reclamos específicos. Esto se hizo evidente cuando en la huelga nacional de octubre de 1982, aunque en el pliego de peticiones del FUT se incluyeron algunos puntos relativos a los indios, los esfuerzos de la organización sindical se dirigieron sobre todo a la cuestión salarial y a la mejora en las prestaciones de servicios a los obreros. Los indios, que en su gran mayoría no eran obreros y, por lo mismo, no eran asalariados, resultaron perjudicados más que favoreci-

dos cuando el gobierno del demócrata-cristiano Osvaldo Hurtado acogió algunas de las demandas del FUT. Al subir los salarios se dispararon los precios de la canasta familiar, muchos de cuyos productos ya habían sido incluidos en la dieta de los indios. Con el tiempo la Federación fue debilitándose y su capacidad de convocatoria decayó notablemente. Fue a raíz del levantamiento de 1990 cuando el FUT buscó recuperarse apoyándose en la CONAIE para adelantar algunas acciones acogiendo a las formulaciones de que ningún sector subordinado, en este caso el obrero, debía quedar fuera del nuevo proyecto de nación (Saltos, 1996: 37; CONAIE, 1994a: 5-7).

Me he aproximado a la forma cómo se ha presentado la cuestión agraria en Ecuador y en la provincia de Chimborazo, proporcionando también algunas ideas acerca de cómo se fueron dando las condiciones dentro de las cuales se ha ido presentando el proceso de movilización indígena tanto en su dimensión clasista como étnica, ideas que serán desarrolladas en detalle más adelante. En cuanto al primer aspecto, si bien la estructura agraria -basada primordialmente en una desigual distribución de la tierra (latifundio/minifundio) y en la ausencia o deficiencia del apoyo oficial a los pequeños propietarios y a los trabajadores rurales- permanece con muy pocas variantes pese a las reformas agrarias, a los programas de desarrollo rural y a otros intentos desafortunados,<sup>31</sup> la hacienda tradicional salió beneficiada al transformarse mediante la introducción de la agricultura capitalista que acaparó las innovaciones tecnológicas y los créditos ofrecidos por el Estado. Pero si algunos sectores de las elites terratenientes se beneficiaron con las reformas, el mayor beneficiario de éstas fue el mismo Estado, quien al dotarse de un

aparato legal hasta ese momento inexistente, tuvo la capacidad de ejercer un mayor control sobre quienes se dedicaban a las labores de la tierra, fueran grandes terratenientes, pequeños propietarios o trabajadores agrícolas. En efecto, el Estado presionó a los primeros para que asumieran el capitalismo agrario con miras a dotar de alimentos baratos a los trabajadores de los centros urbanos; en otras palabras, la agricultura seguiría siendo un sector secundario y de apoyo al sector industrial. Pero, asimismo, el Estado hizo uso del poder otorgado por las nuevas leyes de la reforma agraria para prevenir y reprimir las protestas rurales. Pese a estas políticas que buscaban el control, la desmovilización y el sometimiento, los indígenas encontraron la forma, como mostraré luego, de consolidar la movilización a través de organizaciones locales y regionales.

Igualmente, el análisis llevado a cabo en este capítulo me ha permitido mostrar que si bien la movilización india no comenzó con la constitución de ECUARUNARI fue con esta organización como logró una mayor organicidad y claridad ideológica constituyéndose así en un movimiento étnico. Mediante su instauración, los indios de la Sierra lograron que las demandas locales, a nivel de comunas y parroquias, fueran colocadas en un foro más amplio de discusión donde fueran mayores las posibilidades de ser escuchadas y atendidas. Conservando su perspectiva clasista para entender y responder, entre otras cosas, al problema de la desigual distribución de la tierra y a la situación laboral, ECUARUNARI no abandonó ni postergó la dimensión étnica en sus reivindicaciones; por el contrario, la asumió como un ingrediente insoslayable orientado a proveer a la organización de una mayor consistencia ideológica. Es en ese proceso de búsqueda de

una línea específica para las reivindicaciones indias en donde se inscriben y cobran sentido las luchas en diversos puntos de la geografía, y los acontecimientos trágicos como la muerte de Lázaro Condo.

Además de su quehacer a nivel regional, ECUARUNARI se constituyó en una de las bases, junto con la CONFENIAE, para la creación de la CONAIE como organización que busca representar y coordinar la movilización india a nivel nacional.<sup>32</sup> A través de la CONAIE, legitimada en su rol a raíz de lo logrado durante los levantamientos de 1990 y 1994, el movimiento indio ha logrado llevar y presentar sus reivindicaciones a un nivel antes desconocido, pero también ha planteado algo fundamental: la necesidad de revisar no sólo el concepto jurídico y político de nación, sino la forma misma cómo está constituida. De ahí que el proyecto de la CONAIE sea un proyecto no sólo societal sino político en la medida en que declara la urgencia de considerar a Ecuador como una nación pluriétnica o un “Estado plurinacional”; es decir, la CONAIE busca el reconocimiento oficial de la diversidad, y, a través de ello, poner al descubierto la realidad de que más que una cuestión estatal, lo que aparece en el país es la existencia de varios grupos étnicos, o como la misma CONAIE lo propone, de diversas nacionalidades. En la medida en que hasta ahora su única forma de representación ha sido a través de la ciudadanía individual creada a partir de la consabida fórmula liberal “todos los ciudadanos son iguales ante la ley”, ese reconocimiento oficial sería uno de los pasos importantes hacia la construcción de su ciudadanía étnica, lo que implicaría, entre otras cosas, el reconocimiento no tanto de los derechos del individuo, sino el de las colectividades o etnias.

## LA LUCHA POR LA TIERRA EN TOCTEZINÍN, MUERTE DE LÁZARO CONDO Y LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA

Mostrar de qué manera la lucha por la tierra en Toctezinín y la muerte del líder indígena Lázaro Condo operaron como ingredientes importantes en el proceso de consolidación de la movilización india, primero, y de la conformación del movimiento indio, después, es mi afán en este capítulo. La lucha por la tierra llevada a cabo por los indígenas de la comuna de Toctezinín ilustra de manera ejemplar lo que fueron las luchas agrarias que se realizaron a lo largo y ancho de la región serrana del Ecuador. Sin pretender en ningún momento generalizar, y reconociendo la particularidad de cada uno de los numerosos litigios que se presentaron en la Sierra durante los primeros años de la década de los setenta, creo que los escenarios y los actores, como fue visto en el capítulo anterior, revistieron rasgos comunes. Por tal razón, el conflicto entre Toctezinín y la hacendada Amalia Merchán no puede considerarse como un hecho aislado sino que, más bien, es preciso ubicarlo en una perspectiva más general: la de una movilización indígena que se fue vertebrando más cada día conforme pasaban no tanto los días como los triunfos, derrotas y repliegues. Y es en ese proceso de vertebración, de búsqueda de una mayor organicidad, en donde Lázaro Condo va a desempeñar un papel, si bien discreto al principio, de mucha importancia después.

Hago aquí un examen de cómo las prácticas políticas indias articularon clase y etnicidad otorgándole cualidades específicas a

sus reivindicaciones agrarias -luchas en contra tanto del sistema terrateniente como del capital- y étnicas -búsqueda del derecho a ejercer la diferencia cultural, así como a una mayor participación ciudadana (Santana, 1995)-. En otras palabras, quiero exponer el modo cómo los indios del callejón andino fueron trazando su propio camino de movilización y ayudaron a consolidar el movimiento indio del Ecuador<sup>33</sup> apartándose de la exclusiva fórmula clasista de la cual se habían estado alimentando “como campesinos” tanto de partidos y organizaciones de izquierda como de sectores eclesiásticos progresistas.<sup>34</sup> Sin renegar de las experiencias obtenidas durante los años en que formaron parte de organizaciones como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) o la Federación Nacional de Organizaciones Clasistas (FENOC), y apoyándose en los logros que por medio de esas mismas organizaciones habían conseguido, la gran mayoría de las agrupaciones indias de comunas y parroquias vio la necesidad de concebir nuevos espacios para articularse a otros niveles, fortalecerse y alcanzar escenarios más amplios de convocatoria y movilización, similar, de alguna manera, a la experiencia boliviana. En efecto, un estudio de Albó (1987) muestra cómo los campesinos bolivianos, después de haber transitado por diversas experiencias de coalición con partidos de derecha, de izquierda y con los mismos militares, se resolvieron a crear su propio par-

tido o partidos en donde pudieran expresar sus verdaderos intereses y luchar por ellos. De hecho, la experiencia con esos partidos hizo que muchas veces los campesinos tuvieran que plegarse a una serie de medidas a todas luces contrarias a sus propias metas. De igual manera, esas coaliciones lograron en varias ocasiones que muchos de los mejores líderes se desvirtuaran y perdieran el rumbo de sus objetivos particulares. En medio de esa coyuntura nacieron tanto el *Movimiento Indio Tupaj Katari* (MITKA), como el *Movimiento Revolucionario Tupaj Katari* (MRTK). Pero, según advierte Albó, siguiendo la típica evolución de los “grandes” partidos, el MITKA se dividió. Después de ésta vinieron otras divisiones no sólo por conflictos ideológicos, sino debido también a luchas por el liderazgo y al intento de acceder a los fondos provenientes de Estados Unidos y Europa. Me parece importante discutir este aspecto porque hay quienes todavía se hacen eco de argumentos del pasado cuando sostienen que la movilización indígena ha sido, y es, una movilización estrictamente campesina, es decir clasista, en donde “lo indio” o la etnicidad no cuenta o no aporta mucho porque los métodos adoptados corresponden a “formas campesinas y no específicamente indígenas” (Velasco, en Santana, 1988: 292).<sup>35</sup> La necesaria discusión sobre los factores que estuvieron presentes en la llamada “eclosión de la etnicidad” (Santana, 1988: 285) será abordada más adelante.

En este capítulo privilegió la dimensión política de la etnicidad en virtud de las posibilidades que me brinda para el análisis y discusión que llevo a cabo. En tal sentido han sido varios los autores que trataron el tema. Cohen (1969), por ejemplo, argumenta que la etnicidad, más que un fenómeno cultural, es

básicamente un asunto político que opera en contextos contemporáneos relacionados con la aparición de las naciones. Aunque asumo esta afirmación quizá deba matizarla señalando que si bien la dimensión política de la etnicidad es importante no creo que sea la única. Si, como bien dice Cohen, la etnicidad no es un fenómeno aislado sino relacional, habría que pensar entonces que los actores sociales mantienen y organizan su vida gracias a otras relaciones además de las políticas; de otra manera sería reducir todo al campo de lo político, poco plausible teórica y metodológicamente. Tales aseveraciones pueden ser matizadas con lo que el mismo Cohen nos dice en un trabajo posterior acerca de las diferentes relaciones existentes. Las relaciones “puramente políticas”, dice, para diferenciarlas de las económicas, derivan de la manera cómo se organiza la fuerza física. Las relaciones económicas y las relaciones políticas están no sólo interrelacionadas sino que, “en muchas ocasiones son inseparables”; aunque “los dos tipos de poder, el económico y el político, son por supuesto diferenciables en muchos aspectos” (1979: 88). Además, él mismo establece una dicotomía entre algunos grupos de interés que son simplemente eso, grupos de interés y otras agrupaciones que representan una etnicidad política. Me parece importante asimismo considerar la propuesta de Williams (1989), para quien la etnicidad es una forma de reascripción política que toma en cuenta las dimensiones cultural y simbólica. Hay también quienes afirman que la etnicidad no puede entenderse como un fenómeno unitario sino que es más bien una forma de describir tanto un conjunto de relaciones como un modo de conciencia, lo cual lleva a pensar que su significado y práctica varían de acuerdo a las posicio-

nes de los grupos en el orden social, cuyos cambios se expresan más claramente en una estructura de relaciones de poder (Comaroff & Comaroff, 1992). Tambiah (1989) ve la posibilidad de que la etnicidad haya aparecido como una base importante para la movilización política y como categoría analítica para interpretar los conflictos sociales y el cambio, desplazando a la clase social en la primacía de tal movilización. La posición mía, intentando evitar el reduccionismo que critiqué antes, toma en cuenta las categorías de clase y etnicidad, añadiendo asimismo la nación -en su modelo excluyente y racista (Maldonado, 1996)- como un factor importante dentro del proceso de movilización esperando que la discusión se vea enriquecida, sobre todo si se toma en cuenta el sentido simbólico de lo étnico ligado de manera significativa a los procesos movilizatorios (Giazer y Moynihan, 1975; Zamosc, 1994). Ahora bien, sabiendo que la etnicidad está ligada no sólo a la clase sino también a la nación (Cohen, 1969), sostengo que el movimiento indio de Ecuador, situándose en una perspectiva democratizadora, por cuanto intenta ganar espacios de participación y toma de la palabra, ha hallado en la dimensión política de la etnicidad un eje alrededor del cual ha logrado articular sus principales demandas económicas, culturales y políticas con miras a posibilitar la construcción de su ciudadanía étnica (Botero, 1998a; De la Peña, 1995); dicho de otra manera, la movilización ha privilegiado lo político de la etnicidad buscando obtener del Estado y la “nación” ecuatorianos la superación de la visión estamental de “lo indio” para que el país sea definido y reconocido como nación pluriétnica (*Proyecto Político de la CONAIE*, 1994; Botero, 1998c), lo cual, entre otras cosas, llevaría al re-

conocimiento de los derechos de los grupos étnicos o “nacionalidades indígenas”, entre otros, el derecho a reclamar y obtener la “ciudadanía cultural”, es decir, el derecho a ser diferente en relación con las normas de la comunidad nacional dominante pero participando en los procesos democráticos del Estado-Nación (Rosaldo, 1997; Rosaldo y Flores, 1997; Rosaldo s/f-, Rosaldo et al., s/f; Flores, 1994), el derecho a que sea reconocida su propia legislación tradicional, el derecho a la educación en su propia lengua, y el derecho de acceder a los recursos estratégicos más importantes.<sup>36</sup>

Comienzo explicando la manera cómo van a ser entendidos los conceptos de clase, etnia, nación y ciudadanía cultural en este capítulo. La clase cobra sentido en su relación con la *etnia*; es decir, en muchas naciones-Estado la clase es la cara de una moneda en donde la etnia es el reverso. Si bien los indios están dominados por su condición de clase, esto es, por ser *campesinos* que no detentan la propiedad privada de los medios de producción, están igualmente oprimidos por el hecho de ser “indios” por obra y gracia del último lugar que ocuparon en la pirámide estamental originada en la Colonia cuando, paralela a la clasificación oficial que establecía un orden legal con la institucionalización de las “repúblicas de indios” y “las repúblicas de españoles”, apareció otro ordenamiento que creó un orden social espontáneo y de mayor trascendencia: las llamadas *gente decente* y *gente vil*. Por eso en esta investigación planteo que si bien hay que contar con la cuestión de clase presente esencialmente en la carencia de tierra -generalmente por despojo- y a las relaciones de producción, hay que referirse de igual forma al modo cómo el indio es dominado culturalmente por la ausencia de un “estatuto étnico”,

esto es, por la falta de reconocimiento de la diversidad étnica en Ecuador ante la persistencia de una percepción estamental que aún se impone, en ocasiones de manera no tan subrepticia. Además, con todo lo que quisieran ciertos teóricos, el campesino-indio, o el agricultor-indio, no va-en-camino-de-proletarizarse-ante-la-arrolladora-marcha-del-capitalismo-sobre-todo-en-los-momentos-actuales-de-globalización. Más bien lo cierto es lo contrario: las etnias relocalizan, refuncionalizan y resignifican, mediante la cultura, las propuestas del capitalismo mundial y sus pretensiones homogeneizantes (Comaroff, 1994; Long, 1996; Llambí, 1996). Antes de describir y analizar la lucha de los indios de Toctezinín por la tierra, quiero argumentar algo que puede arrojar luz sobre la discusión planteada aquí. Cuando la primera Reforma Agraria estableció el derecho a obtener el *huasipungo*, los beneficiados no fueron los “campesinos” en general sino sólo los indios, por la sencilla razón de que no había ni hubo nunca huasipungueros mestizos. Jamás los campesinos blanco-mestizos, por más pobres que fueran, vivieron sometidos bajo los regímenes que habían intervenido en el origen y consolidación del *huasipungo*, esto es, la encomienda primero, y la hacienda después. Es decir, la dominación sufrida bajo el *huasipungo* no fue tanto -o no sólo- por su carácter de campesinos, sino por el hecho de ser indios; fue, en pocas palabras, una dominación étnica, lo cual le da una nueva perspectiva a la manera de encarar el asunto. Según tendremos oportunidad de ver cuando presente sus testimonios, los comuneros de Toctezinín siempre se designan a sí mismos como “campesinos”, nunca como indígenas o indios. Esto no quiere decir que lo étnico no estuviera, al menos implícito, en sus lu-

chas agrarias; simplemente habían adoptado el término asignado por organizaciones como la Federación Ecuatoriana de Indios, el Partido Socialista Ecuatoriano o la Federación Nacional de Organizaciones Clasistas. Por supuesto, el término “campesino” recogía acepciones completamente distintas para los blanco-mestizos y para los indígenas, así como para los líderes y teóricos de izquierda.

Ahora bien, con respecto a la nación, comparto las apreciaciones de Adame (1997) y Sánchez-Parga (1986), en el sentido de que hacen alusión a una comunidad histórica cohesionada -incluidas las contradicciones de clase-, dentro de un territorio, más o menos unificada, compartiendo tanto rasgos socio-culturales -tradiciones, lenguas y símbolos- como principios ideológicos y morales. Esto no significa que la nación sea idéntica al Estado “que la cobija y comúnmente la subsume” (Adame, ib. 19). “Pueden existir bajo un solo Estado múltiples naciones, o dentro de una nación, transitoriamente, varios estados”, observa Adame haciéndose eco de otros autores (AA. VV., 1983b). A pesar de ello, señala, la tendencia de las clases dominantes es convertir y hacer compatible una nación con un Estado propio, que les garantice un solo comando jurídico-político y cultural del mercado interno. A su vez, Sánchez-Parga, afirma que la nación-Estado supone algo más que una determinada forma-estructura de la sociedad y del gobierno; es un sistema de relaciones productivas, políticas y simbólicas al interior de una sociedad, que asegura simultáneamente su cohesión y dominación interna. La identidad entre Estado y Nación, es decir, entre Estado nacional, democracia burguesa y mercado interno de bienes y de fuerza de trabajo, “aparece con mayor nitidez como la forma to-



tal de ‘coerción-consenso’ (según Gramsci) de una sociedad, y en cuanto tal como portador de la nación” (ib. 42). En este orden de cosas, encuentro importante en mi trabajo relacionar etnias y nación. Cuando las primeras son constreñidas por la segunda, intentando hacerlas desaparecer, controlarlas o negarlas mediante procesos de mestizaje, “blanqueamiento”, e incluso de genocidio-, es entonces cuando esas etnias despliegan prácticas o recursos políticos -manifestaciones, motines, levantamientos o búsqueda de solidaridad en el ámbito internacional- para evitar que su “estilo de vida” desaparezca o sea ignorado.

Acerca del concepto de *ciudadanía cultural*, desarrollado abundantemente por Rosaldo y Flores, debe entenderse como “un proceso mediante el cual un grupo se define a sí mismo, expresa sus esperanzas y reclama sus derechos en sociedad” (Flores, 1994: 1). Del mismo modo, después de discutir la noción de ciudadanía en un estudio sobre los latinos en Estados Unidos, Rosaldo (1997) afirma que la ciudadanía cultural tiene que ver con un proceso consciente que procura articular las necesidades de “ser vistos, escuchados, y de pertenencia” (ib. 37). Pero el concepto de ciudadanía cultural, tal y como lo entiende Rosaldo, no es simplemente una aspiración de determinados colectivos frente al Estado, es también una clave para la crítica cultural de los estudios de la cultura quienes muchas veces están anclados “en el punto de vista del grupo social dominante y reproduce su ideología en el momento de estudiar a los grupos subordinados viéndolos como un ‘problema’ más que como personas que tienen metas, percepciones y propósitos propios” (ib. 37). Para el estudio y análisis de la ciudadanía cultural, sostiene Rosaldo, es necesario atender a la desigual-

dad y a la posición social, en la medida en que esas personas, ubicadas en posiciones distintas, tienen diferentes percepciones o entendimientos de una situación dada, y al hacer reclamos, lo hacen desde su propia manera de obrar de acuerdo a sus distintas percepciones y definiciones. Quienes estudien la ciudadanía cultural deberán, entonces, tomar en consideración “las aspiraciones y percepciones de la gente que ocupa posiciones sociales subordinadas” (ib. 38). Para el caso de los latinos en Estados Unidos, el término respeto ha aparecido como requerimiento para una completa ciudadanía de los latinos en Norteamérica.

En síntesis, la ciudadanía cultural se refiere al derecho a ser diferente (en términos de raza, etnicidad o lengua nativa), con respecto a las normas de la comunidad nacional dominante, sin sentirse obligado a transigir o a comprometer esos derechos cuando se participa en el proceso democrático de la nación-Estado. Desde el punto de vista de las comunidades subordinadas, la ciudadanía cultural ofrece la posibilidad de legitimar las demandas hechas durante la lucha (Rosaldo & Flores, 1997).

Partiendo de un hecho concreto, como lo es la lucha de los pobladores de la comuna de Toctezinín por una tierra a la cual tenían derecho según las sucesivas legislaciones agrarias, en este capítulo se muestra cómo este caso se inscribe en el proceso de fortalecimiento de la movilización india de la Sierra ecuatoriana que, con el tiempo, y después de muchos avatares, va a tomar forma concreta en el movimiento étnico ECUARUNARI, la organización que conseguirá articular la mayoría de organizaciones de la Sierra, y uno de los pilares de la CONAIE, instancia que a nivel nacional cobija en la actualidad tanto a los colecti-



vos de la Sierra como a los demás indios de Ecuador.<sup>37</sup> Es decir, cuando ECUARUNARI, pese a su corta vida, convocó a las comunidades a solidarizarse con los comuneros de Toctezinín en su lucha por la tierra, estaba quizá buscando fortalecerse y legitimarse como organización regional a la vez que posibilitaba la implantación de uno de los fundamentos para la organización del movimiento indio nacional.

## 1. LA LUCHA POR LA TIERRA EN TOCTEZINÍN

Para los años 70, según vimos, en la provincia de Chimborazo en general y el cantón Chunchi en particular, la desigualdad en cuanto a la distribución de la tierra, característico del sistema latifundista, era considerable. A la mayoría de familias campesinas, propietarias de pequeños lotes, “no les quedaba otra alternativa que obligarse a trabajar en las grandes propiedades como peón o aparcerero, o emigrar a las ciudades” (Vallejo, 1978: 52) si querían subsistir. En otras palabras, el sistema latifundista, basado en el acaparamiento de las mejores tierras por un grupo minoritario de hacendados, imponía a los campesinos, fueran estos indígenas o no, a contratarse como peones o aparceros<sup>38</sup> en esas haciendas recibiendo a cambio salarios bajos y, en ocasiones, retribuciones en especie en lugar de dinero. Tal sistema no sólo era injusto, en la medida en que muchas de las tierras hacendales estaban sin trabajar, sino también opresor, puesto que el propietario se aprovechaba de la situación para imponer condiciones subordinadas a los peones. Los indígenas de Toctezinín habían estado trabajando durante varios años como partidarios o aparceros en las haciendas que

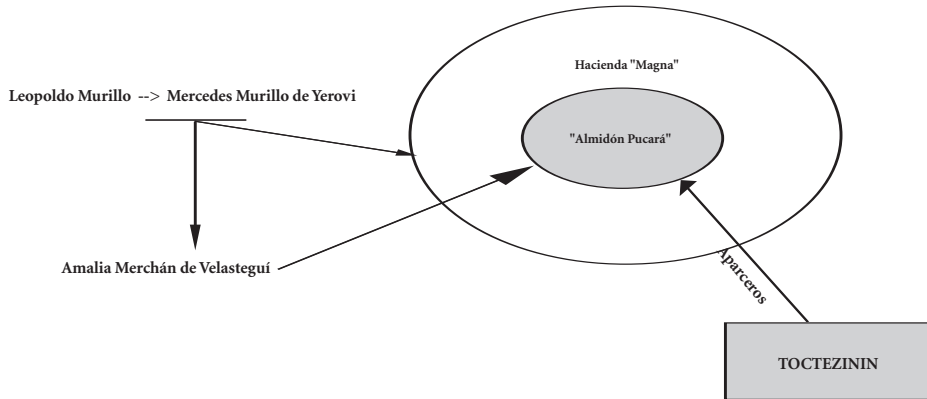
rodeaban la comuna, entre ellas la hacienda “Magna” que Leopoldo Murillo había dejado a su hija Mercedes Murillo de Yerovi, quien a su vez arrendó una parte llamada “Almidón Pucará” a la señora Amalia Merchán de Velasteguí (ver gráfico 1).

En 1973, los comuneros amparándose en la recién promulgada segunda Ley de Reforma Agraria, iniciaron un proceso de lucha por la adjudicación de una parte de ese predio o Lote N° 7 -según la denominación del IE-RAC- que contaba con una superficie de 57,91 hectáreas, buscando asimismo acceder al páramo de la hacienda. Pero la propietaria, al tener conocimiento de la nueva legislación agraria y previendo sus posibles consecuencias, se negó a seguir entregando tierras en aparcería. En otras palabras, quizá parezca extraño que un lote de dimensiones tan reducidas tuviera tal importancia para la hacendada, pero lo que quería evitar era no tanto la pérdida de “Almidón Pucará” como que se sentara un precedente para ella nefasto y poner así en peligro otros lotes o partes de la hacienda cuando distintas comunas que laboraban en tierras del sector comenzaran asimismo a reclamar, sabiendo, sobre todo, que les asistía ese derecho según la ley. Sus temores eran ciertos porque, en efecto, eso fue lo que sucedió poco tiempo después.

Los habitantes de Toctezinín se vieron enfrentados a dos problemas: el primero en relación con el trabajo y el pago de jornales considerados como injustos; el segundo tenía que ver con su situación de partidarios. Como tales, según las disposiciones de la Ley de Reforma Agraria, los comuneros podían adquirir legalmente los lotes que habían estado trabajando durante cuatro años en calidad de prearistas. Con respecto al primer problema, los

Gráfico 1

Visualización de las relaciones de los comuneros de Toctezinín con la hacienda "Magna" y con el Lote N° 7 "Almidón Pucará".



indígenas presentaron una demanda ante el Tribunal del Trabajo siendo sentenciada a su favor en mayo de 1974. El segundo problema también se resolvió favorablemente cuando el director regional del IERAC reconoció el estado posesorio del lote por parte de los demandantes quienes procedieron a cultivarlo.

“La lucha nuestra –me relató Roberto P., comunero de Toctezinín- fue el año 1974, el 26 de septiembre. Fue el problema con la señora Amalia Merchán que tenía el terreno ‘Almidón Magna’. La lucha nuestra fue bastante fuerte; no teníamos libertad para poder andar en la misma comunidad y en el cantón. Porque así, tanto en la comunidad como en el cantón, los policías llevaban presos”.

Esas luchas por la tierra no eran algo nuevo para los pobladores de Toctezinín ni para otras comunas del cantón Chunchi. Años antes, durante los primeros tiempos de la reforma agraria del 64, cuando la mayoría de las haciendas del sector se opusieron a entregar las tierras del *huasipungo* y a liquidar las formas precarias de producción, se despertó en los indígenas la inquietud de reclamar esos huasipungos lo que derivó en fuertes enfrentamientos entre indígenas y terratenientes. Algunos líderes realizaron viajes a la ciudad con el propósito de enterarse de esa legislación que les ofrecía la posibilidad de que el huasipungo les fuera concedido mediante la venta. De hecho, muchas familias ex-huasipungueras lograron obtener esas parcelas. Estos precedentes crearon en los habitantes de Toctezinín, como pienso mostrar luego, una imagen de sí mismos como buenos luchadores.

De acuerdo con sus testimonios, cerca de 24 indígenas habían comenzado a trabajar como “partidarios” o aparceros con la señora Amalia Merchán “limpiando terrenos botados, para tener más terreno de sembrar, y la Sra. Amalia nunca nos dio ayuda de nada: terrenos vacíos, sin semilla. Nosotros pusimos trabajo, semilla, yunta, herramientas y todavía entregar la cosecha en la carretera” (PR 1a). Además, los “ocupó como peones en los terrenos que ella sembraba directamente (...) y trabajando, en los tiempos de la cosecha, desde que amanece al anochecer” (PR 1a).

Cuando llegaron a saber la existencia de la reforma agraria, comisionaron al Cabil-do<sup>39</sup> de la Comuna para que se pusiera en relación con el Distrito del IERAC de Riobamba y se informara acerca de las nuevas medidas. Como resultado, el 14 de diciembre de 1973 el Jefe del Distrito “nos dijo que sigamos trabajando, ya no ‘a partido’, sino cosechando todo nosotros, el terreno de ‘Almidón’” (PR 1a).

Pero tal disposición fue desobedecida por la parte contraria que además comenzó a hostigar a los comuneros. Respondiendo al atropello, los indígenas protestaron ante el Comisario Nacional de Chunchi quien los envió a Riobamba a entrevistarse con el Jefe de Distrito del IERAC. Fueron 16 aparceros en comisión y tomaron parte, junto con su abogado Alfredo Parra, en una reunión donde también estuvieron presentes las señoras Mercedes Murillo y Amalia Merchán, esta última con su abogado Francisco Oleas. Pese a que los indígenas insistieron para que la señora Murillo les vendiera el terreno que habían estado trabajando, ella se negó enfáticamente manifestando su deseo de vender a Amalia Merchán. El Jefe del IERAC determinó que se separaran las parcelas de los precaristas y de la

propietaria aprovechando un camino que atravesaba el lote y que continuaran trabajando hasta que fueran expedidos los reglamentos respectivos de la nueva reforma agraria. Los indígenas aceptaron la determinación del Instituto pese a que “según esta división la cantidad de tierra de la comuna quedó menor” (PR 1a).

Pero la señora Amalia no quedó conforme y quiso seguir actuando de acuerdo a sus intereses pagando por el predio y registrando la escritura sin tener en cuenta los derechos de los comuneros quienes, en marzo de ese año, reaccionaron protestando ante el Jefe de Distrito del IERAC, recibiendo nuevamente su apoyo mediante el envío de dos oficios, uno el 21 de ese mes al Comisario Nacional de Chunchi para que los amparara defendiendo el estado posesorio, y otro el 5 del mes siguiente al Registrador de la Propiedad de Chunchi pidiéndole que no registrara la escritura de la señora Merchán “por cuanto hasta la expedición de los reglamentos de la Ley de Reforma Agraria toda transferencia de dominio se halla paralizada” (PR 1,3). De igual manera, el Jefe del Distrito, tras nuevas protestas de los indígenas, hizo llegar un oficio al Jefe Político de Chunchi el 27 de junio en el cual expresaba su admiración de que no se hubieran acatado los precedentes oficios y pidiéndole que interviniera para proteger “el estado de posesión de dicho predio, es decir, que quien lo haya y se halle trabajando, continúe haciéndolo en la misma forma, hasta cuando el IERAC intervenga directamente” (PR 1,5).

Pero unos días después, el miércoles 17 de julio, fueron apresados arbitrariamente algunos comuneros por orden de Heriberto Castro, jefe político del cantón. Siete días más tarde fueron dejados en libertad luego de las

gestiones adelantadas por Agustín Bravo, vicario de la Diócesis de Riobamba.

Días después, el 26 de julio, los dirigentes de la comuna regresaron a Riobamba para entrevistarse con el gobernador militar de la provincia estando presentes Amalia Merchán, el Jefe Político y el comunero José María Tamay. El mandatario seccional quiso que se firmara un convenio donde se estableciera que los indígenas estaban obligados a repartir la cosecha de papas con la propietaria, pero ellos argumentaron que eso no era justo puesto que habían puesto las semillas y el trabajo y, además, tenían la autorización verbal del IERAC la cual les concedía el derecho exclusivo de apropiarse de toda la producción. El militar, en contra de los que habían dispuesto tanto el IERAC como el teniente coronel Zumárraga, su predecesor, quiso que los comuneros entregaran a la señora una cuarta parte de la cosecha y abandonaran el lote una vez terminada la recolección. Los indígenas se mostraron de nuevo en desacuerdo con sus disposiciones, y el gobernador, acusándolos de rebeldes y groseros, envió a la cárcel por siete días a varios de ellos. Cumplidos los siete días, los presos no fueron puestos en libertad informándoseles más bien que debían cumplir una sanción adicional.

Pero las cosas no pararon allí pues los abusos y amenazas continuaron. Los administradores locales seguían obstinados en obligar a los comuneros a compartir la cosecha con la señora y salir del predio. Según leemos en los documentos fechados el 14 de agosto, dirigido a la opinión pública, y el 20 del mismo mes al Ministro de Gobierno, los “campesinos” de Toctezinín querían, tal como lo expresan en el primer documento, impedir la inscripción de la escritura a favor de la señora Merchán por

considerarla ilegal ya que a ellos tampoco les había sido legalizada la posesión de la tierra debido a que la segunda Reforma Agraria permanecía sin reglamentación; solicitaban, además “que el respaldo siga de unos a los otros, así no nos sentiremos solos y nuestros trabajos seguirán adelante. ASI UNIDOS PEDIREMOS A LAS AUTORIDADES NOS HAGAN JUSTICIA”. (PR 2,1; mayúsculas en el original). En cuanto al segundo documento, los dirigentes de Toctezinín denunciaban los abusos por parte de las autoridades, como en el caso del Jefe Político quien, con “la manifiesta determinación de ayudar a su pariente la señora propietaria de la hacienda en la cual trabajamos y la cual naturalmente quiere desalojarnos inmediatamente para evitar cumplir con las obligaciones legales (...) se presentó a donde estaban los miembros de la comuna, en pleno trabajo comunal y amenazó con carabina, fusil y revólver”. (PR 2,2).

Las actitudes de intimidación no se detuvieron, de ahí que los dirigentes de la comuna se vieran obligados a enviar al gobernador un informe fechado el 25 de agosto. Ese mismo día, en la comuna se dieron otros incidentes que debieron ser denunciados ante el Ministerio de Gobierno.

Pero las actitudes agresivas y provocadoras se dirigían no sólo a los comuneros sino también a los miembros de la Diócesis de Riobamba, sacerdotes y laicos que apoyaban las reivindicaciones tanto de los comuneros de Toctezinín como de otros lugares. En efecto, el 30 de agosto, mientras caminaban por las calles de Chunchi, “el Sr. José Tamayo, de quien la gente dice que es el ‘amigo’ de la señora Merchán, llegó conduciendo un volquete, gritó algunos insultos, detuvo el vehículo, dirigiéndose a uno de los miembros del equipo les

dijo: ‘Con que me has denunciado, ahora me pagarás todas’ y arremetió a golpes contra él”. (PR 2,4). Pero no era la primera vez que los agentes de pastoral eran agredidos, “ya el domingo 7 de julio el mismo señor golpeó sorpresivamente al miembro del equipo pastoral de Chunchi y (...) por dos veces fueron apedreadas las ventanas de la Casa Parroquial y, en una madrugada, tres hombres jóvenes, uno de ellos ya identificado, profririeron insultos y amenazas contra el párroco, calificándolo de comunista...” (PR 2,4).

Ahora bien, debido a las arbitrariedades de algunas autoridades locales y su apoyo a actitudes como las denunciadas, el 27 de agosto el gobierno militar se vio obligado a intervenir enviando un telegrama al Jefe Político del cantón a través del Subsecretario del Ministerio de Gobierno, en el cual le exigía terminantemente que dejara de hostilizar a los comuneros de Toctezinín y, en el caso de tener presos, debía informar las razones de la detención. El telegrama fue visto como “una sanción moral para las autoridades” (PR 3).

Pero de igual manera, y con el propósito de detener los repetidos actos de intimidación, ese mismo día el Coordinador General del Ministerio de Gobierno dirigió una comunicación al Gobernador Militar del Chimborazo en la cual le hacía saber los reclamos de los comuneros por las persecuciones y amenazas de parte del Jefe Político de Chunchi, a la vez que le pedía investigar la actitud del funcionario. Gracias a la movilización de los dirigentes de Toctezinín, apoyados por ECUARUNARI, se logró que el Director encargado del Departamento de Tierras del IERAC enviara una comunicación tres días más tarde al Jefe de Distrito del mismo Instituto en Riobamba para coordinar acciones orientadas a la solu-

ción del problema de Toctezinín ateniéndose a las leyes agrarias.

No obstante la prohibición de seguir acosando a los comuneros de Toctezinín, el jueves 29 de agosto sucedieron nuevos hechos que mostraban la intención de presionar a los indígenas para obligarlos a repartir los productos de la cosecha y a salir del lote que les había correspondido.

Los gobernantes locales siguieron haciendo caso omiso de las disposiciones oficiales del Ministerio de Gobierno y del IERAC. El lunes 2 de septiembre subió nuevamente la Policía a la comuna para continuar presionando a los indígenas en un nuevo intento por obtener de ellos parte de la cosecha y que luego abandonaran las tierras. Los comuneros enviaron un telegrama al Subsecretario de Gobierno comunicándole que a pesar de las órdenes expresas, los policías no sólo seguían hostilizándolos, sino que también acusaban falsamente al párroco de Chunchi. El 3 de septiembre, atendiendo la denuncia, el Subsecretario del Ministerio de Gobierno envió un telegrama al Jefe Político en el cual le exigía que se presentara inmediatamente en su despacho. El Jefe Político atendió el requerimiento de su superior y el Ministerio de Gobierno impartió una orden prohibiendo terminantemente a la Policía de los cantones Alausí y Chunchi que acosara a los comuneros.

Si analizamos detenidamente los documentos -cuyo contexto inmediato acabo de describir y cuyo contexto más amplio he detallado en capítulos anteriores-, y accedemos a los discursos allí contenidos, descubriremos algunas claves para entender mejor los sucesos ocurridos y el alcance que tuvieron después en el proceso de simbolización de Lázaro Condo del cual me ocuparé mas adelante.

He seleccionado tres textos en donde los comuneros de Toctezinín explican su situación a la opinión pública, a las autoridades gubernamentales y a funcionarios o empleados estatales. Tales textos nos acercan a una de las múltiples maneras como se presentaban los problemas agrarios en el ámbito local aún después de expedidas dos leyes de reformas para el campo. En efecto, las condiciones precarias de producción, la inequitativa distribución del suelo agrícola, la desatención de las autoridades a los requerimientos de los campesinos, los arreglos subrepticios entre administradores locales y hacendados, las contradicciones y desencuentros entre los mismos funcionarios públicos, las arbitrariedades cometidas por muchos de esos funcionarios, así como la ambigua y con frecuencia ineficaz presencia del Estado saltan a la luz en esos documentos.

En el primero de ellos encontramos la declaración dirigida a la opinión pública por los comuneros publicada en el diario *El Espectador* de Riobamba en su edición del 6 de agosto de 1974:

“LOS DIRIGENTES DE LA COMUNA  
TOCTEZINÍN ESTÁN PRESOS

Nuestra comuna de Toctezinín (...) tiene 7 años reconocida jurídicamente donde el Ministerio de Trabajo y Previsión Social. Nuestra comuna está formada por 85 comuneros. Todos hemos trabajado como partidarios en las haciendas que rodean la comuna. Entre las cuales los terrenos de la hacienda “Magna”, con los cuales tenemos problemas ahora. Hace 4 años la Sra. Mercedes Murillo de Yerovi, una de los herederos del finado Leopoldo Murillo, dueño de

Magna, dio en arriendo a la Sra. Amalia Merchán de Velasteguí, la parte de ella llamada ‘Almidón’.

Con la Sra. Amalia nosotros entramos a trabajar de partidarios unos 24. Hemos sembrado ahí por cuatro años, limpiando terrenos botados, para tener más terrenos de sembrar, y la Sra. Amalia nunca nos dio ayuda de nada: terrenos vacíos, sin semilla. Nosotros pusimos trabajo, semilla, yunta, herramientas y todavía entregar la cosecha en la carretera. También nos ocupó como peones en los terrenos que ella sembraba directamente, (...) y trabajando, en los tiempos de la cosecha, desde que amanece al anochecer.

Después de los 3 años, llegamos a saber que había salido una Reforma Agraria<sup>40</sup> a favor del campesino, entonces hicimos una sesión y mandamos al Cabildo de la comuna donde el Distrito del IERAC de Riobamba, para que vinieran informándose de cómo mismo estaban las cosas. Era el 14 de diciembre de 1973 y el Jefe del Distrito nos dijo que sigamos trabajando, ya no al partido, sino cosechando todos nosotros, el terreno de ‘Almidón’.

En enero de 1974 comenzamos a sembrar como nos había dicho el IERAC, el mismo que nos apoyó ordenando al Jefe Político del cantón de proteger el estado posesorio del predio Almidón. Pero la señora se vale del Comisario y de los policías, haciéndonos atemorizar donde estábamos trabajando, impidiendo el trabajo. Estábamos trabajando 60 hombres, porque los partidarios dieron que ayude y siembre toda la comuna, en unión, asimismo la cosecha para que fuera de todos.

El Comisario Nacional de Chunchi obligó que vayamos de nuevo a Riobamba donde el Jefe del Distrito. Una comisión de 16 fueron a Riobamba (...) Nosotros pedimos a la Sra. Murillo que venda a nosotros, que hemos trabajado, no queremos de balde. Y ella contestó que quiere vender a la Sra. Amalia. El Jefe del IERAC dijo que separen los precaristas aparte y la señora aparte, porque hasta ahora estaban las parcelas de los partidarios y de la señora mezcladas; como hay una carretera en el medio, que quede de un lado los partidarios y del otro la señora. Y que sigamos trabajando hasta que salgan los reglamentos.<sup>41</sup> Y aún que según esta división la cantidad de tierra de la comuna quedó menor, nosotros aceptamos (...)

Pero la Sra. Amalia no quedó conforme, y trató de seguir como ella pensaba: comprar el predio sin tener en cuenta nuestros derechos y hacer inscribir sacando la escritura. Nosotros por medio de nuestro Cabildo, siempre hemos protestado donde el IERAC, donde quien presentamos reclamos en marzo, cuando supimos que la señora estaba queriendo comprar. Una vez más el Sr. Jefe del Distrito nos respaldó mandando dos oficios, uno el 21 de marzo al Comisario Nacional de Chunchi para que nos ampare defendiendo el estado posesorio, y uno del 5 de abril al Registrador de la Propiedad de Chunchi para que no inscriba la escritura que sacara la señora, siendo que la Ley no da de inscribir cambios de propiedad hasta que no salgan los reglamentos. Asimismo el Sr. Jefe del Distrito, tras una nueva protesta de nosotros, mandó otro oficio al Jefe Político de Chunchi el 27 de junio de 1974, en el cual se admira que

no se haya cumplido con los precedentes oficios a él y al Comisario, para defender el estado posesorio nuestro. Desde mayo la señora estaba diciendo que teníamos que partir los granos de los terrenos que nos dio de trabajar el Gobernador y el IERAC. Y por medio de un empleado de ella comenzó a poner chismes contra nosotros. Hasta que llegamos a los últimos hechos.

El día miércoles 17 de julio estábamos en un trabajo de minga para limpiar la acequia, cuando llegó la boleta de citación donde el Jefe Político, Sr. Heriberto Castro. Decía el empleado que la trajo (el mismo empleado de la Sra. Amalia, quien a su vez es prima de la esposa del Jefe Político) que era para ir al banco. Así bajaron y se presentaron (...) Les estaban esperando en cambio los policías y el Jefe Político. Él les dijo que el 5 de julio, después de una minga habían cantado canciones y dicho insultos contra las autoridades cantonales, provinciales y el mismo Gobierno. Los metieron presos y el día después les mandaron a la cárcel de Riobamba. La sentencia era de 7 días y 240 sucres de multa. En la Intendencia supimos que esta acusación fue hecha por el cabo de Policía de Chunchi, con las mismas razones que nos dijo el Jefe Político (...) Estos cinco compañeros estuvieron en la cárcel 7 días, pero, también por intercesión del abogado, de Mons. Obispo y del padre Vicario, avanzaron a no pagar la multa.

El martes 23 de julio salieron de la cárcel. Y como en esos días no estaba en Riobamba el Sr. Gobernador, regresaron el viernes 26 para conversar con él, también en presencia de la Sra. Amalia, del Jefe Político y de José María Tamay (...) Y como nuestros



compañeros (...) no quisieron renunciar a nuestros derechos que nos da la Ley de Reforma Agraria, les mandó a la cárcel de nuevo hasta segunda orden, dando como motivos: se portaron rebeldes, y según el Gobernador, groseros.

Nosotros creemos que se nos está tratando injustamente. Si fuera cierto lo que se dice contra de nosotros y de nuestros compañeros presos, estos castigos serían con razón y aceptaríamos. Pero lo único que queremos es que se cumpla con la Ley, respetando nuestros derechos a adquirir estas tierras mediante un pago justo.

Estamos aquí para pedir un apoyo de las comunidades hermanas. Nuestras casas están botadas,<sup>42</sup> los terrenos lo mismo. Nuestras mujeres y nuestros hijos sin tener qué comer.

Seguiremos luchando, sin ofender a nadie, para que se nos haga justicia.

La Comuna de Toctezinín.  
Agosto 1° de 1974” (PR 1a).

De acuerdo al documento, de carácter narrativo y argumentativo, los habitantes de Toctezinín comienzan su declaración expresando que lo hacen desde la legalidad que les asiste el ser miembros de una organización que, como la comuna, es promovida y aprobada por el Estado. Es decir, establecen, desde un principio un marco de legalidad y de legitimidad desde el cual van a dirigirse a la opinión pública. La afirmación de que han tenido que seguir trabajando como partidarios es tácitamente una alusión y un cuestionamiento a las medidas decretadas por la Reforma Agraria del 64, en donde se establecía rotundamente que las condiciones precarias de producción

como la aparecería o “al partir” quedaban disueltas y prohibidas. En otras palabras, los comuneros están diciendo que la anterior Reforma Agraria no los proveyó de la tierra suficiente para poder vivir y por eso debieron contratarse en condiciones desventajosas como peones de la señora Amalia Merchán por cuanto la hacendada sólo proporcionaba el terreno corriendo todo lo demás por cuenta de los “partidarios”. Asimismo, es un llamado a que la nueva reforma del 73 cumpla con los objetivos diferidos por la anterior.

Por lo pronto, se advierte que las peticiones de los comuneros de acceder a la posesión del terreno que trabajan están apoyadas por el IERAC, amparo que es cuestionado en la práctica por la hacendada Merchán y el Jefe Político del cantón Chunchi, entre otros. El comunicado de los comuneros hace explícita la contradicción existente entre los poderes locales y los nacionales, por cuanto las disposiciones de una autoridad provincial, como lo es el Jefe del Distrito del IERAC-Riobamba, son controvertidas y desconocidas por una autoridad local.

Si bien no advertimos un tono beligerante, el comunicado hace énfasis en una serie de irregularidades jurídicas cometidas por quienes se supone están para salvaguardar el cumplimiento de las leyes denunciando asimismo tanto las componendas entre autoridades y personas, como las acciones de quien, abusando de su poder, envía arbitrariamente a la cárcel a algunos dirigentes de la comuna. Muestra igualmente las contradicciones no sólo al interior del gobierno militar -las resoluciones de un gobernador son desconocidas por el siguiente- sino de la misma entidad rectora de la Reforma Agraria al denunciar que lo establecido por la delegación del IERAC de



Riobamba es pasado por alto en la oficina de Quito. La declaración termina con una sumaria alusión a la pobreza y al sufrimiento de las familias de los comuneros, a la vez que exigen que se les haga justicia a la cual tienen derecho por haber actuado siempre conforme a la ley.

En síntesis, el pronunciamiento es una mezcla de denuncia, constatación de hechos y llamado a la solidaridad, así como una expresión de confianza en el Estado para que cumpla con sus funciones no sólo de organismo benefactor, sino de garante de los derechos de todos.

En cuanto a las acusaciones de irrespeto a las autoridades mediante canciones e insultos, lo que pudo haberse entendido como tal fue probablemente la práctica del llamado *jahuai*, al parecer todavía vigente en esos años. El *jahuai* era un canto rítmico que acompañaba la siega de cereales. Un indígena, a quien se le denominaba “taquidor” (taquina=cantar), cantaba estrofas ya establecidas por la tradición, y quienes segaban contestaban a coro: *jjauhái, jahuai!* (¡arriba, arriba!) al tiempo que hacían su trabajo. Cuando el taquidor descansaba, otros comenzaban a cantar improvisando versos mordaces, irónicos, despectivos, obscenos o burlones dedicados a las mujeres y a ellos mismos; pero, igualmente al patrón, al mayordomo o a las autoridades locales. Manifestaciones que pueden ser interpretadas de manera diversa: como un intento por hacer más llevaderas las labores de la recolección, como un procedimiento de reconocimiento mutuo, o como una de las maneras de mantener viva la resistencia frente a hacendados y autoridades.

Pasando a otro documento, en una declaración dirigida a la opinión pública el 14 de agosto, los pobladores de la comuna expresaban:

“Las autoridades nos obligan al desalojo y partir los granos con la señora. Continúan los abusos, abusan para oprobriar en los caminos echando tiros, saliendo al campo armados para hacernos atemorizar. Nos mezquinan<sup>43</sup> el cementerio en la comunidad de Magna, están haciendo asustar diciendo que van a coger presos a los dirigentes campesinos y los van a mandar la Investigación. No podemos bajar al pueblo, las gentes del pueblo nos hacen atemorizar.

Queremos que de alguna manera busquemos la NULIDAD DE LA ESCRITURA y exigimos que se cumpla lo legal. Todo lo que ha pasado es por los inventos de los FALSOS y nosotros sólo queremos la justicia legal. A nosotros no NOS LEGALIZARON LA POSESIÓN DE LA TIERRA POR FALTA DE LOS REGLAMENTOS DE LA REFORMA AGRARIA, pero a la señora SÍ LE PERMITEN LA INSCRIPCIÓN DE LA ESCRITURA AUNQUE SEA SIN REGLAMENTOS, y eso que nosotros solicitamos antes (...)

Los campesinos vivimos aprisionados, no tenemos pastoreo ni agua ni tierra por eso salimos a trabajar en la Costa y regresamos enfermos. Ahora ya no tenemos trabajo (...) ¿cómo vamos a vivir y a trabajar?, ¿cómo vamos a mantener a nuestras familias? Si el Gobierno dice que está para las necesidades de los campesinos, ¿cómo es que nos ordena desalojar y no nos ayudan las autoridades a que se haga justicia? Si esto sigue pasando no tendremos esperanza que las autoridades nos hagan justicia. Si vamos a seguir así, no será nuestra culpa. Nosotros vemos que somos humanos y no queremos una lucha violenta en contra de

otros hermanos, pero queremos JUSTICIA. No queremos ponernos en contra por lo que digan otras personas, sino que como estamos sufriendo injusticias por lo que nos quieren desalojar de las tierras, porque nos obligan a partir los granos, por lo que nos meten presos, por lo que no quieren que nos organicemos, por eso reclamamos y pedimos justicia legal.

Quisiéramos que el respaldo siga de unos a los otros, así no nos sentiremos solos y nuestros trabajos seguirán adelante. ASÍ UNIDOS PEDIREMOS A LAS AUTORIDADES NOS HAGAN JUSTICIA. Les ofrecemos seguir publicando lo que pase” (PR 2,1-2).

Este documento reitera algunos hechos y consideraciones del anterior, pero hace énfasis en las irregularidades jurídicas cometidas por la hacendada, así como el apoyo que está recibiendo por parte de las autoridades locales a todas luces ilegal. Se repite, de igual forma, el clamor por la justicia y la esperanza de que el Estado intervenga a su favor ya que todas las gestiones que han emprendido han estado sujetas a la legalidad. Pero hay más; una lectura detenida nos muestra una síntesis de la situación agraria que se vivía en la provincia de Chimborazo y en otras provincias del país: la estructura de la tierra basada en la contradicción latifundio/minifundio, la agitación en el campo y sus causas, las acciones represivas del Gobierno y las arbitrariedades de los hacendados.

Un tercer texto lo constituye la carta dirigida al Ministro de Gobierno el 20 de agosto:

“Como estos hechos que han cometido con nosotros, con miembros de una comu-

na, son abusos de parte de estas autoridades que en el caso del Jefe Político se ve la manifiesta determinación de ayudar a su pariente la señora propietaria de la hacienda en la cual trabajamos y la cual naturalmente quiere desalojarnos inmediatamente para evitar cumplir con las obligaciones legales. Pedimos a usted señor Ministro, se digne darnos el correspondiente respaldo; además que se digne ordenar al señor Gobernador y señor Jefe Político de dichos lugares a fin de que depongan sus actitudes injustas (...)

Con la seguridad de que seremos atendidos en nuestro pedido, le anticipamos nuestro agradecimiento y quedamos de usted muy atentamente, firmamos a continuación la comisión que nos presentamos ante su autoridad. También de paso queremos dejar denuncia en contra del señor jefe político, Heriberto Castro quien incluso se presentó un día cuando nosotros nos encontrábamos presos, se presentó a donde estaban los miembros de la comuna, en pleno trabajo comunal, y amenazó con carabina, fusil y el revólver.

Pedimos entonces el cambio de dicha autoridad” (PR 2,2).

En este relato las consideraciones de los comuneros se centran en hacer ver cómo una autoridad local está en franca oposición con las decisiones de autoridades de mayor rango, declaran además las injusticias por él cometidas y exigen su destitución.

Recordemos, con miras al análisis que haré a continuación, que para Turner el concepto analítico de *drama social* (1975) tiene dos dimensiones o caras, una científica que revela las relaciones entre los individuos -relaciones que son más o menos permanentes-, y

una dimensión *artística* o estética, entendida como manifestación estilística y retórica específica. Pues bien, en el análisis discursivo que hago a continuación se muestran ambas dimensiones. Los documentos, seleccionados de otros con carácter similar, nos aproximan a la construcción de un sujeto colectivo que involucra a los comuneros de Toctezinín, quienes, recurriendo a un “nosotros”, a la vez inclusivo y exclusivo,<sup>44</sup> se ven a sí mismos como pobres, trabajadores, honrados, ceñidos a la ley, mal pagados, con familias que cuidar, obligados a migrar, e injustamente tratados tanto por la hacendada como por algunas autoridades locales. Pero también, se perciben como ciudadanos o personas con el derecho a ser escuchados y atendidos por el Estado al cual definen, implícitamente, como dispensador de justicia. El referente o marco de confrontación de este “nosotros” es un “ellos” o “los otros” constituido por sujetos con nombres propios y por quienes los respaldan en sus acciones interpretadas como arbitrarias. Para los comuneros, entonces, “los otros” están fuera de la ley y, por lo mismo, deben ser denunciados para que reciban del Estado su correspondiente castigo.

Si bien desde el primer momento los comunicados permiten ver una desigualdad que atraviesa las relaciones económicas y de poder entre hacendados/autoridades e indios, también muestra la decisión de estos últimos en hacer frente a esa situación mediante la acción colectiva o, como ellos mismos lo definen, por medio de la lucha, cuyo objetivo fundamental es la búsqueda de justicia. Según los testimonios, esta lucha fue adelantada por los comuneros de dos maneras: una jurídica y otra de *facto*. La primera, evidente en la gran mayoría de los documentos analizados, tiene su respaldo en las posibilidades que el mismo

Estado había brindado a los campesinos e indígenas. En efecto, en un intento por buscar legitimidad, el gobierno militar de la época impulsó políticas nacionalistas e hizo énfasis en el acercamiento al campo y a los campesinos, para lo cual anunció reformas radicales en el agro. Es esa imagen de un Estado protector contra los abusos y dispensador de justicia equitativa la que los indígenas tienen y esgrimen cuando reclaman sus derechos y, sobre todo, el derecho a una “justicia legal” como la definen en el segundo documento. Es decir, no están pidiendo que el Estado sea condescendiente con ellos y que les otorgue dádivas o limosnas por el hecho de ser pobres o campesinos; lo que ellos están pidiendo es que, de acuerdo a la ley, el Gobierno intervenga a su favor por cuanto no sólo se han ceñido a ella para llevar adelante sus reclamos, sino porque es la ley misma la que les ha incitado a hacer esos reclamos.

En cuanto a la segunda manera, a la cual tendré oportunidad de referirme cuando analice tanto la declaración que Amalia Merchán hizo a la prensa como otros documentos, los comuneros se tomaron el predio agrícola mediante una minga o labor comunitaria en la cual participaron no sólo ellos sino también los indígenas de comunas cercanas y de otros lugares de la provincia de Chimborazo. Este acto fue la respuesta a repetidas maniobras de provocación cometidas por funcionarios y hacendados. La minga fue la última palabra por parte de los comuneros ante la sordera de los adversarios acostumbrados a eludir el diálogo y los trámites jurídicos. Amparados por el Instituto de Reforma Agraria, los indígenas decidieron tomar esta acción que fue revestida de significados diferentes según los actores sociales involucrados, aspecto relevante al momen-

to de entender el curso que tomaron los acontecimientos.

En tal sentido, creo que es importante recordar que el predio en disputa, conocido como el Lote N° 7, y que fue tomado por los indígenas de Toctezinín mediante la minga, tenía una extensión de 57 hectáreas. Algunos pudieron haber opinado que el conflicto era innecesario por cuanto el objeto disputado era, según ellos, algo casi ridículo; pero lo que estaba en juego era, digámoslo así, un bien material muy importante para los indios, además del significado que ambas partes le habían atribuido, es decir, la simbolización del predio inscrita, a su vez, en los marcos interpretativos de los actores enfrentados. Con respecto a lo primero, de lo que pude enterarme es que el predio en cuestión, aunque pequeño para algunos, para los indígenas era un suelo dotado de una gran productividad a diferencia de los terrenos que poseían y que les habían sido adjudicados a través de la Reforma Agraria del 64. La posesión del lote N° 7 significaba para los indígenas la posibilidad de mejorar su subsistencia precisamente por la calidad de la tierra contenida en el lote. Sobre lo segundo, en sociedades complejas y aún en aquellas que lo son menos, el conflicto o enfrentamiento por parte de grupos cuyos intereses se oponen con respecto a un bien evaluado por ellos mismos como indispensable o necesario, puede ser abierto y explícito, es decir, que implique una ruptura, o bien, que pueda darse de una manera cotidiana a través de prácticas, vistas como legítimas, de diálogo y negociación. En este caso, tanto Mercedes Murillo como Amalia Merchán, dueña y compradora respectivamente, habían estado propiciando la ruptura de la juridicidad y de la negociación y, ante la acción colectiva emprendida por los comu-

ros, pensaron quizá que no podían permitir que unos indios, por el hecho de serlo, llegaran a quedarse con una tierra que había pertenecido siempre a su familia de blancos; tal vez el miedo a tener que entrar a negociar con otros indígenas la posesión de otros de sus lotes las llevó a tomar la decisión de pedir la intervención del Ejército y la Policía para expulsar a los indígenas del lugar; o acaso, apoyándose en una imagen de los indios como holgazanes y potencialmente peligrosos, consideraron que lo mejor era tomar esa determinación. En fin, pudieron ser varios los motivos que las dos mujeres expusieron como válidos para decidirse al desalojo, a sabiendas de que tal acción era completamente ilegal. Por su parte, para los indios, la tierra, no importa su extensión, es vista con ojos muy distintos a los del blanco-mestizo. Como se vio en otro lugar, la tierra es para los indígenas andinos un bien simbólico, una parte de la familia, como si fuera una madre, aunque igualmente lleguen a considerarla como un medio o instrumento de producción (Montoya, 1991 [1992]). El territorio es para ellos algo más que el espacio de tierra comprendido dentro de ciertos límites; es la extensión que los sustenta “tanto física como espiritualmente (...) es un símbolo de su identidad” (Rappaport, 1990a).

Los indígenas sienten que tienen derecho a esa tierra que está en manos de los latifundistas. Si no tienen terrenos para la subsistencia, la dueña debe vendérselos a ellos y no a otra hacendada aun cuando sea familiar. Dentro de su “economía moral”, los indios perciben como “inmoral” el hecho de que una sola persona controle una vasta extensión de suelo y que ellos no tengan la suficiente para cubrir sus necesidades básicas de subsistencia.

En los textos hay asimismo un elemento de suma importancia tanto para los comuneros como para la señora que pretende apropiarse del terreno en disputa: la escritura. Los documentos de los indígenas reiteran permanentemente la necesidad que tienen de poseer esa escritura del lote e instan a los funcionarios no sólo para que la escritura que posee la señora Merchán sea invalidada por cuanto ha sido adquirida de manera ilegal, sino que esa escritura les sea entregada a ellos tal como lo dispone la Reforma Agraria. En estas circunstancias, la escritura se reviste de un significado especial para ambas partes. Poseer la escritura se convierte así en un símbolo cuyo referente más inmediato es la tierra en litigio, pero, además, hay otros elementos relacionados. La victoria sobre el oponente sería, de algún modo, el subtexto allí implícito; quien logre poseer la escritura está, entre otras cosas, mostrando la validez de su causa, la legitimidad de sus argumentos y la eficacia de los métodos y recursos utilizados en la contienda. El perdedor sólo habrá demostrado, ante sí mismo y ante los aliados explícitos y simpatizantes, que su causa, por alguna razón no muy clara, estaba destinada al fracaso. La posesión de la escritura es la bandera clavada en la cima conquistada después de un arduo esfuerzo para que todos puedan verla. Es un símbolo de poder para quien la obtenga; un poder basado en la posesión y control legal de ese suelo que antes había estado en disputa causando tanto malestar pero que ahora, de una vez por todas, tiene un dueño. Un dueño satisfecho.

De otra parte, el hecho de que los pronunciamientos de los comuneros hayan sido dirigidos a la opinión pública a través de la prensa escrita o de la radio, manifiesta una clara intención de buscar legitimidad, solida-

ridad y apoyo para su lucha, y, asimismo, incidir en las decisiones de los funcionarios del Estado. Cuando veamos las declaraciones de otros actores más adelante, nos daremos cuenta de los intereses de unos por deslegitimar esa lucha tratando de desvirtuar los argumentos, y de otros por respaldarlos.

Una lectura rápida de los documentos nos permite advertir que en ningún momento los comuneros se identifican a sí mismos como “indígenas” o “indios”, lo cual virtualmente quiere decir que lo hacen como “campesinos” por varias razones. En primer lugar, para la época, el término “indígena” o “indio” era utilizado en ciertos círculos oficiales, en contextos muy reducidos de las organizaciones indígenas, o por los hacendados y blanco-mestizos en su versión peyorativa de “runa”.<sup>45</sup> Por otra parte, ECUARUNARI y otras organizaciones estaban en momentos de una muy difícil transición buscando una identidad étnica abandonando aquellos patrones clasistas impuestos por los partidos y movimientos de izquierda. Hablo de difícil transición porque en el interior de las organizaciones indígenas se suscitaban fuertes contradicciones entre quienes querían que una línea étnica recibiera mayor impulso y quienes se aferraban por su parte a una línea “campesina” o clasista. Quizá el documento sea el resultado de una negociación entre los mismos comuneros de Toctezinín, ya que se refieren a sí mismos, aunque en muy contadas ocasiones, como campesinos. Es la hacendada, según su declaración, quien se refiere a ellos como “indígenas”. Por su parte, la prensa, tanto oficial como no oficial, así como los textos educativos y los comunicados de ECUARUNARI hablan de “campesinos”. Quizá habría que ver en la designación de los comuneros como “indígenas” por parte de la

hacendada una intención de enviarlos a ese último lugar que, según su manera de ver, les correspondía según la división estamental y secular de la sociedad ecuatoriana, en donde los indios están muy por debajo de los campesinos mestizos (ver gráfico 2). En otras palabras, hablar de indios significa para muchos hablar no sólo del pasado, de un grupo arcaico que se opone, y sobre todo en ese momento según la ideología del gobierno militar, al progreso y a la modernización, sino, igualmente, de un conglomerado que de no ser controlado puede convertirse en un enorme peligro. Entonces, mientras la señora Merchán les otorga, según el imaginario social de muchos ecuatorianos, el carácter de seres potencialmente dañinos para la sociedad, los diarios les adjudican, de una manera ambigua, el término “campesinos”. Digo de manera ambigua porque mientras para unos implica no tomar partido utilizando la palabra “indígenas” -una expresión en ese momento abiertamente cargada de significados negativos- prefiriendo utilizar otra más “envolvente” y neutral, para otros su uso designa un término mucho más apropiado para un colectivo que debe desprenderse del lastre tradicionalista si quiere aumentar su potencial revolucionario. Lo que en conclusión podemos ver es que quienes en ese momento están tanto en contra como a favor de los indígenas, por una u otra razón, desconfían de ellos. Los unos porque los ven sólo como “indios”, y los otros porque esos indios no son todavía lo suficientemente “campesinos”.

Los documentos siguientes reflejan la postura y visión de diversos funcionarios públicos. Son principalmente telegramas enviados por diferentes autoridades del gobierno militar y comunicados de los funcionarios del IERAC. Su análisis posterior nos permitirá ob-

servar una parte del contexto dentro del cual se establecían no sólo las relaciones entre indígenas y funcionarios, sino también de éstos entre sí. Respetaré la ortografía y la sintaxis de los documentos.

Comunicación enviada el 12 de febrero de 1974 al Comisario Nacional de Chunchi por parte del Jefe del distrito del IERAC-Rio-bamba:

“De mis consideraciones: Sírvase tomar las medidas necesarias para mantener el estado de posesión actual existente en los pastos naturales de la hacienda ‘Magna’, ubicada en la parroquia matriz del cantón Chunchi, de propiedad de los herederos de Leopoldo Murillo, a favor de los trabajadores que los están utilizando en el pastoreo de sus animales”. (PR 1,1)

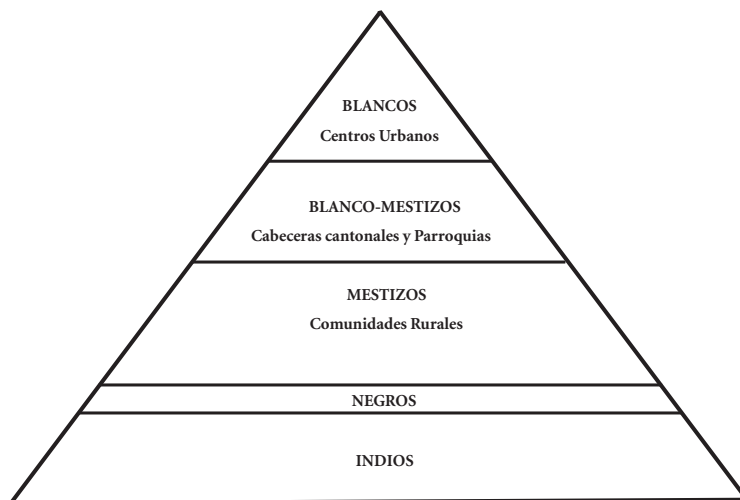
Fragmentos de la carta enviada por el mismo funcionario al Comisionado el 21 de marzo:

“De mis consideraciones: Los miembros de la comuna Toctezinín (...) han comparecido en esta Jefatura para denunciar que se les quiere privar de sus posesiones las mismas que las han mantenido por cerca de cuatro años. En esta virtud, rogaría a Ud. tome las medidas necesarias para mantener el estado de posesión que, habitualmente haya existido en el citado predio, es decir, que quien se halle trabajando, continúe haciéndolo en la misma forma y en mismo lugar, libre de obstáculos, tal como se haya acostumbrado a hacerlo con anterioridad”. (PR 1,2)

Comunicado de la misma autoridad al Registrador de la Propiedad de Chunchi el 5

Gráfico 2

Visualización simplificada de la composición estamental de la sociedad ecuatoriana



de abril para responder a una solicitud de los comuneros de Toctezinín:

“De mis consideraciones: Rodolfo Lema, presidente de la comuna ‘Toctezinín’, ha denunciado en esta Jefatura que el Notario del cantón Chunchi ha procedido a celebrar la escritura de venta otorgada por Ana Mercedes Murillo de Leroux a favor de Amalia Merchán el 13 de marzo del presente año, una copia de la cual he presentado en esta oficina; y aunque en este instrumento se hace constar que existe autorización del Director Ejecutivo del IERAC, no se agrega la misma como documento habilitante. En esta virtud, solicito a Ud. se abstenga de inscribir tal escritura de los derechos y acciones que la vendedora tiene en la hacienda ‘Magna’, por cuanto hasta la expedición de los Reglamentos de la Ley de

Reforma Agraria toda transferencia de dominio se halla paralizada”. (PR 1,3)

Oficio dirigido por el mismo empleado público al Jefe Político del cantón Chunchi el 27 de junio de 1974:

“De mis consideraciones: Con anterioridad esta Jefatura envió oficio al Sr. Comisario Nacional de Chunchi, con el objeto de que se mantenga el estado posesorio existente en el predio ‘Almidón’, de propiedad de la Sra. Mercedes Murillo de Yerovi. Por cuanto miembros de la comuna Toctezinín han comparecido para denunciar que no se está dando cumplimiento a tal disposición y que incluso se están tomando otras medidas, solicito a Ud. intervenga en este asunto protegiendo el estado de posesión existente en dicho predio, es decir, que quien lo haya y se halle trabajando,



continúe haciéndolo en la misma forma, hasta cuando el IERAC intervenga directamente, una vez que sean expedidos los Reglamentos para la aplicación de la Ley de Reforma Agraria”. (PR 1,5)

Según los documentos citados, nos encontramos, primero, con un funcionario del IERAC que de alguna manera se muestra preocupado por hacer que sus disposiciones y las del Instituto se acaten. Pero es tal la ambigüedad de la ley y su imprecisión que lo único que puede hacer es diferir soluciones por cuanto, en este caso concreto, la falta de reglamentación de la reforma agraria de 1973 le impide concederles mediante escritura el predio “Almidón” a los comuneros. Se halla entre varios fuegos: por un lado, la presión de los indígenas de Toctezinín, por otro la de la señora Merchán y sus “aliados”, y, además, evidentemente el mismo Instituto le proporciona dolores de cabeza, como cuando el IERAC de Quito había dado, de manera ilegal, la “escritura de la compra de la tierra” a la mencionada señora; no obstante, acaso el malestar más grande para el Jefe de Distrito provenía del Jefe Político del cantón quien, en un abierto alineamiento con Amalia Merchán, se negaba sistemáticamente a cumplir no sólo las disposiciones del IERAC sino las del mismo Gobierno central.

Veamos otros documentos:

“Telegrama oficial.- Ministerio de Gobierno 307-SUB

Sr. Jefe Político del Cantón Chunchi  
Chunchi  
TG - 166 - SUB                      27 AGO. 1974

Sírvase terminantemente de hostilizar a comuneros de Toctezinín. Si tiene usted presos de dicha comuna, informe término distancia razones -así como envíe copia informaciones sumarias que en todo caso debieron levantarse. Atto.-

Dr. Carlos Estarellas Merino  
Subsecretario de Gobierno”. (PR 3,1)

“Señor  
GOBERNADOR MILITAR DE CHIMBORAZO                      307-SUB  
Riobamba                      27 AGO 1974

Adjunto al presente se servirá encontrar copia xerox de la solicitud elevada ante el Sr. Ministro de Gobierno por los moradores del Cabildo y la comuna en su totalidad de Toctezinín (...) Los comuneros a que hago referencia han realizado varios viajes reclamando justicia, toda vez que el jefe político del cantón Chunchi, Sr. Heriberto Castro, está sistematizadamente persiguiéndoles, amenazándoles, oprimiéndoles.

Mucho agradeceré a Ud., Sr. Gobernador, se digne ordenar el que se investigue la actitud de este funcionario (...)

Adjunto además original de la solicitud que ha estado siendo dirigida a su Autoridad y que, temiendo entregársela a Ud. personalmente, vinieron a hacerlo en este Ministerio,

Muy atentamente,

DIOS, PATRIA Y LIBERTAD  
Gustavo Vaca Ruilova  
Teniente Coronel de Estado Mayor



Coordinador General del Ministerio de Gobierno  
(firma y sello)” [PR 3,2]

El 3 de septiembre, el Subsecretario del Ministerio de Gobierno envía un telegrama al Jefe Político de Chunchi en los siguientes términos:

“Señor  
Jefe Político Cantón Chunchi  
Chunchi  
TG. n. 172 - SUB.- PRESENTESE USTED  
TERMINO DISTANCIA ESTE DESPACHO. ATTO.  
(F.) SUBGOBIERNO” (PR 4,2).

Las más altas autoridades del mando militar, como lo atestiguan los anteriores textos, se vieron en la necesidad de intervenir para poner fin a las arbitrariedades de Heriberto Castro. Los hechos ocurridos el 26 de septiembre nos hablan claramente de que el mencionado Jefe Político hizo caso omiso de esas advertencias y llamadas de atención. Esto nos habla de una clara contradicción en cuanto a las funciones y alcances del Estado en esta época. Pese a llevar más dos años en el poder (desde febrero de 1972), la administración del general Rodríguez Lara no había logrado remover o romper las redes de poder locales, como en el caso del cantón Chunchi, un sitio que tradicionalmente se había mostrado refractario a ceder cuotas políticas y administrativas a los diferentes gobiernos. Las órdenes impartidas desde el Gobierno central pasaban por una serie de circuitos intermedios de modo que cuando llegaban a sus destinatarios en Chunchi ya venían matizadas y reinterpretadas

trayendo como consecuencia que se siguieran perpetuando las prácticas tradicionales de la administración étnica mediadas por las también tradicionales relaciones interétnicas. Era, por decirlo así, la estabilidad del movimiento de lo local frente a la inestabilidad de los gobiernos centrales, los cuales, hasta ese momento, habían dado muestras de ser efímeros y, por lo mismo, se pensaba que sus decisiones no tenían por qué ser tomadas muy en serio, y menos en lo tocante a los indios, sobre todo si esos indios eran los indios de los terratenientes del sector. De acuerdo a esto, no es difícil comprender por qué muchos de los terratenientes de Chunchi -entre quienes se contaban algunas autoridades locales-, unidos a otros latifundistas de la Sierra, hayan logrado, entre otras cosas, que el triunvirato militar de Poveda, Durán y Leoro, que removió de su cargo a Rodríguez Lara en 1976, cerrara el espacio político para la reforma agraria (Cueva, 1985).

## 2. MUERTE DE LÁZARO CONDO

Pese a los esfuerzos reiterados de los comuneros de Toctezinín, para el 26 de septiembre la escritura del predio no había sido inscrita, y la intervención de la Policía nos muestra que las últimas disposiciones del Ministerio de Gobierno jamás fueron acatadas. Los comuneros decidieron entonces efectuar una “toma” del predio mediante una acción colectiva en la cual debían participar indígenas de otras partes de la provincia y dirigentes de ECUARUNARI. Contemplado desde una mirada actual, el evento que estaba por darse en Toctezinín habría de servir a la organización regional para que comenzara a adquirir

una mayor experiencia en cuanto a la forma de manejar este tipo de situaciones.

En efecto, tal como se había decidido por parte de ECUARUNARI y de los peones del lote, el día 25 de septiembre de 1974 en horas de la mañana, “se comenzó la trilla de los granos” (Vallejo, 1978: 138). El número de participantes, quienes se habían repartido en tres “eras” para llevar adelante las labores, estuvo entre los 200 o 300, contando los miembros de la comuna y las personas que vinieron de comunidades vecinas y de otros lugares de la provincia. El primer día de trabajo transcurrió sin ninguna novedad, pero la desorientación fue tan notable que “muchos campesinos que habían concurrido de muchos lugares para ayudar en el trabajo, se regresaron el mismo día” (Vallejo, ib. 138); además de esto, hubo alguien que, sin ser ajeno a la comunidad estaba en desacuerdo con ella y avisó a los hacendados y a la Policía en qué condiciones se encontraban los comuneros y lo que hacían.

Al día siguiente, hacia las diez de la mañana, mientras los indígenas realizaban la “trilla” de las habas se presentaron, según Vallejo, 22 policías y 16 soldados, acompañados por varios miembros de la elite terrateniente de Chunchi: Jorge Bermeo, Luis Ordóñez, Gilberto Ordóñez y el mayordomo de Amalia Merchán. Para confundir a los indígenas, habían llegado en un autobús de la *Cooperativa San Andrés* y en carros particulares. Según algunos testimonios, los policías se encontraban ebrios. Al ser interrogados por la Policía que “con qué orden estaban trabajando”, los indígenas respondieron que “con orden del IERAC de Riobamba”. Sin prestar mucha atención a la respuesta, los policías comenzaron golpear a los hombres y mujeres presentes, conduciéndolos hacia los vehículos a empujones y cula-

tazos. Ante el reclamo de los indígenas por la agresión que estaban sufriendo, los policías respondieron que tenían “orden del señor Gobernador, de matar a cuatro por lo menos” y que el obispo “debía abandonar la diócesis por comunista”. Cuando los policías y militares lanzaron bombas lacrimógenas e hicieron los primeros disparos, algunos indígenas se dirigieron a las tierras altas de la comunidad y otros fueron a la carretera intentando bloquearla. En ese momento fueron heridos Lázaro Condo y Juan Manuel Anahuarqui. Según testigos, el primero presentaba heridas de bala en el estómago y en la pierna derecha, siendo maltratado por Jorge Bermeo y por algunos policías mientras lo llevaban a la escuela. Una vez allí, lo “hicieron bañar con trago la sangre de lo que estaba herido” para luego subirlo a uno de los carros que habían servido para transportar a los policías y llevarlo a Riobamba (Vallejo, ib.). En los demás vehículos se obligó a subir a por lo menos 50 indígenas para llevarlos también presos a la cárcel de la capital provincial. Lázaro Condo murió en el trayecto.

El viernes 27 de septiembre se iniciaron las averiguaciones con el fin de identificar el cadáver. Dos indígenas fueron llevados a la sala de autopsias del cementerio de Riobamba y encontraron, “tendido en el piso un muerto, con la cara negra, llena de sangre”. Después de lavarlos vieron que tenía una herida en la cabeza a consecuencia de los golpes que Jorge Bermeo le había propinado con una varilla de hierro y “que el estómago estaba verde-negro y con herida y un cuero de sangre en la pierna derecha (...) lluchito,<sup>46</sup> con los testes hinchados y todo el cuerpo morado”, aunque estaba desfigurado, el cadáver fue reconocido: “es nuestro hermano Lázaro Condo de la comunidad, que fueron a dar la mano”. Realizada la

autopsia por los médicos peritos se llegó a la conclusión, según el informe oficial, que la muerte de Lázaro Condo “se debió a anemia aguda, por hemorragia interna causada por herida de un proyectil de arma de fuego (no dijeron de qué tipo de proyectil se trataba)” (Vallejo, ib. 146). Por su parte, la esposa del dirigente muerto se dirigió, por intermedio de un abogado, al Juez del Segundo Distrito de la Policía solicitándole que el cadáver de su esposo fuera exhumado ante la presencia de un médico legista para esclarecer la verdadera causa de la muerte de su marido. De igual manera, pidió abrir un juicio en el cual pudieran atestiguar cuatro personas escogidas por ella para rendir declaración sobre lo sucedido en Toctezinín el 26 de septiembre. El Juez no dio trámite a esta solicitud y el caso se cerró.

Lázaro Condo había nacido en 1941 en *Ajuspamba* (o *Ajospamba*), parroquia Juan de Velasco (Pangor), cantón Colta. Sus padres, Carmelo Condo y Victoria Yumbo, habían servido como huasipungueros de la hacienda “Ajuspamba” de propiedad de la familia Larrea. Esto quiere decir, entre otras cosas, que para cuando se expide la primera Ley de Reforma Agraria en julio del 64, Lázaro Condo había conocido en carne propia lo que significaba este dramático fenómeno social. El huasipungo es, entonces, el contexto en el cual el futuro dirigente de ECUARUNARI va a definir sus expectativas ya que la hacienda *Ajuspamba* tenía una larga historia de abusos contra la fuerza de trabajo indígena.

“Su niñez pasó junto con sus padres saboreando los efectos de la explotación y dominación ejercida por los ‘patrones’, apartando el pequeño rebaño de ovejas de sus padres, fraguándose al calor de la interpe-

rie (sic) en la dura lucha por la supervivencia, al margen de las condiciones elementales para desarrollarse como persona” (VL).

En 1967, ante las repetidas negativas de la familia Larrea por acatar las disposiciones de la Reforma Agraria, Lázaro Condo, acogiéndose a esa Reforma que abolía el huasipungo y las formas precarias de trabajo participa de manera activa en diversos eventos que tuvieron efecto no sólo en la parroquia de Juan de Velasco (Pangor) sino en otros lugares de la provincia de Chimborazo. Estas actividades buscaban, además de la defensa de las tierras conseguidas por medio de la Reforma Agraria y la afectación y expropiación de las tierras sin explotar, mejoras salariales -demanda que implicaba el pago en dinero, pues en la mayoría de los lugares se les seguía pagando en especie- y de condiciones laborales -rebajar el número de horas de trabajo y que las haciendas les proporcionara tanto las herramientas como los vestidos para trabajar-, vivienda más digna, que se terminaran los abusos de los mayordomos y se respetaran los esfuerzos de los indígenas para organizarse. En el caso de la hacienda *Ajuspamba*, los reclamos fueron tales, que debió ser parcelada y entregada a los huasipungueros que la habían trabajado durante varios años. Algunos de ellos conformaron cooperativas y asociaciones agrícolas. Como resultado de sus actividades Condo fue nombrado vicepresidente de la comuna.

Después de haber participado como catequista rural para la Diócesis de Riobamba y como organizador de marchas y protestas exigiendo la aplicación de la legislación agraria, en 1973 Lázaro Condo participa en la organización de un equipo de promoción para

capacitar y formar líderes en las comunidades indígenas del cantón Colta. Esto lo lleva a intervenir en varios conflictos de tierra que se desarrollaban en el área, trayéndole como resultado la persecución y el acoso de las elites latifundistas de la zona, siendo en varias ocasiones detenido por la Policía y su casa registrada.

Estuvo presente en la reunión constitutiva del ECUARUNARI y, gracias al trabajo que había desarrollado con las organizaciones de base a nivel comunal y al apoyo recibido por ellas, fue elegido tesorero de la directiva provincial jugando un papel importante en la búsqueda de consenso acerca de cuáles serían las actividades fundamentales de la recién creada organización.

El análisis de otros textos nos permitirá no sólo entender más claramente los acontecimientos, el papel desempeñado por Lázaro Condo y los roles de otros actores sociales implicados en ellos, sino también prepararnos para una mejor comprensión del proceso de simbolización que será discutido en el capítulo sexto.

En su edición del 3 de octubre de 1974 el diario *El Espectador* de Riobamba publicó una declaración de la señora Amalia Merchán, de la cual he seleccionado aquellos fragmentos que considero como más importantes:

**“Propietaria habla acerca del problema de Toctezinín**

El miércoles, vísperas de los acontecimientos a solicitud mía y por intermedio del Comisario Nacional de Policía, llegó un contingente de la fuerza pública procedente de Riobamba, la misma que se ubicó en lugares convenientes; un grupo cerca del cementerio y otro en el parque infantil con

el efecto de controlar los movimientos que efectuaban los agitadores de los campesinos. El prelado (vicario general Agustín Bravo) ya se encontraba varios días antes preparando el levantamiento de los indígenas en la Hacienda Magna (...) El grupo que estuvo preparando la invasión y saqueo de los productos de dicho predio agrícola estaba encabezado por el vicario Agustín Bravo, brazo derecho y ejecutor de las consignas marxistas del obispo Leonidas Proaño, acompañado de varias personas extrañas al lugar (...) Al subir la Fuerza Pública a Almidón-Pucará encontraron a los trabajadores en plena trilla de las mieses ajenas, pero antes de subir al lugar los comuneros estaban prevenidos y provistos de grandes piedras en sectores cercanos a la carretera, los mismos que al ver que se acercaban los vehículos arrojaron esas piedras pero con felicidad nada grave sucedió. Cuando la Fuerza Pública llegó al lugar fue atacada por los indígenas a garrotazos, sufriendo uno de ellos un fuerte golpe en el cuello y otro en la pierna; otros sufrieron chirrazos<sup>47</sup> en la cara por parte de los indígenas y campesinos y algunos de ellos portaban y disparaban armas de fuego y reventaban camaretas contra los miembros de la Fuerza Pública, lo cual obligó a estos a imponer el orden con la fuerza y apresando a varios de ellos”.

De acuerdo con este texto, la señora percibe los acontecimientos como un levantamiento preparado por “agitadores” que seguían consignas marxistas para invadir y saquear los productos de un predio agrícola que supuestamente era suyo, según lo expresa el encabezamiento de la declaración al otorgarle

el carácter de “propietaria”. La acción de la “fuerza pública” procedente de Riobamba, según su declaración, consistió en responder a los ataques armados de los indígenas y así “imponer el orden con la fuerza” intentando recuperar de esta manera su propiedad. Desde un primer momento, la señora, según su lógica, pretende que lo ocurrido aparezca como algo que necesariamente debió suceder por cuanto se había roto la legalidad. Si los indios se habían levantado para invadir, saquear y trillar las “mieses ajenas”, entonces, lo más lógico era que su legítimo dueño acudiera a las instancias legítimas para hacer prevalecer sus derechos y restablecer el orden roto por los agitadores. Según ella, pese a la utilización de armas de fuego por parte de los indígenas, no hubo nada grave que lamentar, a excepción de aquel miembro de la fuerza pública que sufrió “un fuerte golpe en el cuello y otro en la pierna”. Hay asimismo una intención explícita por desvirtuar y deslegitimar las actividades de la Diócesis de Riobamba haciendo aparecer al Vicario como un agitador que sigue las consignas marxistas del obispo Proaño. Recordemos que es la época cuando en el continente comienzan a aparecer regímenes de corte militar autoritario siguiendo las políticas implementadas por Estados Unidos después de la visita de Rockefeller a los países latinoamericanos. Los diversos gobiernos militares en Ecuador habían asumido un tono común cuando tomaban el poder afirmando que lo que hacían era “salirse de sus específicas funciones para salvar al país del deshonor del comunismo y del caos” (CEDIS-CEDEP, 1990: 18). En esa época utilizar el término “comunista” para señalar a alguien era colocarlo en el bando de los malos, en el grupo de quienes querían destruir lo más sagrado de las “insti-

tuciones patrias”. Recordemos igualmente que es la época cuando comienza, dentro de las políticas de “seguridad nacional”, a aplicarse el llamado “Plan Bánzer” -ideado por el gobernante boliviano general Hugo Bánzer (1971-1978)-, plan que consistía en neutralizar -mediante el desprestigio, el temor, la eliminación física o la desaparición de persona- la influencia de aquellos líderes, incluidos los religiosos, considerados como dañinos para la seguridad nacional. De hecho, tanto la eliminación física como la desaparición de personas y el desprestigio fueron fórmulas que gozaron de especial preferencia por parte de los mandatarios civiles y militares latinoamericanos. En agosto de 1976, por ejemplo, fueron apresados 17 obispos y algunos sacerdotes que se encontraban reunidos en el Hogar Santa Cruz, un lugar de encuentros de la Diócesis de Riobamba. Los obispos y sacerdotes extranjeros fueron deportados y sindicados de entrometerse en asuntos que no les competía, y a los nacionales se les pretendió seguir un juicio por cuanto la reunión “intentó denigrar a la Patria y contravino expresas disposiciones de la Ley de Seguridad Nacional” (Roncagliolo y Reyes, 1978: 112). Regresemos a la declaración de la “propietaria”. Amalia Merchán reconoce que no pudo actuar sola; ella no podía enfrentarse a los indígenas supuestamente armados sin echar mano de aquellos procedimientos que le parecieron legales y efectivos para lograr que su acción resultara exitosa. De esta manera, recurrió, en primer término, al grupo de hacendados del cual formaba parte y con el cual compartía, además de una misma actividad, un mismo “marco interpretativo”<sup>48</sup> y, en segundo término, a quienes detentaban el poder local -algunos de ellos igualmente hacendados- a nombre del Estado. En otras palabras, la

“propietaria”, reconociendo su debilidad para recuperar el terreno -según ella arrebatado injustamente-, recurre a quienes tienen no sólo poder económico sino también político. Esto, me parece, es una retórica para presentarse a sí misma como una mujer injustamente atacada, pero que no sólo es inteligente sino también poseedora de un valor digno de imitar. Por eso Amalia Merchán se guarda muy bien de decir en su pronunciamiento que, a causa de su acción, un indio murió y otro fue herido gravemente. Quienes no conocieron el contexto de los sucesos no pudieron saber tampoco que la intervención de los uniformados era completamente ilegal puesto que estaban pasando por alto no sólo una decisión del IERAC sino también las órdenes dictadas por las autoridades militares de la provincia. La señora, entonces, en ningún momento se refiere a la muerte de Lázaro Condo ni a las heridas de Juan Manuel Anahuarquí causadas por las armas de fuego de la Policía que ella misma llevó a Toctezinín. Con relación a esto, la omisión de la muerte de Lázaro Condo en las declaraciones de la hacendada y de algunos medios de comunicación puede ser situada dentro de una táctica para evitar que la imagen del grupo hacendario se vea impugnada por parte de posibles aliados. Pero cuando la muerte del dirigente fue conocida, la táctica fue diferente. Dicha acción fue situada dentro de un contexto mucho más amplio que permitió activar el “marco interpretativo” de la sociedad no-indígena no sólo para justificarla, sino igualmente con el fin de presentarla como legítima y beneficiosa para los intereses del país. Aquí, como en el caso de los indígenas, se constituye un “nosotros” colectivo que incluye tanto a los hacendados como a todos aquellos sectores variopintos que apoyaron y exaltaron la ac-

ción del Gobierno, expresando su voto de confianza en las instituciones y leyes y, por supuesto, en las autoridades que tan “valientemente” se habían enfrentado a “marxistas y falangistas”.

El contexto en el cual ocurren los hechos no aparece en el pronunciamiento de Amalia Merchán ni tampoco en los diarios que, como *El Comercio*, ven lo sucedido como el resultado de una invasión de tierras. Sólo el artículo suscrito por “Karmy” en *El Espectador* del 4 de octubre, le imprime un cariz distinto a la interpretación de los acontecimientos. En efecto, en la columna titulada “Así piensa la mujer”, el diario publica el artículo: “En defensa de los campesinos de Toctezinín”. En dicho escrito, su autora -supongo que es una mujer tanto por el nombre de la columna como por el seudónimo utilizado- siente admiración e indignación por lo sucedido así como pena por el “sufrimiento de las madres, esposas e hijos de los caídos por defender sus granos y sus intereses”. Igualmente culpa al Gobernador por los sucesos y cuestiona el comunicado de la Prefectura Provincial cuando dice que “se vio obligado a adoptar ciertas medidas preventivas que el caso requería”.

“¿Cuál será -se pregunta la autora- esa fuerza extraña que obliga a tomar medidas preventivas sangrientas? SON LOS TERRATENIENTES (...) si la medida adoptada por la Gobernación se la califica de preventiva y quedan como saldo trágico: Un muerto, heridos y encarcelados. ¿Cuáles serán los resultados cuando se tome otro tipo de medidas? También está claro para mí -continúa diciendo-, el hecho de declarar a la provincia de Chimborazo ZONA PRIORITARIA DE LA APLICACION DE LA

REFORMA AGRARIA, no siendo coincidental de que en esta provincia, se asiente un Campamento Militar con miles de soldados y cientos de tanques. ¿Con qué finalidad?...con la de reprimir violentamente todo intento de reclamar derechos y aspiraciones tal como lo hacían los campesinos de Toctezinín, en el momento en que fueron atacados” (énfasis en el original).

De acuerdo al texto, su foco de atención son los terratenientes y el gobierno militar por un lado, y los “campesinos” por otro. Sintetiza el fracaso de la Reforma Agraria y los “métodos” utilizados por los militares para imponerla, a la vez que manifiesta una clara definición a favor de los moradores de Toctezinín y del derecho a reclamar por sus intereses. Ignoro quién pudo ser la persona que elaboró tal artículo, pero está en clara oposición con la postura oficial del diario, si observamos que el nombre de su director aparece en un telegrama de apoyo a los procedimientos gobierno militar para frenar la “intromisión de marxistas y falangistas”, según lo habían afirmado autoridades, periodistas, empresarios y educadores en el Manifiesto al gobierno y a la ciudadanía del Ecuador en la misma edición del diario.

El tono de tal artículo muestra una cierta similitud con el expresado por los párrafos que el *Boletín del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación* le dedica al tema, aunque este último intenta dar un contexto más amplio para entender este tipo de eventos. Uno de esos elementos es el del fascismo, nombre con el que se caracterizaba, por parte de los militantes de izquierda de la época, a los gobiernos militares presentes en varios países de América Latina.

En su sección “Boletines de prensa”, el *Boletín del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación*<sup>49</sup> publica un texto fechado el 27 de septiembre de 1974 en el cual varios grupos cristianos de Quito protestan por el ataque al templo de Chunchi.

El texto, en sus comienzos, dice:

“EL FASCISMO ATACA LA RELIGIÓN Y LA IGLESIA.

El pueblo católico del país se ha dado cuenta de lo que significa el desate represivo del fascismo en la provincia de Chimborazo y el resto del país al haber profanado la casa de Dios, a sus ministros y a los campesinos por el sólo delito de no estar al servicio incondicional de sus intereses oligárquicos intimando para que la Iglesia ampare a la violación de los derechos humanos.

Jamás hubiéramos pensado que militares fascistas en actos sacrílegos rompan las puertas del templo de Chunchi y procedan a encarcelar a sacerdotes: Vicario General y Párroco, a seculares comprometidos con el Evangelio...” (BM, 21).

Según vemos, hay en el *Boletín* un intento por identificar el gobierno militar de Ecuador con aquellos otros que para ese entonces estaban en Chile o Uruguay, por ejemplo. Para el *Boletín*, dos de los hechos más reprobables de este así llamado fascismo de corte ecuatoriano fueron la profanación de la “Casa de Dios” encarcelando al Vicario y varios sacerdotes —hecho que los hace sacrílegos—, y la “brutal represión” desatada contra los campesinos con el trágico resultado de la muerte de Lázaro Condo. Pero el fascismo y sus acciones son, según el escrito, sólo una parte o la parte



más visible de las causas de la represión campesina, la otra es la oligarquía que está lanzando una ofensiva al ver amenazados sus intereses. Los militares en el poder son, de acuerdo al *Boletín*, uno de los medios utilizados por la oligarquía para obtener sus fines. Tal vez en este sentido pudiéramos leer los comunicados de adhesión al Gobierno elaborados, entre otros, por industriales, terratenientes y funcionarios, miembros de esa oligarquía y de los “sectores más reaccionarios”.

Pero no son sólo estos sectores los que hacen pública su postura; mediante un telegrama, la Federación de Barrios de Riobamba le recuerda al Gobierno su compromiso con los campesinos de acuerdo a las propias declaraciones de los militares quienes, al asumir el poder en febrero de 1972, se presentaron como integrantes del “Gobierno Revolucionario Nacionalista de las Fuerzas Armadas”, una de cuyas preocupaciones en el llamado *Plan Nacional de Desarrollo* era la atención al campo mediante, entre otras resoluciones, la eliminación del precarismo. Pero ya para 1974, la relativa tolerancia que existió en un comienzo por parte de los militares frente a la movilización campesina empieza a endurecerse, cuando las organizaciones más fuertes, especialmente la FENOC y ECUARUNARI no se subordinaron a la dirección política del Gobierno y sostuvieron posiciones independientes. El Gobierno rechazó la propuesta reglamentaria de la Reforma Agraria<sup>50</sup> elaborada por los campesinos durante el II Encuentro Campesino llevado a efecto el 27 y 28 de octubre, y aceptó la de los terratenientes iniciando a la vez un proceso conjunto de represión y de deslegitimación de las demandas de los campesinos acusándolos de transgresores; esa represión tuvo su expresión más clara en el famoso “Escuadrón Volan-

te de la Policía Rural”, especializado en atacar a las organizaciones campesinas (CEDIS-CE-DEP 1990).

Ahora bien, lo que podemos ver en las declaraciones de la prensa oficialista y las demás declaraciones es la cristalización de un enfrentamiento o lucha de sentidos, de marcos interpretativos o afinidades de representación que involucran símbolos, provenientes de quienes tenían alguna relación con el poder oficial y de quienes lo desafiaron. Ambos buscaban presentarse como medios con autoridad para hablar sobre los hechos y apoyar o rebatir los pronunciamientos del otro. Los unos apoyaron su autoridad gracias a sus vínculos, aparentemente no directos, con el Gobierno; los otros expresaron una autoridad moral que les venía dada por defender los derechos humanos. Sobre estas bases unos y otros apoyaron sus retóricas buscando alcanzar legitimidad. Pero fue una lucha desigual no sólo a nivel logístico en la medida en que la cobertura de los medios oficialistas no sólo era mucho más amplia que la de los boletines o folletos de sus opositores, sino también porque el marco interpretativo en el cual se afirmaron el Estado y sus asociados era mucho más vasto debido a la imagen que la gran mayoría de la sociedad tenía sobre los indios. Además, en esos momentos el temor al comunismo que según la ideología dominante acechaba en todas partes y a toda hora, era un temor real en la sociedad ecuatoriana por la versión diabólica que de él se tenía. Sostengo que es en el interior de esta lucha asimétrica donde se ubica un discurso político oficial al cual se le opone un discurso moral que es igualmente político; en esta batalla entre David y Goliat se enfrentaron quienes buscaban establecer un consenso alrededor de las políticas y



acciones del Estado y quienes procuraron impugnar esas políticas mostrando que sólo habían ocasionado pobreza y muerte. Cada “grupo” pretendió deslegitimar las propuestas y acciones del otro mediante retóricas orientadas a la construcción de la imagen o el icono de un adversario o “enemigo”. Mediante esas retóricas el grupo que construyó al “otro”, simultáneamente se fabricó a sí mismo. Se crearon, entonces, a través de declaraciones y prácticas, sujetos colectivos que “hablaban”, de una parte, sobre sí mismos como un sujeto homogéneo, con un solo discurso, sin contradicciones, y, de otra, sobre otro sujeto colectivo al cual se ha homogeneizado, estandarizado, objetivado y, digámoslo también, demonizado. Cada grupo buscaba persuadir a un tercero acerca de la verdad de su discurso, o al menos, de su verosimilitud, presentándolo como una sola voz. Pero esa voz fue desafiada por la del grupo opositor que pretendía dejarla sin argumentos válidos y conseguir así deslegitimarla.

Esos discursos estaban conformados por temas en donde descansaban los argumentos utilizados en las retóricas o declaraciones. Mientras los temas de “uno” eran el peligro del comunismo, la necesidad del orden social y la legalidad, la institucionalidad, la anarquía de los agitadores, o el desarrollo y el progreso sin violencia, los temas del “otro” fueron la justicia, la injusticia, la represión, el fascismo, o la violación de los derechos humanos. En el momento coyuntural del conflicto y muerte del líder indígena, los marcos interpretativos, los discursos de quienes intervenían en uno u otro bando, se unificaron, se presentaron sin contradicciones, monolíticos. Pasada la coyuntura, esa supuesta armonía y homogeneidad entró en crisis, empezó a resquebrajar-

se porque los conceptos, las ideas, las categorías fueron aprehendidos de manera distinta ya que las condiciones de su producción fueron asimismo diversas. Los conceptos de orden, progreso, justicia o desarrollo, por ejemplo, de hecho poseen contenidos distintos, contradictorios, quizá irreconciliables, lo cual se ha visto claramente a la hora de trazar los medios para alcanzar esa justicia, ese progreso o ese orden. De igual manera, en algunos momentos, los actores sociales han realizado acciones totalmente opuestas, o por lo menos muy distintas, a las realizadas en otros. Ese “tercero” para quien van dirigidos tanto los discursos como las voces de los grupos enfrentados elabora a su vez un nuevo discurso, un metadiscurso, una nueva unidad de sentido al relacionar los discursos originales de los grupos y apropiarse –resignificándolos– de algunos elementos luego de hacer un balance de sus respectivos temas y argumentos. Parte de ese metadiscurso dará luego origen a formas concretas de recordar los hechos, se constituirá en un material base para el recuerdo y la construcción de la memoria. Esto lo podemos ver en las versiones didácticas que transcribiré a continuación, en las cuales podemos hallar “narraciones dialógicas” (Bruner & Gorfain, 1983), es decir, vestigios de los distintos discursos que les dieron origen. En otras palabras, esos relatos o escritos de acontecimientos importantes del pasado no son monológicos, hay más bien, una mezcla de temas y argumentos tratados desde retóricas dominantes con temas y argumentos de retóricas subordinadas. Si, como señalan Bruner y Gorfain (ib. 57), “el término dialógico, no se restringe a dos formas binarias de intercambio, sino que se refiere a múltiples lenguajes, voces plurales y a la heterogeneidad de actos discursivos, gé-

*Portada Folleto*  
"Lázaro Condo. El drama de Toctezinín"

# LAZARO CONDO EL DRAMA DE TOCTEZININ



Elaborado por el: Centro de Estudios y Difusión Social "CEDIS"

*Primera página del Folleto*  
"Lázaro Condo. El drama de Toctezinín"

**Nº 1**  
**CUADERNOS CAMPESINOS**  
**SERIE: NUESTROS MARTIRES**

# LAZARO CONDO

## EL DRAMA DE TOCTEZININ



**¿SABE USTED QUIEN ERA EL COMPAÑERO LAZARO CONDO?**  
**¿SABE USTED POR QUE LUCHO EL COMPAÑERO LAZARO CONDO?**  
**¿SABE USTED POR QUE LOS TERRATENIENTES ASESINARON AL COMPAÑERO LAZARO CONDO?**  
**¿SABE USTED COMO FUE LA LUCHA POR LA TIERRA DE LOS COMPAÑEROS DE TOCTEZININ?**

ESTA ES LA HISTORIA DE LO QUE PASO EN LA COMUNIDAD DE TOCTEZININ EL 26 DE SEPTIEMBRE DE 1974, CUANDO MAS DE 80 SOLDADOS Y POLICIAS DISPARARON CONTRA LOS COMUNEROS Y ASESINARON A NUESTRO COMPAÑERO LAZARO.

ESTE CUADERNO NO ES PARA QUE LEAMOS SOLITOS, ES PARA QUE LEAMOS CON NUESTRA FAMILIA, CON LOS VECINOS, CON LOS COMPAÑEROS DE LA COMUNIDAD O DE LA COOPERATIVA. ES PARA QUE DISCUTAMOS Y REFLEXIONEMOS.

neros y estilos”, es este tipo de narraciones el que logramos descubrir en los textos que siguen. Dos tipos de “textos” conforman esta sección: por un lado los documentos, es decir, aquellos que, varios años después, se dedican a describir los acontecimientos de Toctezinín y a exaltar la figura de Lázaro Condo con fines ideológicos y didácticos, y, por otro, los testimonios de personas entrevistadas.

### Los documentos

En septiembre de 1978, ECUARUNARI de Chimborazo elaboró la siguiente convocatoria:

“Lázaro Condo, símbolo de lucha.  
La situación de los campesinos es de explotación y opresión (...)  
Cuando pedimos no somos escuchados por las autoridades, cuando nos organizamos y luchamos se nos golpea, arrastra, encarcela y mata como lo hicieron con el compañero LÁZARO CONDO. Pero la muerte de Lázaro Condo nos enseña que los campesinos organizados podemos defender nuestros derechos o morir en la lucha con dignidad.  
COMPAÑERO CAMPESINO, TE PEDIMOS.  
Pienses en tu apoyo a las luchas campesinas y organización de nuestra provincia. Tenemos que sacar adelante un poderoso Ecuarunari de Chimborazo.  
Con esta finalidad te invitamos a la asamblea provincial que se realizará los días 24, 25 y 26 del presente mes [septiembre] como homenaje al símbolo de la unidad y la lucha.  
¡LÁZARO CONDO!

Por la unidad de todos los compañeros de Chimborazo y contra la Ley de Fomento Agropecuario.<sup>51</sup>

#### “DIRECTIVO PROVINCIAL DE ECUARUNARI” (LS).

Veamos ahora apartes de cómo el número 1 de Cuadernos campesinos, editado por el Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS) en su serie *Nuestros mártires*, recuerda al dirigente indígena:

#### “LÁZARO CONDO. EL DRAMA DE TOCTEZINÍN.

¿Sabe usted quién era el compañero Lázaro Condo? ¿Sabe usted por qué luchó el compañero Lázaro Condo? ¿Sabe usted por qué los terratenientes asesinaron al compañero Lázaro Condo? ¿Sabe usted cómo fue la lucha por la tierra de los compañeros de Toctezinín?

Esta es la historia de lo que pasó en la comunidad de Toctezinín el 26 de septiembre de 1974 (...) Este cuaderno<sup>52</sup> no es para que leamos solitos, es para que leamos con nuestra familia, con los vecinos, con los compañeros de la comunidad o de la cooperativa. Es para que discutamos y reflexionemos”.

Es importante hacer énfasis en que la edición de este texto está pensada no tanto como de simple lectura sino como un medio de formación de líderes y de capacitación de grupos. Lo que se busca es difundir la figura y “pensamiento” de Lázaro Condo. Es difícil encontrar lo que podría llamarse la ipsisima verba Lázaro, es decir, sus propias palabras, pues to que el folleto divulga ideas que guardan relación con la ideología de grupos particulares

empeñados en presentar las cosas de determinada manera. Sin embargo, es muy importante para nuestro propósito puesto que es una de las formas de rastrear los mecanismos utilizados por diversos actores sociales implicados en el proceso historicocultural de la constitución de Lázaro Condo como símbolo.

El texto recurre a una fórmula que demostró ser bastante exitosa en Ecuador: la de los diálogos sencillos en boca de gente sencilla. Durante años, diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales, recurrieron a una especie de fotonovelas para transmitir ideas que tenían que ver con cuestiones de salud, educación, moral, etc. Este folleto, entonces, se hace eco de este tipo de publicaciones para mostrar la percepción que se tiene de Condo.

“[Indígenas presos] En la cárcel de Riobamba:

(...) - Yo soy de la comunidad de Toctezinín, y aquí estamos varios compañeros de allí.

- Cuente compañero. Qué dizque ha pasado en Toctezinín que estaban pasando la noticia de que ha habido una desgracia.

- Nosotros estábamos prestando la mano a los compañeros de Toctezinín para que recojan las habitas y la cebada, porque la patrona de ellos haciéndose con el gobernador, el intendente y el teniente político les querían quitar todo.

(...) - Ahí es que llegan todos los policías y soldados pegando a las mujeres, a los mayorcitos<sup>53</sup> y a los guaguas<sup>54</sup>, soltando tiros, cosa que algunos compañeros quedaron heridos.

- Ahí es que mataron al compañero Lázaro Condo que paró duro a protestar.

Policía: ¡Silencio runas de mierda! ¡Que de un tiro les he de cerrar el hocico!

- Pero si la verdad no más estamos contando.

Relator (®): Los comuneros de Toctezinín pasaron presos tres días, hasta que por la ayuda y la solidaridad de muchos compañeros del campo y la ciudad salieron libres.

Policía: ¡Fuera indios rocotos<sup>55</sup>... largo llucshi<sup>56</sup> de aquí!

- Compañeros vamos a tomar un matecito<sup>57</sup> de chicha para matar las iras”.

El estilo coloquial y llano se mantendrá a lo largo de todo el relato. La intención no es difundir, al menos abiertamente, conceptos y nociones difíciles de entender, sino relatar los hechos desde el punto de vista de quienes fueron testigos de los acontecimientos. Como lo mostraré oportunamente, el relato se basa en los testimonios recogidos por Vallejo de aquellos indígenas que estuvieron presentes en el evento. El texto de Vallejo dio origen a otro folleto muy parecido a éste llamado *Persecución [sic] y muerte de Lázaro Condo*.

“- Compañero, cuente, pues, quién mismo era el Lázaro Condo.

®: verá, el compañero Lázaro era huasipunguero en la hacienda Ajuspamba que es de un terrateniente Larrea, que tiene como cuatro haciendas en la provincia de Chimborazo. Tenía sólo un pedacito de tierra cangaguosa<sup>58</sup>, mientras que el patrón tenía semejante<sup>59</sup> hacienda. La tierra que entregaron a los huasipungueros con la Reforma Agraria de 1964, fueron tierras malas, cangaguosas, laderasas, que producía poco grano, que no tenían agua (...) Los compañeros se levantaban desde las cuatro

de la mañana y acostaban a las ocho de la noche. Guagua, mujer y Lázaro trabajaban, pero seguían pobres y maltratados.

Como lo que se trabajaba en el huasipungo no alcanzaba para mantenerse, Lázaro salió muchas veces a trabajar en la Costa (...)

(...) [Recuadro con el icono de Lázaro Condo]: 'viviendo así... explotado... comprendí que no es justo que el campesino se mate trabajando para que el patrón se engorde descansando'.

®: el compañero Lázaro Condo explicaba a los compañeros: No tenemos que quedarnos sentados (...) los campesinos somos muchos y los patrones unos poquitos.<sup>60</sup> Sólo la conciencia, la organización y la lucha darán tierra y justicia a los campesinos. Así como hacemos mingas para sembrar o para hacer los caminos (...) así tenemos que unirnos para la lucha, para conseguir la tierra, para hacer la reforma agraria, para conseguir escuelas.

Otras voces:

- Y agua, y caminos, y crédito, y tiendas comunales, y servicios médicos, y asistencia técnica.

®: así el compañero Lázaro Condo desde muy joven fue ya dirigente de su comunidad de Ajuspamba. Organizó a sus compañeros y dio una dura lucha contra su patrón Larrea. Fue muchas veces delante de las autoridades y el IERAC a plantear sus necesidades. Pero siempre insistía en que ahí no se daba la lucha, sino en la tierra. Entró varias veces a la cárcel pero eso nunca lo atemorizó, al contrario, siempre salía más gallo (...) el compañero Lázaro Condo, 'condito', como le decían sus compañeros porque era omotito,<sup>61</sup> empezó a salir a otras comunidades a conversar y concien-

tizar a la gente... hasta que se convirtió en un dirigente de la zona de Sicalpa, Cajabamba, Pangor y Columbe.

(...) - Compañero, cuente cómo fue que pasaron esas desgracias en Toctezinín.

(...) - Nosotros fuimos a buscar al compañero Lázaro porque le conocíamos de oídas (...) sabíamos que era un buen dirigente. Fuimos porque teníamos un problema grande (...) y el compañero Lázaro Condo nos explicó que podíamos reclamar nuestros derechos.

[Foto de Lázaro Condo]: Se tiene derecho a expropiar la tierra si se ha trabajado más de cuatro años gratis. Si hay mucha gente y la tierra no alcanza para vivir (...) a esto le llaman presión demográfica. Si las tierras de los patrones no están bien cultivadas. Si el dueño no administra personalmente la hacienda. Si se trabaja al partir.

®: fuimos a hablar al IERAC y ahí nos dijeron: -ustedes son precaristas y tienen derecho a seguir cultivando esas tierras hasta que con un juicio se arregle esta cosa. Lázaro Condo nos dijo: compañeros (...) aquí nos ofrecen maravillas, pero será muy difícil que cumplan, porque en el IERAC hay muchos familiares y amigos de los terratenientes y las autoridades son puestas por los mismos ricos y no por nosotros (...) hay que dar la lucha arriba, en la comunidad.

(...) Pero nosotros no nos desanimamos, dejamos a algunas compañeras y compañeros cuidando la tierra y las siembras. Otros compañeros fueron a pedir apoyo a otras comunidades. Necesitamos hacer una buena unión para dar una mejor lucha. Presten la mano para la trilla el 26 de septiembre. El compañero Lázaro insistía: hay que hacer acuerdo con los obreros de Qui-



to, Guayaquil y Riobamba. La lucha tiene más fuerza si hacemos acuerdo con los trabajadores de la ciudad.

(...) conseguimos el apoyo de más de 15 organizaciones y el día 26 de septiembre bien tempranito empezamos a trillar las habas y la cebada en nuestra comunidad de Toctezinín.

Ⓜ: pero los patrones y las autoridades de Chimborazo no podían permitir semejante cosa. La vieja Amalia Merchán llamó a su pariente Gobernador (...).

Ⓜ: cuando más de ochenta soldados y policías llegaron a Chunchi, fueron directo, llevados por la Amalia Merchán, a la Iglesia, donde el curita había estado dando misa y sacaron a todos a patadas y culatazos. Cogieron preso al Vicario de Riobamba, al cura de Chunchi y a algunos compañeros (...).

Ⓜ: después de que la terrateniente Amalia Merchán dio hartos tragos, empezaron a subir a Toctezinín. Todos iban borrachos. Subieron maltratando a los viejitos que encontraron a su paso, pegaron a los guaguas y hasta a una mayorcita, guiados por el mayordomo y un tal Jorge Bermeo. Cuando estuvieron arriba en la loma donde estábamos trillando, sin darnos tiempo nos rodearon (...); dos policías bravos preguntaron: ¿con qué orden están trabajando?. Tenemos la orden del IERAC. Pero nada valió ni la ley ni el IERAC ni la orden del anterior Gobernador. Enseguida empezaron a disparar y a soltar bombas lacrimógenas.

Ⓜ: cuando el compañero Lázaro vio los maltratos bajó hasta una cuchilla y gritó tratando de que los compañeros corran más ordenadamente y protestando contra

los militares. Entonces fue seguido por el Jorge Bermeo y varios policías y militares que le gritaban: espera cojudo. Qué dices hijoeputa. Enseguida dispararon ahí mismo, semejante, como tostado con fusil y metralleta, como en fiesta sonaba. Enseguida subieron el Bermeo y los militares y alcanzaron a tres mujeres que atendían al compañero Lázaro. Le habían alcanzado tres balazos, uno en la pierna, otro en la nalga y otro en el estómago. Enseguida el Bermeo empezó a pegarle en la cabeza con una varilla de hierro que había cogido de la trilladora. Lo hicieron parar y empezaron a bajarlo a patadas y a culatazos. Como ya no pudo caminar lo arrastraron hasta el carretero, donde lo embarcaron en un carro. En el patio de la escuela lo hicieron bajar, el compañero ya andaba como gallinita con mal, por eso de por sí cayó en el patio. Cuando le vieron las heridas que tenía en la barriga y en la pierna dijeron que éste sí que está jodido, por eso lo embarcaron en un jeep y se lo llevaron, después de tirarle agua y trago en la herida de la cabeza. Los policías y militares cogieron a más de treinta presos junto con el Vicario de Riobamba y nos llevaron a la cárcel. Cuando ya era de noche nos sacaron de la cárcel de Riobamba y nos llevaron al cementerio.

Ahí en la casa donde hacen las autopsias estaba el cuerpo del compañero Lázaro Condo tendido en el piso. Tenía una herida grande en la cabeza, el cuerpo lleno de morados, los testes hinchados, lleno de sangre el estómago y la pierna de las heridas. ¡Lo habían torturado! Estaban en esa sala dos señores gordos, de lentes y dos doctores, junto con los policías. Cuando entramos y después de que le limpiamos

un poco nos dijeron: ¿sabes quién es? ¡Es nuestro hermano Lázaro Condo!

- Esta vida del compañero Lázaro Condo sí es un ejemplo para nosotros.

COMPAÑEROS, DIRIGENTES COMO LÁZARO CONDO, MÁRTIRES POR LA LUCHA DE LOS CAMPESINOS, SIEMPRE VAN VIVIR EN EL CORAZÓN DEL CAMPESINADO.

(...) MATARON AL COMPAÑERO LÁZARO, PORQUE SABÍAN QUE ERA UN DIRIGENTE CONCIENTE Y LUCHADOR. PERO CUANDO HAYAN MUCHOS LÁZAROS CONDO NO VAN A PODER DETENER LA LUCHA Y ESPERANZAS DE LOS CAMPESINOS.

Y SOBRE TODO COMPAÑEROS, NO HAY QUE OLVIDAR QUE EL COMPAÑERO LÁZARO CONDO SIEMPRE DIJO QUE ERA LA UNIDAD DE LOS CAMPESINOS Y LOS OBREROS, LA UNIÓN DE TODOS LOS POBRES, LA QUE DARÁ LA VICTORIA FINAL” (DT).

Si leemos con detenimiento la versión presentada por Rodrigo Vallejo (1978), encontraremos muchas similitudes con el texto anterior.

“El primer día de trabajo transcurrió sin ninguna novedad aunque fue notable la falta de organización.

Para el segundo día, 26 de septiembre, mientras realizaban el trabajo unos 100 compañeros, a eso de las 10 de la mañana fueron sorpresivamente rodeados por piquetes de policías y soldados armados, 22 policías y 16 soldados del Ejército, acompañados por personas de Chunchi, tales como: Jorge Bermeo, Luis Ordóñez, Gilberto Ordóñez y el mayordomo de la seño-

ra Amalia Merchán -quienes para confundirlos (a los campesinos) se habían trasladado en un bus de la Cooperativa ‘San Andrés’ y en un Jeep del Equipo Pastoral de la zona (ib. 138-139).

Al llegar al lugar donde se encontraban trabajando los campesinos, los policías preguntaban: ‘con qué orden están trabajando’. Respondieron: ‘con orden del IERAC de Riobamba’. La fuerza pública sin hacer caso de la respuesta ni de nada empezaron a golpear a los campesinos, hombres y mujeres. A empujones y culatazos los iban conduciendo hacia los vehículos. Algunos campesinos reclamaron por la agresión injusta de que eran objeto, los policías respondieron: ‘Aquí tenemos orden del señor Gobernador, de matar a cuatro por lo menos y hasta el Obispo se va a largar, tarea de comunistas. Se van a podrir en la cárcel’. Efectivamente empezaron a disparar contra los campesinos que corrían, unos huyendo y otros buscando la forma de bloquear la carretera. En ese momento fue cuando hirieron mortalmente al líder campesino Lázaro Condo, de la Comunidad de Coto Juan y militante del movimiento campesino ECUARUNARI, lo mismo que al líder Manuel Anahuarqui de la Comunidad de Ballagán y militante del mismo movimiento.

Lázaro Condo, herido fue recogido por algunos policías y el señor Jorge Bermeo quienes lo maltrataron bárbaramente” (ib. 139-140).

Vallejo trae en su libro los testimonios de varios indígenas sobre lo sucedido:

“Cuando Lázaro Condo -dice uno- vio los maltratos de que éramos objeto, gritó y ba-



jó corriendo hacia la carretera, entonces fue seguido por el señor Jorge Bermeo y varios policías y militares que gritaban: ‘Qué dices hijo de p...’. Inmediatamente dispararon ahí mismo, semejante como tostado, con fusil y metralleta, como fiesta sonaba.

Los militares y Bermeo -dice otro- subieron corriendo y alcanzaron al compañero Lázaro Condo herido en el suelo, diciéndole: ¿Por qué te corres? y Bermeo empezó a golpearle con la varilla de hierro de la trilladora. Le hicieron parar a patadas y golpeándole con los fusiles lo empezaron a bajar. Como ya no pudo caminar lo arrastraron hasta el carretero. Allí pudimos ver una herida de bala en la pierna derecha y otra en la cabeza. Lo subieron al bus y ahí intentó sentarse, pero un policía le dijo: ‘Todavía el hijo de p... va a ensuciar el carro’ y le pusieron en el piso del bus. Un compañero detenido les dijo: tienen que llevar así, ¿no ven que está herido?, a lo que un militar respondió: ‘¿Y vos qué te metes?’ y le pegó un trompón en la cara.

En el patio de la escuela de la comuna -dice un tercer testigo- fue bajado del bus a patadas, caído en el suelo le lavaron la cabeza con trago de contrabando. Uno de los policías trajo agua de la acequia en el casco y le tiró desde lejos. En ese momento él gritó desesperadamente. Entonces viendo que estaba mal, le subieron a la puerta de atrás del Jeep y lo llevaron” (ib. 140-141). “Allí [en la sala de autopsias del cementerio de Riobamba] -cuenta otro- encontramos tendido en el piso un muerto, con la cara negra, llena de sangre. Le hicimos levantar a una mesa, estaba fétido, ellos le limpiaron la cara con el poncho y allí vimos que

tenía una herida bien grande en la cabeza y alzándole la camisa vimos que el estómago estaba verde-negro y con herida y un cuero de sangre en la pierna derecha. Entonces nos preguntaron: ‘¿Conocen al muerto de dónde es? ¿Es de parte de ustedes?’. Aunque estaba desfigurado el cadáver lo reconocimos, pero no recordábamos el nombre y tanto pensar acordamos que era Condo” (ib. 147).

“Llevaron nuevamente a dos campesinos conmigo que lo habían reconocido -relata otro testigo- encontramos al muerto lluchito,<sup>62</sup> con los testes hinchados y todo el cuerpo morado, cosa que me asusté y me puse detrás de los policías. Preguntaban: ‘¿Por qué te pones nervioso si no sabes quién es?’. Les dije: ‘es nuestro hermano Lázaro Condo de la comunidad, que fueron a dar la mano’” (ib. 144-145).

## Las entrevistas

En la sección anterior he presentado ejemplos de la manera cómo fueron relatados los sucesos ocurridos en Toctezinín y que serán tomados en consideración más adelante. Presento ahora los testimonios que me proporcionaron diversas personas acerca de los acontecimientos y de la figura de Lázaro Condo.

Roberto P., dirigente indígena y hermano de quien en 1974 era vicepresidente de la comuna Toctezinín, me da su testimonio.

“Él llegó para acompañar en la lucha, porque había sabido trabajar bastante; tenía bastante experiencia. En Riobamba sabía encontrar y preguntaba: ‘¿Cómo va Toctezinín?; ¿están dando trámite?’. Conversába-

mos. Yo, como era secretario ese año, entonces informaba. Andaba igual. Él vino el primer día y de ahí se quedó hasta el segundo día; ahí fue cuando pasó eso. Estaba dispuesto a la lucha; les quería a las organizaciones. Andaba por distintas partes acompañando a las comunidades. Porque él estaba resuelto, por eso él se quedó. El resto de los compañeros se fueron el día antes, pero él se quedó para ver el fin hasta el segundo día. Así es que pasa eso... El compañero Lázaro Condo entregó la vida, y eso fue una ayuda más para coger la tierra; porque por esa muerte había más fuerza” (26.10.92).

Juan H., dirigente y formador indígena. Comunidad de Agua Santa, parroquia Yaruquíes (Chimborazo).

“Fue luchador en su comuna Ajospamba y en otras comunas del sector. Las tierras por las que luchaban eran de la Iglesia y haciendas. Luego, con la misma lucha, continuó en otras comunidades. Demuestra el apoyo y solidaridad con otros. En uno de esos enfrentamientos fue matado. El objetivo no fue sólo para su comuna y su familia sino para todos, para los demás. Ese espíritu se entregó para dar vida a los demás. Está presente en todos los pasos que se han dado. Aunque todos no lo conocieron, pero su espíritu está presente para dar fuerza y energía en las luchas que continúan. No fue estudiado, pero por su entendimiento alcanzó a ver lo que Dios pide. Para nosotros, al recordar ese hecho, viene la fuerza, la esperanza. La vida es para los demás y no sólo para nosotros. Hay que compartir esa vida, eso nos alienta y anima. Esa sangre, aunque se riega, es como agua que está por

debajo de la tierra dando la vida. Esa voz que grita y reclama ante los dominadores. Desde ahí viene esa energía, de tener esa palabra, de no tener miedo. Fue muerto en Chunchi, no recuerdo bien la fecha ni la comunidad, pero sí me he ido por ahí; conocí el lugar donde lo mataron. Fue en una hacienda pero no recuerdo el nombre” (28.10.92).

Carlos A., dirigente y formador indígena, comunidad de Daldal, parroquia Pungalá (Chimborazo).

“Yo no sabía mucho del compañero Lázaro Condo. Lo poco que me he enterado es a través de algunas personas que han informado sobre el compañero.

El compañero fue de la comunidad de Ajospamba de la parroquia Juan de Velasco, Pangor. Fue un compañero dirigente pero no sé en qué año fue [su muerte] y qué edad tenía él. Sabía que el compañero fue a solidarizarse con la lucha por la tierra de la comunidad Toctezinín que queda en el cantón Chunchi y el hecho se realizó en la comunidad de Toctezinín cuando se estaba realizando la trilla de habas o la cosecha de habas o algo por ahí. Y ahí los dueños, los terratenientes de la hacienda vinieron con la fuerza pública y lo persiguieron como fuego y allí al compañero Lázaro Condo le llegó una bala donde fue asesinado. Eso más o menos sé. Me parece necesario recordarlo y tenerlo como figura de las luchas indígenas” (29.10.92).

Delfín T., dirigente y formador indígena, comunidad de Mayorazgo, parroquia Guamoto (Chimborazo).

“En la familia no se habla de Lázaro Condo pero sí que saben quién ha sido, así por encima, no de fondo. Sabemos que el compañero fue asesinado en la lucha por la tierra, pero no se conoce más detalles, sólo por encima.

Mi familia no ha llegado a saber de Lázaro Condo sólo por mí sino por otros compañeros. Yo he llegado también a enterarme por algunos boletines y folletos que hablan de él” (29.10.92).

Yolanda C., secretaria, Quito.

“He oído hablar de Lázaro Condo y me he enterado a través de algunas personas, escritos, leyendas, que este señor hizo mucho por defender la tierra y me parece que a causa de eso lo persiguieron, lo torturaron, lo amenazaron muchas veces. Entre los indígenas se cuenta como un prócer también de ellos, que les ha dado ejemplo para conseguir su propia tierra” (5.11.94).

Isabel A., educadora indígena, Lago Agrio (provincia de Sucumbíos).

“De Lázaro Condo conocemos de él algo, pero no tengo muchas referencias. Pero a uno le cuestiona, es una conciencia que va despertando. La lucha emprendida por estas personas es sumamente de derecho, porque en realidad la tierra fue nuestra, fue del pueblo indígena; entonces, lo que han hecho es quitarnos no más, pero con la Reforma Agraria del 63<sup>63</sup> quisieron devolver en parte la tierra, pero en realidad no se ha dado nunca una reforma agraria. Ahora, al exigir con estos hechos, con estos procesos de reivindicación y de identidad del pueblo indígena, me parece un adelanto muy

grande que se haya podido discutir a nivel nacional sobre esta Ley de Reforma Agraria última que se ha dado y es un derecho legítimo del pueblo indígena” (16.11.94).

Carlos V., agricultor y dirigente campesino, comunidad de San Juan de Trigoloma, cantón Pallatanga (Chimborazo).

“Lázaro Condo murió por la solidaridad, por los demás, a mí me hace animar; que nosotros como pobres tenemos que ir uniéndonos y entregar la vida por los demás; trabajar por el servicio y por la solidaridad por los demás. Además, que Lázaro Condo murió en otra tierra, no murió en su tierra propia; entonces nosotros tenemos que estar dispuestos al servicio, no tenerle miedo a la muerte, a todos nos va a llegar de alguna manera; cuando pensamos a profundo lo que fue Lázaro Condo, su decisión por defender la justicia, por hacer de acompañar a los que estaban en el conflicto. Él murió en Toctezínín, en una lucha con los campesinos; involucraron incluso a la Iglesia; por ese motivo vemos que Lázaro Condo está viviendo en cada uno de los corazones de los chimboracenses” (26.11.94).

Alfonso V., teniente político<sup>64</sup> de la parroquia Pangor o Juan de Velasco (Chimborazo).

“A Lázaro Condo yo lo conozco desde la infancia de él; fue además mi compañero de escuela; él se educó aquí, en la escuela central de la parroquia. Luego, después, se fue adentrando en el trabajo comunitario y, entonces, en ese trabajo hubo una vez que en septiembre (...) no recuerdo el año

legalmente ahorita, pero fue en ese mes que le invitaron para que se vaya a Toctezinín a trabajar ahí en organización y lamentablemente tuvo que enfrentarse ahí con la situación que se presentó el Ejército que fue donde perdió la vida y esa fue la situación de Lázaro Condo en esa vez. Sin embargo, de haber luchado un poco, porque fue poca la lucha de él, no fue una lucha más avanzada, le costó la vida y quedó, digamos, ahí. Eso es un testimonio que yo podría dar frente a la realidad de lo que fue Lázaro Condo en nuestra parroquia. Cuál fue nuestra impresión cuando supimos a raíz de la muerte. Entonces parece que él dio su vida. Para su trabajo aquí en nuestra zona no fue tan notable, dadas las circunstancias que fue muy joven. En la época en que se murió creo que tenía unos 23 ó 25 años.<sup>65</sup> Yo he trabajado mucho tiempo, desde la edad de 18 años, con organizaciones, entonces tengo un poco de experiencia y no fui muy enrolado con él. Pero a raíz de un curso en la Diócesis de Riobamba, él se fue preparando y se inició con muy buena voluntad, con mucha entrega. Se notaba que trabajaba en otros lugares; por algo dice el dicho: “nadie es profeta en su tierra”, ¿no? Parece que aquí la misma organización de él no le dio mucha acogida por ser muy joven, porque ya habían líderes mayores que tenían experiencias y creían que lo que habla un joven no les llama mucho la atención. Pero las intenciones de él, la forma de manifestarse, fue que tuvo buenos inicios. Lamentablemente muy pronto le cortaron la vida.

Aquí hubo un poco de impacto, de reacción porque prácticamente se perdió un líder que podía ser un buen futuro; entonces

dolió bastante por cuanto, ya le vuelvo a repetir, podía ser él la esperanza para una mejor organización y lucha dadas las circunstancias, con buenas bases en seguir el futuro de él ¿no? Podría ser una buena esperanza para los demás; en eso sí estoy consciente” (27.11.94).

Segundo Condo Yumbo, hermano de Lázaro Condo, comunidad de Ajospamba, parroquia Pangor (Chimborazo).

“Él era el primer parto, yo era séptimo parto. Estaba en la escuela; mis papás me dijeron que ha estado solamente hasta segundo grado y que ni este año ha terminado. Los papás son... ya murió mi papá, Carmelo Condo, mi mamá se llama Victoria Yumbo. El comportamiento de él era muy agradable, era muy genuino, muy tranquilo, muy ingenuo, muy comunicativo. Le gustaba ayudar pero, precisamente, como él no tenía muchos conocimientos a él le gustaba aprender para poder relacionarse con mucha gente; le faltaba muchas cosas de la escuela. Como él era de esta comunidad de Ajospamba, él se desempeñaba como secretario del cabildo. Como llegaron los compañeros universitarios de Riobamba, de Ambato, el monseñor Leonidas Proaño, el señor Delfín Tenesaca, entonces él entró a trabajar a la Curia para progresar. Allí estaba como ocho meses. Veinte o veintiún años del fallecimiento de mi hermano; en este momento se me vienen lágrimas, porque como él era mi hermano. Tenía bastante afán, bastante cariño para con la familia, para conmigo mismo. Me enseñaba muchas cosas, era bastante decidido en todo. En él no había miedo ni recelo, nada. Como había salido la Ley de la

Reforma Agraria, entonces él entró a trabajar; él no sabía cómo trabajar, y por eso murió. Él quiso defender los derechos humanos. Entró a la comunidad de Toctezinín a querer ayudar a los compañeros de la comunidad. Había ido a la comuna como por dos o tres veces, un mayordomo le ha comunicado al dueño de la hacienda diciendo que hay un hombre que está enfocando, llevando armas, que está enseñando para que invadan las tierras; entonces esto fue el motivo que había habido una fecha más o menos en el mes de septiembre; había ido a tratar de ayudar a las cosechas. Entonces ahí había llegado a saber la señora hacendada de esa comunidad, Amalia Merchán; entonces ella dijo que comunicaran al señor gobernador de aquí de la provincia de Chimborazo en Riobamba. Había mandado 50 conscriptos [reclutas] y 50 policías. Entran allá a la comunidad con sus carros, volquetes y con los armamentos y le meten doce balazos; viendo que está todavía con vida llevan al centro cívico o casa comunal; le pusieron sentado sobre una piedra y los de la comunidad sin poder qué hacer. Los miembros de la fuerza pública le cogen y le meten en uno de los carros. Yo creo que precisamente murió en la vía de Chunchi a Riobamba, en el camino. ¿Sería así? o, de lo contrario, lo matarían ellos mismos para no ver así una persona más dentro de la acción social; yo creo que lo mataron, no sé. Pero lamentablemente llegamos a saber a los quince días. Como era el tiempo de Rodríguez Lara, había una monja sobrina de él; pidieron audiencia para saber dónde habían enterrado... porque no enterramos nosotros. Tanto insistir, tanto insistir llegamos a saber que habían

enterrado en el cementerio de Riobamba y creo que todavía está ahí. Así fue.

Aquí en Ajuspamba se ve como una persona que se ha muerto, no como una persona importante. En Toctezinín hacen una celebración, no sé si es 23 ó 22 de septiembre. Realizan cada año. Yo no he ido; lo mismo hacen en Riobamba. Hay una escuela con el nombre de mi hermano. Él falleció a la edad de 33 años.

Lázaro Condo era casado, tenía cinco hijos. Ahora lamentablemente se fallecieron todos, sólo una vive, ya es casada, tiene 20 años, se quedó de unos ocho meses. Él era muy bueno, alegre, muy contento, le gustaba jugar. También era un poco deportista” (27.11.94).

Carlos C., agricultor y dirigente comunal, comunidad de Santa Ana Norte, cantón Pallatanga (Chimborazo).

“Según la historia hemos oído de muchas personas que han muerto por la tierra, pero la que más presente tengo es de Lázaro Condo que murió en Toctezinín por la lucha de la tierra. No me acuerdo bien quién lo mató, pero la realidad es que él murió porque luchaba por la tierra, por la Pachamama que es la tierra de los indígenas y aquí, en esta zona, también hay muchos indígenas y en los paros y en las huelgas que realizan pues es por la lucha de la tierra concretamente, porque no sólo de los indígenas sino de los campesinos somos dueños de la tierra. Esa lucha se da por la división del sector capitalismo que son los que más se han acomodado en las tierras y siempre el campesino vive oprimido en todo sentido, sobre todo en lo económico, porque el poder está en los grandes y la lu-

cha y la dificultad vive en nosotros los pequeños, en los campesinos.

Yo pienso que la muerte de Lázaro Condo en lo que ha servido es de semilla para, sobre todo, del sector indígena, se recuerdan y se mantienen unidos y la verdadera lucha continúa y no es sólo para ellos, sino también para nosotros los campesinos es un ejemplo que existe la muerte de él por la lucha de la tierra” (1.12.94).

Gonzalo M., agricultor, Santa Ana Norte (Pallatanga).

“Lázaro Condo era un líder de los indígenas y que siempre luchaba por sus derechos. Sé que cayó prisionero y fue ajusticiado y posiblemente le costó la vida por defender los derechos de él y también de sus compañeros, era una lucha por la adquisición de tierras. Ese caso pasó por la zona de Chunchi si estoy cierto.

No vale la pena que nadie sacrifique su vida, pero tal vez ese deseo de salir adelante, luchar por los demás que muchos no escatiman la vida. En realidad, esas personas son como redentores para el resto de la sociedad, seres que han entregado su vida por luchar por los derechos de las causas justas, las causas nobles que, en realidad, a todos nos pertenecen. Personalmente no conozco otros; sé que han sido muchos que se han levantado en otros lugares” (1.12.94).

Miguel Ll., dirigente indígena, Riobamba (Chimborazo).

“Lázaro Condo estaba vinculado al trabajo de iglesia; conocemos el trabajo de la iglesia de Riobamba liderado por su pastor,

por monseñor Leonidas Proaño. Se diferenciaba al resto de diócesis, y por lo tanto se podía expresar, había la acogida a los diferentes dirigentes en las diferentes comunidades. Nace desde un compromiso de la fe de que había que luchar; primero había que organizarse, luego había que plantear sus aspiraciones y había que luchar para que esas aspiraciones se cumplan. Lázaro Condo nos ha dejado el ejemplo de que no ha sido posible conseguir que se den respuesta a la solución de los problemas de acuerdo a las necesidades que existieron en las comunidades y por eso es que ha habido una confrontación entre las comunidades que necesitaban un pedazo de tierra para poder sobrevivir, para tener donde guarecerse con los señores que se habían centralizado la tierra en pocas manos. Yo veo que la tenacidad del compañero, pues, fue muy alta y por eso tenemos como resultado que tuvo que ofrecer su vida” (2.12.94).

Manuela C., Sicalpa, trabaja en las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), Riobamba, Chimborazo.

“Sobre Lázaro Condo he conversado con algunos compañeros. Más que todo con la mamá. Ella me ha contado que él fue un misionero, un catequista que estaba bastante entregado a todos los trabajos organizativos, a la lucha por la tierra que tenía no sólo a nivel de Toctezinín sino en toda la provincia y a nivel nacional; entonces la misión de él era estar junto a los compañeros que luchaban por obtener las tierras. Entonces ese fue el caso de que él fue a solidarizarse, a estar juntos en los momentos de la lucha en Toctezinín con todos los mo-

radores y hasta que trataron de subversivo y los militares a matarle a él porque él ya estaba provocando a los compañeros para que sigan con la lucha. Eso me ha contado la mamá. Esa ha sido una muerte grande para toda la gente y alguna gente de la comunidad, hace algún tiempo, estaba conversando y se recordaban que él no solamente se quedaba aquí en la provincia sino que se iba al oriente a intercambiar experiencias de la organización, de la lucha; iba tomando fuerza y seguir apoyando al resto de los compañeros” (5.12.94).

Encontramos en los testimonios anteriores varias voces en diálogo permanente, porque la narración es un proceso y no una representación estática de la realidad (Bruner y Gorfain, 1983). Una proposición o afirmación tiene sentido gracias a que podemos seguirle la pista a otras proposiciones opuestas o distintas aunque hayan sido omitidas, negadas o tergiversadas; es decir, si “el discurso es dialógico por naturaleza” (Gumperz, 1996: 36), es posible reconstruir el discurso o los discursos de los “otros” a partir del texto escrito que supuestamente expresa un único discurso. Si todo discurso posee una “*intención comunicativa*” (Gumperz, ib. 36), es factible descubrir no sólo esa intención en quien “habla”, sino asimismo la intención del discurso -implícito por supuesto- al cual trata de responderse. Hay varias formas de relatar o de presentar los acontecimientos. Una forma es, por ejemplo, colocar esos discursos en boca de los distintos personajes que están incluidos en el relato como en el segundo documento presentado. De este modo las ideas están explicitadas, siendo a la vez el producto de una reflexión que toma en cuenta las ideas tanto de un grupo como

del otro. Cuando el policía que vigila a los presos en la cárcel de Riobamba dice: “¡Silencio runas de mierda!”, o “¡Fuera indios rocotos!”, se da una especie de condensación del discurso que la mayoría de la sociedad blanco-mestiza tiene sobre los indígenas, pero denota, a la vez, la conciencia que los indios tienen sobre la manera cómo ese mismo discurso los estigmatiza. Asimismo, la “precisión” con la cual los indígenas del texto cuentan los acontecimientos, revela un intento por llenar los vacíos de las informaciones oficiales, la pretensión por precisar las ambigüedades de las noticias, así como el deseo de desmentir las declaraciones de los otros. De igual modo, se ponen en boca de Lázaro Condo frases como: “hay que hacer acuerdo con los obreros de Quito, Guayaquil y Riobamba. La lucha tiene más fuerza si hacemos acuerdo con los trabajadores de la ciudad”, que tienen su origen en el discurso propio de organizaciones como la Federación Nacional de Organizaciones Clasistas (FENOC). Asimismo, aquellas voces colectivas que piden, además de la tierra, “agua, y caminos, y crédito, y tiendas comunales, y servicios médicos, y asistencia técnica” -demandas que encontramos igualmente en el primer documento-, cuando hoy sabemos que existían otras peticiones relacionadas con cuestiones étnicas como la cultura y la lengua (Zamosc, 1994), en virtud de que la época comprendida entre 1972 a 1975 fue considerada como de “eclosión de la etnicidad” (Santana, 1988). Lo que aparece en el texto es, entonces, la expresión de una de las corrientes que se encontraban enfrentadas al interior de ECUARUNARI.

De otra parte, encontramos similitudes en los documentos segundo y tercero. El primero le debe varias formulaciones al segundo,



por cuanto, si bien no contamos con la fecha de edición de la cartilla ilustrada, estamos ciertos de que ésta es posterior a 1978, cuando fue elaborado el texto de Vallejo. Me parece que estas y otras versiones de lo hechos colaboraron en la producción de una versión oficial, estereotipada desde y para los indios, en cuya base, seguramente, está la presentada por Vallejo, si tomamos en cuenta que fue la más cercana a la fecha de los sucesos. Es como si hubiera una voluntad por fijar no sólo los acontecimientos, sino también una cierta manera de contarlos recurriendo a frases fijas como: “Enseguida dispararon ahí mismo, semejante, como tostado con fusil y metralleta, como en fiesta sonaba. Enseguida subieron el Bermeo y los militares y alcanzaron a tres mujeres que atendían al compañero Lázaro. Le habían alcanzado tres balazos, uno en la pierna, otro en la nalga y otro en el estómago. Enseguida el Bermeo empezó a pegarle en la cabeza con una varilla de hierro que había cogido de la trilladora”, versión que encontramos en el segundo documento, y muy similar a la que leemos en el tercero: “Inmediatamente dispararon ahí mismo, semejante como tostado, con fusil y metralleta, como fiesta sonaba. Los militares y Bermeo subieron corriendo y alcanzaron al compañero Lázaro Condo herido en el suelo, diciéndole: ¿Por qué te corres? y Bermeo empezó a golpearle con la varilla de hierro de la trilladora”. Sabemos, según el libro de Vallejo, que estas frases fueron tomadas de los testimonios de quienes participaron en el conflicto. Se les adjudica las voces a ellos para que la narración sea no sólo verosímil, sino que posea también autoridad y legitimidad. La memoria, entonces, o el recuerdo de los hechos y de la muerte de Condo, cuenta con

unos ejes alrededor de los cuales se puede tejer el relato “histórico”.

Por los testimonios vertidos tanto en los documentos como en las entrevistas nos damos cuenta de que la memoria del pasado es una creación o representación de una imagen particular del pasado, hay una selección de elementos de uno o varios eventos y se les otorga énfasis diferentes de acuerdo a lo que se quiere o se pretende obtener como respuesta al relato: lástima, admiración, indignación o solidaridad. Los testimonios, que hacen alusión a ciertos hechos pero omiten otros, han venido conformándose con el tiempo, casi desde el mismo momento cuando los eventos ocurrieron, pero algunos de ellos han llegado a tomar una forma regular, casi invariable, en la cual se aluden los acontecimientos de determinada manera e incluso se expresan las mismas palabras. El pasado se construye mediante una política de representación del pasado (Portelli, 1989); es decir, de manera consciente se elabora una imagen de lo que ocurrió y la persona que habla se ubica en ese contexto, esto es, dentro de los hechos por él relatados. Es, si cabe la analogía, como un juego de espejos en el cual el narrador de los eventos se ve a sí mismo tomando parte en ellos, pero, a su vez, elabora o construye su imagen de acuerdo a los hechos que relata. A partir de la imagen que elabora de sí mismo construye la imagen del otro. Pero además, el testimonio está profundamente influenciado por la coyuntura y las experiencias que su narrador vive en el presente. La memoria, como espero profundizar más adelante, dista mucho de ser un proceso pasivo; al contrario, es un proceso constructivo regido por esquemas culturales. La memoria no es, entonces, el resultado de un proceso mecánico que ha ido guardando la informa-



ción de manera fiel; los hechos, los recuerdos, son reelaborados en el mismo momento en que se habla o se narra, es decir, de acuerdo al contexto que se está viviendo.

Ahora bien, en la construcción de ese pasado desde el presente entran en juego tanto la memoria dominante como la memoria subordinada (Crain, 1989). Dentro de su testimonio, según se ha señalado, el narrador hace un balance de lo que sobre el evento o sobre el personaje ha dicho el sector oficial (en nuestro caso, funcionarios estatales, dueña del predio agrícola y prensa oficialista), pero también lo que la tradición y la transmisión oral o escrita de los indígenas y sus aliados han expresado sobre lo mismo. Su discurso, entonces, se expresa en una retórica que intenta responder a los argumentos que esos sectores oficiales han tratado de crear y mantener para que el recuerdo de los hechos tome otro rumbo. Por eso, los testimonios -orales o escritos- que transmiten los acontecimientos del pasado pretenden, entre otras cosas, dar un fallo moral sobre tales eventos. En otras palabras, el recuerdo de lo que pasó y la condena a las causas, implica igualmente una condena a la situación actual. Esa retórica nos provee de aquellos ejes fundamentales alrededor de los cuales el pasado se teje y que no dejan de actuar sobre la memoria colectiva (Portelli, 1989: 5). El episodio original o fundante es significativo no sólo por su aspecto trágico sino, sobre todo, porque constituye el terreno sobre el cual la memoria colectiva conserva una singular convergencia de relatos equivocados, invenciones, leyendas que van desde las reconstrucciones imaginarias de la dinámica del acontecimiento, hasta la traslación del mismo de un contexto a otro (Portelli, *ib.* 5). De igual manera, las versiones de lo que real-

mente pasó, si bien mantienen lo fundamental, se van enriqueciendo con el transcurso del tiempo con materiales imaginarios llegando a adquirir aspectos épicos. De todas maneras, el fenómeno más notable que subyace en la memoria colectiva por la muerte de Lázaro Condo no radica tanto en la dinámica de los hechos sino en la traslación cronológica y contextual del fenómeno.

En este momento vale la pena destacar un aspecto que aparece en el segundo documento citado. Cuando uno de los indígenas comienza a hablar de la vida de Lázaro Condo señala que era huasipunguero de la hacienda Ajuspamba que “es de un terrateniente Larrea que tiene como cuatro haciendas”; esta frase así acuñada, nos indica respecto a la antigüedad del testimonio, por cuanto hace algunos años dejó de existir esa hacienda y sus habitantes la hicieron comuna después de haber litigado en el IERAC en contra del propietario. Así las cosas, pese a que el documento en mención es mucho más reciente, evoca un testimonio de la época incluido en el texto de Vallejo. Notemos igualmente que el texto utiliza “malas” palabras para colocarlas en boca de Amalia Merchán, de las autoridades, y de policías y militares, como tratando de mostrar que pese a tener tierras, dinero y poder, son gente de muy poca o ninguna calidad humana, intentando así desprestigiarlos y deslegitimar sus acciones.

Hay también un aspecto significativo que aparece tanto en los documentos como en algunos de los testimonios: la visión de Lázaro Condo como mártir. Si bien los relatos nos hablan acerca de la manera cómo fue “torturado” y “asesinado” el líder indígena, no se quedan ahí puesto que le otorgan una connotación que va más allá de los simples hechos: Lá-

zaro Condo fue sacrificado y su sangre fue derramada para dar vida y fuerza a quienes luchan por la justicia. No fue tampoco una muerte accidental, fue el resultado de una vida entregada al servicio de los demás. Vale decir que esta idea del martirio estaba en boga en la época debido a la influencia que tenían tanto la naciente “Teología de la Liberación”,<sup>66</sup> como los documentos de la reunión de obispos latinoamericanos en la ciudad de Medellín en 1968. La persecución y el martirio se convirtieron en los “lugares” teológicos por excelencia. La reflexión evocaba los primeros días del cristianismo cuando los miembros perseguidos y sacrificados robustecían la fe y la práctica de los demás creyentes; pero, por obra de Dios, esa persecución ayudaba a la expansión de la iglesia y la sangre de los mártires

era “semilla de cristianos” según la expresión que el teólogo Orígenes había acuñado en los primeros tiempos del cristianismo. En este contexto es leída la muerte de Condo, aunque es evidente que el concepto de martirio recibió preferentemente una fuerte significación política que puede ser apreciada durante la celebración anual en Toctezinín en memoria de Lázaro Condo en la medida en que es productora de ideología y de propuestas contrahegemónicas o disensos, al promover la solidaridad horizontal, reforzada tanto por una identidad étnica como por un sentido de participar en un futuro y pasado comunes. La experiencia del ritual anual para conmemorar la muerte de Condo infunde, como mostraré en otro capítulo, un fuerte sentido de conciencia étnica y de clase.



## LÁZARO CONDO, LÍDER

Fenómenos de intermediación autoritaria como el caudillismo, el caciquismo y el gamonalismo han sido estudiados desde diversas perspectivas teóricas por diferentes investigadores quienes han profundizado sobre el origen, función y significado de caudillos, caciques y gamonales (De la Peña, 1988; Poole, 1988a, 1988b, 1994; Gose, 1994; Paponnet-Cantat, 1994; Martínez Vázquez, 1980; Salmerón, 1989; Tapia, 1992; Vargas González, 1993; Friedrich, 1977; Bartra, 1980; Paré, 1980; Vaca, 1984; Sylva, 1986). Estos intermediarios, situados fuera o dentro de la comunidad, son capaces de crear mecanismos que les permite obtener y regular los recursos externos, conseguir una clientela importante, y controlar el acceso al poder que ellos mismos ejercen. Según estas ideas, el cacique, como una de las formas que toma la intermediación, se constituye en un mecanismo importante para la articulación del sistema político y económico a nivel global (De la Peña, 1988), es una manera de vincular Estado y procesos de modernización (Tapia, 1992: 10), una pieza clave del sistema político para ejercer un rol de control convirtiéndose en un interlocutor entre el Estado y los diversos grupos o elites de la región (Vargas González, 1993) o interviene en la manera informal de organizar el poder en zonas rurales y se convierte en una “necesidad histórica” cuando se presenta una situación en la cual hay que articular los modos de producción de la clase

dominante y de los grupos dominados (Paré, 1980).

A su vez, puede hallarse otro tipo de liderazgo que es la expresión de la actitud que, en diversos lugares, han asumido ciertos campesinos e indígenas en cuanto a la dirección de acciones reivindicativas. La actividad de esos líderes campesinos, va orientada, según se ha estudiado, a la búsqueda de mejorar las condiciones de existencia, dignidad y respeto (Reátegui, 1977; Neira, 1968). En este capítulo profundizo sobre la figura del dirigente indígena Lázaro Condo como líder político y, a través de él, busco la constitución de un modelo de liderazgo contrapuesto al liderazgo autoritario, o más bien, a la intermediación autoritaria, representada por figuras como el caudillo, el cacique o el gamonal. Sostengo que al lado de esta clase de intermediaciones, vinculadas con prácticas autoritarias, violentas y corporativo-clientelistas, existen los liderazgos o jefaturas de tipo comunitario, asociados con luchas populares, construcción de identidades y reivindicaciones agrarias y étnicas. Presento, por un lado, las condiciones que hacen posible la producción de dirigencias tanto comunitarias como autoritarias; en otras palabras, qué tipo de relaciones posibilitan el surgimiento de estas dos clases de personas, y, por otro, mostrar que el liderazgo de Lázaro Condo se aproxima más al modelo comunitario en la medida en que su liderazgo se inscribió en el proceso movilizador de los indios ecuatoria-

nos no sólo respetando sino respaldando sus objetivos e intereses. Durante el proceso de constitución y consolidación, que en los últimos decenios ha logrado producir y agregar formas, discursos y orientaciones políticas nuevas, el movimiento indio asumió, si bien a veces de manera poco clara, las categorías de clase y etnicidad en sus luchas agrarias, y, en la versión más reciente de sus actividades reivindicativas, ha logrado incorporar la nación como un ingrediente importante de su praxis política ya que “lo étnico no se piensa a sí mismo sin el estado” (Sánchez-Parga, 1986, en Moreno Yáñez y Figueroa, 1992). Argumento, entonces, que si bien hay intermediaciones que llegan a condicionar los objetivos posibles de movilizaciones rurales, para el caso concreto que nos ocupa, el liderazgo de Lázaro Condo respetó los objetivos propios de las luchas que apoyó. Este aspecto es fundamental gracias a que se constituye en uno de los elementos sustanciales tomados en cuenta por el movimiento indio para inscribirlo dentro del proceso de simbolización que llevó al líder a convertirse en un “símbolo de la unidad y la lucha” (LS, 1978). Por último, el capítulo enfatiza acerca de la importancia de lo cultural en la conformación de la intermediación ya sea comunitaria o autoritaria; es decir, que no sólo la categoría clase está presente en el fenómeno de la mediación, sino que también la perspectiva cultural es un elemento que arroja una luz importante para su comprensión, en virtud de que hay una representación y construcción mutua entre el líder o intermediario y el grupo que representa o dice representar. En otras palabras, la relación líder/grupo-comunidad, no es directa o inmediata; por el contrario, además de estar mediada por la búsqueda y defensa de intereses tangibles y no

tangibles por parte de cada una de las partes que conforman esa relación, ésta se mediatiza, como en un juego de espejos, a través de la manera cómo cada una de esas partes se representa y construye al otro para sus fines a corto o largo plazo; además, esta representación mutua tiene en cuenta a un tercero: las audiencias locales, regionales o de mayor cobertura que el intermediario o el grupo buscan implicar en sus peticiones o reivindicaciones.

Propongo asimismo, que la mayoría de trabajos ha privilegiado o enfatizado, desde diversas perspectivas, una visión que olvida la cuestión étnica para el análisis e interpretación de tales fenómenos. Me apoyo en una línea que, además de la clase, ha introducido etnicidad y cultura. Tomo en cuenta, entre otras cosas, las formas “de representación simbólica que los mismos mediadores hacen de los grupos e intereses que pretenden reivindicar” (Liffman, 1997: 1), en un intento por arrojar luz acerca del papel de los intermediarios en cuanto a la coherencia de la articulación entre las organizaciones indias y las bases que buscan representar; pero, asimismo, veo relevante aproximarme, a través de la etnografía, a una realidad que ayude a ver la representatividad de los intermediarios, sean comunitarios o autoritarios, teniendo como base la manera como las bases –los actores de las comunidades y organizaciones– los perciben y evalúan. En otras palabras, la mayoría de los estudios sobre la intermediación hizo énfasis en la perspectiva de clase dejando de lado o mencionando apenas lo étnico y lo cultural. Con respecto al caciquismo, por ejemplo, sostengo que se mantiene y reproduce porque, pese al consenso que el Estado, los partidos políticos o las instituciones hayan logrado establecer mediante recursos como la hegemonía, estas cor-

poraciones encuentran resistencia u oposición de parte de la comunidad, lo cual lleva a requerir la acción de un intermediario; de no ser así, su labor, en este caso la del cacique, sería inútil y los individuos o instituciones que desean penetrar no necesitarían de ninguna intermediación. El cacique es una figura importante y “necesaria” en la intermediación justamente porque puede, mediante mecanismos o recursos por él conocidos, romper, controlar o disminuir la resistencia del grupo que representa o sobre el cual actúa. Uno de esos tipos de recursos son los culturales, por medio de los cuales logra que el grupo al cual controla construya una imagen suya de benefactor, de padre, de protector, de alguien necesario e irremplazable a través de alianzas parentales o rituales, amistad o vecindad (Vaca, 1984); él, a su vez, construye una imagen del grupo como constituido por miembros pobres, buenos, unidos y dóciles, la cual expone ante terceros para conseguir también lo que personalmente le interesa. Pero la construcción que el grupo hace sobre el cacique, es decir, su imagen o representación, es ambigua, heterogénea, contradictoria; por eso, en determinados momentos el grupo puede disentir, rechazar al cacique o caer en el faccionalismo. Por su parte, como espero mostrar, el intermediario constituido en líder comunitario, si bien llega también a representarse su grupo y éste lo representa a él, no busca, al menos no siempre, controlar, manipular o quebrantar la eventual resistencia comunitaria, sino que, además de organizador, ejerce sus roles de vocero y defensor de los intereses y objetivos del grupo frente al Estado y otras instituciones.

Además de las reflexiones anteriores me parece importante explicitar algunas ideas desde ahora. Primero, la diferenciación nece-

saria entre liderazgo e intermediación. Si bien en ocasiones son utilizadas indistintamente ambas palabras, pienso que remiten a conceptos diferentes. La intermediación, por un lado, no precisa del liderazgo. Alguien puede ser intermediario o mediador sin necesidad de ser un líder. El tinterillo o *quillca*,<sup>67</sup> por ejemplo, no es un líder, es simplemente un instrumento de mediación entre una comunidad y los funcionarios o instituciones del Estado con fines electoreros, así como el encargado de la red clientelar en un determinado lugar es igualmente un intermediario pero no un líder. Ahora bien, cualquiera que sea el tipo de intermediación, todas se construyen y son posibles gracias a las redes formadas ya sea a través de clientelas, alianzas o lealtades; lo que va a ser diferente es la forma cómo se reclutan los miembros de estas redes y cómo se logra y mantiene su lealtad. Esto me parece importante en el momento de caracterizar el liderazgo comunitario y diferenciarlo de otras formas o tipos de intermediación. El gamonal, donde quiera que se encuentre, no es necesariamente un líder sino alguien que con la violencia, la coacción legal o la utilización de los recursos que detenta puede arrancar a la comunidad o al cliente lo que le interesa (Poole, 1988a, 1988b, 1994; Gose, 1994; Paponnet-Cantat, 1994). El líder, por el contrario, generalmente mantiene ascendencia sobre la comunidad gracias a su autoridad, es decir, a la confianza y al respeto de sus representados o seguidores; es, pudiera decirse, el depositario de una autoridad reconocida de manera democrática. El intermediario no líder, por lo general, es alguien que se impone a la comunidad verticalmente y desde arriba -ya sea por la fuerza, el engaño, porque cumple ciertos roles o posee determinados recursos y habilidades-

por parte de un partido o una institución; el líder, en cambio, es alguien designado por un grupo que confía en que podrá representar sus intereses y que sus objetivos serán respetados incondicionalmente. A lo anterior pudiera añadirse que el intermediario caciquil es habitualmente un representante de la forma oficial de ver y ejercer el poder y, de alguna manera, se identifica con la ideología y prácticas de esa óptica oficial, aunque muchas veces su lealtad con el partido por él representado termina cuando encuentra un mejor postor; el líder, por el contrario, podría inscribirse en lo que se ha dado en llamar liderazgo tradicional o carismático (Weber, 1967), y no sólo está identificado con los intereses comunitarios sino que muestra verdadero interés en respetarlos y defenderlos. Tendré ocasión de referirme también a aquel personaje ubicado en una situación liminar entre el intermediarismo y el liderazgo, buscando negociar, dentro de una tensión permanente, en un intento -fallido o no- por respetar los intereses y objetivos de unos y de otros (Glantz 1979; Neira 1968).

Espero mostrar que un cacique -en su versión contemporánea al menos- no es en ningún momento un líder comunitario como piensan algunos y que, además, la interpretación del fenómeno de la intermediación, cualquiera que sea su expresión, debe contar, junto con otras categorías, con el ingrediente cultural para evitar sesgos o lecturas parciales. Pero tal vez, aunque no deseo extenderme en el tema, cabría pensar en la posible existencia, actualmente, de caciques -curacas o señores étnicos- según la versión tradicional, que sean líderes comunitarios a la manera de aquellos líderes religiosos o shamanes que encabezaron levantamientos o sublevaciones durante la Colonia y la República en Ecuador (Ramón,

1990), aunque no asuman los mismos objetivos ni empleen los mismos medios. Dicho de otra manera, podría pensarse que en grupos étnicos como los shuar, achuar, sionas o secoyas todavía podemos encontrar esos líderes políticos o caciques, según el término acuñado convencionalmente, que son a la vez líderes religiosos y que actúan, por medio de un sistema complejo de redes -por medio del parentesco, alianzas y lealtades- con el fin de que sean factibles ciertas prácticas políticas -marchas o manifestaciones- en la Amazonia ecuatoriana o al interior de organizaciones como la FCUNAE<sup>68</sup> o la CONFENIAE.

Hay que pensar igualmente en hacer una distinción entre dirigente y líder. Una misma persona puede revestir ambas categorías; una que le viene dada de manera legal o reglamentaria al ser elegido o designado para un cargo o función y otra que surge de los seguidores incondicionales que ven en él a alguien que puede llegar a cumplir sus expectativas. Esas expectativas y objetivos, dicho sea de paso, se sitúan más allá de los intereses individuales y tienen que ver con cuestiones de beneficio colectivo. Asimismo, se da el caso de dirigentes que no son líderes y han recibido un cargo por diferentes motivos -pago de favores, corrupción, interinato, para ser puesto a prueba, etc.- y, por el contrario, de líderes que sin ser dirigentes cuentan con un número importante de seguidores. La historia nos ha dado y nos sigue dando ejemplos abundantes para ilustrar esta tipología.

Para hacer posible la constitución de un modelo de liderazgo comunitario contrapuesto al tipo autoritario, en este capítulo utilizo la estrategia de, primero, diferenciar a ambos recurriendo a una discusión teórica que involucra, asimismo, algunos datos empíricos

que considero relevantes y, segundo, presentar los casos de algunos líderes que creo pueden ser vistos como de naturaleza comunitaria; en otras palabras, pretendo mostrar que el liderazgo de Lázaro Condo no es un caso único, sino que existen otros ejemplos que, tomados en conjunto, pueden dar como resultado el perfil del líder comunitario que busco delinear.

## 1. CACIQUISMO Y LIDERAZGO COMUNITARIO

Algunos investigadores han encontrado en las llamadas “sociedades en desarrollo” que las relaciones personales juegan un papel mucho más importante en la organización de la actividad política que el cumplimiento por los grupos basados en una identificación de clase (Landé, 1977). Esas relaciones, conocidas como interpersonales, primordiales, entre seres humanos con rostro, cara-a-cara o de “contacto directo” (Zárate, 1993; De la Peña, 1997; Anderson, 1993), pueden establecerse a través del parentesco, la amistad, la vecindad o en los niveles más elementales de la vida cotidiana, siendo puestas a prueba cuando la colectividad que las cultiva se ve amenazada en su forma o estilo de vida. Las redes sociales creadas por este tipo de relaciones, son “matrices de enlace social” o “campos sociales hechos a partir de las relaciones entre las personas” (Landé, *ib.* xxxiii). Es importante tener esto presente si queremos establecer un tipo de liderazgo distinto de la mediación autoritaria, que se origina, se nutre y se sostiene precisamente por el tipo de relaciones que tiene con una clientela conformada por individuos que carecen de medios alternativos de subsistencia, quienes, al no poder obtener recursos de manera direc-

ta, entran a depender permanentemente de alguien que, como el cacique, cuenta con esos recursos o puede conseguirlos. La relación del intermediario con el cliente, o del terrateniente con el campesino, si bien puede contar en determinadas circunstancias con relaciones personales basadas en la amistad, la vecindad e incluso en el parentesco es, según Landé (1977), una “relación diádica vertical”, es decir, una alianza entre dos personas de estatus, poder y recursos desiguales. El sistema clientelar -relaciones patrón/cliente- es una de las pocas maneras mediante las cuales los campesinos –caracterizados por su extrema escasez- pueden arreglárselas para conseguir algo y vivir (Powell, 1977; Lomnitz, 1994). Las clientelas manejadas por caciques o intermediarios autoritarios son grupos no corporativos al carecer, en la mayoría de las ocasiones, de intereses grupales buscando por lo general sus intereses individuales. La vinculación entre el patrón/cacique y el cliente, se realiza de manera individual y directa, no se crea ninguna organización o membresía y, en caso de constituirse alguna, es generalmente frágil, temporal y, además, no cambiará para nada el molde en el cual se seguirá fabricando este tipo de relaciones porque las obligaciones del cliente hacia el patrón seguirán siendo individuales. Pero, si bien esa relación es directa a nivel individual porque no existe una membresía o un grupo corporativo, como afirma Powell, sí existe una mediación cultural que supera lo individual; es decir, la clientela conforma a partir de algunos rasgos comunes una representación colectiva del intermediario aunque no sea homogénea. Por otro lado, los beneficios en la diada patrón/cliente son también, de algún modo, desiguales. El cliente recibe del patrón bienes tangibles -dinero, recursos, regalos, protec-



ción, etc.- y éste recibe de su cliente bienes intangibles -demostración de estima, información acerca de las maquinaciones de otros, apoyo político- (Wolf, 1977). El mantenimiento de esta relación dependerá de la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios (Powell, ib.). Como las relaciones patrón/cliente son el resultado de convertir la desigualdad en subordinación por medio del poder (Lomnitz, 1994), las opciones del miembro inferior de la diada para liberarse de los efectos de tal alianza con el miembro superior de la misma son pocas y, algunas de ellas, dudosamente efectivas. Una opción, según Powell (ib.), sería tratar de disolver de manera pacífica esa relación, otra sería mediante una revolución o cambio drástico.

Como las clientelas son mutuamente excluyentes -un cliente no puede tener más de un patrón que es a la vez intermediario o *broker*-, cuando aparece un nuevo patrón/cacique que entra a competir por obtener los seguidores o los recursos políticos humanos de otro, se presentan las condiciones para el surgimiento del faccionalismo; es decir, cuando las partes de un grupo entran en competencia, cada nuevo grupo es entendido como una facción. Quienes han estudiado a fondo este tipo de fenómenos, encuentran que las relaciones patrón/cliente son menos estrechas que las relaciones personales primordiales en las cuales se hallan presentes las “alianzas diádicas horizontales” (Landé, ib. xxvii), establecidas entre individuos de condiciones iguales en cuanto a estatus, poder y economía, quienes, además, mantienen la continua creencia de que en cualquier momento pueden contar el uno con el otro siendo suficiente tan sólo una promesa verbal de mutua ayuda.

Ahora bien, Higham (1981) plantea que preguntarse sobre del liderazgo étnico es preguntarse por el renacimiento de lo étnico, por la seriedad de las iniciativas étnicas y por la movilización. Señala asimismo que en la actualidad los problemas y tareas del liderazgo han estado ausentes de los estudios étnicos tanto por la desconfianza de las elites como de los estudiosos. Higham señala igualmente la problemática que ha suscitado en las comunidades la aparición de un tipo de liderazgo moderno en contraposición al líder tradicional y en correspondencia a una realidad ambigua que se vive al interior de las mismas comunidades. Por un lado, el liderazgo tradicional está en relación con la manera como el grupo se vincula con el pasado; en esta perspectiva, el líder depende, en gran parte, de simpatías y lealtades ancestrales convirtiéndose, de algún modo, en un puntal de la estabilidad. Por otro lado, el líder moderno se encuentra inmerso en un mundo que demanda racionalidad, cálculo, progreso e incentivos materiales instalándose en un torbellino de “fuerzas desarraigadoras” produciéndole tensión entre las formas modernas y “las metas y la lealtad étnica” (Higham, ib. 20), caso que se presenta con bastante frecuencia en los jóvenes líderes indios de la Sierra ecuatoriana, alfabetizados, dinámicos y modernos quienes, al frente de una cooperativa, por ejemplo, se oponen a las antiguas estructuras comunales introduciendo nuevos retos a la vida del grupo (Fauroux, 1988). Pero, si bien es cierto que esto se da con relativa frecuencia, lo contrario también es verdad. Es decir, los miembros de la comunidad, incluidos los líderes tradicionales, se las arreglan, mediante algunos mecanismos culturales, para preparar a los jóvenes que serán

sus líderes o intermediarios para encarar la modernidad.

Aunque no quiero identificar este tipo de liderazgo caracterizado como étnico con el liderazgo comunitario, creo que en muchos casos pueden darse simultáneamente. Dicho de otra manera, hay liderazgos étnicos que pueden ser a la vez comunitarios. Si bien no todo liderazgo étnico es necesariamente comunitario, el liderazgo comunitario es primordialmente étnico. Con respecto a la primera afirmación, Berkhofer (1981), haciendo referencia a cómo se ejerce la jefatura entre los indios norteamericanos, ilustra formas de liderazgo étnico no comunitario al remitirnos a una historia llena de faccionalismos, autoritarismos y guerras intraétnicas, fenómeno que es constatado igualmente en comunidades andinas de Ecuador (Sánchez-Parga, 1989). Sobre la segunda aseveración, en el liderazgo comunitario encontraremos un componente étnico que regula y controla, mediante redes, lealtades ancestrales, lazos parentales, vínculos rituales o de vecindad, entre otras cosas, la manera cómo se capta y se ejerce el poder dentro de una comunidad. Si se acepta que las sociedades o comunidades igualitarias son aquellas en donde no hay una expresa división entre dominadores y dominados, y si las relaciones primordiales en esas sociedades giran fundamentalmente alrededor de lealtades o del parentesco consanguíneo y ritual, entonces, se preguntaban los antiguos etnólogos, “¿para qué sirven los jefes si les falta el atributo esencial que hace de ellos justamente jefes, o sea, la posibilidad de ejercer el poder sobre la comunidad? (...) ¿cómo pensar en la disyunción jefatura poder?”. Clastres (1981: 113) responde a estas preguntas diciendo que el hecho de que este tipo de jefe “no detente el poder de man-

dar, no significa que no sirva para nada”. Por el contrario, la sociedad lo ha investido para que desempeñe un cierto número de tareas y en este sentido podría ser visto como una especie de funcionario de la sociedad, pero sin remuneración. “Se le ha encargado, en última instancia, de ocuparse y asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una *totalidad única*, es decir, el esfuerzo concertado, deliberado de la comunidad con vistas a afirmar su especificidad” (énfasis en el original). Creo que esta visión o representación de la comunidad como una totalidad única, producto de una interacción entre el líder y el grupo, es fundamental en el liderazgo de corte comunitario; si bien los grupos étnicos no sólo se están redefiniendo constantemente frente al exterior sino igualmente hacia el interior del grupo mismo, y los contenidos culturales de la etnicidad también están en continua redefinición (Zárate, 1991), el líder, en su tarea de mediador cultural y político, al escuchar la voz del grupo, orientar cuando hace falta y tomar posición tanto con respecto al grupo del cual forma parte, como del grupo al cual en cierta forma se enfrenta, aparece como el defensor de un grupo que es, para unos y otros, homogéneo, inmutable y unido por una historia, una cultura, una tradición y un destino comunes.

Más adelante, Clastres señala que las funciones concretas y empíricas de este tipo de líder se despliegan en el campo de las relaciones con los de fuera, lo cual supone cualidades como habilidad, coraje y talento diplomático para que las redes de alianzas que garantizan la seguridad de la comunidad se consoliden. Además, las metas que busca y las prácticas y estrategias que este tipo de jefe o líder desempeña, no son las suyas propias sino aquellas que responden al deseo o voluntad del grupo.

Las transacciones o negociaciones eventuales son públicas, y lo que vaya a hacerse pasa por el consenso de la comunidad (Clastres, ib. 113). El líder comunitario, más que un derecho tiene el deber de ser portavoz y de comunicar a los demás el deseo y voluntad de la sociedad a la cual representa (ib. 114). El poder, entonces, está de manera aparente en el líder, pero se encuentra de modo real en el grupo o comunidad que lo detenta y ejerce (Clastres, ib. 116; Moreno Yáñez, 1996; Cruz, 1997). Esta situación ya está atestiguada por la etnohistoria para el caso ecuatoriano cuando en el siglo XIX, debido a un proceso de comunalización -rearticulación de las parcialidades o ayllus en las comunas sobre la base del parentesco, la reciprocidad y el control de un territorio- gracias al cual los indígenas establecieron relaciones sólo con los administradores étnicos locales dejando de lado el poder central de un estado criollo que no les reconocía poder. En este proceso las comunidades tendieron a la homogeneización, y sus jefes, mandones o curacas ejercieron su autoridad controlados por la comunidad (Ramón, 1990).

Tomando en cuenta los argumentos de Clastres y de otros autores, quiero discutir, además de la importancia del entendimiento cultural de fenómenos como el de la intermediación, otro aspecto que puede parecer obvio y, por lo tanto, llevar a confusión: pensar que cacique -en su acepción actual- y líder comunitario son conceptos intercambiables. Tal es el caso de González (1991: 25) cuando se refiere a que, en la mayoría de los municipios mexicanos, el presidente municipal y los “municipes” no son las verdaderas autoridades porque los ayuntamientos suelen ejecutar “las órdenes del *líder comunitario* que logró imponerse a sus coterráneos ora por su ascendencia

moral como en el caso de los curas caciques, ora por su poderío económico o su fuerza física” (mías las cursivas). Discutiré enseguida, a partir de algunos casos, el concepto de liderazgo comunitario para oponerlo a las diversas formas autoritarias de intermediación.

Friedrich (1966; 1981; 1991) encuentra en Primo Tapia el líder ideal. Según él, este personaje que en los años 20 logró organizar a hombres y mujeres indígenas de la población mexicana de Naranja (Michoacán), era un líder carismático, en parte, porque obraba en un contexto de creencias de tipo sobrenatural y, en parte, porque lograba inspirar una profunda lealtad basada en la emoción de sus seguidores; ambos elementos, y en esto ve Friedrich lo nuevo en cuanto al liderazgo, se fundían en Tapia pero en un orden secular y no religioso. En consecuencia, aunados estos elementos a su coraje, astucia y serenidad, Tapia ejemplifica, según Friedrich, al líder perfecto. Con su liderazgo, Tapia había logrado la unidad de los indígenas pese a quienes, llamándolo “comunista” y “bandido”, intentaron deslegitimarlo frente a sus representados. Después de su asesinato en 1926 a manos de la Policía y el Ejército, la política cambió rápidamente. Sus sucesores en el liderazgo promovieron un agudo faccionalismo minando profundamente la unidad lograda en tantos años de lucha. Si Tapia había logrado a través de un liderazgo étnico y comunitario no sólo la unidad de los indígenas a través de comisiones agrarias, sino igualmente una movilización para la recuperación de tierras, sus sucesores obtuvieron todo lo contrario. Tapia había respetado siempre los objetivos e intereses de las comunidades y los antepuso a sus propios intereses; sus sucesores, o quienes se proclamaron como tales, por el contrario, buscando su propio

provecho, se enfrentaron en una lucha a muerte y los asesinatos se sucedieron unos a otros. A estos últimos se les recuerda por eso; a Tapia, en cambio, se le evoca por el notable interés que tuvo siempre en su propia gente; prueba de ello es que cada 26 de abril, fecha de su asesinato, se celebra una fiesta en su honor durante la cual, entre otras cosas, se le ofrecen flores, poemas y elegías.

Por su parte, Eligio Díaz es para Zárate (1993) el líder comunitario y étnico que, pese a sus detractores y a su controversial personalidad, logró impulsar a través de Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), de la comunidad michoacana de Santa Fe de la Laguna, una lucha agraria y étnica importante. La UCEZ surgió en 1979 como un movimiento que buscaba defender las tierras comunales de las invasiones, los bosques de la Sierra Tarasca de la devastación, el lago de Pátzcuaro de la contaminación, además de oponerse a los abusos de las autoridades locales. La función principal de la organización, que desde un principio se identificó étnicamente como purhépecha, fue asesorar legalmente a los grupos afectados por estos problemas. La muerte de Eligio Díaz, a manos de un ganadero mestizo, hizo que su figura se elevara hasta convertirse “en uno de los héroes culturales de los purhépechas y símbolo de la lucha de la comunidad contra los ganaderos mestizos (...) Aun en vida era tratado con bastante respeto por el resto de los comuneros, quienes se referían a él como ‘el maestro Eligio’ o ‘tata Eligio’” (Zárate, ib. 157). Aunque proclive a la violencia como Primo Tapia, ese recurso no fue utilizado -al menos no la violencia física- para obtener o conservar la lealtad de sus seguidores, sino contra sus adversarios. Su mensaje era bien claro: “recuperar las tierras comunales a cual-

quier costo”, y “si hay que enfrentarse a balazos, primero matar a que te maten” (Zárate, ib. 157). Zárate afirma que en los últimos años de su vida, cuando aparentemente no tenía ninguna representatividad, Eligio Díaz seguía siendo respetado por jueces y ancianos de la comunidad, quienes acudían a él para pedir consejos. Díaz había asumido su múltiple labor de representante y guardián de la comunidad, de encargado de proteger y guardar el orden comunitario así como la integridad de la unidad en la comuna, recurriendo, en ocasiones, a la manipulación y a las amenazas. De hecho, aunque el poder era rotativo, él se las arreglaba para que sus parientes o amigos ocuparan los cargos principales en la comunidad. Pero el fin aquí, según se puede entender, no era su propio interés sino mantener el poder al margen de aquellas facciones que hubieran podido debilitar la unidad comunal. Entre los hechos más importantes logrados por este líder fue la recuperación y reorganización del trabajo colectivo con fines políticos. El trabajo colectivo, fundamental para la comunidad indígena y su organización, es uno de los atributos de las autoridades comunales y puede ser utilizado “con fines políticos como trabajar las tierras recuperadas, arrear el ganado, asistir a las movilizaciones fuera de la comunidad, cooperar para mantener el movimiento” (Zárate, ib. 166). A fines de los años 80 la comunidad de Santa Fe de la Laguna comenzó a ver a Eligio Díaz como un cacique ambicioso y corrupto. Fue acusado de aprovecharse de enormes sumas de dinero, aunque esto nunca le fue probado y tampoco se le vio jamás hacer ostentaciones de riqueza. Se le acusó asimismo de entrar en tratos con los ganaderos y de actuar a espaldas de las autoridades comunales manipuladas por él mismo. Parece ser que

estas manifestaciones en contra de su liderazgo comenzaron cuando se intentó colocar en el lugar un Centro de Reactores Nucleares que el mismo Díaz apoyaba. Sumada esta acción a otras muchas, el liderazgo de Eligio Díaz entró en franca decadencia y se constituyó una facción que lo enfrentó abiertamente. Pero la facción creada no logró presentar en ese momento ni después un líder a la medida de Eligio Díaz y, luego de su muerte, se sigue notando un gran vacío político. Pese a su ambigüedad, el liderazgo de Eligio Díaz y el de quienes le siguieron, aunque en menor medida, “permitió reconstruir ciertos niveles de autonomía política necesarios para la reproducción cultural de la identidad grupal” (Zárate, *ib.* 173).

He presentado estos dos casos antes de ofrecer el mío de Lázaro Condo, para mostrar cómo la diversidad en cuanto al liderazgo comunitario debe alertarnos sobre una supuesta homogeneidad en los modelos o tipologías propuestos. Si bien esas tipologías pueden construirse con un fin heurístico no deben utilizarse para generalizaciones. En cada caso, la etnografía nos mostrará en qué medida son válidos o no los modelos elaborados para las jefaturas tanto autoritarias como comunitarias. Sin embargo, pese a los diferentes que puedan aparecer los ejemplos, encuentro algo en común: la utilización de recursos culturales, pero, además la constitución y manejo de un cierto consenso alrededor de la representación mutua elaborada entre los líderes y sus grupos respectivos. Aparece una comunidad percibida por su líder como en un proceso de formación y consolidación de una identidad colectiva. Ambos, tanto el líder como el grupo, se ven uncidos al carro de una historia y un destino comunes porque, de alguna manera, participan igualmente de un pasado común.

La comunidad, por su parte, ve en el líder a aquella persona que ha logrado construir o darle forma a sus expectativas e intereses para entenderlos, reforzarlos y respaldarlos mediante su papel de representante frente a otras audiencias, y es de esa comunidad de donde precisamente brota su legitimidad. Por supuesto, estos procesos de representación mutua no están exentos de cierta idealización y esencialización, lo cual es frecuente en contextos de lucha o confrontación interétnica. Tal idealización es fruto, a la vez, de la representación de una comunidad imaginada. Algo importante a lo cual hay que prestar atención en cuanto a la diferencia entre el intermediarismo autoritario y el liderazgo comunitario, es la legitimidad que respalda el accionar de los intermediarios. Pienso que el intermediario autoritario nunca llega a legitimar su papel, en virtud de que el consenso que obtiene no le viene dado porque su autoridad haya sido reconocida como deseable, sino por las relaciones o los lazos que crea a través, entre otras cosas, del miedo, la coerción, el chantaje o en el mejor de los casos, la obtención de un consenso que esconde las artes de la manipulación. Los representados por este tipo de líder viven en el temor de perder los recursos prometidos por él si no se avienen a sus intereses. Esa resistencia del grupo, esa, en cierto modo, aversión permanente al papel interesado jugado por este intermediario, es la que paradójicamente hace posible la reproducción del sistema de intermediación al darse, de cierto modo, una colaboración con el poder. La resistencia ofrecida por el grupo a plegarse a todas las demandas de su representante tiene que ser respondida mediante la utilización de nuevas estrategias para mantener o producir consenso y control por parte del intermediario. Es un

tira y afloja permanente, es una negociación nunca interrumpida, pero en la cual hay por lo general salidas o arreglos posibles porque ambas partes reconocen la necesidad de tal tipo de relación. Si la comunidad pudiera sustraerse a esa relación lo haría, porque no desea mantener ese vínculo, pero debe hacerlo si quiere lograr sus objetivos, los cuales, dicho sea de paso, siempre serán limitados debido precisamente al tipo de mediación que tiene que padecer. Por el contrario, el liderazgo de corte comunitario, el cual aparece en circunstancias distintas, basa generalmente su legitimidad en el consenso relativo de un grupo que ve a su líder preocupado por defender sus intereses comunes, aunque en determinadas circunstancias deba hacer uso de la fuerza o la coerción, como en el caso de Eligio Díaz. El grupo desea este tipo de líder y confía en él puesto que no sólo apoya sus objetivos, sino que es capaz de descubrirle otros nuevos, de mayor alcance e importancia, lo cual nos lleva a pensar que aunque el liderazgo sea jerarquizado no por eso deja de ser comunitario. En este sentido, Lázaro Condo, como dirigente de ECUARUNARI, apoyó la lucha de Toctezinín por la tierra, pero lanzó a los comuneros a la búsqueda de un horizonte más amplio cuando los planteamientos fueron puestos en una perspectiva de mayor cobertura al tomar en cuenta reivindicaciones de tipo étnico. Paso enseguida a problematizar esta forma de liderar afirmando que un liderazgo étnico bien puede ser o no comunitario; es decir, el líder étnico puede revestir formas comunitarias o puede inclinarse hacia el autoritarismo; pero el liderazgo comunitario está generalmente garantizado por un soporte étnico que, a su vez, lo hace posible. Liderazgos que pudieron ser caracterizados en un principio como co-

munitarios, pero que se hallaban inscritos en organizaciones que no tuvieron su base en lo étnico, terminaron por desaparecer al no poder superar un faccionalismo extremo, los intereses u objetivos contrapuestos, y las guerras intestinas. Es decir, desaparecieron los líderes o dirigentes, y las organizaciones, aunque no desaparecieron, perdieron de vista los objetivos para los cuales fueron creadas. Si bien el faccionalismo o la existencia de intereses opuestos representados por tendencias dentro de un grupo o de una comunidad no rompen necesariamente con lo comunitario, sino que, de alguna manera, son parte constitutiva de la comunidad y entran a formar parte del proceso de negociaciones que deben llevarse a cabo permanentemente, sí existe un tipo de faccionalismo que lleva a la polarización, primero, y a la ruptura y a la división irreparable después. Una experiencia analizada por Zamosc (1987) puede ayudar a ilustrar este aspecto. En Colombia, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), no obstante haber surgido desde arriba durante el gobierno liberal de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), logró constituirse como un movimiento de base campesina aprovechando la legitimidad otorgada por el Estado. Lleras Restrepo pensó en los campesinos para que ellos mismos ejercieran presión y de esta manera tratar de aplicar una reforma agraria que modernizara el campo. Pero según el proyecto gubernamental, los campesinos debían organizarse alrededor de los servicios prestados para el agro. El Gobierno los convocó ampliamente para que se inscribieran en este proyecto y utilizando una ingente cantidad de recursos movilizó funcionarios del Ministerio de Agricultura para promover tales acciones. La estructuración de la organización se hizo desde abajo, desde las ve-

redas (comunidades) y departamentos pasando por los municipios. Hubo una verdadera representación campesina en los diferentes organismos estatales lo cual derivó en una mayor confianza de los campesinos hacia el proyecto. El naciente movimiento no se inscribía en ninguna doctrina, partido o ideología particular, por esta razón, no formaron parte, al menos durante los primeros tiempos, de la clientela de políticos y caciques acostumbrados a manipular a sus trabajadores agrícolas durante las elecciones. Esto, a la larga, haría que los mismos liberales, además de los conservadores, empezaran a ver lo molesto que resultaba para ellos la existencia un movimiento de tales características.

Si ya habían tenido serios problemas durante el mismo gobierno de Lleras Restrepo, la represión contra los campesinos invasores se desató a fines de 1971 y comienzos de 1972 durante el gobierno conservador de Misael Pastrana Borrero, convirtiéndose en política oficial del Estado. El Ejército entró en las regiones con mayor número de invasiones y se nombraron alcaldes militares en las zonas más afectadas; asimismo se frenó la intervención del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) en las adjudicaciones de tierras y títulos, se encarceló a los dirigentes y las bandas armadas por gamonales y terratenientes actuaron impunemente. Pero no sólo fueron agentes externos los que impactaron en la organización, las pugnas internas a nivel ideológico y orgánico dividieron la asociación, una de cuyas facciones, aprovechada por sucesivos gobiernos, fue utilizada para que lo poco que quedaba de los objetivos primordiales de la ANUC se desvirtuaran o desaparecieran.

En síntesis, el resultado o desenlace de la ANUC como un movimiento que intentó

impulsar la cuestión agraria para que se definiera por la vía campesina en oposición a la vía terrateniente, fue frustrante. Sus logros fueron marginales y sirvieron incluso para el desarrollo del capitalismo agrario. Fueron, paradójicamente, los sectores menos radicales quienes obtuvieran algunas mejoras a través de los programas de desarrollo rural integrado o mediante el auge económico de la bonanza cafetera.

Ahora bien, algo que no aparece en el libro de Zamosc, porque no fue su interés tratarlo allí, es que hubo una agrupación muy importante desde el comienzo en la constitución de la ANUC: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), una organización que había logrado importantes éxitos en cuanto a recuperación de tierras y reconocimiento de leyes agrarias del pasado. En efecto, el CRIC, que aglutinaba varios grupos étnicos -paeces y guambianos principalmente- de Huila y Cauca -departamentos de la región centro-occidente de Colombia-, había sostenido durante cientos de años fuertes luchas en contra de los sucesivos invasores de su territorio. Pues bien, cuando se disolvió la ANUC -debido quizá no tanto a su heterogeneidad como a que su dirigencia, mayoritariamente mestiza, privilegió una visión clasista sin tomar en serio el pensamiento y las prácticas étnicas de muchos de los grupos que se cobijaron bajo su tienda-, el CRIC se convirtió en la base sobre la cual se estructuró el movimiento indio en Colombia. Para junio de 1982, en la ciudad de Bogotá, se constituía la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el CRIC tuvo mucho que ver con el evento. Tomando en cuenta experiencias como las del CRIC y la ANUC, el nuevo movimiento indio, del cual los blanco-mestizos quedaron excluidos, siguió impul-



sando las luchas agrarias, aunando a la perspectiva de clase una dimensión étnica, en la cual ingredientes como la visión sobre la tierra, lo comunitario y un determinado estilo de vida fueron valorados como fundamentales. Desde ese momento hasta ahora, la ONIC ha tenido que librar muchas batallas tanto dentro como fuera. Muchos son lo que han querido deslegitimarla, captarla, torcerla, corromperla o anularla. Asimismo, muchos son los líderes que han tenido que ser denunciados, corregidos o marginados en este proceso.

Pese a todos estos conflictos, la ONIC continúa siendo un referente importante en los procesos sociales colombianos, porque, a mi juicio, y aquí radica la diferencia con respecto a la experiencia de la ANUC, la etnicidad ha proporcionado aquellos elementos, tanto culturales como identitarios fundamentales -parentesco, símbolos, rituales, reciprocidad, solidaridad, tradiciones, formas económicas, estilo de vida...- que hacen posible la superación, relativización o control de esos faccionalismos o de otros problemas cuando aparecen. No hay una norma general y universalmente válida para aplicar a fenómenos que, como el faccionalismo, amenazan con hacer desaparecer las comunidades o las agrupaciones indias; pero, en cada caso la comunidad o la organización étnica verá la conveniencia y la forma de hacerle frente, a riesgo de sucumbir irremediabilmente.

Basándome en algunos estudios y en mis propios datos etnográficos, emprendo enseguida una propuesta para la construcción de lo que puede llegar a ser el modelo de líder comunitario. Calvo y Bartra (1980), quienes, a mi juicio, sustraen la cuestión cultural como un factor importante en la reflexión sobre la manera cómo se estructuran las relaciones de

poder en una región o localidad, ven en lo social, lo económico y lo político los pilares que fundamentan esa estructura de poder. El control político, dicen, se define por el control de los medios de decisión política y de represión; en otras palabras, el control del aparato estatal representado en las zonas rurales por los organismos estatales, la Policía y los caciques. En cuanto al poder social, es visto como el poder otorgado por uno o varios grupos a una persona sobre la base de su popularidad y capacidad de liderazgo. Aunque a veces llega a confundirse con el poder anterior, señalan los autores, es conveniente separarlo por cuestión de método. Según esto, veo que ese poder social puede ser ejercido de manera autoritaria, como en el caso muy frecuente de los caciques y, en este sentido, la mediación ejercida estaría al servicio casi incondicional de algún partido político, facción o institución. Podría pensarse, por el contrario, que el líder comunitario podría estar, si no totalmente en contra o al margen, al menos con cierta independencia frente a los proyectos de determinado partido político, conservando su condición de poder social, es decir, un poder desde abajo. Creo que este tipo de poder, basado en un liderazgo comunitario, garantizaría primordialmente la representación de los verdaderos intereses u objetivos de los representados y relativizaría en cierto modo los de un partido, movimiento político o institución. En resumen, podríamos pensar en la existencia de líderes que, aunque asociados a un partido político, buscan llevar a cabo la defensa de los intereses de quienes representan. A este respecto, Glantz (1979) se pregunta si personalidades campesinas, como el caso estudiado por ella, están destinadas a permanecer sólo como enlace entre las fuerzas dirigentes procedentes de otras



clases sociales y la masa campesina. Son líderes manipulados por funcionarios o políticos, quienes abusan de ellos y los coaccionan en virtud del control que ejercen sobre los recursos monetarios y la infraestructura.

Glantz establece que el líder que ella estudia nunca va a lograr ascender en la carrera política; es decir, su movilidad política vertical no está garantizada por cuanto su forma de ser, “su carácter explosivo, su sinceridad y su franqueza”, así como, “en su carácter de persona independiente y pensante” (ib. 24), hace temer a los miembros del partido que algún día no responda a las consignas. De acuerdo a esta forma de liderazgo, la movilidad horizontal de cargo en cargo le está asegurada, no así la vertical.

Pienso que en este caso estamos tratando con un tipo de liderazgo ambiguo o liminar; a caballo entre el liderazgo caciquil y el comunitario. Un liderazgo así se encuentra en permanente tensión por ambos lados: un partido político al que debe obedecer y una comunidad a la cual debe representar. Es decir, en su desempeño como doble representante, este tipo de líder debe mantener una habilidad grande y siempre renovada de negociación para no perder la confianza y el apoyo de unos y otros, además de un cierto carisma para que los grupos que él vincula como intermediarios mantengan una imagen positiva de su quehacer mediante la utilización de recursos intangibles, es decir, culturales; quizá esto sea lo que le permite conservar una cierta independencia con respecto al grupo político al cual representa para que los intereses y objetivos comunitarios que defiende no sean desvirtuados o abandonados. Podría pensarse que este líder - en un contexto configurado por una determinada formación social- está convencido de que la única manera de llevar adelante progra-

mas de desarrollo social comunitario es a través del partido, de una institución o un funcionario que posee los recursos y la infraestructura necesarios para ello. Por un lado, el partido, la institución o el funcionario, siempre le exigirán a quien los representa que preste atención a sus intereses y, de seguro, le obligarán a recordar los compromisos adquiridos; por otro, este líder, que desea el bien para su comunidad o para su grupo, no puede abandonar aquellos objetivos primordiales cuya defensa prometió y que lo llevaron a recibir el apoyo de sus representados. El modo como se resuelva esta permanente tensión deberá ser estudiada empíricamente en cada caso donde se sospeche que está presente este tipo de intermediación política liminar.<sup>69</sup> La etnohistoria nos dice que casos de este tipo fueron muy frecuentes en el Ecuador colonial. Powers (1994), por ejemplo, muestra cómo muchos gobernadores y caciques ocultaban el verdadero número de tributarios de su parcialidad cuando ellos, como cabeza de grupo que eran, no proporcionaban o distorsionaban información sobre las personas que estaban a su cargo. Esta práctica no sólo buscaba sustraerse a tributos onerosos, pretendía también ser un recurso que buscaba defender a aquellos miembros que cumplían labores rituales y políticas importantes al margen de las oficiales, en un intento por conservar factores culturales que pudieran colaborar en la reproducción del grupo en aquellas circunstancias tan adversas.

Aunque la experiencia organizativa entre los indios de Ecuador ha dado lugar a que se presenten tipos de dirigencia o liderazgo de corte caciquil, también es cierto que la historia nos muestra que existe la tendencia hacia el ejercicio de un liderazgo que toma en cuenta las propuestas y expectativas de las bases. Así-

mismo, pese a que los cambios y transformaciones sufridos históricamente han influido de manera notable en la organización de la política interna y en la forma de distribuir y captar el poder en las comunidades indígenas, algunos aspectos fundamentales en cuanto al ejercicio de ese poder todavía se conservan. Esto podemos verlo en el modo como los indígenas administran el poder otorgado por el Estado a través de una institución de corte colonial como lo es la comuna.

En efecto, de acuerdo a su naturaleza jurídico-política, la comuna se constituye en el último elemento de una articulación vertical - provincia, cantón, parroquia, comuna- que se encuentra de alguna manera en cierta autonomía ya que significa un cambio profundo en cuanto a las relaciones de producción que se daban en el régimen hacendal. Este hecho le permite a las comunas mantener poder interno y, por esto mismo, la posibilidad de una conservación en su estilo de vida (Iturralde, 1988). La comuna constituye una instancia de legitimación de valores, costumbres y prácticas indígenas tradicionales (Santana, 1988; Cruz, 1997). En la medida en que la Ley de Comunas se centra esencialmente en dos preocupaciones, por un lado las relaciones de la comunidad con la institucionalidad del Estado, y por otro, los asuntos relativos al territorio de la comuna y sus bienes comunales, le queda a la comuna un amplio espacio para ejercer su acción cultural específica, es decir, sus fiestas tradicionales, sus prácticas de reciprocidad, complementariedad y solidaridad, una forma específica del ejercicio del poder, así como los arreglos relativos a la tierra. La comuna, que en virtud de la Ley está subordinada a diversas entidades administrativas (la parroquia, por ejemplo), es la única instancia

política de los indios a través de la cual pueden, por una parte, obtener recursos del Estado, y, por otra, contar con una serie de normas jurídicas que les permite defenderse de las eventuales amenazas de la sociedad mayor. Además, la comuna andina está fundamentada en lógicas que orientan su economía política de tal manera que hay una búsqueda constante de equilibrio entre la autonomía y la complementariedad. La comuna se convierte así en el espacio dentro del cual se intenta resolver la tensión permanente entre individualismo y comunalismo mediante el establecimiento de redes sociales en cuyo interior tanto el ritual como el poder, cuyas estructuras se van transformando históricamente, cumplen su importante papel (Cruz, 1997).

Si bien es cierto que al constituirse como comuna los habitantes deben registrarse por los estatutos del cabildo consignados en el Decreto N° 142 del 30 de julio de 1937 de la *Ley de Organización y Régimen de las Comunas*, las formas de autoridad provenientes del pasado se siguen manifestando en una serie de comportamientos, derechos y deberes consuetudinarios de acuerdo a las formas andinas de poder. Es decir, aunque la autoridad les sea reconocida de manera legítima a los miembros del cabildo como figura legal, el poder puede encontrarse difuso en una intrincada trama de alianzas entre familias y entre grupos mediante prácticas rituales, conflictos y confrontación de diferentes estrategias de producción y correlación de fuerzas económicas, políticas y culturales. Por esto mismo, aunque el cabildo detente y ejerza cierto poder o autoridad, se encuentra asediado por grupos que buscan ocupar o controlar alguna función en su interior, lo que trae como consecuencia que el cabildo sea una instancia de poder real en la me-

dida en que exprese un cierto consenso entre las familias y los grupos de la comunidad (Sánchez-Parga, 1990). En este mismo sentido, se puede distinguir el poder “formal” del “informal” en la comuna, en donde este último es el poder “real”, en la medida en que el poder está difundido en toda la comunidad (Cruz, 1997: 16). Todavía es posible en muchas de las comunidades de la provincia encontrar el poder, digamos moral - “informal” o “simbólico”-, entre otros, en los doctrineros -quienes enseñan los principios de la religión católica-, en los alguaciles o en los varayuc -quienes ostentan su poder mediante una vara otorgada por la comunidad-. Es decir, si bien no tienen un poder formal -sancionado y legitimado por el Estado-, los comuneros cuentan con esas formas organizacionales para llegar a acuerdos importantes dentro de la comunidad (Santana, 1988). Con respecto a esto, introduzco enseguida tres datos etnográficos que me parecen importantes al guardar relación con ciertas formas de poder “real” que se ejerce al interior de la mayoría de las comunas indígenas, por lo menos en el caso concreto de la provincia de Chimborazo. Los datos se vinculan con niveles de organización comunal, parroquial-cantonal, y nacional; de la misma manera, asumen aspectos que, como las prácticas rituales o el “poder sagrado” o religioso, tienen mucha importancia.

En cuanto al primer dato, aquellas comunas de Chimborazo cuyos habitantes son todos católicos o tienen mayoría católica celebran, una vez al año al menos, una fiesta religiosa, ya sea la del “santo patrón”, de alguna “virgen”, del “Niño Dios” o eventos importantes que, como carnaval y “finados”, también guardan un estrecho vínculo con lo religioso. Para el caso de las fiestas que se hacen bajo la

advocación de un santo o “personalidad” religiosa, ésta se encuentra materializada en una imagen que se guarda con esmero en la casa de su “dueño”, quien la ha recibido en herencia de su padre y, éste, a su vez, del suyo. Es decir, el santo pasa de mano en mano, de generación en generación a través de los primogénitos varones de la familia. En ocasiones, el santo habita en la capilla de la propia comunidad o en la capilla de una comunidad vecina. Lo importante aquí es que los sacerdotes o capitanes, es decir, los encargados de “pasar la fiesta” son distintos cada año, su designación es rotativa. Al terminar una fiesta se eligen los sacerdotes encargados de la celebración del año siguiente. Los sacerdotes siempre son nuevos, o sea, distintos cada año; nunca un sacerdote “repite”, a diferencia de las fiestas religiosas entre los blanco-mestizos cuyo priestazgo puede estar en manos de una persona o de una familia de generación en generación, y quienes son, por lo general, él o los caciques del lugar. Al mismo tiempo, el sacerdote es quien durante el año en que le corresponde hacer que la fiesta se lleve a cabo -conseguir quien celebre la misa el día del santo, conseguir todo el alimento y la bebida que se consumirán durante los días de la fiesta, así como los toros, las bandas de música, los caballos, los gallos para el “gallo pitina”,<sup>70</sup> etc.- goza de gran respeto. Ante todo, es un “taita”, es decir, casado y que ha mostrado interés por la comunidad -asistiendo a las reuniones comunales y participando en las mingas o trabajos comunitarios-; asimismo, es alguien de quien se sabe no es “huaynandero”,<sup>71</sup> es decir, que no ha tenido “aventuras amorosas” porque su matrimonio es ejemplar o al menos estable y, además, tiene el suficiente apoyo de la comunidad como para conseguir todo lo necesario para la fiesta a pesar de que,

eventualmente, no posea todo el dinero para los gastos gracias a que, por medio de las redes de compadrazgo o de amistad, logra que le sean regalados o prestados esos apoyos sea en dinero o en especie.<sup>72</sup> Durante los días de la fiesta, el prioste es revestido por la misma comunidad de un cierto poder sagrado. En ceremonias especiales, como en Pascua o Pentecostés -según las comunidades- ejerce un poder moral haciendo que los miembros de la comunidad confiesen públicamente sus pecados y faltas, pudiendo castigarlos físicamente o simplemente amonestándolos. Es el protector de la comunidad en esos días ya que se mantiene sobrio -o al menos no se emborracha- cuando los demás beben en exceso. Cumple, de alguna manera, el papel del curaca o cacique andino prehispánico quien, en momentos especiales, redistribuía aquellos bienes de los cuales había hecho acopio durante el año (Botero, 1991). Ahora bien, si por un lado está el presidente del cabildo, elegido cada año en una rotación que está asegurada por la misma comunidad, en presencia de funcionarios de los ministerios de Agricultura, de Gobierno y de Desarrollo así como de representantes del Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización (IERAC), por otro, está el prioste elegido por el dueño del santo, por la mayoría de familias o nombrado mediante el consenso de la comunidad. Puede darse el caso, aunque esto ocurre raras veces, de que el presidente del cabildo sea simultáneamente el prioste. De todas maneras, en la comuna, aunque no con el mismo peso, ambos personajes tienen poder y, de acuerdo a las circunstancias, pueden apoyarse o enfrentarse. Como protector, el prioste es considerado como guardián de una tradición, de un estilo de vida. En este sentido, el liderazgo indígena si

bien no está determinado por este “poder sagrado”, si puede llegar a ser influenciado por él. Se manifiesta todavía la permanencia de una práctica propia de los períodos colonial y republicano, cuando, “bajo el disfraz de cofradías o mayordomías religiosas”, se ejercía “un verdadero sistema político paralelo” (De la Peña (1997: 13). He encontrado comunidades en la parroquia chimboracense de San Andrés en donde aquella interdependencia entre ritos comunales y política de la cual nos hablan Friedrich (1966) y Zárate (1993) se da durante el cambio anual de los miembros del cabildo. En efecto, además del acto oficial en presencia de los funcionarios estatales, estas comunidades organizan su propia ceremonia en la noche de Navidad o en la de “año viejo”. Luego de un baño ritual, los miembros de la nueva directiva reciben tanto las varas de mando de la directiva anterior como los consejos de los ancianos comprometiéndose a cumplir no sólo aquello que les exige la Ley de Comunas, sino los requerimientos consagrados por las tradiciones de la comunidad.

En cierta comunidad de la parroquia Calpi se dio un caso que puede ilustrar también este tipo de argumentos. Después de que la comuna rechazó por diferentes medios y de manera sistemática el intento de penetración de los predicadores evangélicos, una mujer del lugar se casó con uno de ellos que provenía de otra comunidad. A los pocos meses, este evangélico fue elegido presidente del cabildo. A mi pregunta de que cómo era posible que siendo todos católicos hubieran nombrado como presidente a un evangélico,<sup>73</sup> me respondieron, extrañados, que si no era así de qué otra manera se le podía observar, conocer sus intenciones y controlarlo en caso de que quisiera hacer algo en contra de la comunidad. Des-

pués me enteré que quienes más habían influido para su elección fueron los líderes “religiosos” -católicos por supuesto- de la comunidad. Profundizando este aspecto en otras comunidades, pude llegar a saber que la elección de un presidente o de una dignidad del cabildo, tiene que ver, en ocasiones, con personas que deben ser puestas a prueba. Algunos son nombrados porque dan muestras de interesarse por la comuna; otros lograron su nombramiento en virtud de que a través de ellos se logró un préstamo o un donativo de alguna institución a la comunidad y ésta debe velar para que se garantice el buen uso del dinero.

El segundo dato tiene que ver con la federación de cabildos del cantón Guamote llamada *Jatun Ayllu* (familia grande). Ante el escaso éxito de las reformas agrarias, los distintos gobiernos se contentaron con impulsar algunos proyectos y programas de desarrollo rural (DRI) e implementar programas selectivos de asistencia (Zamosc, 1994; Ibarra, 1987; Grindle, 1986). En Ecuador, corporaciones estatales y paraestatales como FODERUMA,<sup>74</sup> Banco Nacional de Fomento, ENDEFOR,<sup>75</sup> han sido las encargadas de llevar adelante este tipo de programas en las comunidades, relacionados con la dotación de servicios hidráulicos, redes de comunicación, infraestructura escolar y comunal, electrificación y programas de forestación o reforestación. Algunas de estas instituciones se presentaron para ofrecer sus programas al *Jatun Ayllu* con una serie de condiciones que comprometían no sólo la autonomía de la federación, sino la de las mismas comunidades, ya que el Estado, mediante este tipo de proyectos procuraba obtener su control político, a la vez que abría nuevos mercados para bienes y servicios -agua entubada y potable, electrificación y telefonía-. En

el *Jatun Ayllu* se discutieron las propuestas de las corporaciones llegándose a la conclusión de que algunas de ellas eran inaceptables y fueron rechazadas porque pretendían, entre otras cosas, incidir en el nombramiento de los miembros de las directivas tanto de las comunas como de la Federación. Pero no faltaron los indígenas que quisieron aprovecharse de esta situación e intentaron que los intereses desmovilizadores de las corporaciones tuvieran éxito. Fue un período bastante tenso y preocupante. Por un lado estaban quienes querían mantener la autonomía de las comunidades y de la Federación lejos del control político de las instituciones del Estado; pero por otro, estaban quienes buscaban sacar provecho personal ofreciéndose como intermediarios ante sus comunidades. Las actividades de unos y de otros fueron variadas y extenuantes, pero al fin se impusieron los intereses del *Jatun Ayllu* y las corporaciones debieron aceptar la contrapropuesta que mantenía la autonomía de las comunas en cuanto a la elección o nombramiento de sus autoridades, y la transformación de los términos en los cuales se habían estado desarrollando programas como los de la forestación y reforestación para permitir que los beneficios monetarios aumentaran sustancialmente a favor de los indígenas. Tanto las comunidades como la Federación lograron activar esas redes de poder tradicionales, es decir, con vigorosas raíces locales y atravesadas por el parentesco, el compadrazgo, la lealtad, la amistad o la vecindad para defender el proceso que desde hacía años se había estado dando en Guamote. En efecto, durante los años 70 y los 80, los indígenas del cantón habían logrado recuperar cerca del 90% de la tierras en poder de los grandes hacendados valiéndose de las posibilidades otor-

gadas por las leyes de reforma agraria y otras legislaciones. Asesorados por ECUARUNARI, la Diócesis de Riobamba, el FEPP<sup>76</sup> y otras organizaciones, venciendo contratiempos, amenazas, deserciones, trampas, traiciones y engaños, las comunidades lograron que el IERAC titulara a su favor las tierras reclamadas. Pero los hacendados y las autoridades locales no quedaron conformes con esto y seguían viendo a los indígenas como una amenaza, máxime cuando habían tenido la amarga experiencia de un levantamiento y habían visto cómo “los runas alzados” se habían tomado las oficinas de las instituciones públicas y privadas instaladas en la cabecera cantonal.

Ahora bien, en ese esfuerzo del *Jatun Ayllu* por mantenerse unido hay que destacar el papel desempeñado por actores sociales diversos. Por un lado, estaban los líderes gestados al fragor de las luchas de recuperación de las tierras y que lograron enfrentar los intentos divisionistas y desmovilizadores de agentes proclives al arribismo y a la corrupción. Por otro lado, el papel jugado por las mujeres. En Guamote, la organización femenina indígena *Lorenza Avimañay*<sup>77</sup> llegó a conseguir un gran respaldo a través de la participación activa de las mujeres, quienes, entre otras cosas, llevaron adelante y defendieron proyectos comunitarios -cría de especies menores, panadería, artesanías- que, por lo mismo, precisaban de la unidad para obtener y conservar los objetivos propuestos. Asimismo, estaban las personas que, en ese entonces y todavía, en muchas comunidades de Guamote ejercen aquellas dignidades o cargos tradicionales de la comuna -alguaciles, alcaldes, gobernadores- y quienes, de acuerdo a las circunstancias, apoyan o se oponen a quienes ocupan los puestos de la directiva reconocida por el Estado. De igual

manera, encontramos aquellos líderes religiosos que como el prioste o capitán, mantienen un fuerte ascendiente sobre la comunidad. Por último, aunque pueda haber algunos más, quiero hablar de otros actores sociales importantes: los catequistas o promotores de la palabra de Dios apoyados por la Diócesis de Riobamba. Éstos mantienen una actividad permanente en un intento por crear relaciones y redes donde no existen y reforzar las que se debilitan por la acción de organizaciones como *Visión Mundial y Plan Padrinos*, las cuales, con sus donativos a las comunidades buscan persuadirlas de la poca o ninguna utilidad de organizarse ya que el dinero les puede llegar generosamente de hermanos solidarios de Estados Unidos. Por eso, organizaciones afiliadas al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) -filial de ECUARUNARI-, como el *Jatun Ayllu*, la Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe (UNASAC), la organización Inca Atahualpa de Tixán o la Unión de Cabillos de San Juan (UCASAJ), se ven obligados a enfrentar las labores de división y desmovilización llevadas a efecto por estas instituciones que privilegian la entrega de los cuantiosos donativos a través de los grupos evangélicos de cada comunidad, quienes, por supuesto, los hacen llegar no a la organización comunal sino a familias evangélicas. Es también innegable el efecto negativo de la llegada de grandes cantidades de dinero a través de otras ONGs que, sin buscar la división y debilitamiento de las organizaciones, crean tensiones internas realmente problemáticas para los dirigentes. Si bien esas tensiones funcionan como un mecanismo de control por parte de las bases hacia sus autoridades, la frecuencia e intensidad de tales situaciones pueden llegar a transformarse en la costumbre de poner en la picota a los

líderes y acusarlos de ladrones o malversadores socavando así la confianza en las organizaciones indias y poniendo en duda su legitimidad (Cervone, 1997). En ocasiones, estas prácticas divisionistas han sido alimentadas y apoyadas por miembros de la Iglesia Católica que ven en las organizaciones afiliadas al MICH y a ECUARUNARI un peligro comunista. Pese a estos y otros intentos de desmovilización y despolitización, las organizaciones indias de Chimborazo han logrado no sólo mantenerse sino, incluso, incrementarse; por eso, desde los años 80 las organizaciones de segundo grado - a nivel de parroquia o cantón- han llegado a representar el 21,4% de las organizaciones de segundo grado a nivel nacional<sup>78</sup> (Zamosc, 1995, en Cervone, 1997).

El tercero y último dato tiene que ver con el intento del entonces presidente León Febres-Cordero (1984-88) no sólo de dividir el movimiento indígena sino de adueñarse de él mediante la creación del *Ecuador Ayllu* (Familia Ecuador), una organización supuestamente indígena a nivel nacional que anunció la realización de actividades en favor de los indígenas oponiéndose a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), ya que, según Febres-Cordero, estaba viciada por ideologías políticas extremistas y comunistas. Pero en *Ecuador Ayllu* estaban no sólo la ideología derechista de Febres-Cordero y su Partido Social Cristiano, sino las ideas de varios grupos evangélicos que se apresuraron a aceptar con entusiasmo la creación de semejante organización. Con el tiempo, pese a la militancia partidista de unos y al proselitismo religioso de otros, *Ecuador Ayllu* se fue como vino, sin pena ni gloria; y si en algún momento pensó que podía sobrevivir tanto a sus contiendas ideológicas y operativas internas, co-

mo a la falta de apoyo de las bases comunitarias, el levantamiento indígena de 1990 fue el golpe de gracia para un fantasma moribundo que, al sobredimensionar lo que pensó era un apoyo invencible, terminó por mostrar lo que era: un globo de aire; o más bien, un intento verticalista y autoritario por convocar a unas organizaciones que creyó desmembradas o en pugna. Y es en este sentido donde el concepto de movilización india cobra relevancia, porque una de las demandas durante el levantamiento indígena de 1990 era que el Gobierno derogara los decretos que habían dado vida a organizaciones paralelas (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992). Años más tarde la misma dirigencia indígena tuvo que pronunciarse frente a proyectos que, por parte del Gobierno -con el Consejo Nacional de Indígenas- y del Partido Socialista -a través de la llamada Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)-, pretendían sustituir la representatividad del movimiento indio en manos de la CONAIE articulándolo al Estado. Asimismo, después del levantamiento del 90, instituciones originadas o apadrinadas por el Estado como la Federación de Indios Evangélicos (FEINE), la Unión Nacional de Indígenas y Campesinos del Ecuador (UNICE) o la Corporación de Organizaciones Indígenas de la Región Amazónica (COIRA), han buscado dividir al movimiento. A pesar de las contiendas, los desaciertos y desencuentros, las organizaciones indígenas, articuladas local, regional y nacionalmente, mantienen en marcha el complejo y difícil proceso de movilización que intenta cubrir frentes vinculados con la obtención de recursos como la tierra y el agua, así como el derecho a ejercer la diferencia y a la construcción de una ciudadanía étnica. Es, asimismo, dentro de esta movilización, donde



los liderazgos autoritarios -de corte caciquil o caudillista- no encuentran acomodo. Si bien los ha habido, la gran mayoría de ellos ha sido detectado a tiempo y superado. Al perder el apoyo de sus comunidades, estos dirigentes o líderes han tenido que retirarse o cambiar de actitud.

Resumiendo, las comunidades u organizaciones indias buscan formas de asegurar el control político sobre sus directivas para evitar fenómenos como el caciquismo. Esto no quiere decir que siempre lo logren, pero la tendencia a obtener este tipo de control es continua. El principio de la política comunal podría sintetizarse en los siguientes términos: el poder debe ser intercambiado tanto como compartido, distribuido y redistribuido (Pease, 1996). El sistema de “rotaciones” es una de las modalidades de este ejercicio colectivo del poder/autoridad que goza de mayores garantías en la tradición andina junto con el reconocimiento de ciertos liderazgos con los que la comunidad puede investir a alguno de sus miembros (Rasnake, 1989; Urbano, 1991).

Ahora bien, aunque pienso que no pueda trasladarse mecánicamente el poder que se ejerce en la comuna al liderazgo y dirigencia en ámbitos más amplios como en una federación, una asociación o en una movilización, sí creo que algunos de esos elementos están presentes. Una movilización india -entendida como parte del proceso de constitución y consolidación de un movimiento dentro del cual son importantes las conciencias étnica y de clase, así como, entre otras, las “relaciones primordiales” de parentesco y vecindad (De la Peña, 1994a; Cruz, 1997)-, implica tanto el desarrollo o refuerzo de las identidades colectivas como el hecho de que ciertas formas de liderazgo asuman las demandas de la base. En

otras palabras, la movilización india, considerada como un proceso complejo en el cual intervienen diferentes actores y prácticas, cuenta con el aspecto comunitario como algo sustancial, y el liderazgo, dentro de ese proceso, no sólo asume -o debe asumir- sino que respalda este aspecto; el liderazgo comunitario, al contrario de otras jefaturas de corte autoritario, no condiciona los objetivos posibles de la movilización ni la forma cómo deben obtenerse.

## 2. EL LIDERAZGO COMUNITARIO DE LÁZARO CONDO

Aunque las reformas agrarias en Ecuador no lograron transformar la estructura de la tenencia de la tierra y de las condiciones de vida de los pequeños propietarios y trabajadores agrícolas, sí pudieron obrar como una base de apoyo para la movilización indígena. La eliminación de relaciones precarias como el huasipungo y el arrimazgo tuvieron un efecto secundario no esperado por las elites estatales empeñadas en la modernización del agro y, más aún, en la industrialización del país. La disolución de esas formas precarias otorgó a los indígenas la posibilidad de organizarse localmente primero, y regionalmente después. Formulaciones como la *Ley de Comunas*, e instituciones como los cabildos y las federaciones de cabildos, previstas por el Estado como mecanismos de control, fueron asumidas por los indios de manera diferente al hacer de ellas espacios de discusión, unidad, lucha y negociación. La mayoría de ellas se convirtieron en el principal medio opositor a las políticas de las autoridades locales encargadas de la administración étnica. Si bien los indígenas habían recibido el influjo de los discursos y prácticas de diferentes organizaciones de clase y de



izquierda, la versión comunitaria con que fueron recibidos esos ingredientes fue algo que tiñó de manera especial la movilización indígena. A diferencia de otros movimientos campesinos en Ecuador y en diversos lugares de América Latina, el carácter comunitario de la movilización india, influido profundamente por la cuestión étnica, ha sido un ingrediente importante para entender la relativa cohesión a la que se ha llegado pese a las confrontaciones internas o a las pretensiones divisionistas y desmovilizadoras tanto del Estado como de otras instituciones. Según Luis Macas (1996: 13) -ex presidente de la CONAIE y congresista nacional por el Movimiento Pachakutik-, refiriéndose “adónde está ubicado el verdadero poder”, afirma que “no está en la CONAIE, el ECUARUNARI, la CONFENIAE u otra instancia (...) está en las comunas, en las bases, en la organización primaria de la sociedad, porque ahí ese poder tiene legitimidad (...) Hemos resistido más de 500 años de colonización y 166 años de vida republicana y esta resistencia nos ha demostrado que por encima del poder institucional han prevalecido los valores que de alguna manera nos han mantenido cohesionados como pueblo” (ver organigramas 1 y 2 de la CONAIE). Asimismo, en el N° 2 del Boletín *Y sigue la Resistencia* (1990) los mismos indígenas expresan algunos de los problemas que sus organizaciones deben enfrentar: “división entre las comunidades y entre la misma comunidad, traición de los dirigentes por intereses personales; las sectas religiosas dicen que luchar por la tierra es pecado; comuneros que avisan al terrateniente, permitiendo que entren los politiqueros ofreciendo de todo por la campaña electoral; no hay comunicación entre los diversos sectores; no tenemos un programa agrario”.

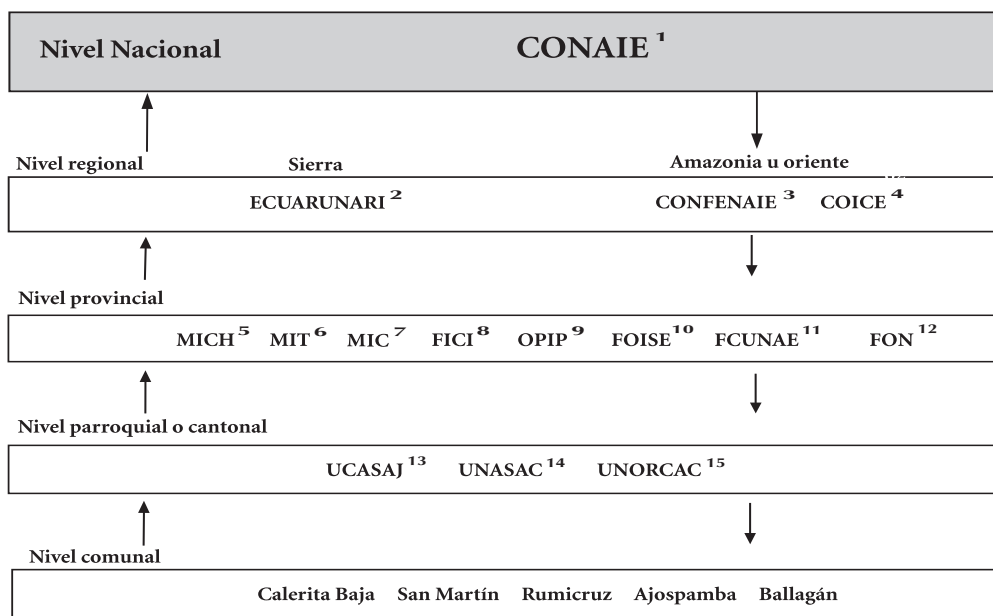
En el caso de Chimborazo, pese a que las organizaciones de segundo grado, cantonales y parroquiales, están afiliadas a distintas instancias superiores de la provincia -MICH, Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo...- o del país (FEI, FENOC, CONAIE), o no están afiliadas a ninguna, sin embargo, cuando se ha dado una convocatoria a nivel nacional -levantamiento de junio de 1990-, la gran mayoría de esas organizaciones ha respondido como un solo bloque (Cervone, 1997). Para ilustrar esto podemos ver también el *Proyecto Político de la CONAIE*, publicado en 1994, en donde no sólo se hace especial mención de la cuestión agraria sino de algo más global: la constitución de una nueva nación. Esto me parece importante y muchas cosas podría decir al respecto, pero sólo quiero detenerme en un punto: la existencia de un *Proyecto Político* que pone en cuestión las mismas bases constitucionales del Estado y que desafía su pretendida unicidad territorial y nacional. Quiero destacar su existencia, el hecho de que se haya llegado a elaborar un documento con una convocatoria amplia para que todos los sectores sociales se sientan implicados en un objetivo común: “la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional” (*Proyecto Político*, 1994:1). Este proyecto fue puesto a prueba en las elecciones generales del 19 de mayo de 1996 al ser asumido por el *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* (MUPP-NP),<sup>79</sup> el cual logró “con menos de dos meses y medio de campaña y con escasos recursos, 75 dignidades,<sup>80</sup> la mayoría de ellas con candidatos indígenas”, así como también que “los dos candidatos finalistas se vieran forzados a recoger en la campaña del segundo turno varias propuestas de este movimiento, tal el caso de la convo-

catoria a la Asamblea Constituyente, del reconocimiento del carácter plurinacional del país, entre otras” (AA. VV., 1996: 5). Pero quizá lo más significativo de este Movimiento fue que lograra uno de los puntos principales del Proyecto Político: aglutinar, junto al movimiento indígena, a “los trabajadores petroleros”, “los trabajadores eléctricos”, “las organizaciones populares suburbanas, de mujeres, organis-

mos de derechos humanos, de ecologistas y de otros sectores” (Macas, 1996: 7).

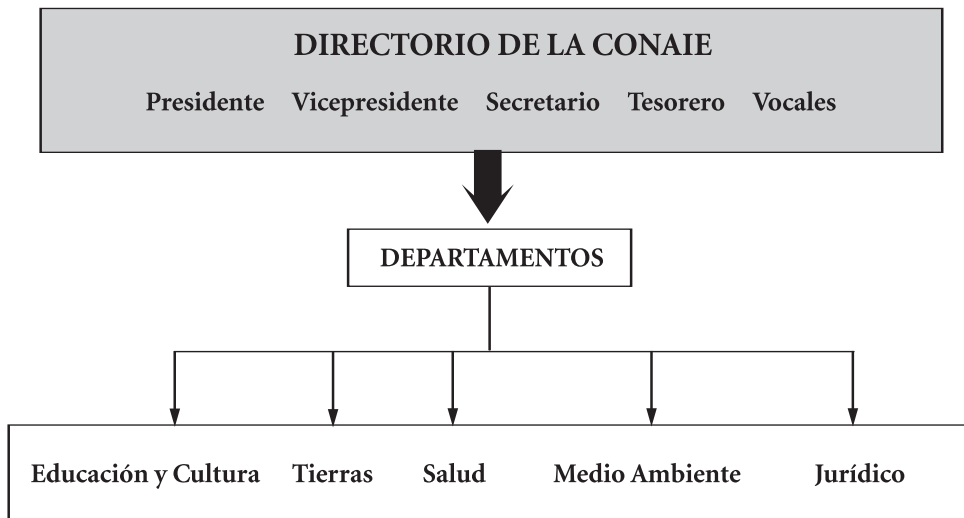
No deseo extenderme en el asunto, sólo quiero decir que el hecho de que un documento de tal magnitud haya podido salir a la luz y haya logrado concretarse en un Movimiento significa, entre otras cosas, que las prácticas de los indios -“acciones comunes, marchas, enfrentamientos, mingas” (Boletín N° 2 *Y sigue la Resistencia*, s.f.)- no son pro-

Organigrama de la CONAIE



1. Confederación de Nacionalidad Indígenas de Ecuador.
2. Ecuador Runacunapac Riccharimui (Despertar de los indios de Ecuador).
3. Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.
4. Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana, encargada adelantar el proyecto de constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa.
5. Movimiento Indígena del Chimborazo.
6. Movimiento Indígena de Tungurahua.

7. Movimiento Indígena de Cotopaxi.
8. Federación Indígena y Campesina de Imbabura.
9. Organización de Pueblos Indios del Pastaza.
10. Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos Ecuador.
11. Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana.
12. Federación de Organizaciones Indígenas del Napo.
13. Unión de Cabildos de San Juan.
14. Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe.
15. Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi.

*Organigrama interno de la CONAIE*

ducto de respuestas espasmódicas, mecánicas, de catarsis colectivas o de cuestiones coyunturales de estómago (cfr. Thompson, 1984; Smith, 1989; Crain, 1989), sino, más bien, prácticas de organización producto, por un lado, de categorías, significados y evaluaciones, y por otro, de las bases comunitarias inscritas en un proceso de movilización -étnica y de clase- que les da sentido.

Es en este contexto de una movilización india, cuyo aspecto comunitario, repito, es fundamental, en donde, para los fines propuestos en el capítulo, ubico tanto la figura de Lázaro Condo como su liderazgo.

De acuerdo a los testimonios y documentos presentados en capítulos anteriores, se puede afirmar, o conjeturar al menos, que el liderazgo de Lázaro Condo distaba mucho de asemejarse a los rasgos que caracterizan al caudillo, al cacique o al gamonal, es decir, a los

intermediarios autoritarios. En efecto, si bien los intereses de Condo no eran exactamente los mismos de la comunidad, no por eso estaban en contra. El interés inmediato de los comuneros de Toctezinín era lograr que el IE-RAC les registrara la compra del predio "Almidón Pucara" de la hacienda "Magna". El terreno ya les había sido entregado pero, por la falta de reglamentación de la Reforma Agraria de 1973, ese registro aún no se había hecho efectivo, razón por la cual, la señora Amalia Merchán, valiéndose de algunas autoridades locales y de la Policía hostigaba y amenazaba constantemente a los comuneros. Entonces, aunque su interés fuera apoyar este reclamo participando en la minga del 26 de septiembre, Lázaro Condo tenía como objetivo primordial lograr el fortalecimiento y legitimación de ECUARUNARI, la naciente organización indígena de toda la Sierra ecuatoriana de la cual él

era uno de sus fundadores y dirigentes. De hecho, esa minga o trabajo colectivo, aunque había sido idea de la comuna, y en la que participaron indígenas de muchas comunidades de la Sierra, fue convocada por ECUARUNARI y, en esa convocatoria, el papel de los dirigentes Lázaro Condo y Juan Manuel Anahuarqui —un indígena de la parroquia San Juan quien resultó gravemente herido en el evento— fue muy importante. Condo había estado apoyando las luchas de Toctezinín por la tierra pero respetaba los espacios inferiores de organización, es decir, tanto al cabildo de la comuna como a la Federación de Cabildos de Chunchi, miembro de ECUARUNARI. Esta organización le imprimió un carácter regional a la lucha local a la vez que impulsaba los intereses clasista y étnico de esa lucha. Ahora bien, con respecto a Lázaro Condo, no quiero adentrarme en un discurso psicologista<sup>81</sup> para tratar de entender su forma de actuar, así como tampoco pensar que ésta pueda ser explicada por su formación como líder al amparo de la Diócesis de Riobamba o como dirigente durante su militancia en organizaciones clasistas. Creo que si bien es importante tomar en cuenta por un lado las dotes o capacidades personales para el liderazgo, y por otro, contar con la idea de que la tradición comunitaria tiene mucho peso en la manera cómo se llevan a cabo cierto tipo de prácticas sociales y políticas entre los indígenas andinos, es igualmente relevante asumir que la legitimidad del líder, otorgada en gran parte por el consenso de la comunidad que reconoce y respeta su autoridad, pasa por un proceso de construcción socio-cultural en el cual la comunidad se representa a su líder, muchas veces idealizándolo, como el defensor de todos sus anhelos, expectativas, intereses y objetivos.

Para cuando Lázaro Condo muere, la movilización indígena era un hecho. El proceso de fines de los 60 ya se estaba desarrollando; los indios habían tenido experiencias con organizaciones clasistas de diverso corte —conservadoras, socialistas, comunistas y liberales— y habían logrado darse cuenta de la poca o ninguna preocupación de éstas por lo étnico; de hecho, no fue tanto el Estado sino las organizaciones sindicales y políticas llamadas de clase, las que intervinieron para intentar “neutralizar la emergencia de la reivindicación india” (Santana, 1988: 279). Si bien las organizaciones indias no rechazaron del todo a estas organizaciones manteniendo algunos contactos —aunque con algunas ya no tuvieron más relaciones—, pensaron en constituir una estructura que cobijara a las organizaciones comunales, parroquiales y cantonales de la Sierra. ECUARUNARI, entonces, intenta una difícil síntesis entre la exaltación de los valores culturales indígenas y la lucha de clases emprendida por todos los oprimidos fuera cual fuera su origen étnico, a la vez que busca neutralizar los agentes de intermediación de los movimientos clasistas y dejar por fuera a los propuestos por el Estado. ECUARUNARI, y esto es importante resaltarlo, actuaba como una federación de aquellas organizaciones que ya existían entre los indígenas y compartía el mismo discurso basado en la ideología de clase con otras organizaciones, pero también incorporaba el aspecto étnico; los indios, al mismo tiempo que luchaban por sus tierras y contra la explotación ocurrida en la mercantilización de sus productos agrícolas y en la venta de su fuerza de trabajo como jornaleros, veían la necesidad de enfrentar la opresión que se ejercía sobre ellos por su condición étnica y reivindicaban el derecho no sólo a que se les recono-

ciera como diferentes, sino también a que se les permitiera el ejercicio de esa diferencia (Chiriboga s/f, en Camacho, 1990; Cervone, 1997).

De hecho, en el congreso constitutivo, además de tomar en cuenta los problemas de tierra, de agua, de caminos y de represión, ECUARUNARI se orientó hacia una lucha en “defensa de la raza, la tradición, la comuna, la cultura, lo autóctono” (Rhon, 1978; en Santana, 1988: 284).

Ahora bien, aunque será motivo de reflexión en otros capítulos, vale decir que el movimiento indio sabe que las condiciones para lograr lo que piden y buscan no son del todo favorables ya que la correlación de fuerzas aún les es adversa, por eso, aunque el espacio nacional no puede ser abandonado se plantean otras tácticas para construir una alianza mucho más sólida en provincias y cantones en virtud de que esos niveles brindan una correlación de fuerzas más favorable y hay mejores posibilidades de establecer acuerdos (Ramón, 1996). En este sentido, y en un momento en el cual la convocatoria a una “movilización permanente” aún está en vigencia, la CONAIE puede presentarse como la única confederación legítima y, por lo mismo, la única interlocutora para el Gobierno, los partidos políticos y demás entidades (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992).

Para finalizar, quisiera decir que las tipologías presentadas no deben llevarnos a

pensar que son posibles las generalizaciones, de tal manera que la etnografía estará siempre al acecho para, de una manera a veces furtiva, indicarnos el camino a seguir. Por eso, los distintos tipos o modelos de intermediación y liderazgo deberán ser contrastados con datos etnográficos para ver otras posibles formas. De todas maneras, espero haber dejado en claro que puede construirse un tipo o modelo de liderazgo comunitario; que el caso de Lázaro Condo no es único ni aislado; que junto con Primo Tapia y Eligio Díaz, como simples ejemplos, se puede hablar de la existencia de este tipo de líder pese a las versiones diferentes en que se exprese.

No hay un arquetipo metafísico que nos guíe en la búsqueda para encontrar al verdadero líder comunitario; hay, eso sí, una serie de factores insoslayables como el del poder real de las comunidades o de las bases de la organización y el respeto de los intereses y objetivos de esas bases por parte del líder. En fin, en el lugar donde se presente cualquier forma de intermediación, las condiciones de su producción siempre serán distintas y tenderán a permear y colorear a un personaje que sigue siendo clave para los intereses tanto de las comunidades como de las clases dominantes.

## ESTADO, MOVIMIENTO INDIO Y ETNICIDAD

Retomo el “levantamiento nacional indígena” de 1990 con el fin de reflexionar acerca de la llamada “eclosión de la etnicidad” (Santana, 1988) y poner de manifiesto algunos de los factores que la hicieron posible. En otras palabras, quiero examinar la irrupción de lo étnico en la historia reciente de Ecuador tratando de hallar los “detonadores” que llevaron a los indios a relativizar la fórmula clasista durante tanto tiempo preponderante e introducir de manera explícita el ingrediente étnico-cultural en sus reivindicaciones y acciones colectivas. Mi propuesta concreta asume que al menos tres factores sirvieron como agentes para ese “desbordamiento” de lo étnico. El primero se refiere a la naturaleza cambiante tanto del Estado como de los dominios de poder en circunstancias creadas o influidas por los, en ese entonces, procesos de modernización. De hecho, el Estado ecuatoriano debió adecuar muchas de sus políticas para hacer frente tanto a situaciones provenientes de las grandes transformaciones que estaban ocurriendo a nivel mundial, como a los desafíos y cambios que comenzaban a darse dentro de sus propias fronteras. De igual manera, como sucedió con otras naciones latinoamericanas, hubo un debilitamiento en las formas corporativistas de regulación y organización, y una especie de “ahuecamiento” del Estado al ceder muchas de sus funciones a cuerpos no estatales (Long, 1996). Esto permitió la emergencia de nuevas formas de alianza en los medios lo-

cales y regionales al transformarse las políticas y la organización de naciones-Estado bajo el impacto de intereses más globales, y a la pérdida paulatina de legitimidad y control por parte de la autoridad política centralizada. Tales transformaciones implicaron, entre otras cosas, la aparición y fortalecimiento de identidades políticas y sociales al interior de movimientos orientados al desempeño de múltiples tareas, siendo la clase sólo una de las formas de asociación y de diferenciación social al lado de las conformadas por cuestiones de género, etnicidad, localidad, religión, ecología o derechos humanos. En síntesis, este primer punto muestra que las formas de transformación de las colectividades indias durante la década de los 70 guardan una estrecha relación con el desarrollo capitalista en general, con las formas de intervención del Estado, y con la manera cómo se fue desarrollando la cuestión étnico-cultural, sobre todo, a partir del proceso democratizador iniciado en el país desde 1979. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, la situación del indio ocupando desde la Colonia el último lugar en la pirámide estamental, aún por debajo de los campesinos mestizos más pobres, hizo que las organizaciones indias repensaran su condición de “campesinos” en virtud de las pretensiones de homogeneización cultural a la que se veían sometidos en el interior de una clase o grupo social que, si bien era importante, diluía sus propias expectativas, entre ellas, mantener su esti-

lo de vida y poner fin a la situación de estigmatización y de opresión por el sólo hecho de ser “indios”.<sup>82</sup> Con el tiempo, los indios pasaron de la simple expectativa y resistencia pasiva cotidiana a la movilización y a las acciones colectivas para reivindicar ante el Estado ecuatoriano el reconocimiento de la diversidad cultural. Por último, como tercer ingrediente, la irrupción de la Amazonia en la historia contemporánea del Ecuador. En efecto, la colonización interna del Oriente promovida por las legislaciones agrarias estatales sumada a la transnacionalización por parte de compañías foráneas, trajo como respuesta la movilización de las diferentes etnias de la región para defender tanto sus formas de vida como los recursos contenidos en sus territorios (Maldonado 1996). El capítulo, entonces, inspecciona el proceso que hizo posible esta explosión étnica para llegar a saber de qué manera se fue generando un discurso con referentes distintos a los casi monopólicos discursos clasistas y culturalistas,<sup>83</sup> y además, mostrar que el levantamiento del 90 vino a revelar esa etnicidad que, de algún modo, los indios ecuatorianos habían estado “viviendo” y “usando” (De Valle, 1989).

## 1. EL ESTADO Y LOS INDIOS

Quizá sea importante en este momento, así como para las reflexiones que tendrán lugar más adelante, hacer algunas consideraciones acerca del concepto de Estado con el fin de establecer un mínimo acuerdo en cuanto a la manera cómo se utiliza en este capítulo y los restantes. Para tal efecto, no pienso remontarme hasta los orígenes ni tampoco considerar todos los autores que en una u otra época han definido su naturaleza y rol.<sup>84</sup> Lo mío es mu-

cho más sencillo. Considero el Estado como un campo en proceso constante de constitución gracias a la interacción de diversos actores sociales que, mediante el despliegue de fuerzas, se oponen, establecen acuerdos, se ocultan, se manifiestan y comparten los mismos intereses aunque pueda haber diversidad en cuanto a la manera de defenderlos y reproducirlos. Es decir, el Estado, haciéndome eco de Bourdieu (1992), va más allá de ser un aparato o un sistema; es un campo específico conformado por individuos y grupos que se confrontan en su interior; por lo tanto no es homogéneo, monolítico e inmutable. Si es un proceso, entonces hay una permanente recomposición producto tanto de la búsqueda de acuerdos entre las fuerzas que se debaten en su interior como de las constantes reacomodaciones a las que se ve forzado con el fin de enfrentar aquellos retos provenientes de movimientos y corrientes que se “desplazan” a nivel mundial, de los intereses encontrados de diferentes grupos económicos, o de una sociedad civil que constantemente le exige buscar consenso y legitimidad. Para esto, como veremos en los capítulos siguientes, el Estado echa mano de discursos y prácticas buscando dar una cierta imagen de sí mismo, una determinada representación. No veo al Estado, aunque a veces él mismo quiera dar ese perfil, como un ser autónomo caracterizado por su omnipresencia y perversidad; como una entidad que ejerce permanente control, coerción y violencia sobre sus súbditos. Por el contrario, es un producto histórico, y como tal, está sujeto, a cambios permanentes, en ocasiones bastante drásticos.

Ahora bien, gracias a varios estudios, sabemos que las políticas de modernización del Estado ecuatoriano fueron recibidas y respondidas de múltiples maneras causando un

impacto diferenciado en sus destinatarios (Chiriboga, 1985; Sánchez-Parga, 1986, 1988; Santana, 1988). De hecho, entre los indígenas, las organizaciones intercomunales, en los ámbitos parroquial y cantonal, negociaron, como ilustré en el capítulo anterior cuando hablé de la Federación de Cabildos de Guamote (Jatun Ayllu), los contenidos y procedimientos de la modernización impulsada por el Estado primordialmente en lo económico, destacando igualmente el papel jugado por estos colectivos en programas educativos o de salud. Este tipo de actividades permitió, a su vez, reforzar el cohesionamiento étnico, al insistir en que estos programas fueran opciones propias para los grupos indígenas responsables también de su ejecución (Chiriboga, 1985).

Dentro de la Reforma Agraria de 1973 un eje importante de la redistribución del suelo fue el mercado de tierras, puesto que, presionados por una legislación que los amenazaba con la expropiación si no mostraban voluntad para modernizar los predios, muchos hacendados prefirieron vender sus tierras a precios altos a quienes podían disponer de algún capital obtenido principalmente a través de la migración. Si bien estas ventas impulsaron la multiplicación de los predios de tamaño reducido, las formas de redistribución en su conjunto implicaron un nuevo dinamismo en el proceso de legislación comunal pues el número de comunas indígenas había subido en la Sierra de 1 219 en 1972 a 2 026 en 1977, con la peculiaridad de que no fueron promovidas por ninguno de los organismos involucrados en la Reforma Agraria. Esta consolidación jurídica de los territorios étnicos en la forma de comunas indígenas es un fenómeno muy importante, en la medida en que es un sistema de organización social que puede ser

visto “como una prolongación del antiguo ayllu andino”, el cual constituye, a su vez, un proyecto societal alternativo al de la nación (Sánchez-Parga, 1988: 56).

Los grupos indígenas, en lugar de ser apreciados de manera diferenciada por el Estado, fueron tratados como marginales junto con los mestizos urbanos. La ideología del mestizaje o del “blanqueamiento”, impulsada por los militares en el poder, intentó hacer desaparecer la cuestión étnica no mencionándola en los programas de desarrollo (Ibarra, 1986; 1987). De ahí que, mediante la cohesión étnica intercomunal –cabildos y federaciones de cabildos- y la revaloración de sus sistemas simbólicos, los indios reaccionaron resistiéndose a la conformación de una estructura de poder que buscaba controlar, limitar e influenciar las formas tradicionales de organización social y económica, lo cual significaba no tanto defender a toda costa los modos económicos tradicionales como una demanda por controlar esos procesos asegurando así la continuidad de la cohesión étnica (Chiriboga, 1985).

En otras palabras, ante las políticas económicas y culturales del Estado y de las clases dominantes que buscaban integrar a los indígenas en un determinado modelo societal, el cual implicaba no sólo la modernización y el desarrollo sino también la conformación de una supuesta identidad nacional, los grupos indígenas respondieron a tales pretensiones con reivindicaciones informadas por procesos socio-económicos y políticos propios; en otras palabras, esas reivindicaciones manifestadas a través de diferentes formas de resistencia fueron, de algún modo, la manifestación de su propio proyecto étnico y, simultáneamente, de un proyecto distinto de sociedad, en donde se



presentaba la necesidad de redefinir no sólo las relaciones interétnicas sino igualmente las relaciones entre las etnias y el Estado (Sánchez-Parga, 1988). Comenzaba entonces a presentarse en esta época lo que vendría a conocerse luego como el “nuevo institucionalismo” (Macdonald, 1995; 1997), es decir, la creación, activación y fortalecimiento de una serie de mecanismos de lucha y negociación establecidos por los mismos indios con el fin de extender el alcance de sus demandas —la tierra y los derechos étnicos, primordialmente— en la arena política nacional. Esa “aproximación institucional”, es decir, esa formalización de un buen número de expectativas, iniciativas y prácticas propias, logró definir las políticas a seguir en sus relaciones con el Estado. Para sintetizar los párrafos anteriores y buscando mostrar la manera cómo surgen aquellas mediaciones que vinculan lo local con lo regional y nacional, creo que el concepto de “nuevo institucionalismo” de Macdonald nos está ayudando a lograrlo.

En efecto, habría que comenzar hablando del ya referido proceso de comunalización, es decir, de cómo las comunidades tradicionales, libres o de hacienda, se constituyeron en comunas gracias a una legislación estatal que las impulsaba a ello aunque su intención fuera, además de la búsqueda de legitimación, las de hacerse presente allí donde antes habían estado los hacendados y poder de esta manera controlar a los indios mediante su incorporación a ciertos programas de desarrollo rural. Pero los indios no se conformaron con las comunas ni se contentaron con esos programas e iniciaron, al amparo de ciertas instituciones como la Iglesia Católica y los partidos de izquierda, el proceso de constitución de las federaciones locales y regionales hasta llegar a la

estructuración de una confederación a nivel nacional. El organigrama N° 1, presentado en el capítulo anterior puede ayudarnos a ilustrar las ideas anteriores. Pero, como se verá con mayor profundidad en el capítulo séptimo, esa institucionalización o ese “nuevo institucionalismo” no quedó sólo en la creación de esa confederación a nivel del país con la CONAIE, sino que desembocó en la conformación de un movimiento social, el movimiento étnico, que ha llegado a convertirse en “una nueva forma de mediación (un conglomerado de instituciones heterogéneas con funciones organizativas y conectivas) que vincula a la población indígena con el Estado y la esfera pública política” (Guerrero, 1996: 33).

Es importante advertir asimismo la coincidencia entre la definición de políticas culturales por parte del Estado y la emergencia de reivindicaciones culturales por parte de los indios; pero, como señala Sánchez-Parga (1988), tal vez sea más significativo el hecho de que ambos procesos se hallaban mediatizados por diferentes clases, grupos y sectores que se encontraban en el seno de la sociedad civil y que comenzaron a hacer de la cultura una arena en donde hicieron su aparición tanto los conflictos como la demandas y afirmación de identidades.

A comienzos de los 70 el Estado asumió la vanguardia en cuanto a la producción de una cultura basada en principios de integración nacional, impulsando para ello la homogeneización y la estabilidad, pero generando también un modelo establecido de demandas. Como efecto de estas políticas modernizadoras, el Estado fue identificándose paulatinamente con un modelo de sociedad que involucraba la absorción de lo tradicional por lo moderno. A la vez, el Estado, cuyo gobierno

estaba a la sazón en manos de los militares, homogeneizó un discurso nacionalista y desarrollista que, gracias a las divisas obtenidas por la venta del petróleo, podía enfrentar de manera distinta a los nuevos actores sociales y a las nuevas fuerzas políticas así como al desasosiego popular producido por las carencias democráticas.

Unos años más tarde, cuando se dio por terminada la Reforma Agraria -no tanto porque se hubiera cumplido a la perfección sino por la voluntad de las elites terratenientes en cortarle el paso a todo intento de llevarla a cabo nuevamente (Cueva, 1985)-, los indios comienzan a situarse de manera distinta en el escenario nacional, consecuencia, en cierto modo, de dos factores: por una parte, la movilización por la tierra caracterizada por ser “el proceso social que de manera más permanente y amplia ocupó la escena nacional durante el período de los años 70” (Sánchez-Parga, ib. 55), y que, aunque su origen se remonta a décadas anteriores, “cobra un nuevo impulso con la primera Ley de Reforma Agraria (1964) y se prolonga a raíz de la Reforma Agraria de 1973” (ib.); y, por otra, el llamado “problema indígena” que tomó actualidad y despertó el interés de diversos sectores sociales, partidos políticos, grupos de intelectuales y del propio gobierno (Santana, 1986).

Cuando en 1979 el binomio Roldós-Hurtado ascendió al poder, el problema indígena se exacerbó. El propio discurso de Roldós mostró, además de su vocación poética, una ideología indigenista crítica, inscrita en una nueva estrategia de la burguesía para aprovechar en su favor lo que en ese momento sucedía al interior del movimiento indio. De esta manera, los fundamentos étnicos cobraron importancia dentro de ese período pero

acompañando una estrategia que fue marcando las propuestas del Gobierno y sobre todo de su discurso.

En efecto, el Gobierno dirigió su retórica y su práctica hacia el sector indígena al cual identificó como la base social de apoyo y legitimación del sistema. Las elites dominantes respondieron de forma manipulada y enardecida a los diferentes problemas de los indígenas, en la medida en que la política del Gobierno hacia ellos, en su intento por introducir al país en el camino definitivo de la modernización, estuvo determinada por la ideología e intereses del bloque de clases en el poder. En otras palabras, el Gobierno aplicó políticas y prácticas que correspondían a un neindigenismo preocupado en apoyar los aspectos étnico-culturales, idealizar los sistemas socioeconómicos no capitalistas y negar las contradicciones existentes en las comunidades. De esta manera el Gobierno pretendió controlar las demandas auténticas a la vez que buscó implementar una estrategia de dominación.

Pese a todo, la emergencia de nuevos actores sociales fue uno de los resultados más importantes de la movilización india, en la medida en que su presencia cuestionó el proyecto de nación que pretendían implementar las elites gobernantes y, además, dejó ver los serios y profundos obstáculos a los cuales debía enfrentarse el Estado con sus planes desarrollistas y modernizantes. Con respecto a lo cultural, la movilización hizo posible que se advirtiera una cierta “diferencia” en cuanto a los grupos humanos que habitaban la región de la Sierra.

La Reforma Agraria y la movilización india consiguieron, cada cual a su manera, la liberación de los indios de los lazos de la hacienda permitiéndoles irrumpir en diferentes

espacios sociales como el mercado, la política y las relaciones con otros grupos indígenas. Esa movilización agraria implicó también la utilización de diferentes formas de expresión y lucha, “que si bien no colmaron las expectativas y reivindicaciones indígenas, permitieron que comenzara a tomar forma un proyecto étnico en el Ecuador” (Sánchez-Parga, 1988: 55). De hecho, el movimiento indígena, pese a su carácter algunas veces centralista, a las relaciones clientelares con agentes urbanos, y a su legalismo, fue portador de un proyecto de transformación agraria en el cual se definieron los alcances del cambio que se buscaba, se precisaron los adversarios, y se plantearon las soluciones al conflicto (Chiriboga, 1986).

Aunque la total reconquista de las tierras, y aun la obtención de aquellas extensiones necesarias para la reproducción de los diferentes grupos y sectores indígenas quedaron frustrados, se produjo no sólo un afianzamiento del territorio étnico sino también una percepción distinta de la territorialidad que les permitió nuevas ampliaciones y apropiaciones (Macdonald, 1995), pero sobre todo le otorgó un sentido inédito al discurso indígena dentro del cual, a la apreciación de la tierra como un medio de producción, se le agregó explícitamente su valoración socio-cultural, incorporando esta valoración como uno de los ingredientes fundamentales del proyecto étnico (AA. VV., 1983a; Guerrero, 1990; Iturralde, 1985; Rohn, 1978; Sánchez-Parga, 1988). Hablo de incorporar explícitamente esa valoración socio-cultural porque si bien, como se vio en un capítulo anterior, los indígenas tienen dentro de su pensamiento una muy singular concepción sobre la tierra, un discurso puramente clasista la había mantenido encubierta.

En esta misma década la movilización de los indios había llegado a sus límites políticos coincidiendo, junto con el afán de muchos terratenientes, con las limitaciones técnicas y jurídicas que impidieron la adjudicación de nuevas tierras. Comenzó entonces a germinar un nuevo proceso que implicaba un “nuevo institucionalismo” (Macdonald, 1995), la constitución de un movimiento étnico que, si bien guardaba íntima relación con el anterior proceso de movilización, adquirió una proyección mucho más amplia y una organicidad más sólida. Es decir, apoyándose en sus tradiciones culturales y políticas andinas, más que en ideologías provenientes de otros ambientes, los indios convirtieron el campo de las luchas y de las reivindicaciones más inmediatas en el espacio de la negociación y de las resistencias a más largo plazo.

De esta manera, la cobertura del movimiento adquirió un doble carácter: por un lado, complementó la movilización que hasta ese momento se había orientado sólo hacia las reivindicaciones agrarias inscribiendo sus formas de acción y de resistencia social en el ámbito nacional y, por otro, respondió a las dinámicas de conformación de comunas de los sectores indígenas que buscaban conquistar espacios zonales y regionales a través de formas de representación política más amplias, de convergencia de intereses y de identidades propias. De hecho, la Ley de Organización y Régimen de las Comunas de 1973, codificación de la Ley de 1937, que incorporaba la elaboración definitiva del Estatuto de las comunidades campesinas, promulgado definitivamente en 1976, concedió, según el artículo 22 del Título IV, la facultad de asociarse en federaciones provinciales a las comunas campesinas

nas legalmente constituidas, “si en número de veinte o más, así lo decidieran”.

Ahora bien, en la constitución del movimiento podemos destacar dos hechos importantes. En primer término, su naturaleza indígena, que muestra esta dinámica de organización y que, en gran parte, comienza a diseñarse a partir de la orientación étnica del trabajo de la Misión Andina en el Ecuador en los años 60 que llevaba a cabo programas desarrollistas, de ciertos precedentes político-sindicales y de la Federación Ecuatoriana de Indios desde los 30, y de orientaciones eclesiales ejemplificadas por la Diócesis de Riobamba también desde comienzos de los 60. Ahora bien, lo que se va a observar en el transcurso de los años 70 es, junto con una especie de indianización radical en cuanto a esas orientaciones, “un reconocimiento tanto de la Iglesia como por parte de los mismos sindicatos de la especificidad étnica de dicha dinámica organizativa” (Sánchez-Parga, 1988: 59).

En segundo término está el hecho de que el movimiento, tomando distancia de los discursos monopólicos de las organizaciones de izquierda, le atribuyera un mayor relieve a la dimensión cultural. Por eso es importante considerar el objetivo que ya a partir de 1969 perseguían los indígenas, esto es, conformar una organización de cobertura nacional que junto a la lucha por la tierra revalorizara la cultura indígena.

De esta manera, el 6 de junio de 1972, en un congreso realizado en Riobamba y con la participación de 129 delegados de poblaciones y organizaciones indígenas de todo el país, se constituyó el movimiento que ambicionaba articular a todas las organizaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana, el Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI).

De igual manera, y como producto de un largo proceso de convergencia de organizaciones indígenas de la Región Amazónica, en 1980 se constituye la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), integrada, entre otros colectivos, por la Federación Shuar y los grupos quichuas de la provincia del Napo.

Pero la irrupción de los indios en la sociedad ecuatoriana se presenta con particularidades inéditas a comienzos de los 80 como resultado de las llamadas “acumulaciones étnicas” de los años anteriores; en otras palabras, lo que se puso de manifiesto en estos años fue consecuencia de las experiencias que los grupos indígenas seleccionaron de su propia historia, y a las cuales les otorgaron una organización de sentido y una orientación tanto socio-política como cultural (Sánchez-Parga, *ib.* 106).

Fuera de esto, las organizaciones indias se beneficiaron de una coyuntura especial: después de muchos años de sucesivos gobiernos militares sobrevino lo que algunos consideran como la democratización instaurada por el gobierno del binomio conformado por Jaime Roldós Aguilera y Osvaldo Hurtado en 1979. En este período surgen o más bien se enfatizan dos procesos que irán estrechamente relacionados: mientras que las identidades indígenas comienzan, no tanto a forjarse, como afirman algunos (Sánchez-Parga, 1988), sino a fortalecerse descubriendo nuevos referentes y redefiniendo otros, la sociedad nacional busca también redefinir su imagen y establecer nuevos parámetros para su propia identidad (Sánchez-Parga, *ib.*).

El primer proceso fue posible gracias a que el estatuto que inició el movimiento democratizador otorgó la ciudadanía política a los indios concediéndoles igualmente el dere-

cho a elegir y ser elegidos, independientemente de su condición de alfabetismo. El resultado de esto fue que los indígenas se involucraron cada vez más en el ámbito político nacional mediante, primero, una importante democratización de la vida local presionando hasta obtener la elección local de autoridades; segundo, la constitución de frentes locales para la participación electoral a nivel sectorial; y, por último, la intervención en movimientos regionales de reivindicación ante el Estado.

Mirando esas experiencias por encima del hombro, puede verse cómo la movilización de lucha por la tierra alrededor de las reformas agrarias de 1964 y 1973 se fue transformando en un movimiento organizativo que buscaba, de un lado, redefinir los referentes para la lucha y, de otro, conferir al mismo movimiento étnico una mayor estabilidad o institucionalidad que le permitiera desempeñarse en términos cada vez más orgánicos, amplios y coherentes.

En esos días comienza a florecer un proceso de toma de conciencia étnica, en el cual “se articula por primera vez en el país un discurso indígena, no desvinculado del discurso neo-indigenista que se elabora de manera simultánea desde la sociedad blanco-mestiza” (Sánchez-Parga, ib. 108). La conjugación del factor organizativo, la discursividad, y la toma de conciencia se articulan para dar lugar a un fenómeno llamado la transición de la “etnia o etnicidad en-sí” a la “etnia o etnicidad para-sí” (Silva, et al. 1996: 22), fenómeno que se ha manifestado tanto en las nuevas y diferentes formas adquiridas por las prácticas étnicas como en las también nuevas situaciones generadas en la sociedad nacional con una participación indígena cada vez más amplia e intensa. De esta manera pudieron conformar-

se nuevos espacios de interlocución que rebasaron a aquellos que, como el de las “relaciones interétnicas”, hacía referencia a un nivel demasiado local, presentándose sobre todo a partir de la dimensión nacional que adquirió la presencia indígena a partir de eventos como la movilización para la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano en 1979, y la participación masiva de los indios en el paro decretado por el FUT en octubre de 1982.

Al articularse y constituirse como movimiento, las diferentes organizaciones indígenas desarrollaron un sistema amplio y diversificado para establecer relaciones con el Estado, la sociedad civil, las instituciones privadas y los organismos internacionales, consolidando así una nueva forma de participación. Esas mismas relaciones, además de congresos, encuentros, seminarios y reuniones permitieron conformar un discurso étnico por medio del cual “sobre todo los dirigentes de las organizaciones indígenas racionalizaron su historia y sus condiciones socio-económicas y culturales, articularon sus propuestas y reivindicaciones y profundizaron su confrontación o sus negociaciones con la sociedad nacional y con el Estado” (Sánchez-Parga, ib. 113). El movimiento indígena, entonces, logró que sus demandas y acciones giraran alrededor, no sólo de las cuestiones de clase y de las étnico-culturales, sino también de aquellos asuntos que guardaban relación con un ámbito mucho más amplio.

## 2. LOS INDIOS Y LA “ECONOMÍA MORAL”

Unida a la perspectiva dada por Scott (1976) con su idea de “economía moral” -según la cual los campesinos pobres tienen derecho social a la subsistencia-, y a la percepción

de Thompson (1984) sobre el mismo concepto -de acuerdo al cual la muchedumbre se levanta y actúa según su propio sentido heredado de derechos y costumbres para oponerse a aquello que amenaza su existencia-, Larson (1991) añade que la noción de “economía moral” implica el estudio de las nociones campesinas de justicia e injusticia que legitiman o quitan legitimidad a las relaciones de poder entre las elites terratenientes y los campesinos. Para la autora, el término logra reintroducir “la cultura, la política y la ideología (...) en el estudio de las sociedades agrarias tradicionales (...) [y] recaptura las perspectivas de los actores andinos en momentos de crisis política y tranquilidad”; y de igual manera, consigue dismantelar aquella ideología que ve los indios como simples “masas desarticuladas” (Larson, *ib.* 442.446)<sup>85</sup>. De igual manera, e introduciéndonos en una perspectiva complementaria, Macdonald (1995: 3; 1997) nos habla de cómo los indios de la Amazonia reaccionaron al ver cómo tanto los colonos como los agentes y agencias gubernamentales, con su “presencia impersonal y efectiva”, rompían su economía moral basada en ciertos códigos normativos, patrones de comportamiento y reglas de reciprocidad. Los colonos miraron a los indios del Oriente como algo irrelevante y, más a menudo, como obstáculos para su expansión. En este sentido, las relaciones establecidas entre los colonos y las agencias con los indios comenzaron a influir y, en ocasiones, a “reemplazar las transacciones de la economía moral” (Macdonald, 1995: 3; 1997). Según esto, cuando los derechos tanto sociales como culturales de los grupos étnicos son conculcados, esa “economía moral” legitima una acción de resistencia puesto que está amenazada no sólo la subsistencia económica, si-

no también un determinado “estilo de vida”. Para el caso de los indios amazónicos, que se vieron amenazados en lo fundamental, reaccionaron, bajo el lema de “por tierra y dignidad”, no ya a nivel individual o personal, sino, como veremos, a través de “acciones políticas grupales” (Macdonald, *ib.*).

La economía moral exige que aquellos que se apropian de los excedentes campesinos ofrezcan garantías para que pueda continuar la sobrevivencia de los hogares campesinos. Aunque los sistemas no capitalistas se ven basados sólo en la explotación, pueden basarse igualmente en las relaciones patrón-cliente ofreciendo garantías de sobrevivencia y ser percibidas como de no explotación por parte de aquellos campesinos que disfrutaban de tales garantías. El capitalismo puede llegar a romper las ataduras de la vieja economía moral, desgastando las garantías de subsistencia, originando la explotación para el campesino y provocando la rebelión (Larson, *ib.*).

Para nuestro caso, Ramón (1987; 1990) argumenta que la hacienda serrana, pese a haberse constituido a raíz de la violencia y el despojo de las tierras de los indios, fue el único medio a través del cual los antiguos señoríos étnicos andinos y las parcialidades y comunidades pudieron articularse de nuevo. La hacienda, de esta forma, logró convertirse en el sitio donde se desarrollaba una permanente resistencia étnica y se reconstituía un poder indio capaz de negociar con el poder dominante para “que garantizara su supervivencia (...) A cambio, la hacienda quedaría legitimada como un poder aceptable y aceptado por la sociedad india” (Ramón, 1990: 544-545; *cfr.* Thurner, 1988 [1992]). En otras palabras, había una especie de “pacto social” que ponía en evidencia, asimismo, una “economía moral”:

las dos partes se comprometían, según esta idea, a cumplir con el acuerdo. Entre hacendados e indios se establecieron complejas redes de intercambios, contraprestaciones y negociaciones que, a pesar de todo, no lograron nunca ocultar las prácticas dominantes de unos y las actividades subordinadas de otros. Se constituyó una especie de metacampo o de metasignificado, una “semántica de la dominación” (Guerrero, 1991); comportamientos, gestos y ritualidades se fueron constituyendo en el interior de tales redes de relaciones cuyo significado era comprensible sólo para quienes las fueron tejiendo.

Las contraprestaciones de uno u otro lado, los parentescos subrepticios, las sutiles artimañas de unos y otros vinieron a ponerse en evidencia con la Reforma Agraria del 64 y también más tarde cuando el presidente Velasco Ibarra, a comienzos de los 70, dio a conocer la llamada Ley de Abolición del Trabajo Precario. Con dicha legislación se buscaba -al menos como intención-, además de una redistribución que finalizara con la desigual repartición de la tierra, la modernización de las relaciones de producción en el agro ecuatoriano imponiendo un régimen salarial que consiguiera mantener barata la producción de alimentos destinados a los habitantes y trabajadores urbanos (Grindle, 1986). Muchos indígenas se sintieron confundidos con esto y en un primer momento rechazaron ese régimen salarial que los obligaba a terminar con aquellas relaciones a las cuales estaban acostumbrados tanto con el patrón como con la hacienda pues ello significaba dar por concluidas una serie de oportunidades para acceder a bienes que de ningún modo podían obtener mediante un salario. De hecho, en la hacienda los indios usufructuaban la leña, el agua y los pastos, te-

niendo igualmente la posibilidad de recurrir al patrón o hacendado en momentos de emergencia recibiendo un “socorro” o “suplido”.

Las nuevas condiciones ponían fin a todo eso; además, no todos los indios podían contratarse como peones o jornaleros, y quienes lo conseguían veían la insuficiencia de sus salarios para atender los requerimientos diarios. Lo que hicieron unos y otros, entonces, fue mantener de manera subterránea, y durante algún tiempo -persistiendo todavía hoy en algunos lugares-, una serie de relaciones liminares, a caballo entre las formas tradicionales y los nuevos modos implementados por la legislación agraria. Una muestra de ello es el sistema de aparcería o “al partir”, mediante el cual el hacendado generalmente ponía la tierra, la semilla, así como los insumos, en tanto que el indígena con su familia la trabajaba distribuyéndose luego la cosecha en partes iguales con el dueño de la hacienda o de la tierra. Pero, el hecho de tener un pie en el latifundio y el otro fuera de él, les permitió a los indios comenzar a pensar en una situación en la cual podrían liberarse del sistema hacendal y conseguir tierra propia para continuar manteniendo su vida de comunidad a la manera, de acuerdo a las posibilidades, de las parcialidades tradicionales. Pero entonces se presentó un problema serio: muchos latifundistas no quisieron vender, como lo establecía la ley, aquellas tierras o huasipungos situados en el interior de las haciendas y en donde los indios habían estado laborando. Respondiendo a la intransigencia de los hacendados, los indios comenzaron a poner en práctica un conjunto de actividades reivindicatorias para obtener esos lotes, pero teniendo la mirada puesta no sólo en la tierra como un medio de producción para garantizar su reproducción física, si-



no como una instancia que les permitiera seguir preservando su estilo o forma de vida.

Estas pretensiones fueron muy mal vistas por el resto de la sociedad siempre acostumbrada a no ver al indio, o a verlo en el último lugar, porque comenzó a darse una oposición mucho más radical para evitar que las demandas de los “runas” fueran escuchadas y, peor aún, atendidas. Legisladores, entre los cuales había representantes de los agricultores y ganaderos de la Costa y de la Sierra, o terratenientes ellos mismos, comenzaron a profetizar el caos y pidieron mano dura para los indios y para quienes los manipulaban. Me parece que son estas algunas de las constricciones que permitieron ver a los indígenas de la Sierra que su subsistencia física y su producción y reproducción cultural estaban amenazadas viéndose obligados a activar su experiencia cultural secular y a explicitar sus formas cotidianas de resistencia para enfrentar a quienes ponían en peligro su forma de vida. Esa experiencia cultural secular hizo posible que se fueran tejiendo aquellas relaciones intercomunales que no existían o que se reforzaran las ya existentes. Si el régimen hacendal había impedido, de alguna manera, esa relación entre comunidades -sobre todo de las comunidades de hacienda con las llamadas “comunidades libres”, formadas históricamente al margen de las haciendas-, ahora, con el espacio creado por una legislación agraria que lo impugnaba, las comunidades encontraron la manera de reagruparse de otro modo y a otros niveles. Esas nuevas formas de organización, con una mayor cobertura y una considerable capacidad de convocatoria, permitieron poner de manifiesto esa etnicidad que se había estado “viviendo” y “usando” en la vida diaria. En otras palabras, las actividades y luchas emprendidas ya a niveles más amplios de organi-

zación, más allá de la simple organización comunitaria, es decir, a través de federaciones de cabildos a nivel parroquial y cantonal, y luego, con la conformación de ECUARUNARI, a nivel regional, la etnicidad se puso de manifiesto, se desbordó, y comenzó a influir en la correlación de fuerzas con otras instancias sociales y políticas de la sociedad ecuatoriana: organismos gubernamentales (ministerios o corporaciones de desarrollo), partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, la Iglesia Católica, etc.

Los levantamientos, motines y revueltas, que tienen una historia larga en la Sierra ecuatoriana, siempre fueron localizados y puntuales. Aparecían en un sitio pero, aunque lograran a duras penas tener influencia en otros lugares, nunca alcanzaron una cobertura verdaderamente reveladora; además, los objetivos que las impulsaron rara vez fueron obtenidos. Ahora, en cambio, organizaciones como ECUARUNARI lograron no sólo aglutinar o articular organizaciones locales, sino también proponer demandas agrarias y étnicas en foros mucho más amplios a nivel nacional.

Si bien es cierto que los indígenas serranos desbordaron su etnicidad como respuesta a las constricciones provenientes de la opresión y discriminación étnicas, la influencia de los indígenas del Oriente o Amazonia, como veremos enseguida, no fue menos importante.

### 3. AMAZONIA Y ETNICIDAD

Aunque las reformas agrarias de 1964 y 1973 -con especial énfasis en la colonización- significaron un duro trauma para los pueblos indígenas del oriente ecuatoriano que vieron cómo sus territorios eran invadidos por oleadas de colonizadores del interior -en especial



de las provincias de Loja y Cuenca- y del litoral -primordialmente de Esmeraldas y Manabí-, el mayor impacto sufrido por ellas fue a causa del auge petrolero durante las décadas de los 60,<sup>86</sup> 70 y 80. Más tarde, a la explotación del petróleo vendría a sumarse la extracción de madera, el cultivo de palma africana para la elaboración de aceite y la ganadería extensiva amenazando seriamente un medio tan vulnerable. Los ríos, los bosques y el frágil suelo de la Amazonia ecuatoriana conocieron los avances de un Estado que buscaba, con la modernización del país y el “blanqueamiento” o integración de los indios, impulsar procesos civilizatorios sobre la idea, más política que técnica o administrativa, de que, en el caso de los indios de la Amazonia, estos no estaban capacitados para el manejo de los recursos que se encontraban en sus territorios (Macdonald, 1995; 1997). Pero fue esto precisamente lo que produjo que los indígenas del oriente ecuatoriano comenzaran a conformar o a recrear su etnicidad a través de la protesta, la ritualidad y el simbolismo; una especie de “orgullo étnico” (Glazer & Moynihan, 1975) empezó a renacer para enfrentar los atropellos cotidianos de las instituciones estatales y de las compañías privadas asentadas en su territorio. Es decir, la forma de enfrentar esos embates tanto del Estado como de las transnacionales fue innovadora en la medida que descansaba sobre estrategias no violentas obteniendo como resultado que los patrones históricos de dominación comenzaran a cambiar (Macdonald, 1995; 1997). El “boom” petrolero produjo muchas de las cosas que el Estado perseguía, es decir, no sólo un incremento del espacio urbano que proveyó de oportunidades a los migrantes sobre todo blanco-mestizos del sector rural y a los indígenas que habían sido obligados a salir ante la modernización de las haciendas<sup>87</sup>, sino

que, por primera vez en su historia, Ecuador había logrado adquirir considerables ingresos gracias al petróleo y debido a la presencia de un Estado fuertemente presente en la economía. Estos dólares petroleros se orientaron a la prestación de créditos para los agricultores, especialmente para los hacendados, quienes invirtieron los préstamos en la “modernización” del agro: mecanización, utilización de fertilizantes químicos, insecticidas, semillas importadas, pesticidas e inseminación artificial (Schroder, 1984). Pero, asimismo, el Estado creyó necesario incrementar el aparato burocrático con la pretensión de atender de manera más eficiente los nuevos requerimientos, para lo cual comenzó a reclutar a cientos de empleados que pasaron a engrosar las nóminas del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), del Instituto Ecuatoriano para la Reforma Agraria y Colonización (IERAC), y del Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos (INERHI). Tal engrandecimiento del aparato administrativo no significó mayor eficacia en el tratamiento de aspectos tan importantes como la linderación y titulación de tierras o el proveer de agua a las comunidades rurales; representó más bien un empantanamiento en cuanto a la aplicación de las disposiciones agrarias emanadas por los distintos gobiernos militares. Los campesinos, tanto indígenas como mestizos, tuvieron que enfrentarse diariamente con una serie de empleados incompetentes, quienes ocupaban esos cargos oficiales para disfrutar de aquellas prebendas obtenidas a través de la maquinaria clientelista de su partido o movimiento político.

Pero la presencia estatal en la Amazonia –que podría llamarse la “ecuatorianización” del Oriente-, se dio por otros medios, además de la entrega de los recursos a compañías transnacionales. Muchos de los dólares

del petróleo se destinaron también a financiar procesos migratorios con el fin de colonizar los enormes y supuestamente baldíos territorios del oriente ecuatoriano. Numerosos blanco-mestizos del Litoral y de la Sierra se desplazaron a la conquista de la tierra prometida. No se necesitó mucho tiempo para que los primeros conflictos comenzaran a aparecer entre los migrantes y los indios del lugar como bien lo señala el dirigente indígena Luis Macas cuando afirma que “las políticas de colonización aplicadas en la Amazonia y Costa, tampoco han favorecido nuestros pueblos por el contrario, la situación se ha agudizado porque mediante el sistema de colonización se han legitimado los despojos de nuestros territorios (Macas, 1991: 8)<sup>88</sup>. Estas migraciones de blanco-mestizos, sumadas a las de los indios de la Sierra que viajaban también con la esperanza de suplir sus necesidades de tierra, fueron creando situaciones difíciles. Si a esto se añade un Instituto de la Reforma Agraria inhábil e interesado en venderse al mejor postor, y un grupo de hacendados que vio en la siembra de pastos para la ganadería extensiva un negocio prometedor, podemos imaginarnos un caldo de cultivo que, además de los conflictos, posibilitó también el surgimiento o constitución de una etnicidad que habría de propagarse e influir en los distintos grupos étnicos de la Sierra y, por lo tanto, redefinir las relaciones interétnicas. Veamos este proceso.

En la década de los 80 -y quizá desde fines de los 70-, las organizaciones indígenas del oriente ecuatoriano<sup>89</sup> cobijadas en la actualidad por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE),<sup>90</sup> comenzaron a tener una presencia cada vez más importante a nivel nacional. En esa época, las manifestaciones en las capi-

tales provinciales y en Quito eran frecuentes, reclamando, entre otras cosas, la titulación de sus territorios con el fin de frenar el avance cada vez mayor de colonos así como de compañías que no sólo invadían sus tierras sino que depredaban y contaminaban el medio ambiente. Dichas manifestaciones se caracterizaron por echar mano de una terminología recién redescubierta, en ocasiones “guerrerrista” -“desenterraremos las lanzas de nuestros antepasados”-, por una ritualidad que desbordó su confinamiento étnico, así como por la utilización de vestidos, adornos y otras expresiones -incluyendo bailes y canciones- juzgadas por ellos como tradicionales. En otras palabras, la etnicidad comenzó a manifestarse de una manera totalmente distinta, en cuanto a contenidos y proporción, en comparación con lo que hasta entonces se había conocido. Aparece, entonces, una etnicidad que comienza a influir -en grados distintos- en las organizaciones indígenas de la Sierra, formaran éstas parte o no de ECUARUNARI. Empezaron a incorporar en sus discursos expresiones étnicas que anteriormente muchos habían pretendido esconder u olvidar en un intento por pasar desapercibidos ante los blanco-mestizos. Los vestidos, los adornos y otros objetos eran ahora portados con cierto “orgullo étnico” tal vez percibiendo que, por fin, dichos elementos podrían ser inscritos en una naciente institucionalización del proyecto político indio. En esta época comenzaron también a buscarse en el pasado raíces étnicas que avalaran, si no todas, al menos algunas de sus pretensiones sociales, culturales y políticas. Los indígenas del Oriente encontraron en los alzamientos y guerras de algunos grupos durante la Colonia -entre otras la llamada rebelión o movimiento nativista de los Quijos en 1578 encabezada por los

“pendes” o shamanes, sobresaliendo Jumandi, el “cacique de la guerra” (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992)- un apoyo moral para sus luchas del presente. Por supuesto, los medios tendrían que ser distintos así como sus aspiraciones. De esta manera, los indígenas -tanto del Oriente como de la Sierra-, promovieron un proceso legítimo por medio del cual inventaron tradiciones para respaldar moralmente sus reclamos. De igual modo, términos como “raza” e “indio” comenzaron a adquirir nuevas connotaciones, al menos para ellos y bajo la influencia de los discursos indianistas principalmente de Bolivia y Perú, en un intento por volcar a su favor aquellas nociones que cultural e ideológicamente habían sido vividas como estigmas. Pero, ¿cómo llegaron los indios de la Amazonia a redescubrir y asumir tales ideologías y prácticas?

En primer lugar habría que destacar el papel de varias instituciones religiosas católicas que desde hacía bastante tiempo misionaban en los territorios del Oriente ecuatoriano. Los salesianos, por ejemplo, habían logrado crear una infraestructura importante a nivel de comunicación radial para que los dirigentes de los asentamientos tanto de los shuar como de los achuar -muy distantes entre sí- pudieran no sólo comunicarse sino organizarse mejor. Con el tiempo se creó la Federación de Centros Shuar que tuvo un papel protagónico en la conformación de la CONFENIAE y posteriormente de la CONAIE<sup>91</sup>. De igual manera, los capuchinos y los carmelitas -como también los salesianos, empeñados en “conservar” y “recuperar” la cultura que según ellos se estaba perdiendo-, comenzaron a trazar y desarrollar acciones que favorecieran la permanencia de los rasgos culturales más visibles a la vez que apoyaban los reclamos de los indios

ante las corporaciones estatales y privadas que, asentadas en diversos puntos de la región, se dedicaban, como señalé, a la explotación de recursos como el petróleo y la madera, así como al cultivo de palma africana y pastos, estos últimos destinados a implementar la ganadería extensiva. Los salesianos, además, crearon una editorial para publicar todo aquello que estuviera relacionado con los shuar y los achuar, ampliando posteriormente su interés hacia los demás grupos étnicos de Ecuador y de América Latina. Los indígenas del Oriente siempre fueron tipificados como salvajes e imposibles de conquistar y domesticar. Ya los incas, al no poder someterlos llamó a varios de estos grupos con el término genérico de “aucas”, que aunque significara “guerreros”, pasó a tener la connotación negativa de salvajes o incivilizados. Estos grupos, tradicionalmente ausentes y marginados de la conformación de la nación, entraron a influir de manera importante en esa nueva etnicidad expresada por todos los demás grupos del país.

De otro lado, y en cierta manera vinculado con lo anterior, en las décadas de los 70 y 80, se implementaron en algunas provincias ecuatorianas, por parte de diversas instituciones -eclesiásticas y no gubernamentales-, centros para la capacitación de indígenas con el fin de apoyar programas educativos, de desarrollo, culturales o religiosos. Los cursos que se impartían en esos centros, con contenidos y métodos provenientes de la “Teoría de la Dependencia”, la “Pedagogía del Oprimido” y la “Teología de la Liberación”, propiciaban debates y discursos cargados, según cada caso, de fuertes contenidos indigenistas e indianistas. Lo cierto es que, gradualmente, podemos advertir la aparición de un discurso que influye en las retóricas y prácticas de las organizacio-

nes tanto del Oriente como de la Sierra. En algunos lugares aparece una suerte de nativismo, en otras, una especie de revivalismo, un deseo de volver a ser como “nuestros antepasados”; a recuperar lo perdido, a hacer las cosas “como eran antes de que llegaran los españoles”. La cuestión fue que, cuando se hablaba de “nuestros antepasados”, los referentes fueron, en el caso de los indígenas andinos, el Tahuantinsuyo y los incas. No fue, entonces, volver a aquel pasado preincaico caracterizado por una gran diversidad étnica -los cañaris, los puruhaes, los pastos, para citar sólo algunos grupos-, sino, reivindicar directamente a los incas como el referente que les permitiría leer o interpretar lo que estaba sucediendo y lo que debería hacerse en el futuro. Esto, como veremos inmediatamente, proporcionaría nuevos elementos para la negociación y construcción de la identidad así como para la reconfiguración de la etnicidad.

#### 4. LEVANTAMIENTO INDÍGENA, SÍMBOLOS Y ETNICIDAD

La dirigencia indígena ecuatoriana, en contacto frecuente con los líderes de Bolivia, Colombia, Perú y otros países, y disponiendo de recursos cada vez más abundantes -libros, viajes, folletos, revistas, periódicos, películas, exposiciones y concursos-, comenzó a ver la posibilidad de integrar algunos ingredientes que le permitieran la elaboración de un discurso que, sin dejar de ser “ecuatoriano”, fuera igualmente regional, lo cual le permitiría, a su vez, obtener un fuerte respaldo y un mayor alcance. A mi modo de ver, los aportes regionales, fueron entre otros, el líder indígena de la época colonial Túpac Amaru y la *wipala* boliviana (Bolivia correspondía al Collasuyo o

parte sur durante el Tahuantinsuyo o incario) convertida en la *sullpu*<sup>92</sup> por los indios ecuatorianos, y, a su vez, el ingrediente propio fue, junto con Rumiñahui, Lorenza Avimañay y Fernando Daquilema, la figura de Lázaro Condo.

Los tres elementos fueron integrados en una historia y una tradición consideradas comunes en virtud de que, históricamente, estuvieron presentes en procesos de resistencia -procesos de invención de la tradición legitimadora de sujetos sociales y políticos emergentes (De la Peña, 1995)- para enfrentar la dominación de quien se supone había sido el adversario o enemigo (ver gráfico 3). En el levantamiento indígena, entonces, se dio el desborde de una etnicidad que, a mi modo de ver, distaba mucho, cualitativamente hablando, de otras manifestadas en ocasiones anteriores.

¿Cómo caracterizar esta nueva etnicidad? ¿Cuáles podrían ser sus rasgos distintivos? Respondo a tales preguntas basándome en tres aspectos: los actores, las exigencias y los medios.

#### Los actores

El evento de junio del 90 contó con la participación de numerosos indígenas que fueron constituidos históricamente como sujetos-étnicos mediante las acciones tanto del Estado como de las organizaciones sindicales y políticas (Verdesoto, 1986). Es decir, los indios actuales son, en parte, un subproducto no querido por las elites políticas que nunca se imaginaron a los indios cuestionando ese estatuto basado en la imagen estamental que sobre ellos ha tenido históricamente gran parte de la sociedad ecuatoriana -la cual implica una ambigua mezcla entre marginalidad, tutelaje,

“minoría de edad”, inferioridad, atraso, supuesta igualdad ante la ley, etc.-. Ya desde la Colonia había tenido mucho éxito, al margen de la clasificación estamental oficial establecida por un orden legal, la clasificación que conformó un orden social espontáneo. Durante la etapa Republicana en el siglo XIX y gran parte del XX la administración étnica había estado ejerciéndose a través de aquellos intermediarios blanco-mestizos que podían manejar, aunque fuera imperfectamente, ambos códigos culturales a igual que cierto tipo de herramientas jurídicas, políticas y administrativas. Tal modelo de administración mantenía y reproducía, entre otras cosas, la imagen de un indio pasivo, infantil y, a veces, potencialmente peligroso.

Conscientes de llevar ese estigma social y racial, algunos sectores indios desarrollaron prácticas que definieron sus relaciones interétnicas. La acción de las organizaciones indígenas ha estado operando, en cierta manera, como un revulsivo a esa representación tradicionalmente construida y sostenida por diferentes medios. Los indios han comenzado a presentarse como sujetos étnicos conocedores de sus posibilidades de incidir como movimiento en algunas de las decisiones políticas de quienes detentan el poder.

Quienes lideraron y participaron activamente en el levantamiento fueron, entonces, aquellos indígenas que se inscribieron en esos procesos de construcción de nuevos sujetos étnicos; si se prefiere, aquellos que entraron a formar parte de procesos constituyentes de una “ciudadanía étnica” caracterizada por una serie de demandas que buscaban “redefinir las reglas de la participación social y política, es decir la configuración de los espacios públicos” (De la Peña, 1995: 118; Maldonado, 1996), mediante la convocatoria a la constitu-

ción, entre otras cosas, de un “país plurinacional”, “pluriétnico y multicultural” (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992; CONAIE, 1994a).

En la actualidad, los indios ecuatorianos, al menos grandes sectores, han podido aproximarse, unos más otros menos, y a diferencia de como lo fue en épocas anteriores, a aquellas dimensiones civiles, sociales y políticas de la ciudadanía de las cuales habían estado histórica y sistemáticamente excluidos. Es decir, de forma similar a cómo ocurrió en otros lugares (cfr. De la Peña, 1995), los indígenas ecuatorianos fueron marginados de sus derechos ciudadanos, pero, dadas las condiciones creadas por ellos mismos a través de sus organizaciones y de sus autoproclamadas nacionalidades, permitieron que su intervención y participación en esferas importantes de la vida nacional fueran cada vez más reconocidas.

Por supuesto, en la actualidad, no todo está hecho y el proceso continúa; la recomposición constante de las fuerzas sociales y políticas en el seno de la sociedad ecuatoriana obliga a que indios y no indios sigan pugnando por mantener vigentes y a flote sus intereses respectivos. Además, no son bloques conformados por grupos homogéneos sino todo lo contrario, agrupaciones que se caracterizan por tendencias disímiles y a veces claramente contrapuestas, lo que implica que también en su interior se requiera de negociaciones permanentes. Por ejemplo, en el caso de los indígenas, ha habido conflictos en cuanto a la manera de implementar la educación ahora en sus manos. Los enfrentamientos se han dado no sólo entre evangélicos y católicos, sino también entre aquellos que militan en partidos o movimientos abiertamente opuestos en sus ideologías<sup>93</sup>. Como en México, por ejem-

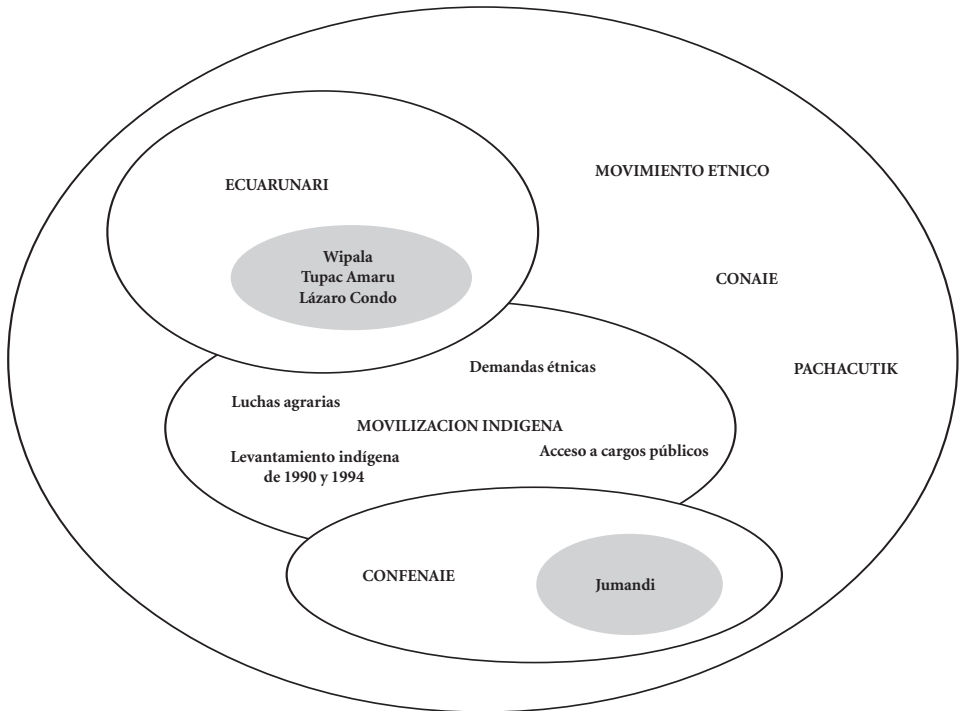
plo, los indios de Ecuador también carecen de estatus político, “su única representación válida era (y todavía es) en tanto ciudadanos individuales, por medio de las instituciones republicanas como el municipio... El vínculo entre estas instituciones y la gente lo establecían los partidos políticos...” (De la Peña, 1995: 120); en otras palabras, no se les reconoce sus derechos colectivos como grupo étnico.

Para los años 90, entonces, se pone de manifiesto una búsqueda por la ciudadanía étnica mucho más desarrollada debido, en par-

te, a la influencia de una etnicidad proporcionada por las dirigencias indígenas del Oriente ecuatoriano quienes lograron que a nivel nacional se incorporara el discurso étnico en los hasta ese momento discursos clasistas o simplemente culturalistas, articulando, a su vez, dicho discurso a la lucha por sus derechos ciudadanos. En síntesis, podría decirse que el Estado tuvo que reconocer, en los indios organizados, la existencia de un nuevo interlocutor. Hago hincapié en este aspecto organizativo puesto que implica un cambio en la percep-

Gráfico 3

**Visualización de la posición y desempeño de los símbolos en el proceso de conformación del movimiento étnico en el Ecuador.**



ción del fenómeno de lo étnico. La capacidad de movilización puesta en evidencia principalmente en el levantamiento de 1990 logró que el Estado abandonara su postura tradicionalmente indolente con respecto al significado de los indios como actores políticos quienes, como miembros de colectividades, buscaban lograr la restauración de privilegios y nuevas oportunidades mediante la movilización.

### Las exigencias

El levantamiento fue el vehículo mediante el cual el movimiento indio pudo presentar sus demandas o exigencias concretadas en 16 puntos que incluían entre otras, declarar a Ecuador como “Estado plurinacional”, entregar tierras a los indios de la Sierra, así como la linderación y legalización de los territorios de los indígenas amazónicos y de otros grupos no quichuas, congelar los precios de los artículos de la canasta básica y la derogación de aquellos decretos que crearon organizaciones paralelas a las de la CONAIE.

Ese reconocimiento de los indios como un nuevo grupo interlocutor -y opositor-, se debió en parte a esas nuevas demandas o exigencias que comenzaron a plantearse al Estado ecuatoriano. A las anteriores peticiones que giraban casi exclusivamente alrededor de la tierra<sup>94</sup> -linderación y titulación de predios, solución de conflictos, créditos favorables, riego, etc.-, se sumaron, entre otras, el derecho a la educación bilingüe, así como el respeto a su medicina étnica. En fin, las demandas tuvieron que ver también con el derecho a ejercer sus diferencias étnicas y culturales. Nos encontramos, entonces, con un discurso que combina peticiones de tipo económico con aquellas que reclaman el derecho al reconoci-

miento y ejercicio de los derechos étnicos colectivos; intereses económicos, sociales y políticos, pero, igualmente una dimensión afectiva vital para comprender el fenómeno de la etnicidad, en la medida en que tal dimensión se encuentra en estrecha relación con la construcción de identidad (Epstein, 1978). “La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad, afirma el dirigente Luis Macas (1991: 12-13), es histórica, no es nada nueva. En realidad ésta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra fue lo que prendió el Levantamiento (...)

Asimismo nuestra demanda contempla el pedido de reforma al art. 1º de la Constitución Política del Estado, reconociendo al país como Estado Plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas que formamos parte de un Estado Plurinacional”. La agenda, en síntesis, expresaba demandas jurídico-políticas, económicas, agrarias y culturales.

### Los medios

Estoy seguro de que en el discurso que actuó como factor importante para activar ese estallido de una etnicidad recreada en las décadas de los 80 y 90 estuvieron involucradas, entre otras muchas, dos ideas abiertamente expresadas por los dirigentes del movimiento. Una de esas ideas fue que ellos, los indios, tenían igual o mayor derecho a ciertos recursos y oportunidades simplemente por el hecho de ser indígenas o aborígenes, es decir, originarios. La otra, se refería a que se les debía dispensar un trato privilegiado por parte del resto de la sociedad ecuatoriana, formalizado en decretos y leyes, para reparar los 500 años de



marginamiento, sufrimiento<sup>95</sup> y opresión. Estos fueron, entre otros, como los principios morales que circularon a lo largo y ancho del “territorio indio” ecuatoriano activando, en cierta medida, ese orgullo étnico que se tradujo en acciones cada vez más explícitas de resistencia y de rechazo a prácticas de la sociedad blanco-mestiza y de las clases dominantes que habían sido tradicionalmente aceptadas como normales, naturales o deseables para el buen funcionamiento del *statu quo*.

Es importante prestar atención a un aspecto que guarda relación asimismo con la “moralidad indígena”. Frente a la pérdida de legitimidad y de autoridad moral del aparato estatal, los indígenas agrupados en la CONAIE re-inventaron una tradición al acoger como propios los llamados mandamientos incas: ama shua, ama yuya, ama quilla -no robes, no mientas, no seas perezoso.

Esta idea, de ser los herederos o sucesores de los habitantes originarios, los llevó a representarse a sí mismos como ramas de un árbol más grande<sup>96</sup> por cuyas venas circulaba una misma “sangre”<sup>97</sup>, miembros de una “raza”<sup>98</sup> que se extendía más allá de unas fronteras nacionales incorporándolos a un mundo cultural e históricamente más rico y promisorio. La Colonia y la República, según tales discursos, habían buscado fragmentar y romper ese destino que originalmente había sido común, para introducirlo en un proyecto no sólo al margen sino en contra de su propio proyecto primordial. Era este proyecto el que debía ser reconstituido. Es este contexto ideológico, al lado, claro está, de otros factores -la acentuación de su identidad étnica, por ejemplo-<sup>99</sup>, el que va a permitir que elementos como la “bandera del Tahuantinsuyo” o *wipala* y las figuras de Túpac Amaru y Lázaro Condo se

articulen y creen un parentesco para favorecer la constitución de esa etnicidad proclamada en el levantamiento de 1990.<sup>100</sup>

En un vídeo que sobre tal evento fue elaborado conjuntamente por los dirigentes de la CONAIE y el Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS) se captan diversos momentos durante los cuales los indígenas testimonian ese “orgullo étnico” (Glazar & Moynihan, 1975) y esa autoridad moral que afirman tener frente a los funcionarios estatales y a la sociedad anfitriona precisamente porque, de alguna manera existe entre ellos y el Tahuantinsuyo, pese a la fragmentación y a las interrupciones, una cierta continuidad. En uno de los segmentos del vídeo podemos ver al “yachaj”<sup>101</sup> Alberto Taxo (o Tatzo) en una plataforma levantada en la plaza de El Salto en la ciudad de Latacunga.<sup>102</sup> En esta tarima, situada frente a miles de indígenas reunidos en la plaza, además del “yachaj” están la gobernadora y el prefecto de la provincia, funcionarios del IERAC, del Ministerio de Agricultura y Ganadería, del INERHI (Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos) y de varias agencias de desarrollo rural. En su intervención del 5 de junio, llena de mucho humor y vista por algunos como “un juicio popular a la sociedad blanco-mestiza y a sus instituciones por parte de los indígenas” (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992: 72), el “sabio” indígena hace un relato dentro del cual deja entrever los atropellos que han sufrido desde siempre, antiguamente por los españoles y en la actualidad por los terratenientes y los funcionarios gubernamentales. En medio de aplausos y risas de los presentes, los representantes del Estado se ven requeridos a firmar un documento en el cual se comprometen a tratar, en el menor tiempo posible, los problemas más sobresalientes cuya



solución se ha visto obstaculizada o diferida por los agentes del Estado.

Por momentos, el discurso del dirigente étnico es una mezcla de utopía andina, de tradiciones inventadas y de constatación de hechos articulados en una retórica historicista para dar la idea, en cierta forma, de una comunidad imaginada, una comunidad visible que reclama lealtades, legitimada por la existencia de una historia compartida en un territorio definido e imaginado como propio (De la Peña, 1994b). De hecho, en ese discurso se reafirman aquellos principios morales ya referidos, así como la idea de que se está participando en un momento histórico importante cuyas raíces se hunden en un pasado glorioso iniciado cuando sus antepasados resistieron heroicamente a los colonizadores españoles; de esta manera, la historia india en el discurso del dirigente homogeneiza a los indios olvidándose de los conflictos, las contradicciones y las fisuras que hubo y hay, a la vez que, como señalé, vincula el pasado con el presente otorgándole una pretendida continuidad, de la misma manera como los miembros del movimiento katarista en Bolivia reivindican sus nexos con Túpac Katari para constituir un elemento ideológico que busca tanto la unificación como la movilización de la memoria histórica (Albó, 1987)<sup>103</sup>. De igual manera, las banderas de Ecuador y del Tahuantinsuyo (en su versión ecuatoriana), presentes conjuntamente en varias marchas, ondean de manera simbólica en tal sentido. En este mismo orden de cosas podemos leer en el folleto *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*<sup>104</sup>: “El levantamiento [indígena de 1990] fue una acción histórica mediante la cual se manifestó nuestra dignidad, nuestra fuerza y unidad, heredadas de Túpac Amaru, Rumiña-

hui<sup>105</sup>, Túpac Katari<sup>106</sup>, Daquilema<sup>107</sup>, Ambrosio Lasso<sup>108</sup>, Dolores Cacuango<sup>109</sup>, Lázaro Condo<sup>110</sup> y más héroes que nos dejaron sus enseñanzas y ejemplo de lucha” (p. 6).

Implicadas en esta manera o “estilo étnico” de hacer las cosas -expresado en la vida cotidiana (De Valle, 1989: 18)- y susceptibles de ser rastreadas históricamente están “las estrategias adoptadas por los actores indios frente a las instituciones del Estado nacional” (De la Peña, 1995: 118). En tal sentido, la etnicidad puede proporcionar aquellas bases que permiten el brote de una conciencia de oposición así como manifestarse en prácticas contrahegemónicas (De Valle, *ib*). Si, como afirma De Valle, en la realidad cotidiana se reconocen las contradicciones existentes expresadas en antagonismos étnicos, regionales y de clase desde una perspectiva totalizadora que abarca lo social, lo económico y lo cultural, esos elementos que expresan a la clase en términos culturales, pueden hacer que los sectores subalternos se enfrenten de manera más efectiva a la hegemonía de las clases dominantes, permitiendo la emergencia de formulaciones alternativas. La concepción de Estado-nación cree necesario, para mantenerse, hacer énfasis en la existencia de un modelo cultural único articulado a un proyecto social también supuestamente único. De esta concepción de nación se deriva, por supuesto, un modelo de ciudadanía que subordina o niega diferencias lingüísticas, culturales y étnicas buscando la constitución de una “comunidad política imaginaria” en donde todos los individuos gozan de derechos (Safa, 1998: 69). Según De Valle, el Estado no acepta la diversidad cultural aunque la tolere; niega la pluralidad cultural dentro de una retórica de “integración nacional” a la vez que refuerza las diferencias étnicas y cul-

turales en un intento por ocultar las contradicciones sociales.

Asimismo, el Estado despliega la estrategia de la preservación de la diversidad cultural activando lo folclórico, lo exótico y lo turístico sin hacer referencia alguna a la realidad intentando convertir de este modo lo étnico en algo inocuo. Se apropia de expresiones culturales de los grupos subalternos para redefinirlas, resignificarlas e integrarlas en su discurso sobre la unidad nacional. Pero es en estos campos precisamente “donde los sectores subordinados *crean zonas de resistencia*, desarrollando en ellos una estrategia de supervivencia y acción política” (De Valle, ib. 21; énfasis en el original). De acuerdo a estas ideas, durante los días del levantamiento los indígenas explicitaron una etnicidad que se había estado viviendo y “usando” cotidianamente en épocas previas a tal evento. Esta etnicidad, a mi juicio, incorpora un ingrediente importante: la resistencia igualmente cotidiana, en unas ocasiones explícitas y en otras de manera velada. Las prácticas de la vida diaria de los indígenas responden, muchas de ellas, a las prácticas también cotidianas del Estado y de los miembros de la sociedad anfitriona, como aquella del blanqueamiento inscrita en un proceso considerado como civilizatorio, mediante el cual “la periferia heterogénea subordinada es asimilada al centro homogéneo dominante”. (Stutzman en Williams, 1989: 432). Por tal razón hice referencia anteriormente al Estado como un factor importante en cuanto a la construcción de sujetos étnicos -construcción que ocurre en las minucias de la práctica diaria, en los encuentros rutinarios entre etnizadores y etnizados (Comaroff, 1994)- ya que los indígenas van ganando nuevos espacios a la vez que refuncionalizan aquellos con los

cuales cuentan para desarrollar sus estrategias de resistencia.<sup>111</sup> Algunas de estas estrategias, según vimos, son simbólicas, pues, si deben poner “límites al avance de las fuerzas hegemónicas” (De Valle, ib. 14), cuentan con aquellos símbolos presentados como oficiales y unívocos en su significación. La resistencia, entonces, debe presentar contra-símbolos o significados alternativos a los símbolos oficiales para producir “contraefectos no neutralizables” (Habermas, 1994: 33).

Lo vimos anteriormente cuando afirmaba que los indígenas buscaron reapropiarse de algunos personajes y hechos de su historia hasta entonces en boca de una retórica oficial reproducida por mecanismos como la educación, los actos oficiales y los medios de comunicación.<sup>112</sup> El espacio de la educación, cedido oficialmente a los indígenas, fue una instancia importante para que pudieran contar con otras maneras de vivir y usar su etnicidad.

Además, me parece importante señalar, así sea de paso, el éxito relativo que tuvo uno de los recursos utilizados por los indígenas durante el levantamiento y que manifiesta, a mi modo de ver, esa manera distinta de percibirse como ciudadanos étnicos: la ocupación y apropiación simbólica de espacios que secularmente han sido percibidos como pertenecientes de manera exclusiva a determinados sectores o grupos de la sociedad anfitriona. En efecto, templos, plazas, calles y oficinas estatales, sirvieron como “plataformas de lanzamiento” para que los indígenas alcanzaran una mayor cobertura en el anuncio de sus demandas. En los primeros momentos del levantamiento, tal vez por lo inusitado de los acontecimientos y por la euforia de los medios de comunicación que querían cubrir las noticias en exclusiva, las entrevistas<sup>113</sup> realizadas a los

líderes y a indígenas de la base se sucedieron unas a otras.

Después, cuando se hizo conciencia del alcance que habían ido tomando los acontecimientos, los periodistas se vieron obligados a restringir sus comunicados en un intento por recortar la influencia o disminuir el impacto que pudiera tener el levantamiento en la opinión pública no india. Pero para estos momentos los indígenas contaban ya con un apoyo fundamental en sectores eclesiásticos y organizaciones no gubernamentales quienes tenían a su disposición medios de difusión con una cobertura relativamente importante.

Hemos visto cómo durante el levantamiento los indígenas utilizaron medios nuevos y antiguos; pero, estos últimos -las manifestaciones o las concentraciones, por ejemplo-, integraron elementos propios de un discurso étnico que, si bien se había ido gestando poco a poco en los años anteriores, en esta ocasión se actualizaba de manera más evidente al poner en primer plano su facultad de ejercer no tanto sus derechos políticos individuales como ciudadanos, sino sus derechos sociales colectivos como grupos étnicos.

Lo dicho hasta ahora nos lleva a pensar que para analizar la etnicidad y concretamente en su carácter de estrategia política, ha sido preciso tomar en cuenta referentes importantes como la clase, la cultura y la nación. En la conformación de esta última, la etnicidad se asemeja a un producto no deseado que está ahí con su presencia molesta y que el poder en cada época trata de asumir a su manera para integrarla, ocultarla o suprimirla. Pero es precisamente allí, en esas condiciones, donde los grupos étnicos comienzan, desde su cultura, a reformular las relaciones con la sociedad mayor empeñada en la supuesta necesidad de

crear e implementar un único proyecto político, societal y cultural, es decir, un proyecto nacional. Mas si la nación supone la existencia de una homogeneidad cultural (Comaroff, 1994), es en este tipo de relaciones, insisto, en donde la cultura se produce y se reproduce al verse en la necesidad de enfrentar y resistir las pretensiones homogeneizadoras del Estado. Los gobiernos nacionales han logrado, sin pretenderlo, una explosión de políticas de identidad dentro de la comunidad nacional, como ocurrió con las etnias amazónicas ecuatorianas, precisamente cuando tales gobiernos, insertos en un proceso de globalización -marcado a la vez por la comprensión material y cultural del mundo, una creciente conciencia de unicidad y la interdependencia entre los hombres-, hicieron grandes esfuerzos por reasentar su soberanía a la vez que permitieron la incursión del gran capital borrando las economías nacionales. Pero con la emergencia de un orden cultural global por parte del capitalismo no se están destruyendo las culturas locales; lo cierto es todo lo contrario: los elementos culturales colonizadores son convertidos en elementos domésticos y locales, en términos de símbolos y significados familiares (Comaroff, 1994; Long, 1996).

Añadiría que no debe hablarse sólo de elementos culturales colonizadores pertenecientes a esa "cultura global"; también, como en los casos de Túpac Amaru y la *wipala*, debería hacerse mención de cómo, al estar insertas en un proyecto cultural global, dotaría a esas culturas locales de ingredientes que, eventualmente, podrían ser utilizados para la resistencia y la movilización y, por qué no, para la instauración de procesos de "desglobalización". Esto nos lleva a considerar la historicidad del fenómeno étnico implicado tanto en

contradicciones de clase como en procesos históricos más globales. Así las cosas, podemos pensar que los indígenas ecuatorianos recrearon y vivieron una etnicidad de acuerdo con lo que estaba sucediendo, de ahí que las distintas organizaciones indígenas reunidas en la CONAIE hubieran expresado en 1990 y también en 1994, no sólo ante el Estado sino también ante los partidos políticos y organiza-

ciones clasistas, una nueva etnicidad a través de su competencia para la movilización política. Tal movilización hizo posible la instauración de alianzas y la elaboración de estrategias para el futuro como las desplegadas en las elecciones generales de mayo de 1996, o para la Asamblea Constituyente en noviembre de 1997.



## LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO O LA HISTORIA DE UN SÍMBOLO Simbolismo, identidad y política

Si el tótem sirve para pensar, ¿lo son también los símbolos?; y si estos son políticos, ¿más aún? Los símbolos políticos se han convertido de algún modo en una eventual fuente de malestar para quien participe en un campo social o en la arena política. Han sido una pesadilla para aquellos gobernantes que debieron enfrentar, con éxito o sin él, las movilizaciones abanderadas por quienes, vivos o muertos, se presentaban para desafiar la supuesta legitimidad de sus regímenes. Pero, igualmente, un dolor de cabeza para aquellos actores sociales involucrados en acciones colectivas que vieron cómo, quienes detentaban el poder y “salvaguardaban el orden”, desplegaban símbolos para cuestionar, desvirtuar y deslegitimar sus objetivos. Los símbolos políticos, entonces, además de buenos para pensar, son buenos igualmente para confundir, controlar y dominar, pero también lo son para desenmascarar, resistir e impugnar. Este capítulo trata sobre eso.

### 1. RELACIONES ENTRE SIMBOLISMO Y POLÍTICA. UNA REFLEXIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA NECESARIA

Tuve la ocasión de exponer en otro lugar (Botero, 1998b), que un sistema, o mejor,

un campo político se constituye o es el resultado, por un lado, de lo que podrían llamarse retóricas y prácticas cuyos contenidos simbólicos intentan mantener bien delimitadas las fronteras geográficas, administrativas, de género y de relaciones de poder; es decir, una praxis y un discurso oficiales dirigidos a crear los límites precisos tanto para los de “dentro” como para los de “fuera”, los que son y los que no son según esa visión y división del mundo que ha llegado a constituirse en la tan familiar “evidencia dóxica” (Bourdieu, 1992), o en el natural e indiscutible “mundo de la vida” (Schutz y Luckmann, 1973; Habermas, 1990); y, por otro, de la praxis y del discurso o discursos de quienes no han tenido acceso a ese poder oficial pero que detentan o poseen algún tipo de poder aunque esté en clara desventaja. Favorezco el concepto de campo al de sistema porque me parece que se acerca más a lo que intento explicar: ver lo político como un proceso permanente de conformación donde se inscriben fuerzas opuestas instrumentadas mediante la praxis de los actores sociales pertenecientes, a su vez, a clases o grupos; los encuentros conflictivos se sitúan y se desarrollan en su seno y hacen posible su constitución y reproducción. El concepto de sistema, si bien puede ser considerado, para el caso que inves-

tigo puede dar la impresión de algo que parece estar ya formado, expresar mayor rigidez, o puede ofrecer la sensación de que, pese a considerar las contradicciones, éstas pueden llegar a percibirse de tal manera que no haya lugar para la transformación.<sup>114</sup> En este sentido, de alguna manera estoy haciéndome eco de algo que ya Turner (1957) había formulado, cuando asumió el concepto más amplio del campo socio-político reemplazando al concepto cerrado de sistema socio-político, argumentando que esta manera de conceptualizar el campo permite estudiar las condiciones particulares y los espacios en donde se dan las diferentes formas de lucha por el poder. Últimamente hay quienes hablan de “sistema abierto” y buscan equipararlo al de campo, pero personalmente no veo, por ahora, sus beneficios. En corto, el campo social, ligado a la sociedad a través del poder (Bourdieu, 1992; Roseberry, 1994b), es “un conjunto de relaciones sociales que emergen en un contexto dado” (De la Peña, 1980: 23). Hay autores que prefieren conceptos como “entorno” (Adams, 1970, en De la Peña, 1980) o “dominio” (Adams, 1970) con el fin de remplazar o complementar la noción de campo. Ahora bien, no creo, como se ha sugerido con frecuencia, que la dimensión política -concebida ya sea como sistema o como campo- sea el resultado de la suma de dos sistemas o prácticas políticas exteriores y autónomas; es decir, “el” sistema político construido y constituido desde las clases dominantes sumado “al” sistema de las clases subordinadas. Tampoco creo que lo político sea única y exclusivamente la manera como se diseña, se construye, se organiza y se pone en ejecución “el” proyecto político proveniente de las elites dominantes. Sostengo más bien que un campo político se constituye históricamente como tal

—es decir, de manera cotidiana o coyuntural— por aquellos sectores involucrados en el esfuerzo permanente por tratar de obtener consensos legitimadores a sus respectivas acciones o prácticas de poder orientadas a influir en la obtención y conservación de determinados bienes. Dicho de otra manera, el encuentro o la interacción entre la búsqueda de hegemonía desplegada por las clases y elites dominantes —representadas de manera significativa por el Estado—, y las respuestas y propuestas contrahegemónicas —sistémicas o no— por parte de las clases y grupos subalternos, es lo que hace posible o permite la constitución y reproducción de un campo político. En efecto, incorporado a la hegemonía, la contrahegemonía es un concepto poderoso para enfatizar la naturaleza oposicional de muchas prácticas ideológicas de los grupos subordinados (Crain, 1989). Los intereses contrapuestos de las clases dominantes y de las clases y grupos sometidos informan con sus propios significados a elementos -proyectos y prácticas- económicos, sociales o culturales elaborando símbolos que, a su vez, producen, reproducen y, en determinadas circunstancias, transforman no sólo el campo político sino también la hegemonía, por cuanto ésta, según Gramsci, no es una formación ideológica definitiva y monolítica, sino un problemático proceso político de dominación y lucha. Precisamente, debido a la fragilidad de la hegemonía, ésta debe ser constantemente renovada, recreada, defendida y modificada como las relaciones de fuerza en una sociedad que cambia de modo permanente (Williams, 1980; Alonso, 1994; Crain, 1989).

Ahora bien, es en ese campo, en ese contexto de interacción, confrontación y lucha en donde se producen unos símbolos políticos y se reproducen otros; pero es también

allí en donde algunos de ellos desaparecen y otros se transforman. Los símbolos no sólo se inscriben en las prácticas de los actores sociales, sino que ellos mismos son hechos sociales. En otras palabras, los símbolos informan ciertas prácticas pero también son producidos, reproducidos y transformados en el desarrollo de esas prácticas; o como afirma Turner (1975: 96), los símbolos “son elaborados durante acontecimientos e informados por las pasiones de las relaciones humanas”. De esto se deriva que los símbolos no se dan de manera natural ni aparecen por generación espontánea, por el contrario, son construidos históricamente y mantenidos como vigentes por la sociedad o por determinados grupos de ella (Geertz, 1989: 300); además, esa historicidad de los símbolos nos advierte que emergen en contextos o en procesos marcados por un desarrollo desigual (Roseberry, 1994a).

Reconocer esta desigualdad o diferenciación implica, según Roseberry, una referencia obligada a las conexiones entre cultura y relaciones de poder y dominación. Ahora bien, que suceda una cosa u otra, es decir, que un símbolo sea producido, resignificado o desaparezca, dependerá de los símbolos que de las partes en pugna estén implicados en esa “lucha simbólica... que saca a la luz el conflicto” (Turner, 1980: 27). Pero la lucha simbólica supone una “violencia simbólica”, o sea, esa forma de violencia que hace posible o pretende lograr que sea posible, que las arbitrariedades en el ejercicio del poder por parte de quienes lo detentan, sean observadas como naturales por aquellos sobre quienes se ejercen (Bourdieu, 1991). La lucha surge cuando se logra acceder al entendimiento de la no “naturalidad” en cuanto a lo arbitrario en el ejercicio del poder (Bourdieu, 1990), es decir, cuando

se toma conciencia de esa violencia simbólica. Cada grupo, en medio de la lucha -circunstancial o cotidiana-, presenta o esgrime sus propios símbolos a los cuales considera legítimos y eficaces; de acuerdo a cómo se estén presentando las cosas, seleccionará aquellos que estime más oportunos que otros evaluados como inútiles o inapropiados para ese momento. Ese proceso de selección es político e involucra cuestiones de poder por cuanto toma en cuenta las relaciones de dominación y subordinación; es decir, tal proceso se basa en una selección e interpretación que la misma gente hace de una historia que toca aspectos de una realidad que se vive permanentemente en el marco de las relaciones entre dominadores y dominados (Roseberry, 1994a: 27). Aquí nos encontramos con lo que podría denominarse la “instrumentalidad” del símbolo proporcionada por su relación con aquello que se desea obtener en cierto tipo de conflictos y entre determinado tipo de grupos o actores sociales.<sup>115</sup> Mediante los símbolos políticos, como símbolos de poder, las personas pueden ser llevadas -o manipuladas, si se prefiere- a imaginarse a sí mismas como miembros de comunidades o grupos definidos por características adscriptivas, gustos personales, hábitos o preocupaciones comunes. Es decir, los símbolos políticos están en la capacidad de alimentar categorías y políticas identitarias.

Los símbolos de poder, por otra parte, no tienen que ser necesariamente símbolos concebidos como políticos. Existen, por ejemplo, símbolos religiosos utilizados en una ceremonia o ritual que pueden revestirse de significado político. Dicho de otro modo, hay que pensar que tales símbolos, que forman parte de un campo religioso o ritual -allí han nacido y allí se han reproducido- sean, en de-



terminados momentos y contextos, y con ciertos fines, resignificados o resemantizados políticamente aunque no lleguen a pertenecer -al menos no de manera formal- al campo político mismo<sup>116</sup>.

En este sentido, de acuerdo a Turner, hay que considerar el contexto en el cual un símbolo es utilizado (“sentido estructural”) y ponerlo en relación con otros símbolos y otros sistemas de símbolos (“sentido posicional”), de esta manera podremos entender hacia dónde se dirige la instrumentalización o manipulación de ese símbolo (Turner, 1980: 56). Acordémonos, por ejemplo, del cura Hidalgo quien con la imagen de la Guadalupana -un símbolo religioso- logró sacar a flote sentimientos imprevisibles en sus seguidores o en nuestro caso, Lázaro Condo considerado como “mártir” campesino aunque, como veremos, no se le haya percibido como un elemento sagrado o religioso. Esto nos lleva a pensar en aquella dimensión del símbolo, así sea religioso, como movilizador político, por cuanto los símbolos son instigadores de la acción social puesto que son “fuerzas” que inducen a individuos y grupos a actuar (Turner, 1975: 39-40).

Ahora bien, si para Geertz (1989) el estudio de los actos simbólicos tiene como meta el análisis del discurso social, pienso que también el discurso político debería ser incluido en ese análisis. Tanto el discurso social como el político son el resultado de procesos de construcción socio-cultural en los cuales intervienen no sólo la verbalización, sino también las prácticas políticas cotidianas de los actores sociales de acuerdo al lugar que ocupan en una sociedad diferenciada por estamentos y clases. Esa construcción implica, desde luego, la creación y manipulación de símbolos. Los símbo-

los están comprometidos en el proceso social, lo cual quiere decir que son, entre otras cosas, un factor de acción social y, por lo mismo, hechos sociales (Turner, 1980: 22.30).

Observa Cohen (1974; 1979), que el estudio o análisis de los símbolos dentro de las relaciones de poder es algo específico para el antropólogo puesto que tradicionalmente se ha hecho un análisis por separado ya sea por parte de la antropología o de la ciencia política. Es preciso, según él, tomar en cuenta “las implicaciones políticas de los símbolos culturales” (1979: 87) por cuanto las relaciones de poder -entendido por él como “una abstracción de las relaciones de dominación y subordinación” (ib. 88)- “son objetivadas, desarrolladas, mantenidas, expresadas o camufladas por medio de formas simbólicas y patrones o modelos de acción simbólica” (ib. 89). Llegado a este punto, y en el marco concreto de esta obra quiero formular algunas preguntas para considerar esta articulación y, además, para mostrar las diferencias entre los símbolos políticos y otros símbolos. Tales interrogantes podrían plantearse desde dos perspectivas distintas; una de ellas implicaría preguntas como: ¿Pueden los símbolos llegar a conformar un sistema político? O en otras palabras, ¿podemos afirmar que al igual que el parentesco (Schneider, 1980), la religión y la cultura (Geertz, 1989) o el ritual (Geertz, 1989; Turner, 1980), también lo político es un sistema de símbolos? O desde un segundo punto de vista, las preguntas serían del orden de: extrapolando lo afirmado por Geertz (1989: 133), ¿es lo político un campo de interacción dentro del cual podemos encontrar los símbolos políticos? Y, de ser así, ¿de qué tipo de símbolos estamos hablando?, ¿de símbolos exclusivamente políticos o igualmente, de símbolos que

surgen en contextos diferentes y por determinadas circunstancias adquieren una connotación o significado político? Si los símbolos políticos cambian, ¿de qué manera lo hacen?, ¿tienen los símbolos políticos existencia propia, es decir, un “ciclo de vida”? ¿nacem, crecen, se reproducen y mueren independientemente de otros sistemas simbólicos y de las condiciones y prácticas socio-económicas? Las reflexiones siguientes se realizan de acuerdo a esta segunda manera de entender la relación entre el simbolismo y lo político.

Si en un primer instante mi intención es llamar la atención sobre la importancia que para la comprensión de ciertos hechos o fenómenos sociales tiene el estudio de los símbolos en su relación con las prácticas, precisamente para ver algunas de las formas como esos símbolos han sido construidos y utilizados para ocultar, enmascarar y dotar de legitimidad prácticas políticas o ejercicios arbitrarios de poder, también lo es, en un segundo momento, para indicar cómo los símbolos son puestos al servicio de la construcción y despliegue de un contrapoder que impugna el poder político oficial o para colaborar en la construcción de identidades sociales y políticas. Esto tiene que ver con la forma cómo el poder es producido y reproducido, legitimado o contestado. Intento asimismo descubrir en qué situaciones o condiciones emergen, se reproducen y mueren los símbolos políticos. Cuáles son sus medios de producción, cómo circulan y cómo son apropiados y aprovechados por los actores sociales. En tal sentido, será una aproximación desde una “economía política” del símbolo. Roseberry (1994a: 36), a partir de un acercamiento que él establece al sumar economía política y simbolismo, afirma que “la acción está informada por los significados

que la gente asume o toma para actuar y que los significados están informados por las actividades de la gente” (ib. 33). En este mismo orden de cosas, De la Peña (1996) argumenta que, pese a los desacuerdos existentes, los antropólogos simbólicos están de acuerdo en que el estudio de las representaciones colectivas debe centrar su atención en aquellos sistemas de símbolos que informan la vida cotidiana de las personas.

Según lo anterior, debe suponerse que en un campo político encontraremos, por un lado, aquellos símbolos que desde el poder institucionalizado y legitimado se presentan como los que tienen la propiedad de condensar y unificar lo fundamental de ese campo, y por el otro, los símbolos que, producidos desde quienes “padecen” ese poder oficial, quienes supuestamente no tienen poder, buscan limitar o contestar -así sea parcialmente- la validez y pretendida univocidad de los símbolos políticos dominantes que son en realidad “esencialmente ambivalentes... enraizados en la condición humana y en las relaciones de poder” (Cohen, 1979: 87). Tal impugnación es por lo general parcial porque lo más probable es que se den situaciones en las cuales no todos los símbolos puedan ser cuestionados en virtud de que algunos de ellos han llegado a revestirse de un grado tal de legitimación y de inmutabilidad, -es decir, de “naturalidad”- que se consideraría un despropósito tan sólo llegar a pensar que deban o puedan ser cuestionados; o bien, porque forman parte de un imaginario -“mundo de la vida cotidiana” o “doxa”- dentro del cual ni siquiera quepa la sospecha de que esos símbolos pueden ser contradichos y menos deslegitimados. Estoy pensando, por ejemplo, en símbolos considerados “sagrados” como las banderas, los him-

nos y escudos nacionales, así como las mismas constituciones o “cartas magnas” de las naciones, referidos a realidades que trascienden cualquier intento de cuestionamiento. Pero sabemos que tales realidades -la “patria” o la “nacionalidad”, por ejemplo- han sido constituidas en un largo proceso histórico para lo cual se ha echado mano de tecnologías discursivas -libros de historia y geografía, programas educativos, campañas publicitarias, fiestas patrias, desfiles, etc.- orientadas hacia fines determinados como la construcción, por ejemplo, del campo político o de la nación. En este sentido, a través de un cierto tipo de retóricas que remiten a un pasado épico, la nación es imaginada como eterna y primordial; en tales discursos se utilizan y se crean símbolos que logran convertir los sentimientos en un amor casi sagrado, en piedad; “y la sacralización de la nación es simultáneamente la sacralización del Estado” (Alonso, 1994: 388). Para la impugnación y cambio de esos símbolos “sagrados” por otros tendría que sobrevenir ya fuera una revolución o un cambio político drástico; en estas circunstancias se pretende dar la impresión de comenzar un “orden nuevo” cambiando o transformando los anteriores símbolos “fundantes”: la constitución, la bandera o el escudo.<sup>117</sup> Según las reflexiones que he estado haciendo, podemos ver que el campo político no está conformado exclusivamente por símbolos políticos sino que es un campo de interacción social dentro del cual se inscriben símbolos políticos que, según las prácticas de los actores, ayudan a que el campo se establezca o se transforme. De igual manera, un campo político trasciende la simple esfera del poder oficial, es decir del gobierno, e incluye otros espacios sociales y, por lo mismo, otros actores que reproducen esos símbo-

los oficiales aunque no tengan nada que ver, al menos directamente, con el poder formal u oficial. Pero, asimismo, como se señaló, ese campo político cuenta, para existir como tal, con símbolos que los subordinados oponen a los símbolos oficiales.

Quienes detentan el poder o quienes buscan obtenerlo y se apoyan en esos símbolos que podemos denominar “mayores”,<sup>118</sup> han utilizado, a su vez, símbolos “menores” -o accesorios, secundarios o complementarios- con el fin de presentar los primeros como los símbolos que identifican ya sean a la nación, al orden o al poder o a quienes precisamente los cuestionan. Encontramos, en el caso de los símbolos oficiales, una diversidad de elementos -a los cuales se les ha dotado de un significado especial- que todavía puede sorprendernos. Las letras de los himnos -y aún ciertas palabras-, los colores de las banderas, los emblemas de los escudos, las formas de elección de gobierno o la denominación de las divisiones territoriales, dan cuenta de especificidades alrededor de las cuales se han creado, además de otras cosas, las identidades nacionales y los campos políticos, por cuanto los sistemas simbólicos son fuentes extrínsecas de información y se presentan como modelos para la organización de procesos sociales y psicológicos (Geertz, 1989: 191), y porque el nacionalismo tiene la tendencia al particularismo cultivando símbolos, fetiches y un carácter nacional autóctono, buscando así evitar la dispersión (Harvey en Alonso, 1994: 388). De acuerdo a esto, en un campo político encontramos símbolos tanto multirreferenciales como unirreferenciales (Turner, 1980: 32), haciéndose uso de los primeros para mantener la importancia de los segundos. En otras palabras, los símbolos unirreferenciales son aquellos que llegan a

constituirse en los símbolos “mayores” o “sintetizantes” de un sistema político, es decir, aquellos símbolos que difícilmente pueden llegar a ser impugnados a riesgo de, según el caso, hacer desaparecer todo el orden establecido por el Estado o poner en peligro las luchas de los sectores subordinados; son los símbolos que se pretende hacer aparecer con una y sólo una interpretación, un significado otorgado por la retórica oficial o por quienes se consideran los exclusivos intérpretes y voceros de los significados.

Esto es posible porque, generalmente, se supone que descansa sobre bases “naturales” incuestionables, cuando en verdad los aspectos de la realidad social dados por hechos son construidos a partir de esas ideas que están dentro de límites establecidos dialécticamente, a medida que los estratos “dominante” y “subordinado”, colocados de diversas maneras, se confrontan uno a otro durante la formación y mantenimiento de un orden hegemónico. Es este orden el que trata de delimitar el rango de preguntas y asuntos que están abiertos al debate, dejando otras posibilidades “lógicas” fuera del campo de lo preceptible y por lo tanto de lo definible (Williams, 1993: 66). Ahora bien, los símbolos multirreferenciales podrían ser considerados como aquellos símbolos “menores” o “complementarios” cuyo significado puede ser negociado en determinados momentos para lograr obtener un consenso necesario sobre los “mayores”; el lugar de ubicación de la casa de un presidente o del palacio legislativo puede cambiar sin que por eso el orden político sufra graves alteraciones<sup>19</sup>. Pero habrá ciertos momentos, dependiendo del contexto y de las circunstancias, como espero mostrar, en que el rango de un símbolo puede transformarse; dicho de

otro modo, un símbolo menor puede pasar a convertirse en un símbolo mayor y viceversa.

En este sentido, deseo presentar no sólo el modo cómo los símbolos son producidos histórica, social y culturalmente, sino también de qué manera son reproducidos, transformados y manipulados con fines políticos específicos. A tales símbolos, según veremos, los encontramos involucrados activamente en procesos de negociación y construcción de identidades y en luchas por el poder, pero también en fenómenos como la intermediación y la constitución de redes sociales. De igual manera, como dije, los símbolos forman parte de ese capital puesto en juego por los actores sociales quienes, de acuerdo a sus intereses, buscan negociar, mantener u obtener posiciones en campos específicos.

## 2. EL PROCESO DE SIMBOLIZACIÓN

Entiendo por proceso de simbolización al procedimiento relacionado con determinadas circunstancias o condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales implicadas o presentes en la significación de algunos elementos por parte de una colectividad, entendiendo por significación la capacidad que tiene ese colectivo de otorgar, añadir, divulgar y estandarizar significados o sentidos a objetos, hechos, nombres, grupos o personas. Son esas condiciones, tanto cotidianas como coyunturales, las que permiten a los actores sociales, con ciertos intereses, convertir a determinado elemento en símbolo. La simbolización es, entonces, una capacidad humana que surge dentro de procesos históricos y sociales. De todas las condiciones y factores posibles en esos procesos de simbolización, para los objetivos del capítulo tomo sólo algunas y,

dentro de ellas, ciertos elementos: la interacción social, la interacción simbólica, la memoria, la tradición y el tiempo.

De acuerdo a los testimonios presentados en capítulos anteriores vimos cómo, según esos testigos, ocurrieron los hechos en los cuales perdió la vida Lázaro Condo, y la forma -o formas- cómo es recordado dos décadas después. En esos testimonios observamos ciertas diferencias en cuanto a lo que pudiera llamarse la “densidad” o “consistencia” de la memoria en relación con la participación o no en los eventos de septiembre de 1974, o con el conocimiento de la vida de Lázaro Condo. Pero igualmente podemos advertir formas de actualización e idealización del personaje.

Lo que subyace tanto en la memoria del grupo como en la memoria del testigo - con sus excepciones por supuesto- no es tanto la dinámica de cómo sucedieron los acontecimientos, sino la manera cómo estos son trasladados en el tiempo y ubicados en nuevos contextos. El papel simbólico del dirigente muerto impone unas circunstancias adecuadas a una causa adecuada, de ahí que la muerte de Condo haya sido vista, según los testimonios, no como algo accidental sino como un acontecimiento que tarde o temprano tendría que sucederse debido a la actividad desplegada por el dirigente y al momento de represión que se vivía.<sup>120</sup>

Según Rappaport (1990b: 110), no sólo los aspectos discursivos o narrativos son utilizados para los propósitos del presente, sino igualmente en aquellos “aspectos no narrativos de la vida cotidiana, donde el conocimiento del pasado es utilizado, suprimido y negociado” para dichos propósitos; o como señala Zemelman (1990: 175), “el pasado es un contenido sometido a constantes reformula-

ciones en el presente, según las opciones que se construyan”. Los testimonios permiten apreciar los procesos mediante los cuales los símbolos son producidos históricamente, así como su transformación, circulación, apropiación y, en algunos casos, su muerte o desaparición.

### **Simbolismo e interacción**

Sí, como afirma Rasnake (1989), los llamados sistemas simbólicos son producidos por los actores sociales dentro de procesos de interacción social, y por lo mismo, cambian constantemente como fruto de esa interacción, entonces, el espacio dentro del cual se da el proceso de simbolización del dirigente muerto es el de una interacción que se inscribe, para el caso que analizo, en la confrontación política, es decir, una oposición en la cual se hace presente el poder, o si se prefiere, los poderes tanto de los dominadores como de los subordinados. Ahora bien, el concepto de “interaccionismo simbólico”, como señalé en el capítulo primero, fue creado por Blumer para referirse a un concepto de interacción específico que subraya el carácter simbólico de la acción social. Las definiciones de las relaciones son propuestas y establecidas colectiva y recíprocamente. Los individuos no tratan directamente con la realidad puesto que su relación con ella se mediatiza por una gran cantidad de significados, de tal manera que las personas no reaccionan a estímulos sino a significados que interpretan (Joas, 1990). En este mismo sentido, si recordamos a Cohen (1969), esa interacción se definiría en un primer momento, al interior de un campo político, por una oposición entre dominantes y subordinados que llevaría a estos últimos a proponer e impulsar

aquellos símbolos que se contraponen a los que provienen del grupo o grupos dominantes. En nuestro caso, la confrontación entre, por un lado, el grupo conformado por la hacendada y sus aliados potenciales o explícitos empeñado en imponer sus propios símbolos - a través de ellos mismos, de legitimidad, trabajo, legalidad, orden, esfuerzo, etc.- así como en desfigurar y diluir el significado de la muerte de Condo, y, por otro, la agrupación constituida por unos indígenas preocupados en preservar y difundir la memoria del líder étnico muerto, es un momento importante del conflicto que podría verse como un “drama social” (Turner, 1975) que tuvo su origen precisamente al darse la ruptura o quiebra de la legalidad mediante la acción llevada a cabo por la hacendada Amalia Merchán en el momento de inscribir ilegalmente la escritura del predio en disputa. Ese proceso de lucha, que involucraba una confrontación simbólica, y que puede entenderse y analizarse como drama social, se había dado en diferentes circunstancias y con diversa intensidad, pero en esta ocasión presentaba características realmente especiales por cuanto entraba en juego un ingrediente nuevo: la muerte de un dirigente que había llegado a constituirse en líder.

Según Gluckmann (1978), el conflicto se origina debido a las oposiciones causadas por la estructura misma de la organización social, es decir, dentro de un marco establecido cotidianamente por la interacción. A su vez, esas oposiciones descansan en posiciones dadas en una sociedad que tienen su origen en aquellos procesos históricos que han marcado profundamente las relaciones diferenciadas entre los diversos sectores que la conforman, de allí que las respuestas al poder pueden ser de sumisión, resistencia, autoridad o subordi-

nación. Gluckman señala también que el conflicto, más que una ruptura de relaciones, es una forma de interacción, no es una aberración sino un problema en la construcción social. El conflicto, según él, ayuda a mostrar y a redefinir las posiciones en la sociedad, a caracterizar los actores sociales y a ejercer sus roles respectivos. Es en el conflicto entre hacendados e indios, para nuestro caso, en donde encontramos, por parte de ambos bandos, involucradas varias cosas: políticas de representación, ideologías, símbolos, prejuicios, etc., que se manifiestan en discursos y prácticas concretos. Dicho de otra manera, esa interacción conflictiva está mediada, y quizá por eso mismo ocurre, por una serie de representaciones cargadas de ideologías, símbolos o prejuicios desfavorables, lo que hace posible, a su vez, las afinidades de representación que sirven, entre otras cosas, para la construcción de identidad de los grupos enfrentados. De esta manera, cada grupo durante el conflicto, como señalé en otro momento (Botero, 1998b), se representa a sí mismo como homogéneo, sin fisuras ni contradicciones. Y es que al interior de cada uno de los grupos, mientras sucede la confrontación, hay una forma de interacción muy distinta de aquella proporcionada por la cotidianidad. En efecto, la interacción de los actores sociales al interior de cada grupo se define según los términos en que se está desarrollando la interacción con el grupo adversario. A su vez, esa interacción doble está mediatizada, como veremos enseguida, por factores como la memoria, la tradición y el tiempo.

### **Simbolismo y memoria**

En este proceso de interacción simbólica marcado por la confrontación es importan-

te considerar la función de una memoria que se activa cada vez que los indígenas, tanto de Toctezinín como de otros lugares, actualizan los eventos ocurridos en septiembre de 1974. Digo la función de la memoria porque ésta se ve implicada en la utilización de una estrategia que hace posible la redefinición de los acontecimientos y la participación en ellos del líder muerto. Esta estrategia se inscribe, a su vez, en una búsqueda por actualizar la figura de Condo y situarla de tal manera que no sólo encuentre importancia en acontecimientos del presente, sino que pueda ser entendida como un símbolo movilizador de dichos acontecimientos. La actualización de Lázaro Condo ocurre el domingo más próximo al 26 de septiembre con la celebración que realiza la comunidad de Toctezinín para conmemorar su muerte. En esta celebración se reproducen, se reafirman, se resocializan, se constituyen y se legitiman algunos símbolos por parte de la comunidad frente a los invitados de otras comunidades, agentes de pastoral y funcionarios del Estado (representantes del IERAC, del Ministerio de Agricultura y, en ocasiones, autoridades locales).

Con este evento anual se trata de mantener una doble imagen del dirigente; por un lado, frente al grupo conformado por miembros de la sociedad anfitriona y dirigentes o representantes indígenas y, por otro, frente a los miembros de la misma comunidad, de manera similar a como lo hace la sociedad mayor con sus prácticas ritualizadas que conmemoran “acontecimientos fundantes de la nación ecuatoriana” exaltando a sus héroes en una especie de ritual excluyente en el cual los indios no tienen nada que ver con eso puesto que los fundadores de la “patria” fueron blancos (cfr. Kertzer, 1988).

Ahora bien, la celebración realizada en honor de Condo trata de articular y sintetizar tres niveles de significación del símbolo. Según un primer nivel, tanto los dirigentes indígenas de la comunidad de Toctezinín y de la provincia -nivel local- como de ECUARUNARI -nivel regional-, lo presentan como una figura importante en el ámbito nacional. Utilizando diferentes tecnologías discursivas -la ceremonia es una de ellas- buscan que dentro de la representación que los funcionarios blanco-mestizos tienen de lo que es la “patria”, pueda ser incluida la figura del indígena muerto. En otras palabras, quienes organizan la celebración anual buscan, invitando a aquellos representantes de los sectores no indígenas juzgados como importantes, que la figura de Condo no haga referencia a algo puramente indígena sino que adquiera una connotación más amplia, aunque de antemano saben que no llegará a adquirir el estatus que tienen, dentro del imaginario nacional, ciertos “padres de la patria” –como Eugenio Espejo- o los indios “héroes” –Rumiñahui- muertos durante la Conquista o la Colonia en sus luchas contra España.

Además, la misma celebración tiene un significado diferente para los indígenas. Con el tiempo, la figura del dirigente muerto ha ido adquiriendo, mediante la conservación (o construcción) de su memoria, un estatus simbólico que está en relación con la identidad del grupo. Durante cada celebración conmemorativa, los habitantes tanto de Toctezinín como de otras partes de la provincia, a igual que los miembros de ECUARUNARI allí presentes, negocian y construyen su identidad frente a la sociedad dominante representada por los blanco-mestizos alrededor de Lázaro Condo como símbolo. La identidad, se sabe,



no es una cosa que se hereda sino un proceso negociado y construido políticamente en diversas circunstancias. El líder étnico muerto ha sido constituido como símbolo y como tal es asumido de manera consciente en el discurso que se pronuncia frente a la sociedad mayor. Para grandes sectores de ésta, evidentemente, Lázaro Condo ha adquirido otro significado y su muerte es vista como el resultado lógico de un enfrentamiento causado por indígenas que han sembrado violencia en el campo al tratar de arrebatar las tierras a los hacendados, sus legítimos dueños, según expresó la prensa al referirse a los acontecimientos. Ganaderos, hacendados, gobierno, educadores, políticos, etc. -con raras excepciones-, cerraron filas para ponerse en contra de las luchas que los indígenas, no sólo de Toctezinín, habían emprendido para que la Reforma Agraria fuera realmente puesta en práctica.

Un tercer nivel de significación está dado por cuanto, como señala Zárte (1991), el simbolismo utilizado por los movimientos étnicos se orienta no sólo con el fin de ocultar diferencias y conflictos en su interior, sino también para establecer fronteras y procesos transformativos. De igual manera, esa actualización se realiza cada vez que hay un evento de acción colectiva por parte de los indígenas como lo fue el levantamiento con alcance nacional en junio de 1990 cuando el nombre de Lázaro Condo se hizo presente junto con el de Túpac Amaru y la bandera del Tahuantinsuyo. Es decir, podríamos pensar que la imagen de Condo forma parte del llamado "capital simbólico"<sup>121</sup> de los indígenas en la pugna frente a los agentes de dominación y sus actuales o potenciales aliados.

Existe, entonces, una interacción simbólica comprometida en las prácticas discursi-

vas y políticas de los grupos enfrentados. Si leemos de nuevo los testimonios de los indígenas sobre Lázaro Condo, y tomamos en cuenta las declaraciones de la hacendada y sus aliados<sup>122</sup>, advertimos, por la forma cómo son tratados, que en esa interacción está presente una lucha simbólica en la cual interviene la representación que cada grupo ha elaborado de sí mismo y del grupo contrario, es decir, una especie de "encuentros tipificadores" (Berger y Luckmann, 1979) basados, a su vez, en "esquemas tipificadores" o tipificados. En otras palabras, los miembros de un grupo han objetivado a los miembros del otro, les han dado unos rasgos específicos. Cuando tales tipificaciones se construyen en un marco de antagonismo casi permanente se parte casi siempre del llamado "prejuicio desfavorable" (Bourdieu, 1991). Pero eso no es todo; existen, dentro del "marco interpretativo"<sup>123</sup> (Landsman, 1985) de cada uno de los grupos, representaciones del otro que igualmente se enfrentan produciendo y reproduciendo la lucha simbólica. Esto no quiere decir que tales imágenes sean homogéneas, pero, debido a las circunstancias, hay una tendencia a que ciertos elementos, surgidos al interior de un proceso de síntesis y simplificación de rasgos del "otro", se impongan con fuerza como los más importantes y que, por lo tanto, los rasgos secundarios sean minimizados o encubiertos, produciendo lo que he denominado como "afinidad de representación".

A partir de las declaraciones públicas de los sectores involucrados en el conflicto, puede argumentarse que desde un primer momento la dueña del predio, los hacendados y las autoridades estatales eran conscientes de lo que podría ocurrir si en sus declaraciones se aceptaba la muerte del dirigente. En otras pa-



labras, era preciso omitir la muerte de Lázaro Condo en las declaraciones oficiales para evitar que la figura del líder muerto fuera utilizada en su contra poniendo en peligro el eventual respaldo de otros sectores. Cabría pensar entonces que el grupo de los hacendados quiso elaborar su propio símbolo, es decir, un contra-símbolo, en la figura de la pretendida dueña del predio al presentarla (y presentarse ella misma) como la víctima de la acción de “los agitadores de los campesinos”.

Esto implica aceptar que en la lucha simbólica, dentro de la cual cada grupo constituye sus propios símbolos a partir, entre otras cosas, de la resignificación de ciertos elementos comunes (la tierra) o distintos (indígena muerto/propietaria agredida), se está posibilitando, entre otras cosas, la construcción de identidad para ambos grupos. Es decir, que además de los indígenas, los hacendados están constituyéndose como un grupo que, al menos coyunturalmente, comparte una misma identidad. El conflicto reproduce simbólicamente a los grupos y, en este sentido, debe ser comprendido como un mecanismo extremo de diferenciación; en otras palabras, la identidad se afirma a través del conflicto (Gluckmann, 1978; Izko, 1992). Pese a las disensiones y contradicciones muchas veces insuperables, hay una homogeneización por parte de los grupos con el fin de enfrentar un enemigo común; homogeneización que eventualmente entra en crisis una vez terminada la situación que le dio origen. Esto muestra que la simbolización política -el proceso de producción, reproducción, resignificación, estandarización y legitimación de símbolos políticos- ocurre de manera permanente dentro de procesos histórico-culturales, pero, también, que sólo ciertos símbolos encuentran su lugar y se activan en

momentos específicos para dar respuesta a realidades o situaciones que lo requieren. En otros términos, de entre los muchos símbolos que son producidos por el grupo, sólo algunos actúan de manera eficaz de acuerdo a las condiciones que se presentan en ese momento. Los símbolos políticos -o politizados- por un grupo se utilizan en aquellos enfrentamientos ocurridos dentro de campos constituidos precisamente a partir de la confrontación o de la interacción social (Lomnitz-Adler, 1995). De esta manera, sostengo que hay símbolos que se activan sólo en ciertos momentos y otros símbolos que se redefinen de acuerdo a las circunstancias; pero además, que hay otros que se constituyen como tales, o se inventan en el momento mismo del evento, esto es, durante la confrontación (Zárate, 1994). Los símbolos políticos, entonces, estarían siendo utilizados y resignificados de acuerdo al marco interpretativo y a las circunstancias sobre las cuales operan (Adams, 1974); pero, asimismo, por símbolos que se constituyen coyunturalmente y que pueden obrar, bien sea ad hoc o bien pueden entrar a formar parte de un campo o universo simbólico y ser utilizados posteriormente en otros eventos (Izko, 1992; Zárate, 1994). La toma pacífica del terreno mediante una cosecha que yo considero como ritualizada se constituyó en un símbolo que operó como factor importante -o detonante- en los momentos iniciales del enfrentamiento. Si tanto para los indígenas como para la hacendada la “minga ritual” fue un símbolo, de seguro le atribuyeron significados diferentes. Para los primeros tal evento pudo ser entendido como el logro de sus aspiraciones, ejercicio de sus derechos y recompensa por tantos años de lucha; para la dueña, por el contrario, tal acto pudo significar provocación, irrespeto,

fin de una tradición, etc. Ese acto simbólico no trascendió el contexto en el cual emergió, es decir, fue un símbolo circunstancial que no fue reproducido ni resignificado socialmente. Nació en un momento determinado y murió luego de cumplir su función. Igual sucedió, como veremos, con la hacendada. Por su parte, Lázaro Condo es un símbolo capaz de recoger y sintetizar significados locales, regionales y nacionales ya sea por parte de los dirigentes de la provincia o la comunidad, de la organización regional, o de la dirigencia nacional de la CONAIE al utilizar su nombre para convocar diversos eventos. De acuerdo a esto, en cada nivel habrá intereses que se traducen en significados que los mismos grupos inscritos en esos niveles se encargarán de mantener o transformar según las circunstancias, lo cual de alguna manera nos remite, como mostraré luego, a la dimensión temporal, esto es, cómo en cada época las condiciones históricas, económicas, sociales, políticas y culturales intervienen para tejer el entramado que permite resignificar, es decir, quitar o añadir significados, a un símbolo; en nuestro caso, a Lázaro Condo.

Ahora bien, la figura de Lázaro Condo no actuó como símbolo en los días que siguieron a su muerte. Lo que ha ocurrido, y es lo que he estado intentando establecer, es que su simbolización y su ubicación como símbolo de unidad, fuerza e impulso para la movilización es posterior. Esto debido a que en ese entonces el contexto de las controversias entre hacendados e indígenas estaba condicionado por la economía política de la época que influía notoriamente en el conjunto de significados existentes. En el momento mismo de sus luchas los indígenas no pudieron advertir la trascendencia que la muerte de Condo tendría

para ellos en el futuro pues el criterio de su visión estaba en cierta medida condicionado por su interés más inmediato: conseguir la tierra. Si bien la muerte del dirigente indígena debió significar para ellos una gran conmoción y frustración, su figura, hasta ese momento, no había alcanzado la talla que alcanzaría años después cuando paulatinamente fuera recibiendo significados según los momentos vividos por los indígenas en la historia del país, sobre todo en sus relaciones siempre conflictivas con los hacendados y con los representantes de la administración local, en particular, y con el Estado, en general.

Lázaro Condo, entonces, con el correr de los años, fue exaltado; su imagen, engrandecida en virtud de los significados añadidos según los contextos históricos y las tecnologías discursivas diferentes, trasciende el momento de su muerte, para, gracias a la memoria - “que es el hecho histórico relevante” (Portelli, 1989: 29)- poder llegar a constituirse en alguien que aún se considera vivo, participa en las luchas del presente y condena las injusticias contra los indios según constatamos tanto en documentos como en los testimonios de quienes lo recuerdan. Estos testimonios expresados a través de la oralidad están profundamente influenciados por los discursos y las experiencias del presente, los cuales conforman el punto de vista desde el cual se construyen las narraciones orales. Las historias narradas están necesariamente influenciadas tanto por los eventos del presente como por la re-estructuración de lo que es posible pensar y decir (Popular Memory Group, en Crain, 1989).

Tengamos ahora en cuenta la influencia que llegó a tener el discurso de la *Teología de la Liberación* que se caracterizó por una reflexión a partir de las prácticas políticas de los

Portada: Boletín del Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación  
Número 11



Lázaro  
Condo



subordinados. Este discurso había comenzado a llegar, según se vio, a través de los agentes de pastoral de la Diócesis de Riobamba, comprometida en la concientización de los indígenas de la provincia<sup>124</sup>. La influencia de esta teología, si bien cumplió un papel preponderante en cuanto a la toma de conciencia, organización y movilización de los indígenas ecuatorianos, no llegó a tener efectos religiosos en relación con los significados que le fueron otorgados al líder étnico muerto. Los efectos tuvieron más bien un sesgo político como puede verse no sólo en aquello que sobre Lázaro Condo se dijo durante el conflicto sino también en lo que sobre él se afirma en la actualidad. Creo que a Condo nunca se le ha visto como un símbolo religioso o sagrado. Los contextos en los cuales se inscribe su “instrumentalización” como símbolo han sido, entre otras, de movilización política y de demarcación de fronteras étnicas -recordemos la celebración anual en Toctezinín. Si bien es cierto que en muchos textos se habla de Lázaro Condo como “mártir”, tal concepto no llegó a tener una clara connotación religiosa (Boletín MNCL, 1974; CEDIS, s/f.).<sup>125</sup>

Pasados algunos años, y en virtud de nuevos significados promovidos, entre otras cosas, por una mayor influencia de la *Teología de la Liberación* y de la irrupción del discurso étnico en los años 80, se configuró un marco interpretativo diverso que favoreció el proceso de simbolización del dirigente muerto. Antes de los años 80, según señalé, los indígenas eran considerados, y ellos mismos se consideraban, como “campesinos” bajo la influencia del discurso clasista al estilo del promovido por la Federación Ecuatoriana de Indios. A fines de los 70 y comienzos de los 80 lo étnico comienza a introducirse en los discursos de los diri-

gentes y los indígenas comienzan a activar nuevas adscripciones planteando, a su vez, otro tipo de reivindicaciones. No es que en los años siguientes a su muerte la figura de Condo no hubiera comenzado a ser simbolizada o que en esos mismos días del evento ya la figura de Condo no hubiera comenzado a inscribirse en un proceso de simbolización, sino que, en un contexto posterior -debido a que la circulación de significados por diferentes medios fue quizá más efectiva-, esa simbolización alcanzó mayor complejidad y cobertura. De hecho, como lo mencioné, en un comunicado de 1978 que convoca a una asamblea de ECUARUNARI, se lee como encabezamiento: “LÁZARO CONDO SÍMBOLO DE LUCHA”. Y más adelante: “Tenemos que sacar adelante un poderoso Ecuarunari en Chimborazo. Con esta finalidad te invitamos a la asamblea provincial que se realizará los días 24, 25 y 26 del presente mes [septiembre] como homenaje al símbolo de la unidad y la lucha. ¡LÁZARO CONDO!”. Pese a esto, todavía no se daban aquellos factores que permitirían que la figura de Condo, hasta ese entonces local y parcialmente regional, tuviera un alcance a un nivel mucho más amplio.

En tal sentido, los procesos posteriores a la lucha por la tierra en Toctezinín en el ámbito local, provincial (creación del Movimiento Indígena de Chimborazo) y nacional (conformación de la CONAIE), así como los discursos generados por esos y otros procesos, añadieron nuevos significados a los símbolos ya existentes. Encontraremos una gran diferencia en los testimonios de los indígenas ofrecidos por Vallejo si los comparamos con los presentados por mí; ha habido ocasión de reflexionar tales eventos a la luz de nuevas condiciones sociales, económicas y políticas

así como de nuevos significados que establecieron referentes o marcos interpretativos distintos. Los testimonios recogidos casi 20 años después de los acontecimientos ya cuentan con elementos como el de “la irrupción de la Amazonia” o la regionalización del discurso étnico que brotara en Bolivia y Perú. Movimientos como el katarista y su proyecto utópico de una “tierra sin males”, la imagen de Túpac Amaru y la “bandera del Tahuantinsuyo” incorporados como símbolos de la continuidad de lo andino, han sido factores importantes en cuanto a la resignificación del dirigente muerto al emparentarlo con un árbol común que hunde sus raíces en un pasado glorioso.

La muerte/exaltación de Lázaro Condo ha podido de esta manera inscribirse en un proceso de larga duración gracias a la tradición y a la memoria así como a los significados que han ido incorporándose en marcos interpretativos nuevos generados tanto dentro como fuera del territorio ecuatoriano. Si en algún momento, como ya se observó, la figura de la supuesta dueña del Lote N° 7 pretendió constituirse también como un símbolo al querer aparecer como víctima inocente de los atropellos de los indígenas instigados por los “agitadores de los campesinos”, hoy, muchos años después, tal figura sólo es nombrada ocasional y marginalmente cuando se recuerda a Lázaro Condo.

Ahora bien, creo necesario reflexionar sobre aspectos que buscan responder algunas inquietudes planteadas al comienzo de esta investigación. ¿Cuáles fueron los símbolos utilizados por los indígenas durante los días que antecedieron a los hechos en los cuales perdió la vida Lázaro Condo? Me parece fundamental establecer esto porque desde luego la confrontación estuvo motivada por otros factores

igualmente importantes además de la necesidad económica, como lo es, por ejemplo, la identidad étnica. Es decir, si para ese entonces todavía Lázaro Condo no hacía su aparición - sólo viene a intervenir en el momento de la toma simbólica del predio mediante la minga. Y, asimismo, no se daba aún el marco interpretativo que favorecería luego la simbolización del dirigente, entonces ¿cuáles fueron aquellos símbolos que debieron haberse constituido en activadores de la movilización?

Sin lugar a dudas uno de esos símbolos es la misma tierra. Conviene recordar lo que fue presentado anteriormente con respecto a los testimonios de indígenas y la vasta literatura antropológica andina sobre el tema y, de acuerdo a esto, podemos entender que para los indígenas la tierra simboliza la oportunidad de la reproducción y permanencia de la vida física y cultural. Aunque en sí misma resume percepciones contradictorias -muerte-/vida- (Harris, 1988), el lugar donde se puede producir y reproducir un estilo de vida (Rappaport, 1990a) o el sitio privilegiado para los trabajos simbólicos (Montoya, 1990 [1992]; Rocha, 1990; Stavenhagen, 1979), la tierra, la allpamama o pachamama es, ante todo, madre.

Otro símbolo se constituyó a partir de la imagen que la comunidad tenía de sí misma cuando en ocasiones anteriores emprendió acciones exitosas en contra de hacendados y autoridades locales. Es decir, la misma comunidad se constituye en un símbolo no sólo para sus miembros sino para otras comunidades. Toctezinín, en este sentido, se convirtió en un referente de identificación colectiva. La unidad vivida y expresada no sólo en esos eventos sino durante otros momentos de su historia, se había ido constituyendo en un referente que

influyó en la manera cómo el grupo fue autorrepresentándose y definiéndose en relación con quienes se enfrentaba. De la misma manera como un grupo construye social y culturalmente su entorno -incluidos los actores sociales-, es decir, el “paisaje” (Poole, 1988a; Lynch, 1991), igualmente el grupo puede construirse a sí mismo socioculturalmente, construcción o representación que, en determinados momentos y dadas ciertas circunstancias o condiciones, puede llegar a convertirse en un símbolo.<sup>126</sup>

Hay símbolos que son escogidos y manipulados de manera consciente por parte de los participantes en la confrontación buscando que otros sectores apoyen su lucha (Landsman, 1985: 826); o sea, símbolos que se inscriben en estrategias simbólicas orientadas a que determinadas acciones sean vistas positivamente y por lo tanto puedan ser legitimadas. En tal sentido, la interacción simbólica, inscrita en una confrontación primordialmente política, supone, cuando se busca ese eventual apoyo por parte de terceros, una interacción lingüística, y, que ésta, si nos acogemos a lo propuesto por Bajtín (en Reynoso, 1991), se da en situaciones discursivas específicas, lo que implica, a su vez, que no haya palabras y frases neutras, monológicas y privadas, sino que están cargadas de intenciones y acentos (Giles, 1977). Por eso, la omisión de la muerte de Lázaro Condo en las declaraciones de la hacienda y de los medios de comunicación puede ser vista en ese sentido; es decir, como una táctica que buscaba evitar que la imagen del grupo hacendario fuera percibida de manera ominosa por parte de posibles aliados. Pero cuando la noticia de la muerte del dirigente alcanzó una mayor cobertura, la táctica fue diferente. La acción fue situada en un con-

texto que permitió activar el “marco interpretativo” de los grupos no-indígenas presentándola como legítima y beneficiosa para los intereses del país. Los indígenas, sin embargo, excluidos de los medios de comunicación oficiales e “independientes”, encontraron en varias instituciones -la Diócesis de Riobamba, colectivos como el Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación y algunas ONG, por ejemplo- el apoyo que les permitió ofrecer, con menor cobertura pero igualmente eficaz, su versión de los hechos.

La celebración anual de la muerte de Lázaro Condo, la imagen del líder sonriente en afiches, libros y revistas, son maneras de dejar abierta la cuestión y de garantizar su recuerdo así como de mantener siempre actual el proceso de simbolización porque aquella situación que originó el conflicto y dio lugar a su muerte se sigue produciendo aunque en contextos relativamente diferentes. Mantener la imagen del dirigente muerto, con una serie de significados añadidos, esto es, de resignificaciones según el contexto histórico cambiante, es una forma de responder a una agresión permanente así como una manera de construir la identidad étnica frente al grupo o grupos no-indígenas de la sociedad envolvente (Izko, 1992).

Encontramos, asimismo, que la memoria grupal manipula no sólo los materiales del evento sino su disposición en la manera cómo se narra, lo cual obedece a una función simbólica (Portelli, 1989), pudiendo ser observados en ciertos testimonios así como en los cuadernos, libros y folletos elaborados por ECUARUNARI, la CONAIE y algunas instituciones de investigación social sobre la vida y muerte de Condo. Esta muerte representa la experiencia de la lucha por las tierras en Chimborazo



en un momento dado, pero debieron pasar algunos años para que esa figura fuera constituyéndose en símbolo gracias a la memorización durante los relatos del evento, a la tradición y a las nuevas confrontaciones con los hacendados y representantes del poder estatal local.

### Simbolismo y tradición

Dentro de una cultura, y “desde un área total posible del pasado y del futuro” -señala Williams (1980: 138)-, se seleccionan y se acentúan ciertos significados y prácticas y otros son rechazados y excluidos. Esta selección es presentada como “la tradición”, como el “pasado significativo”. En tal sentido, la tradición, como una forma de práctica social, y que se redefine dentro de situaciones de oposición y conflicto (Smith, 1989), juega un papel muy importante que, en nuestro caso, nos remite a la conceptualización que los indígenas andinos tienen acerca de la muerte y, en concreto, sobre algunos de sus muertos. De esta manera, debemos hablar de la “potencialidad vital de los muertos” o de la posibilidad de que “pueden volver a vivir” (Boysse-Cassagne y Harris, 1987: 38). Por eso es posible servirse del poder que los muertos tienen sobre los vivos en ciertos momentos de crisis como, por ejemplo, los conflictos por la tierra. Taussig (1989), tomando en cuenta una idea de Benjamín (1955), afirma que los muertos permiten la relación con el pasado y lo iluminan. Pero estoy seguro de que al iluminar el pasado éste se activa para dar razón de ciertos acontecimientos en el presente. Sería, entonces, según la idea de las “imágenes dialécticas” (Taussig, 1982), un movimiento en el cual el pasado puede ser reelaborado y redefinido para dar cabida a la invención de nuevas tradiciones en

el presente. En otras palabras, si es posible inventar la tradición, tal invención no es una falsificación de la historia sino una posibilidad de afincarse legítimamente en un pasado susceptible de ser transformado para enseñar su eficacia según los requerimientos de hoy.

En relación con la tradición, la memoria del pasado es una creación o representación de una imagen particular del pasado. El testigo selecciona elementos de uno o varios eventos haciendo énfasis en ciertos aspectos para obtener una respuesta a su testimonio: admiración, lástima, indignación o solidaridad. La temporalidad de los hechos, es decir, la historia como sucesión, no importa, lo que realmente interesa, como afirma Taussig (1989), es la memoria, la imaginación y el sueño. En tal sentido, es importante ver cómo el pasado actúa en el presente y cómo configura la historia, entendida como oposición de significados en el tiempo -es decir, interacción simbólica-, dentro del cual vencedores y vencidos recrean el cosmos. Lo importante, entonces, son las huellas del pasado en el presente (Taussig, *ib.*).

La memoria, implicada en la tradición, dista mucho de ser un proceso pasivo puesto que, regida por esquemas culturales (Bartlett, 1932), involucra la amnesia. Si la memoria relacionada con la tradición es una acción selectiva, entonces recuerda algunas cosas pero olvida o quiere olvidar otras. Dentro del conjunto de hechos ocurridos y que dieron origen a un evento en particular, ciertos elementos, y no otros, son recobrados -y recordados- para situarlos en una estructura discursiva diferente que pretende obtener o producir una representación de los hechos igualmente distinta.

Si regresamos tanto a los testimonios de los indígenas como las declaraciones de la

presunta dueña y de la mayoría de los medios de comunicación, nos daremos cuenta de que hacen alusión a unos hechos mientras omiten otros. Esto quiere decir que cada uno de los grupos enfrentados está construyendo el pasado; podemos ver que ese pasado se elabora a partir de la activación de una memoria que se inscribe en una lucha simbólica que implica marcos interpretativos y esquemas tipificadores de los grupos en pugna.

De manera consciente se construye una imagen de lo que ocurrió y quien habla, quien da su testimonio, se ubica en este contexto dentro de los hechos por él mismo relatados. Como en un juego de espejos, según dije, el narrador de los eventos se ve involucrado en ellos y construye su propia imagen y su identidad, pero, a la vez, fabrica la imagen del otro. Esto es legítimo si estamos de acuerdo en que “no hay narraciones orales falsas”, sino que “cada narración tiene su ‘propia narrativa de verdad’” (Crain, 1989: 220).

A riesgo de parecer reiterativo, quiero examinar de nuevo algo ya tratado anteriormente, si bien desde una perspectiva distinta. En la actualidad, la imagen o presencia de Lázaro Condo ha llegado a formar parte de una tradición que se sitúa en dos niveles distintos pero, de algún modo, complementarios. Un primer nivel es aquel otorgado por y para los indígenas de Chimborazo. En tal virtud, Condo se ha convertido en uno de sus “muertos familiares” (Anderson, 1983), un antepasado, casi en un mallku o ser tutelar. Para la cultura andina —y posiblemente en otras culturas— no todo muerto es un antepasado; quien llega a convertirse en uno debe haber obtenido durante su vida un reconocimiento de sus acciones, sólo así puede llegar a inscribirse en ese proceso que sería una suerte de rito de paso.

Pero, de igual modo, el líder muerto ha llegado a formar parte del difícil e importante proceso de construcción de identidad en el cual está empeñado el movimiento étnico y, asimismo, en un componente fundamental de la constitución de una ideología que eventualmente alcance a ser alternativa. El otro nivel está proporcionado por la manera cómo el movimiento indígena ecuatoriano ha puesto a Lázaro Condo a formar parte de un tronco o árbol genealógico que se remonta a la época de Túpac Amaru y a su búsqueda de justicia e igualdad que trasciende los límites temporales y espaciales del Perú colonial. Es más, aunque se requiera de una mayor evidencia empírica, puede lanzarse la hipótesis de que Lázaro Condo haya llegado a ser un elemento importante en cuanto a la permanencia y continuidad del mito del Inkarrí en los Andes septentrionales, mito muy difundido en los países andinos y que se refiere a la creencia de que el Rey Inca (Inkarrí, Inca Rey) volverá para restablecer un orden social justo y alternativo al instaurado por los españoles. Más que una reflexión sobre el pasado con el fin de regresar a él, el mito del Inkarrí es un relato que ha servido para el conocimiento y la reflexión del presente, para influir y motivar las acciones sociales y políticas de los indios de los Andes desde la conquista hasta nuestros días, y para mantener fresca la utopía (Ossio, 1973, en Cervone 1997; Moreno Yáñez, 1996; Burga, 1988; Montoya, 1992; De la Peña, 1994a).

### Simbolismo y tiempo

Existe un tipo de temporalización que se refiere a las etapas o fases implicadas en el proceso de simbolización ya mencionadas. Para determinar y analizar esas fases es preciso



tomar en cuenta la economía política de cada momento, las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que se daban y descubrir qué motivos tenían los actores sociales para hacer memoria de Lázaro Condo o para añadirle significados a su imagen. Sintetizando algunos de los hitos que se han ido mostrando a lo largo de esta investigación, podemos ver que para el año siguiente al de su muerte Lázaro Condo era recordado en una celebración que inauguraba otras posteriores en la comunidad de Toctezinín. De igual manera, los habitantes de la comunidad y de otros lugares, tuvieron oportunidad de recordar -y de resignificar- a Lázaro Condo brindando testimonios para la investigación de Vallejo cuyos resultados aparecieron en 1978. En este mismo año, como se reseñó, encontramos al movimiento regional ECUARUNARI haciendo una convocatoria que hace aparecer al dirigente como “símbolo de la unidad y la lucha”. Hallamos nuevamente su nombre inscrito en una cartilla de educación popular titulada *Persecución [sic] y muerte de Lázaro Condo* que reproduce de manera estereotipada un icono del dirigente -basado en una fotografía- que ha fijado u objetivado, de una vez y para siempre, “cómo era” él. En el folleto ilustrado elaborado por el CEDIS llamado *Lázaro Condo. El drama de Toctezinín*, que inicia la serie *Nuestros mártires* y destinado igualmente a la educación popular, encontramos el mismo icono de Condo esta vez narrando los sucesos del 26 de septiembre de 1974, si bien añadiendo reflexiones que guardan relación con un discurso que en su época aún no emergía. En este recorrido encontramos asimismo el nombre de Lázaro Condo en las marchas del levantamiento indígena de 1990, en la actualización de su recuerdo por parte de quienes fueron

mis informantes, y en diversos comunicados de la CONAIE. Según podemos darnos cuenta, asumir estos momentos -hay otros- implica igualmente, como dije, la dimensión espacial. Es decir, las distintas etapas que marcan el proceso de simbolización -o al menos las que se destacan- están en relación con espacios locales, regionales y nacionales con sus respectivas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales.

Pero hay igualmente otra forma de construir el tiempo, esta vez en relación con los temas de la memoria y la tradición. En la forma cómo los indígenas de Ecuador, y concretamente los de la Sierra, han recuperado la imagen de Condo, tiene especial importancia la concepción andina del tiempo. En la lengua quechua, cuando se usan las marcas diacríticas apropiadas, los términos de “el pasado” y “frente al observador” son idénticas, se utiliza el término o concepto de *ñaupa*. En otras palabras, en la visión andina del pasado, la historia está “frente al observador” y se mueve “en retroceso” hacia el observador. Esta visión espacio-temporal contrasta con la nuestra, en la que el pasado está localizado “detrás” del observador y en la que el proceso histórico se mueve “hacia adelante” permaneciendo siempre detrás de nosotros (Rappaport, 1990b: 113).

Así las cosas, si recordamos lo dicho anteriormente sobre la concepción de la muerte en la cultura andina, Lázaro Condo es entonces un “antepasado”; alguien recordado porque está presente y delante de quien lo recuerda; y, además el poder que tiene sobre los vivos puede ser desencadenado (Sánchez-Parga, 1989). Es un modelo de cómo ser hombre que está delante de las nuevas generaciones y actúa como referente constante para los indí-

genas. Para los andinos no cualquier muerto es un antepasado. Dentro de las diferentes prácticas religiosas realizadas por los indios durante la celebración de “finados” en el mes de noviembre, está la de elaborar largas listas con los nombres de los muertos familiares que son considerados como antepasados. En tal sentido, es interesante advertir cómo en las listas de las familias de algunas comunidades de Chimborazo aparece igualmente incluido el nombre de Lázaro Condo. Es decir, lo consideran, aunque no lo haya sido “realmente”, uno de los miembros de la familia

En tal sentido me parece útil, con el fin de iluminar los párrafos anteriores, proporcionar algunas ideas acerca de la manera cómo opera, por ejemplo, el tiempo tanto en la historia como en la hermenéutica de otros pueblos y culturas. Para los comentaristas e intérpretes judíos de la Biblia, por ejemplo, el concepto de midrash es fundamental. Este concepto nos remite al modo de ver e interpretar el pasado a partir de los hechos ocurridos en el presente. Es decir, según vimos arriba acerca de las reflexiones que Taussig realiza inspirándose en Benjamín, el presente le da sentido al pasado y ese pasado no sólo es interpretado a partir de los referentes actuales, sino que se convierte en historia, en otra historia. Pero a la vez, hechos y personajes del pasado son introducidos en los acontecimientos del presente con el fin, entre otras cosas, de que aporten su juicio moral sobre lo que en la actualidad ocurre. Según la manera de los autores bíblicos de contar una historia hay personajes que, como Moisés, son ubicados en distintos contextos históricos, a veces hasta con 300 años de diferencia, para que den sus enseñanzas y prescripciones morales, a la vez que someten a juicio y condenan hechos ocurridos en momen-

tos actuales. En otras palabras, hay una cierta historicidad en esta forma de entender las cosas, en esta hermenéutica. No podemos pensar que este manejo implique atemporalidad o intemporalidad, sino un manejo distinto del tiempo, en el cual lo primordial no es tanto el tiempo y su forma de concebirlo, sino lo que se puede hacer con él, pero dentro de los parámetros establecidos y permitidos por una historicidad igualmente específica. Con esto no estoy queriendo decir que los indios de los Andes tengan una forma similar de historicidad; lo que trato de argumentar es que hay formas culturales de entender el tiempo que se ajustan y pueden llegar a manipularse de acuerdo a los requerimientos del presente. En el caso referido del Moisés bíblico, su voz se hace escuchar 300 años después por voluntad del relator para arbitrar con respecto a ciertos hechos juzgados como deplorables y a los cuales sólo una persona con esa autoridad moral podía condenar.

Otro ejemplo que ilustra lo argumentado en los párrafos anteriores acerca de la utilización y construcción del tiempo y la historia en diferentes épocas, sociedades y culturas, está tomado de un interesante trabajo realizado por Gary Urton (1989) acerca del mito de origen de los incas. El relato mítico se refiere a la manera cómo cuatro hermanos buscaron el lugar donde debería construirse la ciudad capital del incario, narrando previamente cómo esos héroes culturales habían sido engendrados en una cueva de un lugar llamado Pacariqtambo (posada del amanecer o del origen). Lo que Urton investiga es el nacimiento de este mito, las condiciones que hicieron posible, o necesario, su surgimiento. El autor encuentra que su origen está motivado por la necesidad de una familia indígena de la época colo-

nial de sustraerse al pago del tributo establecido por la Corona española en el Perú. En efecto, según la obligatoriedad de la tributación decretada por el virrey Toledo, todos los indios debían pagar un impuesto anual a excepción de aquellos que pudieran demostrar su pertenencia a la nobleza inca. En el año de 1569 Rodrigo Sutiq Callapiña introdujo un proceso legal para demostrar su descendencia del soberano inca Manco Cápac, alegato en el cual fue respaldado por ocho miembros de la nobleza cusqueña. En ese alegato, según consta en los documentos estudiados por Urton, Callapiña hace un recuento del proceso mediante el cual, según él, demuestra fehacientemente su descendencia del rey inca. Finalmente, la administración española lo consideró exento del tributo por haber demostrado esa genealogía. Con toda seguridad, hoy en día tal cosa sería inadmisibles desde cualquier punto de vista, pero para la época, no hubo ningún problema en ello. Todo esto nos lleva a pensar que esas dos historicidades, la inca y la española, aunque distintas, debieron haber compartido algunas categorías para llegar a ponerse de acuerdo a la hora de dictaminar positivamente sobre la ascendencia inca de Callapiña; y es que, en ocasiones, los actores sociales manipulan o juegan con la historia y el tiempo para legitimarse; utilizan el pasado para justificar el presente inventando, entre otras cosas, mitos y tradiciones (Bloch, 1977; Sahlins, 1983; Friedmann, 1985; Hill, 1988; Turner, 1988b; Connerton, 1985).

Las reflexiones realizadas en este capítulo han querido responder a algunos de los objetivos planteados en la introducción y a las preguntas que propuse en el primer capítulo. Ahora quizá podamos contar con más elementos para comprender de mejor manera el

sentido de la presencia del nombre de Lázaro Condo en el levantamiento indígena de 1990, responder también a la inquietud inicial sobre la invocación del nombre de Túpac Amaru en el mismo evento, y a las demás interrogantes formuladas. En cuanto a lo primero, se puede pensar que tanto Túpac Amaru como Lázaro Condo fueron -y son- considerados como símbolos de lucha y resistencia frente a las respectivas formas históricas de poder que les correspondió vivir. Quizá sea una manera de entroncar o emparentar el movimiento de Túpac Amaru con el levantamiento de 1990 mostrando así una cierta continuidad entre las luchas de siglos anteriores con las del presente; expresar también, simbólicamente, que se forma parte de un árbol común; que se pertenece a la misma "raza" y que se comparte la misma "sangre". Esto es posible puesto que tanto Túpac Amaru como Lázaro Condo han sido cobijados bajo el manto de "los muertos familiares" (Anderson, 1983); que hoy como ayer se levantan líderes y dirigentes con una gran capacidad de convocatoria, y que los indígenas no están huérfanos de ideales ni de guías. Es también, por qué no, la manera de expresar que el proyecto inicialmente propuesto por Túpac Amaru, de un nuevo Tahuantinsuyo -representado por la bandera-, sigue de algún modo vigente. ¿Tradiciones inventadas?, ¿manipulación de símbolos? Seguramente, puesto que forman parte de discursos y prácticas que se inscriben en estrategias culturales de construcción de identidad. Pero también, lo cierto es que la historia y el presente son percibidos por los indios de otra manera; que acontecimientos y personas del pasado no hayan quedado atrás sepultados por el olvido sino que, como vimos, se encuentren adelante como modelos que hay que seguir, a la vez que infor-

man las prácticas del presente. Creo que ésta y otras consideraciones fueron relevantes al analizar eso que hemos dado en llamar la economía política del símbolo, es decir, las condiciones en las cuales los símbolos se producen y circulan, pero también, bajo cuáles circunstancias los símbolos se transforman y desaparecen.

Asimismo, puedo decir que si bien los símbolos políticos se inscriben en un sistema - o en un campo político- ellos no llegan a conformar, por sí mismos, un sistema a la manera de cómo Schneider entendía el parentesco americano, Geertz, la religión y la cultura, o Turner el ritual. Los símbolos políticos actúan en contextos de interacción social o en procesos de ejercicio del poder caracterizados por las relaciones dominadores/subordinados. Pero, según se vio, muchos de esos símbolos juzgados como políticos fueron construidos como tales a partir de intereses específicos dentro de la dimensión política. El caso de la tierra, por ejemplo, símbolo sagrado para los indígenas, con connotaciones religiosas evidentes, en determinado momento y bajo tecnologías discursivas que definieron los rasgos de su instrumentalización, pasó a ser un símbolo reivindicativo en las luchas políticas de los indígenas en el levantamiento de 1990. De igual manera, con la tierra pudimos observar cómo opera, gracias a las prácticas de los actores sociales, la transformación de los símbolos. Considerada por lo general como un símbolo “mayor”, la tierra es convertida en ocasiones en un símbolo menor, como cuando pasó a desempeñar un papel subordinado que se orientaba a reforzar a Lázaro Condo como símbolo “sintetizante”. Recordemos asimismo algunos aspectos tratados en el capítulo primero acerca de la instrumentalidad del sím-

bolo y de su sentido estructural y posicional, según lo cual, podemos ver a Lázaro Condo como un símbolo inscrito en un campo conformado por otros símbolos que, como Túpac Amaru, la tierra, la *wipala* o el sol inca, lo refuerzan y reproducen. De manera no consciente o consciente, la imagen de Lázaro Condo remite a otros símbolos y a sus respectivos contextos históricos y marcos interpretativos, viéndose así robustecida cuando se hace presente en circunstancias coyunturales concretas, como en el caso de aquella acción social que dio como resultado el levantamiento de 1990. Que los símbolos cambian pudimos verlo también a través del proceso de simbolización de Lázaro Condo; esto es, cómo el elemento inicial o “significado fundante” fue recibiendo y sintetizando significados añadidos a través del tiempo y del espacio; es decir, a través de las diferentes épocas desde 1974 hasta 1990, y de los diferentes lugares, desde la comunidad hasta el territorio nacional pasando por la provincia y la región serrana, el símbolo llegó a obtener una cobertura importante, de lo local a lo nacional. De otra parte, con respecto a una supuesta autonomía de los símbolos, es decir, si estos tienen un “ciclo de vida” independiente de otros sistemas simbólicos y de las prácticas socio-económicas, vimos que no hay tal independencia al indicar cómo un símbolo aparecido en un contexto -el religioso, por ejemplo- puede adquirir connotaciones o significados añadidos en otro. Además, creo que ocurre algo parecido a lo que llamaría una “reacción en cadena”, o sea, que un símbolo despierta o activa otros símbolos aunque hayan surgido o se encuentren en contextos diferentes; de esta manera, un símbolo político puede llevar a actualizar o avivar símbolos religiosos o viceversa, mante-

niendo sus contextos y significados respectivos, es decir, sin que necesariamente se transformen. Para algunos, por ejemplo, la imagen de Lázaro Condo posee resonancias religiosas, como cuando uno de mis entrevistados afirma de él que “por su entendimiento alcanzó a ver lo que Dios pide (...) la vida es para los demás y no sólo para nosotros”; aunque este tipo de consideraciones están al servicio del fortalecimiento de la politicidad del símbolo.

Por otro lado, espero haber mostrado también que los símbolos no pueden surgir, mantenerse y transformarse permaneciendo ajenos a las prácticas socio-económicas y políticas de los actores sociales; los símbolos no están por ahí sueltos, desvinculados de las personas y de los grupos; éstos, conscientemente

o no, los crean, los manipulan, los asumen, los transforman y los hacen desaparecer. Recordemos que “la acción está informada por los significados que la gente toma para actuar y los significados están informados por las acciones de la gente” (Roseberry, 1994a: 36). Pero recordemos también, que esas acciones se inscriben en procesos económicos, históricos, sociales, políticos y culturales asumidos por las personas ya sea para reproducirlos o contestarlos. Tomar en cuenta las condiciones creadas por esos procesos lleva a comprender de mejor modo el papel de los símbolos en los hechos sociales, así como, de seguro, prestar atención a los símbolos ayudará a echar luz sobre asuntos vitales presentes en tales fenómenos. El símbolo es bueno para pensar.

## **MOVIMIENTO ÉTNICO, ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL**

Entre 1960 y 1975, el medio rural ecuatoriano vivió un período socio-histórico importante durante el cual se intensificaron las luchas de los “campesinos” por la tierra en una movilización que tenía un aparente tinte clasista por cuanto los indios, según se pensaba, se habían ido convirtiendo paulatinamente en campesinos en virtud de la penetración agresiva del capitalismo en el agro. Pero al analizar hoy el mismo período, después de vivir la experiencia del resurgimiento étnico en Ecuador en los últimos años, “nos percatamos que detrás de la reivindicación por la tierra no sólo había una particular concepción andina de su aprovechamiento, sino también una lucha por su identidad, por un territorio étnico, una lucha nacional” (Ramón, 1991: 415).

En efecto, como fue indicado, aunque las reformas agrarias no llegaron a cambiar la estructura de la tenencia de la tierra ni las condiciones de vida de los pequeños propietarios y trabajadores agrícolas, al menos obraron, sin proponérselo, como un respaldo para la movilización indígena. Al eliminar aquellas relaciones precarias que como el huasipungo y el arrimazgo habían caracterizado la vida en el campo durante tanto tiempo, tales medidas propiciaron efectos no sospechados por las élites del Estado. La abolición del precarismo permitió a los indios la constitución de comunas y de colectivos locales y regionales, además de la apropiación de las distintas legislaciones que el aparato estatal había promulgado para

el agro creando espacios de discusión, unidad, lucha y negociación, si no evitando, al menos restringiendo o resistiendo, la capacidad de control del Estado. De esta manera, muchas de esas comunas llegaron a ser el medio opositor más importante para las políticas de los administradores étnicos locales (Sánchez-Parga 1990). Pese a haber recibido la influencia de discursos y prácticas de la izquierda, como señalé en otro lugar, los indígenas pudieron igualmente resignificar esos componentes gracias a su percepción y aprecio de lo comunitario. A diferencia de otros colectivos existentes tanto en Ecuador como en diferentes sitios de América Latina, el carácter étnico-comunitario de la movilización india se ha constituido en un factor importante para mantener la cohesión a pesar de los intentos del Estado y de otras instituciones por dividirlo y desmovilizarlo, logrando asimismo sobrevivir a sus luchas internas.

En este capítulo planteo varios temas estrechamente relacionados. En primer lugar, el carácter de la sociedad civil, de los movimientos sociales en general y los de América Latina en particular. El segundo punto tiene que ver con los vínculos entre el movimiento indígena que he estado presentando a lo largo del trabajo y la sociedad civil. El tercer asunto se orienta a reflexionar acerca de las relaciones entre movimiento étnico y Estado. Un cuarto momento está dedicado al papel de los símbolos en el proceso de negociación y construc-

ción de identidad del movimiento indígena ecuatoriano; un quinto asunto se refiere a la figura de Lázaro Condo en su carácter de líder comunitario y su relación con el movimiento indígena. Por último, planteo la naturaleza del movimiento étnico como un movimiento social que se empeña en llevar a cabo tareas democratizadoras en la sociedad civil ecuatoriana.

## 1. SOCIEDAD CIVIL Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Si bien la movilización indígena centrada en la lucha por la tierra y en el reclamo del derecho a ejercer la diferencia étnica condujo a la constitución de un movimiento étnico en Ecuador, ¿en qué medida puede considerarse a éste como un movimiento social?, y en relación con ello, ¿cuál sería su relación con la sociedad civil y con el Estado?, ¿cómo puede el movimiento étnico presentar como válido su proyecto para una sociedad conformada por grupos distintos si se supone que los principios étnicos son particularistas y excluyentes?

Para responder a estas preguntas creo conveniente presentar algunas consideraciones previas.

Las condiciones actuales de la modernidad instan a la sociedad a la conformación de nuevos grupos y espacios. En efecto, al hacer un balance de diversos factores puede afirmarse que hay un despertar de la conciencia ciudadana universal que se orienta a reconstruir la relación de las personas entre sí para poder encontrar el consenso en cuanto a nuevas formas de articular los pactos y acuerdos que les permitan operar en sociedad (Arredondo, 1997). Las personas sienten el peso del poder de las instituciones modernas que han

sido construidas desde el Estado-nación con diferentes paradigmas sociales, políticos y económicos. De igual modo, las sociedades producto de la modernidad crearon y aceptaron un cierto tipo de organizaciones que, a cambio de la seguridad que se les ofrecía a los individuos, quitaron o limitaron el poder de los ciudadanos. De esta manera, lo que había sido creado para que sirviera como seguridad individual se convirtió, con el paso del tiempo y la evolución social, en instrumento de dominación de quienes manejaban ese poder, utilizando normas y reglas de coerción, construidas muchas veces sobre la indiferencia y complacencia de los individuos.

Pese a esto, es cada vez mayor el número de personas que descubren que son ellas mismas quienes deben luchar para que esa seguridad y ese poder les sean devueltos. Al debilitarse muchas de las instituciones tradicionales de la modernidad varios individuos sienten la necesidad de agruparse con el fin de reparar la pérdida de las seguridades, por un lado, y para pensar “las nuevas formas de reconstruir el pacto social, bajo fórmulas que respondan a las necesidades reales y (...) que no se salgan del control de los ciudadanos” (Arredondo, ib. 141). Esto, a su vez, requiere la instrumentación de nuevos mecanismos y espacios para reflexionar y debatir acerca de nuevas maneras de organizarse que posibiliten garantizar el desempeño de los individuos frente a las instituciones.

Sociedad civil es, entonces, un concepto que aglutina “sentimientos de esperanza, solidaridad, autoestima, responsabilidad, justicia y dignidad. Sociedad civil son las personas comunes y corrientes que siempre han conformado las sociedades de todos los países” (ib. 143).

Es preciso, sin embargo, no identificar sociedad civil con la vida social que está fuera de la administración del Estado y del proceso económico. En otras palabras, hay que distinguir la sociedad civil tanto de la sociedad política conformada por los partidos, las organizaciones políticas y las políticas públicas (especialmente las parlamentarias), como de una sociedad económica compuesta, entre otras cosas, por organizaciones de producción y distribución, compañías, cooperativas, y sociedades (Cohen & Arato, 1995). Ahora bien, la sociedad civil tiene un rol político que está directamente relacionado no tanto con la conquista del poder sino con el empeño de generar influencia a través de asociaciones democráticas y discusiones en la esfera pública cultural. De igual manera, sindicatos, negociaciones colectivas, decisiones compartidas, etc., muestran la ascendencia de lo civil en la sociedad económica.

La sociedad civil representa sólo una dimensión del mundo sociológico de normas, roles, prácticas, relaciones, competencias y formas de dependencia. Dicho de otra manera, la sociedad civil está contenida dentro del mundo de la vida sociocultural, que es una categoría mucho más amplia de “lo civil”. De acuerdo a esto, entonces, la sociedad civil se refiere a las estructuras de socialización, asociación y formas organizadas del mundo de la vida que están institucionalizadas o en proceso de estarlo. La idea reconcebida de sociedad civil gira actualmente alrededor de una noción de auto-limitación democratizadora, noción que se basa en un aprendizaje al servicio de los principios democráticos (Cohen & Arato). En este sentido, los movimientos sociales buscan expandir y proteger espacios para el ejercicio de las libertades. En efecto, durante

mucho tiempo los movimientos sociales, entonces definidos laxa y lacónicamente como la “acción de un grupo de personas” (Mukherjee, 1974: 69), y vistos como opuestos totalmente al sistema político democrático o a la esfera social organizada, son contemplados en la actualidad como la clave de una sociedad vital y moderna, además de una forma importante de participación ciudadana en la vida pública.

De esta manera, los movimientos sociales para la expansión de los derechos, para la defensa de la autonomía de la sociedad civil, y para una mayor democratización, son los que mantienen con vida una cultura política democrática. Entre muchas otras cosas, se constata que los movimientos, por un lado, aportan nuevos temas, cuestionamientos y valores a la esfera pública, y, por otro, no buscan suplantar ni remplazar la competencia de los partidos políticos. Los movimientos sociales, entonces, constituyen el elemento dinámico en procesos que pueden conducir a que se realicen las potencialidades positivas de las modernas sociedades civiles. A este respecto, una característica de los nuevos movimientos sociales es la defensa y democratización de la sociedad civil mediante un proyecto de “radicalismo auto-limitado” (Cohen & Arato, ib. 493). La novedad no está, como se ha creído, en un rechazo o ruptura con el pasado; por el contrario, los objetivos de los movimientos contemporáneos implican continuidad con los valores que preservan las instituciones, normas y culturas políticas de las sociedades civiles actuales.

En este orden de cosas, la sociedad civil es concebida como el “espacio de la vida social organizada que es voluntariamente autogenerada, (altamente) independiente, autónoma del Estado y limitada por un orden legal o jue-



go de reglas compartidas” (Diamond, 1997: 186); en tal sentido, es distinta de “la sociedad” en general, puesto que involucra a ciudadanos que actúan colectivamente en una esfera pública para “expresar sus intereses, pasiones e ideas, intercambiar información, alcanzar objetivos comunes, realizar demandas al Estado y aceptar responsabilidades oficiales del Estado” (ib. 186). La sociedad civil es, entonces, una entidad intermediaria entre la esfera privada y el Estado. De esta manera, quedan excluidas la vida familiar, la actividad interior de grupo, las empresas lucrativas de firmas de negocios particulares y los esfuerzos políticos para controlar el Estado.

Los actores de la sociedad civil necesitan la protección de un orden legal institucionalizado para preservar su autonomía y libertad de acción. Así, la sociedad civil no sólo restringe el poder del Estado sino que tiene la capacidad de legitimar la autoridad estatal cuando ésta se basa en las reglas de la ley. Pero cuando el mismo Estado es ilegal y desprecia la autonomía individual y de grupo, la sociedad civil puede sobrevivir si sus elementos constitutivos operan de acuerdo con algún conjunto de reglas compartidas para evitar la violencia y respetar el pluralismo. Esta es, según Diamond, la condición irreductible de su dimensión “civil” (ib. 187).

La sociedad civil se constituye a partir de un amplio conjunto de organizaciones formales e informales en donde pueden encontrarse grupos económicos: asociaciones y redes productivas y comerciales; culturales: asociaciones e instituciones religiosas, étnicas, comunales y de otros tipos que defienden derechos colectivos (valores, creencias, símbolos); informativos y educativos: que se dedican a la producción y divulgación —con o sin fines de

lucro- de conocimiento público, ideas, noticias e información; de interés: diseñadas para defender o promover el funcionamiento común o los intereses materiales de sus miembros, ya sean trabajadores, veteranos, pensionados, profesionales, etc.; de desarrollo: organizaciones que combinan recursos individuales para mejorar la infraestructura, instituciones y calidad de vida de la comunidad; con una orientación específica: movimientos para la protección del medio ambiente, derechos de la mujer, reformas agrarias o protección al consumidor; cívicos: que buscan de manera no partidista mejorar el sistema político y hacerlo más democrático mediante el monitoreo de los derechos humanos, la educación del voto y la movilización, estudios de opinión, esfuerzos contra la corrupción, etc. (Diamond, ib.).

De igual manera, la sociedad civil incluye “el mercado ideológico” y el flujo de información e ideas. Esto cubre no sólo a los medios de comunicación independientes sino también a las instituciones que pertenecen al amplio campo de la cultura autónoma y la actividad intelectual como universidades, casas editoriales, teatros, compañías de cine y redes artísticas. De acuerdo a esto, queda claro que la sociedad civil no es una simple categoría residual, sinónimo de “sociedad” o de algo que no es el Estado o el sistema político formal. Más allá de ser voluntarias, autogeneradas, autónomas y autorreguladas, las organizaciones de la sociedad civil son distintas de otros grupos sociales.

La sociedad civil debe también entenderse como contrapuesta a la sociedad política o al gobierno y diferente de los grupos que detentan el poder económico que son los dueños tanto de los medios de producción y dis-

tribución como del capital especulativo. Siempre ha existido organizaciones que no son gubernamentales ni empresariales ni partidistas ni religiosas que cumplen determinados fines y propósitos, para sus agremiados o para otros, que ni el Estado ni los grupos económicos han podido llevar a cabo (Schmelkes, 1997). Pero no por ello esos grupos constituyen la sociedad civil. Ésta se conceptualiza, nos dice Schmelkes, cuando cobra conciencia de sí misma y cuando crea conciencia sobre sí misma. Es decir, cuando un conjunto sumamente heterogéneo en el que puede haber grupos informales de muy diversa naturaleza, organizaciones sociales, organismos no gubernamentales, se convierte en una unidad de percepción y adquiere un nombre” (ib. 223).

Ahora bien, para adquirir ese nivel de conciencia de sí misma y para crear esa conciencia sobre sí misma, la sociedad civil debe actuar, advierte Schmelkes, en el nivel societal, es decir, está en la obligación de adquirir un protagonismo visible. Protagonismo que es posible gracias a la acción de los distintos movimientos sociales que surgen precisamente debido a la dinámica de los diferentes procesos que ocurren en su interior.

La importancia de temas como el de la sociedad civil y el de los movimientos sociales tiene que ver con una serie de fenómenos políticos relevantes. Por un lado, la crisis que enfrentan los partidos políticos en las democracias actuales, con sus cada vez mayores dificultades “para representar y agregar intereses sociales, pues responden cada vez más a las utilidades de sus elites modernas” (Cansino y Ortiz, 1997: 211); por otro lado, la necesidad de entrar a redefinir las posibilidades y límites de las esferas estatales y de la sociedad cuando surgen nuevos actores y movimientos sociales;

asimismo, la pérdida de fuerza de las fórmulas de gestión económica y social de tipo corporativo clientelar; y, por último, el cuestionamiento público a los políticos debido a la corrupción y tráfico de influencias.

La discusión debe ser planteada por medio de cierto tipo de interrogantes: “¿cuáles son los alcances y límites de la esfera del Estado y la esfera de la sociedad civil y cómo deben ser las relaciones institucionales entre ambos?, ¿de cuánta autonomía deben gozar los integrantes de la sociedad?, ¿qué papel juega el mercado en la relación sociedad-Estado?” (ib. 211).

Para responder a estas preguntas, Cansino y Ortiz echan mano del concepto restringido de sociedad civil propuesto por Pérez Díaz, el cual incluiría tanto la esfera pública como las instituciones sociales. La primera forma parte de la sociedad civil porque ésta se compone de agentes que están simultáneamente involucrados en asuntos privados y en asuntos públicos que sólo un debate público puede conciliar. Las instituciones sociales, por su parte, incluyen los mercados y un conjunto de asociaciones voluntarias que compiten y cooperan entre sí.

Este esquema nos muestra a un Estado separado de la sociedad, pero también implicados mutuamente a través “de una serie de intercambios que se suscitan porque el Estado es a la vez un aparato coercitivo que garantiza la paz y un proveedor de servicios hacia la sociedad. En correspondencia, el Estado demanda de la sociedad su consentimiento hacia su autoridad” (ib. 213). Es a través de esta relación mando/obediencia como se van conformando diferentes formas de intercambio entre el Estado y la sociedad: aceptación, consentimientos, rechazo, etc.

Cansino y Ortiz se refieren igualmente a Gellner, quien estudia el renacimiento de la sociedad civil a partir del vacío dejado por la caída del bloque socialista. Según Gellner, la sociedad civil está conformada “por una pluralidad económica, política e ideológica de instituciones no gubernamentales suficientemente fuertes como para contrarrestar al Estado, aunque no impidan al mismo cumplir con sus funciones de garantizar la paz y ser árbitro de intereses fundamentales” (ib. 215).

Los autores señalan que valdría la pena examinar asimismo la propuesta del filósofo español Maestre para quien la sociedad civil debería ser estudiada desde “un modelo de representación simbólica, como el espacio público por excelencia, el lugar donde los ciudadanos, en condiciones de igualdad y libertad, cuestionan y enfrentan cualquier norma o decisión que no haya tenido su origen o rectificación en ellos mismos” (ib. 224). Así las cosas, la esfera pública se constituiría en “el factor determinante de retroalimentación del proceso democrático y la esencia de la política democrática” (ib. 224). La idea de Maestre consiste en buscar las bases simbólicas de la política, en conformar una teoría crítica de la política que esté en capacidad de dar cobertura teórica a los Nuevos Movimientos Sociales, a las diversas iniciativas ciudadanas y, en general, a todas aquellas corrientes que favorecen la “desestatización” de la política. Este proceso, según Maestre, no termina en las transiciones democráticas ni en la transformación de un modelo político y económico centralizado en el Estado o en el mercado, sino en el desarrollo de una sociedad civil diferenciada y autónomamente organizada, entendida como otra forma de concebir el Estado. Es una teoría de la democracia desde la perspectiva de la socie-

dad civil o del poder político como espacio “vacío” y una idea de sociedad civil como “imaginario colectivo”. En síntesis, Maestre propone examinar el concepto de sociedad como un terreno y un espíritu “público” que, como lo advierten igualmente Cohen & Arato (ib.), está en peligro por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos, pero también como el primer ámbito para la expansión de la democracia bajo los regímenes liberal-democráticos realmente existentes. Así considerada, la sociedad civil es la representación legítima y real del poder político, a condición de su plena secularización.

En un buen número de países latinoamericanos, si bien la sociedad civil ha ampliado su campo de intervención con respecto al Estado, los medios de incidencia de esa sociedad civil son todavía insuficientes en relación con las decisiones económicas y políticas. De igual manera, el modelo de desarrollo influye en la manera como se están dando las acciones colectivas en la medida en que tanto sus contenidos como sus formas están siendo modificados. La transformación en los movimientos sociales se pone de manifiesto en una estructura mucho más flexible que descansa en la conformación y articulación de redes, la multiplicidad de sus identidades, los ciclos de movilización son más frecuentes y notorios, así como su mayor capacidad de realizar propuestas alternativas viables (Ramírez, 1998).

La comprensión de lo que es un movimiento social pasa necesariamente por el conocimiento de sus dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales, además de los aspectos tecnológicos e informacionales en la medida en que esos movimientos se encuentran dentro de sociedades en las cuales este tipo de relaciones son cada vez más importantes (Ramírez, ib.).

Es en la dinámica de esa sociedad civil en donde tienen su origen los movimientos sociales orientados intencionalmente a la defensa de determinados intereses. Su acción está orientada a cuestionar las estructuras de dominación y su voluntad consiste en “transformar parcial o totalmente las condiciones del crecimiento social” (Camacho, en Ramírez 1991: 33).

En esta perspectiva los movimientos pueden aparecer tanto de entre los sectores dominantes como desde los grupos populares. Su común característica es ser manifestaciones de la sociedad civil frente a la sociedad política. Pero, argumenta Camacho, “el objetivo de la sociedad civil es la sociedad política (...) su triunfo mayor es lograr en su beneficio una modificación en el ámbito del Estado (...) o la transformación total de éste” (Ramírez, *ib.* 34). Por eso, cuando diferentes movimientos populares se articulan para desarrollar una acción más permanente y con objetivos políticos que constituyen un “proyecto político alternativo (si no están en el poder) y oficial (cuando logran el acceso a él), se constituye el movimiento popular (en singular)” (*ib.* 34). Cuando esto se logra las reivindicaciones apuntan a una cobertura mucho más amplia buscando la “transformación global del Estado” (*ib.* 34). Esos movimientos populares, según Camacho, pueden ser clasistas: obrero, campesino, de clases medias –maestros, bancarios y profesionales, y patronales-, y pluriclasistas: estudiantiles, ecológicos, pacifistas, religiosos, étnicos, étaeos –juveniles, de la tercera edad-, regionales, municipales, de género, por los derechos fundamentales, urbanos, rurales, etc.

Ahora bien, en el esfuerzo por construir una sociedad civil más autónoma de la esfera del Estado se encuentran aquellos nue-

vos movimientos sociales que se han convertido en un verdadero acontecimiento al discutir como asuntos políticos lo que son las orientaciones culturales de la sociedad -incluyendo los distintos modelos de proyectos de vida y comunidad-, por un lado, y poniendo en tela de juicio no sólo la legitimidad de quienes toman las decisiones sino la manera como son tomadas, por otro. La novedad de esos nuevos movimientos estriba en que la movilización ocurre en diversos escenarios de lucha, pero, además, porque los principales actores sociales no son ya los partidos políticos y los sindicatos, sino grupos muy variados y heterogéneos capaces de proponer nuevas demandas y distintas maneras de organización (Safa 1998).

Además, pese a que es cierto que para el surgimiento de un movimiento social se requiere de la movilización de la gente en procura de conquistas sociales, económicas o políticas, no toda manifestación o movilización conduce a la formación de un movimiento social. Mukherjee (1974), por ejemplo, da pie para entender de manera ambigua el concepto de movimiento. En ocasiones, parece afirmar que quienes participan en un motín o en “huelgas, evasión masiva, fugas, insurrecciones, guerras de guerrillas, movimientos religiosos revitalizadores o milenarios y bandolerismo social” (*ib.* 89), deben ser considerados como movimiento social. En otros momentos se refiere a que el movimiento campesino estudiado por él se expresa violentamente a través de motines. Como quiera que sea, tengo dificultad en aceptar eso y, más bien, lo que él ve como movimientos, aunque algunas veces hayan influido en la adopción de cambios importantes en las políticas estatales, yo lo juzgo como movilizaciones, acciones sociales, estra-

tegrías o recursos. De igual manera, no basta un discurso, por coherente que sea, para dar origen a un movimiento social. En Colombia, para mostrar un caso, no obstante la elaborada retórica de aquellos intelectuales negros pertenecientes a las llamadas negritudes, y de su activa participación en las discusiones alrededor del llamado Artículo Transitorio 55 que debía ser incluido en la Constitución de 1991, no se ha llegado aún a articular un movimiento social, es decir un espacio organizativo intermedio entre la movilización social y el Estado. La movilización social por reivindicaciones sociales o culturales se transforma en movimiento en la medida en que logra asegurar la cohesión y permite que su gestión tenga incidencia o repercuta en la esfera de la política, es decir, allí donde se toman las decisiones, obligando al Estado a ceder a sus demandas. Pero si la estructura organizativa del movimiento social es débil, puede ser coartado o desvertebrado por el Estado o por los partidos políticos.

Las características comunes de los movimientos sociales están relacionadas con los intereses, reclamos, ideología, formas de organización y los medios que utilizan para actuar (Mascott 1997). A estos movimientos se les ha otorgado un carácter cultural más que político en la medida en que su objetivo, se argumenta, no es tanto acceder al poder como conseguir cambios en la sociedad y desarrollar estilos de vida alternativos, a la vez que defienden a la sociedad del poder de intervención o del autoritarismo estatal. De igual manera, sus formas organizativas ven con recelo la jerarquización en el poder y actúan mediante la innovación cultural y la defensa de la autonomía en relación con otros movimientos, principalmente con respecto al Estado.

Para el estudio de los “nuevos movimientos sociales” existen, fundamentalmente, la escuela europea, cuyo interés se centra en procesos identitarios en donde la pregunta más importante a responder es por qué, y la escuela norteamericana, cuya preocupación se enfoca a tratar de explicar la movilización de los actores sociales, es decir, el cómo. El supuesto del cual parte la escuela europea es que estos movimientos contemporáneos surgen después de largos procesos transformadores. Por su parte, la escuela norteamericana no se preocupa mucho por los procesos culturales (Mascott, ib.).

Tanto la escuela europea como la norteamericana han recibido críticas al dejar de lado cuestiones clave. La corriente que tuvo su origen en Europa, con nombres como Touraine, Melucci y Offe, “oscurece las preguntas relacionadas con las motivaciones que tienen los actores sociales para mantener movimientos sociales a lo largo del tiempo” (Mascott ib. 231). De igual manera, soslaya el tema de aquellos recursos materiales que se requieren para la actividad social a la vez que olvida las condiciones políticas que apoyan la acción colectiva. Sin embargo, la escuela norteamericana, que cuenta en sus filas a estudiosos como Laclau, Olson y Downs, sostiene “una visión demasiado utilitarista de la política e ignora la importancia de la psicología y el comportamiento ‘no racional’” (Mascott, ib. 231). De igual modo, esta corriente no toma con la debida atención las formas estatales y el contexto social.

Cualquier movimiento social que haya tenido éxito y se haya mantenido durante un tiempo, necesita no sólo de la construcción de una identidad propia sino, igualmente, de la definición de métodos instrumentales y estra-

tégicos. Este proceso, al contrario de lo que algunos han afirmado, no es evolutivo; es decir, no se trata de establecer primero una clara identidad y luego definir estrategias sino que, por el contrario, identidad y estrategias se van dando simultáneamente. Esos procesos simultáneos de construcción de identidades y de definición de estrategias no sólo recrean la esfera cultural sino que, además, pueden producir nuevos significados para la acción colectiva. De esta manera, la cultura política de un individuo se transforma cuando el movimiento social le ofrece la posibilidad de mediatizar sus demandas para buscar soluciones. Así, su identidad personal se transforma en identidad colectiva, a la vez que se forma o educa en el lenguaje propio de la organización a la que se adhiere y modifica sus valores al entregar parte de su lealtad y de su solidaridad a ese grupo. En ese sentido, entonces, los movimientos sociales contemporáneos son defensivos y ofensivos al mismo tiempo (Cohen, 1985). Cohen entiende que la identidad de un grupo o movimiento social no es una característica determinada y permanente, sino que es un factor siempre en construcción. Tanto la identidad como los valores que la definen, se transforman por la influencia que tiene el hecho mismo de elegir las estrategias del comportamiento político, así como por las reformas, o su ausencia, en el Estado (Mascott, *ib.*).

Touraine propone definir con mayor precisión lo que es un movimiento social para diferenciar cualitativamente distintos nuevos movimientos sociales. Según él, uno de los rasgos distintivos de estos movimientos es el que expresan una concepción distinta del mundo definida de cara a un conflicto social. Es en este proceso de confrontación en donde los actores sociales definen tanto la identidad

del grupo al que pertenecen como la del oponente. El conflicto, entonces, crea y organiza a los actores sociales; de esta manera, la identidad no es ajena al conflicto sino que se conforma, se negocia y se construye allí donde están en juego las orientaciones de la vida social, lo que nos lleva a la idea de que el conflicto no surge y se define por cuestión de clase sino que se ubica en el campo de lo cultural. Los Nuevos Movimientos Sociales, señala Touraine, deben ser vistos como modelos para construir la realidad que pretenden dar respuesta a un conflicto social en particular. Una característica fundamental para ser reconocido como Nuevo Movimiento Social, según Touraine, es que pueda cuestionar los modelos específicos de construcción social de la realidad (Ramírez, 1994; Alonso, 1998). Por el contrario, los grupos interesados sólo en defender estatus y privilegios pero que no ponen en tela de juicio el sistema social, pese a presentarse como representantes del interés general, no pueden ser considerados como Nuevos Movimientos Sociales, sino que son grupos corporativos y defensivos. Los Nuevos Movimientos Sociales, si bien surgen para responder a un conflicto en particular poseen, según Touraine, no sólo principios que van más allá de los intereses individuales e incluso grupales para plantear asuntos de interés general, sino que están interesados en disputar cuestiones de poder (Ramírez, *ib.*).

Touraine (1985) piensa que es preciso entender la manera cómo los actores se ven a sí mismos, así como el modo en que reinterpretan las normas, producen significados nuevos y redefinen los límites “entre lo público, lo privado y lo político”, idea que es compartida por Ramírez (1994), para quien los Nuevos Movimientos Sociales no sólo ponen en evi-

dencia los problemas sino que, de igual manera “envían mensajes a la sociedad, cuestionan los códigos dominantes e introducen nuevos significados” (ib. 14). Acerca de la preocupación fundamental de los Nuevos Movimientos Sociales, Ramírez señala que ésta ya no se centra tanto en dar respuesta o tomar en cuenta los intereses de los individuos como tales o en la movilización de recursos, sino en las relaciones sociales y la dimensión cultural de los conflictos.

A Touraine se le reconoce el hecho de haber roto con cierto tipo de determinismos de orden económico y funcionalista y colocar el rol de la cultura como un ingrediente fundamental en la discusión sobre el poder, así como destacar el alcance político de las acciones colectivas de actores que se organizan y movilizan ante conflictos que no aparecen como originados directamente por las contradicciones estructurales. Pero asimismo, se le critica que su propuesta de lo que deben ser los movimientos sociales sea un ideal a seguir por los movimientos, luchas o revueltas latinoamericanas para acceder a la modernidad (Tamayo, 1996). A mi modo de ver, esa preocupación de ciertos teóricos latinoamericanos por tratar de calzar en los esquemas europeos, se inscribe en aquellos esquemas de muy vieja data según los cuales Europa era la llamada a nominar, a dar nombre a “los otros” para que pudieran venir a la existencia. Por otro lado, el desencanto de Touraine por la sociedad civil y por los movimientos sociales por cuanto ya no son revolucionarios (Tamayo, ib.), no significa, pienso, que haya un desencanto en las sociedades civiles latinoamericanas o en sus movimientos sociales, y tampoco, que hayan claudicado en cuanto a sus objetivos de democratizar la sociedad.

Melucci, por su parte, toma distancia, de algunas propuestas que había lanzado con anterioridad influenciadas por el estructuralismo, el marxismo y por los textos del mismo Touraine. En sus obras más recientes, Melucci integra elementos de la sociología de la cultura y de la teoría de sistemas al proponer que los movimientos son como sistemas de acción. Para él, los Nuevos Movimientos Sociales, entre los cuales considera al derechos civiles, el ecologista, el feminista y el pacifista, se definen no tanto porque hayan surgido después de la década de los 60, sino porque han mostrado nuevas prácticas y tipos de acción (Ramírez 1991). Su interés, no es producir y distribuir recursos o bienes materiales; su origen no está dado por un conflicto surgido dentro de un problema estructural o de clase; no pretenden subvertir el orden social y mucho menos incursionar en territorios políticos y revolucionarios. El nuevo campo de interés, al contrario de lo que afirmaba Touraine, no son tanto los conflictos más importantes de la sociedad sino los valores y necesidades individuales, entre los cuales se cuentan los afectivos, los de realización personal y aquellos que tienen que ver con el derecho a la felicidad individual y a la diferencia. Ahora bien, el desempeño actual de la información y de la producción de significados, ha logrado que los Nuevos Movimientos Sociales privilegien el campo de la dimensión simbólica; es decir, su preocupación se orienta a entender cómo se genera la información y cómo se distribuyen los significados. Así las cosas, Melucci afirma que los Nuevos Movimientos Sociales deben percibirse como signos dentro de códigos dominantes y que su función, más simbólica que otra cosa, es igualmente profética en la medida que pone en evidencia problemas, revela intereses ocultos, en-



vía mensajes a la sociedad y cuestiona los códigos dominantes al introducir nuevos significados sociales (Ramírez, 1991; Alonso, 1998).

Melucci pone en duda la pertinencia del término “movimiento social” y propone el de “redes o áreas de movimiento”, por cuanto los nuevos significados y valores sociales surgen del seno de grupos pequeños inmersos en la cotidianidad y articulados reticularmente. Por eso, su fuerza se apoya en esa dimensión interior oculta y en sus vinculaciones, y su aporte fundamental lo constituyen la democratización de la vida cotidiana, la creación de espacios públicos independientes del Estado y de los partidos políticos, así como fortalecer de la sociedad civil para que pueda aumentar su capacidad de autodeterminación (Ramírez, ib.).

Según Ramírez (1998), Melucci enfatiza la dimensión cultural y simbólica de los movimientos sociales. Expresiones como imaginario colectivo, subjetividad, resistencia cultural, resemantización de los valores y códigos, orientaciones simbólico-expresivas, rituales colectivos, deben tomarse en consideración para el análisis de los movimientos, así como la distinción entre latencia y visibilidad. Es decir, el hecho de no aparecer en público durante un tiempo no quiere decir que esos movimientos no existan.

Ahora bien, la realidad económica y social de América Latina es muy ajena a la que permitió el surgimiento de las teorías de los “nuevos movimientos sociales” tanto en Europa como en Estados Unidos. Por lo mismo, hay que cuestionar la pertinencia en cuanto a aplicar esas propuestas en el análisis de las acciones colectivas latinoamericanas, pese a lo cual América Latina aún está huérfana de un marco teórico propio al respecto (Mascott,

1997). Sostiene Mascott que las ideas proporcionadas tanto por europeos como por norteamericanos no sólo son insuficientes sino, inclusive, erróneas, si se toma en cuenta que los regímenes políticos, por ejemplo, son completamente distintos entre sí, sin contar con la desproporción en cuanto a los niveles de adelanto, prosperidad y educación. Las sociedades civiles, por lo tanto, también son muy diferentes en ambas regiones. El nacimiento de los Nuevos Movimientos Sociales en América Latina se da en un ámbito de exclusión-inclusión (Tamayo, 1996), en el contexto de unas sociedades civiles rudimentarias, además de fragmentadas por las políticas estatales, que buscaban fundamentalmente la protección de las libertades y el respeto a los derechos civiles más elementales, demandas resueltas en los estados europeos y en Estados Unidos (Mascott, ib.).

Por estas razones, entre otras la propuesta teórica originada en Europa y Norteamérica “no explica las realidades de los movimientos sociales latinoamericanos” (Mascott ib. 232). Aunque pueda aceptarse que en ambos casos los movimientos representen un potencial peligro para el Estado y compartan la meta común en cuanto a la transformación de la cultura, esto no puede llevar a un análisis que omita las diferencias en cuanto a los objetivos, metas, ideologías, modos de organización, base social y culturas que hay en cada región.

Se necesita, entonces, “una teoría que vincule las preguntas sobre identidad y estrategia” (Mascott, ib. 233) para poder responder el porqué de fenómenos como el rol de las iglesias en la conformación de ciertos colectivos así como las nuevas identidades de grupos feministas, ecologistas, indígenas y de dere-



chos humanos. Tal teoría debe poder explicar “cómo se realizan los procesos de movilización; cuáles son sus estrategias; cómo obtienen los recursos necesarios y cómo se vinculan con la esfera política” (ib. 233).

A diferencia de los movimientos sociales de otros países, los de América Latina no pueden pretender ser sólo “culturales” y “no políticos”, o defensivos y no activos, puesto que los objetivos e intereses de dichos movimientos, como el caso del movimiento étnico en Ecuador, están relacionados directamente con la política y las demandas de bienestar, simplemente porque la situación económica y social de los países latinoamericanos hace inevitable que muchas de las demandas planteadas sean para satisfacer necesidades básicas. Al mismo tiempo, la estructura del Estado, las instituciones y el corporativismo incitan a los movimientos sociales a buscar reconocimiento institucional para de esta manera acceder a la satisfacción de sus necesidades. Por eso, mientras que en los países capitalistas la base fundamental de los movimientos sociales son las clases medias, en los países latinoamericanos esa base la proveen las clases populares y los grupos política y socialmente marginados. En el medio latinoamericano, entonces, los movimientos sociales no sólo poseen una mayor concientización sobre asuntos políticos, sino que poseen un carácter político y lo seguirán teniendo en la medida en que las necesidades sociales y la estructura estatal continúen como hasta ahora (Mascott, ib.)

Movimientos sociales, como en el caso del movimiento étnico ecuatoriano según veremos, han desempeñado un papel muy importante al cuestionar el corporativismo y el clientelismo de los partidos al poner en duda su probidad como mecanismos de representa-

ción de intereses. Si bien todavía sea muy relativo calificar de organizadas a las sociedades latinoamericanas, los movimientos sociales pueden ser vistos como una infraestructura de organización social que puede activarse en ciertos momentos críticos.

Los nuevos sujetos sociales, basados en la solidaridad y en la percepción de una comunidad de destino, se constituyen y se desenvuelven no tanto en el campo de la economía política como en el de la economía moral. Los movimientos sociales tienen éxito cuando logran que sus demandas no sólo sean reconocidas sino también atendidas. Hay una gran diversidad de formas de acción colectiva orientadas a obrar de manera significativa en el terreno de la economía moral, es decir, de la transformación de lo que es percibido como bueno y malo según el sentido común (Duhau, 1998).

Los movimientos sociales deben ser atendidos desde una perspectiva antropológica que involucre tanto la acción simbólica de la acción colectiva como el dar razón de las interpretaciones que los propios actores sociales construyen y disputan sobre su forma de actuar (López, 1998). Haciéndose eco de un texto de Melucci (1994), López afirma que los nuevos movimientos sociales ponen su acento precisamente en la dimensión simbólica involucrada en las formas de poder por cuanto tiene la capacidad de informar, es decir, de dar forma a través de lenguajes y códigos culturales que organizan la información. En este sentido, la acción de los movimientos es un mensaje esparcido en la sociedad, que comunica formas simbólicas y modelos de relación que permiten iluminar lo que el mismo Melucci llama el lado oscuro de la luna, haciendo surgir un sistema de significados que cuestiona

los sentidos que el poder trata de imponer a los eventos colectivos e individuales. Por cuanto la pugna por la producción y reapropiación del significado es, según Melucci, el núcleo de los conflictos actuales, entonces el potencial de los movimientos sociales está no tanto en conseguir resultados en el sistema político sino en la permanente producción de información, su función principal es la de sacar a la luz lo que el sistema no dice por sí mismo, la cuota de silencio, de violencia, de arbitrariedad sobre la cual se construyen los códigos dominantes. En síntesis, los movimientos son medios masivos de comunicación que hablan por medio de la acción ofreciendo al resto de la sociedad códigos simbólicos alternativos que ponen en tela de juicio la lógica de quienes dominan.

López (ib.) recuerda que aunque Bourdieu no nos habla de manera explícita de los movimientos sociales, destaca la importancia que tienen tanto en la construcción de sujetos colectivos como en hacer explícita su función simbólica. Tienen poder social en la medida en que sacan a la luz, dicen y nombran aquello que está oculto. Es decir, tienen poder de nombrar y disputan el poder y el monopolio de la nominación implícitos en el monopolio de la violencia simbólica.

Ahora bien, la sociedad civil se presenta simultáneamente como el lugar y el objetivo de los movimientos sociales, siendo esta la causa por la cual en muchos países existen sociedades civiles con mucha vitalidad (Cohen & Arato, ib.). Los nuevos movimientos sociales interpretan los modelos culturales, las normas y las instituciones de la sociedad civil como los principales lugares de interés y, por lo tanto, donde emerge el conflicto social. De

manera clara intentan influir en las estructuras económicas y políticas.

En este orden de cosas, el movimiento indígena ecuatoriano, por ejemplo, ha dirigido sus acciones al Estado para que controle y restrinja las actividades de las compañías petroleras y madereras en el Oriente del país. Asimismo, ha logrado que en 1996 se incluyera en la Constitución el carácter multiétnico y pluricultural del país.

Frente a ciertas teorizaciones acerca de la índole puramente defensiva o re-activa de los movimientos sociales, hay quienes sostienen que precisamente la característica de los movimientos sociales contemporáneos es el hecho de tomar en cuenta no sólo los aspectos defensivos sino también los ofensivos (Cohen & Arato, ib.). En otras palabras, los movimientos sociales, la mayoría al menos, no se contenta con salvaguardar lo ya logrado y defender sus roles dentro de la sociedad civil, o reclamar que se les permita ejercer esos derechos ya contemplados o reconocidos, sino que además buscan la creación y el respectivo reconocimiento de nuevos derechos; pero, además, los movimientos sociales generan nuevas solidaridades, cambian la estructura asociativa de la sociedad civil y abren nuevos espacios públicos a la vez que revitalizan aquellos ya institucionalizados.

A los nuevos movimientos sociales se les presenta una doble tarea política: por un lado, deben adquirir influencia en el público, en las asociaciones y organizaciones de la sociedad política, y, por otro, la institucionalización de aquello que han ido logrando: nuevas identidades, formas asociativas igualitarias y autónomas, e instituciones democratizadas dentro del mundo de la vida (Cohen & Arato, ib.).

Pese a que quizá sea cierto para algunos casos aquello que ciertos investigadores sociales sostienen que, en una época de globalización y ajuste, los movimientos sociales han terminado por adquirir un carácter netamente defensivo de sus identidades y de la manera de procesar sus demandas puntuales (Tamayo, 1996), no estaría bien generalizar y, menos aún, despojar a los movimientos de su capacidad de recomponerse y asumir nuevos roles sociales y políticos que, en su momento, puedan ofrecer propuestas alternativas al sistema neoliberal. Tal es el caso del movimiento indígena ecuatoriano.

## 2. MOVIMIENTO ÉTNICO Y SOCIEDAD CIVIL

En el caso ecuatoriano, la movilización indígena por el acceso a la tierra en la región serrana y la linderación y defensa de los territorios étnicos en el Oriente, condujo a la formación del movimiento indio a nivel nacional gracias a la importancia dada a las comunas como entidades mínimas sobre las cuales se articularon otras instancias organizativas más amplias a nivel parroquial, cantonal y regional. Al separarse progresivamente de las formas instituidas por los partidos y movimientos de izquierda, los indígenas crearon o recuperaron su propio estilo de reivindicar y de luchar, por ejemplo, buscando una mayor participación de las bases comunitarias y recurriendo, según mostraré más adelante, a las tradiciones andinas sobre la manera de ejercer el poder (Rasnake, 1989; Sánchez-Parga, 1990), lo que dio como resultado que en algunos años los indios se constituyeran en nuevos actores interviniendo en importantes procesos de cambio social.

Debido a que el discurso de la izquierda fue el único elemento que tradicionalmente intentó ordenar y articular la rebeldía de diferentes sectores (obreros, campesinos e indígenas), poco a poco se fue desgastando y perdiendo legitimidad al no dejar incorporar aquellos elementos específicos primordiales para los nuevos sectores que buscaban hallar cobijo en esa especie de metadiscurso o discurso ordenador. Los indios, a la larga, no encontraron en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) ni en el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) ni en la FENOC la respuesta que buscaban para exigir reivindicaciones de tipo étnico; porque el discurso y práctica de estas agrupaciones, como la mayoría de los discursos y praxis de la izquierda, daba prioridad a las partes -en este caso a los obreros- y pretendía convertir el referente obrero o proletario en el factor globalizante subordinando a los demás. Además, el movimiento indígena logró transportar sus reivindicaciones sociales y culturales a la esfera de lo político mediante la creación de la CONAIE y, en los últimos años, el Movimiento Pachakutik posesionó algunas autoridades en las cabeceras parroquiales y cantonales así como representantes en el Congreso ecuatoriano durante las elecciones generales de 1996. Cuáles sean sus logros tanto para la consolidación del movimiento como para la incidencia en la toma de decisiones se podrá saber en el futuro próximo según los alcances que pueda tener la llamada Asamblea Popular de octubre y su influencia en la Asamblea Constituyente de 1998. En esa Asamblea Popular se manejaron cinco ejes temáticos para proponerlos luego en la Asamblea Constituyente: el primero, reconocimiento de la plurinacionalidad, buscando asimismo que esta no sólo sea introducida en la nueva Constitu-

ción sino que sea aplicada en la realidad. El reconocimiento de los territorios fue la segunda propuesta. La tercera tenía que ver con la autonomía del ejercicio de autoridad en la jurisdicción. Esto implica el reconocimiento de que existen pueblos indios como entidades colectivas que están asentadas en un territorio determinado, donde hay recursos naturales que les corresponden. En esa ocasión, el diputado Leonidas Iza de Pachakutik, para intentar terminar con el temor de que los pueblos indios querían constituir “mini estados”, explicó que se reconoce la propiedad estatal, pero que la participación en la explotación sería lo más justo, por ser los indios sus propietarios ancestrales. Además, plantearon que se introdujera una forma para compartir la explotación y las rentas generadas. La autonomía en circunscripción territorial, el cuarto eje temático considerado en la Asamblea, expresa el deseo de los indígenas de que se les reconozca el derecho a elegir sus propias autoridades, al control territorial, administrativo y judicial. En este quedarían incluidas la identidad cultural y la lengua. Para ello, la propuesta es que Ecuador sea declarado como país pluricultural y multiétnico, en donde se debe instituir al quichua como idioma oficial además del castellano y de otras lenguas. El desarrollo con identidad constituía el último tema, lo que quiere decir el reconocimiento al avance de los pueblos desde sus particularidades pero integrados al desarrollo nacional (*El Comercio*, Quito, octubre 13 de 1997, edición de Internet).

Me parece que el movimiento indígena, que, dicho sea de paso, no está constituido por un grupo étnico en particular, ha logrado entrar plenamente en la esfera política gracias a la forma cómo ha ido definiendo su propio discurso político, el cual, a su vez, lo ha lleva-

do a adquirir mayor madurez y eficacia. Si hasta hace algunos años la carencia de un discurso político limitaba la trascendencia del movimiento por cuanto a través de una retórica primaria remitía a reivindicaciones económicas y sociales, en la actualidad, sin abandonar ese discurso, ha pasado a elaborar y expresar una retórica no sólo étnica, sino también una que demuestra la capacidad de ir estructurando su propio discurso político, el cual, entre otras cosas, le ha permitido deslindarse de los partidos o de otros movimientos, sin que por eso se haya situado necesariamente en contra de ciertos aportes provenientes de esos mismos partidos y movimientos. A este respecto, Guerrero (1996: 43) señala cómo durante las negociaciones con el Estado durante el levantamiento indígena de 1994, la CONAIE logró la construcción de un discurso propio formulado sobre la base de una visión étnica del problema agrario vinculado con los grandes temas sociales y nacionales. Como resultado de esto, el diálogo entre la CONAIE, el Estado, y los terratenientes representados por la Cámara de Agricultura de la Sierra, y que fuera difundido a través de la televisión y la radio, “se convirtió en un gran debate público y político”; los representantes étnicos expusieron un discurso global de los problemas y, unido a esto, “una visión nacional de la sociedad y del Estado”.

Ahora bien, como señalé antes, el movimiento indio, ante aquellas condiciones que todavía le son desfavorables, se plantean ciertas tácticas para construir una alianza mucho más sólida en provincias y cantones gracias a que esos niveles brindan una correlación de fuerzas más favorable y mejores posibilidades de fijar acuerdos (Ramón, 1996). Ramón señala que los cantones son mucho más demo-

cráticos si se les compara con organismos estatales como los consejos provinciales o el Gobierno central, en la medida en que tienen una relación con el espacio local y, de alguna manera, “por haber sido permeados por la presencia de personas cercanas a los movimientos sociales” (ib. 107). Además, ve la posibilidad de que, con los poderes locales, los indígenas puedan llegar a tener la oportunidad de “negociar sus autonomías étnicas y la construcción pluricultural de la sociedad (ib. 108).

Otro aspecto importante es el hecho de que la prensa nacional haya reconocido la existencia de un movimiento étnico que dejó atrás su actitud de “rechazo a participar en los principales eventos democráticos” y haya intervenido, por ejemplo, en las contiendas electorales de 1996, 1997 y 1998. Le reconoce asimismo los logros de haber hecho “repensar el país”, de que la Constitución haya decidido aceptar a Ecuador como “país pluricultural y multiétnico”, y, además, de que el movimiento indio haya venido a remplazar, de alguna manera, al “decadente movimiento sindical” (*El Comercio*, Quito, octubre 12 de 1997, edición de Internet).

De hecho, el movimiento indígena tuvo que elegir entre la posibilidad de entrar a formar parte de la escena política nacional adaptándose a las reglas del juego democrático y de las alianzas con los partidos, en la perspectiva de llegar a ocupar ciertos espacios del poder, o bien, de mantenerse al margen de estos espacios políticos, de las alianzas de clase y de los partidos, y de la correlación de fuerzas que constituyen el carácter político del Estado y de la sociedad nacionales (Sánchez-Parga, 1990). Las alianzas establecidas con partidos como la Izquierda Democrática o el Partido Socialista para acceder como representantes a

la Asamblea Constituyente, han sido entendidas por algunos sectores indígenas y por teóricos sociales como una traición a las que deberían ser las aspiraciones auténticas del movimiento puesto que de esta manera corre el peligro de perder autonomía cayendo bajo el control de otros, comenzar a perder sus objetivos principales, y caminar por los caminos ya trillados de los viejos partidos y movimientos políticos. Pero, si seguimos a Varese (1996) y a Macdonald (1995), lo que podemos hallar aquí es una búsqueda de construcción de hegemonía política por parte del movimiento indígena, un esfuerzo por establecer su hegemonía como movimiento fortaleciendo su oposición. Teóricos y sectores indígenas no han visto el fenómeno en estos términos sino que, más bien, han proporcionado una explicación superficial que niega a los indios toda capacidad para la gestión y la autonomía. Tal interpretación se basa, según Varese, en una perspectiva antropológica que ve a la cultura como un dominio taxonómico normado por un código de límites y fronteras más que como una esfera de reconstrucción dialéctica permanente que posibilita a los diferentes grupos entrar en relación para lograr acuerdos o negociaciones políticas sin que por ello haya una supuesta pérdida de cultura o de identidad. Lo importante es que haya una coincidencia en cuanto a los objetivos e intereses de las comunidades locales y las instancias más elevadas de la organización indígena; que las reivindicaciones locales concretas se conviertan en parte “de una expresión más general de una injusticia etno-nacional” (Varese, ib. 67), y viceversa, que la opresión nacional histórica sea experimentada ideológicamente al nivel de la comunidad local. Este es el procedimiento de construcción hegemónica.

### 3. MOVIMIENTO ÉTNICO Y ESTADO

Durante buena parte de la vida republicana, la gran mayoría de los partidos tradicionales jamás se preocupó por la cuestión del indio, y cuando lo hicieron sólo fue para ofrecer programas asistencialistas con fines demagógicos y clientelistas; pero la falta de una preocupación real hizo que se originara un gran vacío con respecto a los problemas étnicos los cuales fueron contemplados como irrelevantes para los procesos de “progreso” y “desarrollo”. Con la irrupción de lo étnico en Ecuador, principalmente a partir del levantamiento de 1990, se plantearon de tal manera desafíos ideológicos y políticos, que el Estado no pudo seguir soslayando la cuestión indígena. Pero los desafíos son también económicos, sociales y jurídicos, en la medida en que se obliga al Estado a buscar y encontrar un proyecto distinto de nación y sociedad que se corresponda de igual manera con los intereses de un grupo humano tan considerable como lo es el de los indígenas. Además de estos desafíos, está el reto para los científicos sociales quienes tendrán que aportar su grano de arena en el proceso de definición y clarificación de tantos conceptos y temas que son tan utilizados y tan imprecisos. Las declaraciones de los diversos actores implicados en ese proceso están llenas de vocablos como “pueblo”, “nación”, “etnia”, “indio”, “nacionalidad”, “tribu”, “autodeterminación”, etc., cuyo uso indiscriminado ha llevado en muchas ocasiones a tensiones y rupturas más que a acuerdos y consensos.

Pero otro aspecto importante del proceso desatado con la irrupción de “lo indio” es que ha obligado a la sociedad civil a pronunciarse y a tomar postura de una manera más

explícita. En efecto, la “cuestión étnica” adelantada por las organizaciones indígenas no sólo confronta al Estado sino a la sociedad en su conjunto. Los temas propuestos a debate no conciernen sólo a las instituciones públicas. El racismo y la discriminación, por ejemplo, no se acabarán con un decreto gubernamental. Tantos años de colonialismo han dejado su huella profunda en el sentimiento y en el imaginario de los ecuatorianos sean indios o no. Los marcos interpretativos, los prejuicios desfavorables, las afinidades de representación, los estereotipos, todo aquello a lo cual me he referido en esta investigación, están en juego constantemente y se activan a cada momento. A diferencia de otros países latinoamericanos donde los indios se circunscriben a ciertas áreas muy restringidas, en Ecuador los indios están en todas partes y a toda hora. Se les encuentra en las calles, en los mercados, en el centro, en los aeropuertos, en las oficinas públicas, en los cines, en los autobuses. En fin, su presencia ahora tiene una nueva connotación en la medida en que esos indios, antes invisibles o vistos de manera individual como un problema o como una molestia, ahora han comenzado a ser vistos desde una perspectiva completamente diferente y dentro de un marco distinto. En efecto, ahora esos indios, esos “runas”, están inscritos en un proyecto societal y político muy importante. Ya han comenzado a ser percibidos, no como átomos, sino como formando parte de un organismo vivo. El Estado y la sociedad en general han tenido que aceptar que al lado de asuntos como la desigualdad de las clases, la deuda externa, el difereando limítrofe con Perú o el narcotráfico, hay otros igualmente importantes como, por ejemplo, la discriminación por razones étnicas (CDDH, 1996).

Ahora bien, permanentemente, dentro de las naciones hacen su aparición organizaciones locales que rivalizan con el Estado la representatividad de la nación en virtud de que intentan apropiarse de los “recursos morales de la comunidad” nacional que ese aparato estatal busca monopolizar (Appadurai, en González, 1996). Tales organizaciones impugnan la política del Estado a la vez que impulsan cambios importantes en su interior; por esta razón, no debe sorprendernos que el Estado ecuatoriano haya tenido habitualmente una actitud de desconocimiento cuando no de recelo con respecto al movimiento indio. Sólo en los últimos años, aunque el recelo no haya desaparecido, la actitud ha cambiado gracias a que el movimiento étnico debió ser aceptado como interlocutor, aunque no ha faltado también el deseo de las elites políticas por controlarlo y de aprovecharse de él para buscar legitimidad. De todas maneras, pese a las relaciones siempre tensas entre Estado y movimiento, y tal vez precisamente por ellas, en la actualidad este último ha entrado en una etapa importante en cuanto a la definición del estatus legal de los pueblos indígenas en Ecuador. En efecto, aunque todavía quede en pie un debate mucho más a fondo acerca de la existencia y reconocimiento de las nacionalidades indígenas así como de ciertas formas de autodeterminación, en 1996 la Constitución acogió la iniciativa de la CONAIE de que Ecuador fuera declarado un país multiétnico y pluricultural, propuesta que fue ratificada en la Asamblea Constituyente de 1998. A través de la CONAIE, legitimada en su rol a raíz de lo obtenido durante los levantamientos de 1990 y 1994, y de Pachakutik, con su presencia en las elecciones de 1996 y en la Asamblea Constituyente de 1998, el movimiento indio ha logrado

llevar y presentar sus reivindicaciones a niveles antes desconocidos. Tal reconocimiento oficial puede ser uno de los pasos importantes hacia la construcción de su ciudadanía étnica, lo que implicaría, entre otras cosas, el reconocimiento no tanto de los derechos del individuo, sino los de las colectividades o grupos étnicos, entre otros, el derecho a la diferencia cultural. Pero, a su vez, tal reconocimiento sería una de las manifestaciones más importantes de la voluntad política por parte del Estado ecuatoriano de iniciar un verdadero proceso de democratización, es decir, de participación real en un nuevo proyecto societal y político.

Además de las demandas por un nuevo estatus legal, el movimiento indígena sigue planteándole al Estado reclamos serios alrededor de la tierra en varios sentidos. El primero con respecto a que se lleve a cabo una verdadera reforma agraria que implique no sólo una redistribución equitativa de las tierras sino también una mejora en las condiciones de vida de los trabajadores agrícolas en cuanto a salarios, subsidios, seguros, créditos y asistencia técnica. En este sentido es preciso recordar que el levantamiento indígena en junio de 1994 tuvo como uno de sus principales objetivos evitar la aplicación de la Ley de Desarrollo Agrario decretada por el gobierno de Sixto Durán Ballén y que, tal como había sucedido en el levantamiento de 1990, varias organizaciones campesinas de la Costa, especialmente de las provincias de Guayas y Manabí, también se sumaron al levantamiento. Otro reclamo va orientado a lograr la titulación de los territorios étnicos ancestrales en la Amazonia para evitar no sólo la agresiva penetración de compañías multinacionales, sino también para regular la colonización proveniente del interior del país.



El movimiento étnico que, según se vio, nació alrededor de las luchas por la tierra, de alguna manera se sigue manteniendo gracias a ese interés sobre todo en esta época de globalización económica cuando la tierra sigue siendo un factor fundamental para los pueblos indios, por cuanto no es sólo la defensa de la tierra con todo lo que ella incluye - agua, minerales, productos extractivos- sino también el significado que tiene para su reproducción social y cultural.

Pero el movimiento plantea asimismo otra demanda importante al Estado ecuatoriano, la cual de algún modo está en relación con las dos anteriores: no sólo el respeto a la identidad cultural, sino incluso su promoción. En otras palabras, es conseguir que el Estado suspenda las políticas indigenistas explícitas o encubiertas de asimilación e integración, permitiendo llevar a cabo aquellos programas que, como la educación bilingüe, ya han sido establecidos, dando a la vez oportunidad para la implementación de otros nuevos.

El hecho de que el movimiento indio tenga como uno de sus objetivos fundamentales la afirmación y reconocimiento de las identidades de los pueblos indígenas que lo conforman, se ha convertido en una de sus propuestas más radicales, en uno de los cuestionamientos más frontales y, según algunos, “el cuestionamiento político, transformador y revolucionario por excelencia del actual orden constituido” (Bustamante, 1992: 47), gracias a que el concepto mismo de ciudadanía es cuestionado cuando se busca la “reivindicación de identidades diferenciadas” que están “contestando radicalmente toda forma de dominación política” (Bustamante, *ib.* 47).

El movimiento étnico tiene igualmente como uno de sus primordiales objetivos lograr

que el Estado reconozca la existencia y permita el ejercicio del derecho consuetudinario en sus comunidades. En la Asamblea Popular o “constituyente indígena” que se celebró en Quito en octubre de 1997, este fue uno de los principales puntos propuestos para que fuera considerado en la Asamblea Constituyente. Por lo general el Estado nunca ha reconocido formalmente un pluralismo legal aunque en ciertos medios locales la administración haya tolerado en algunas ocasiones los llamados usos y costumbres. Este es un aspecto sumamente importante pues está en relación con las demandas anteriores formuladas por el movimiento indígena.

Por último, el movimiento indio ecuatoriano busca sentar las bases para una nueva forma de participación política, lo cual sería lo mismo que decir, buscar la manera de obtener una democratización, mediante una mayor y más efectiva participación de un número cada vez más importante de ciudadanos, tanto de la sociedad civil como de la sociedad política en Ecuador. En efecto, los indígenas no sólo buscan estar representados en diversos lugares del aparato de gobierno –congreso, tenencias políticas, consejos provinciales...-, sino, fundamentalmente, una autonomía y un auto-gobierno o auto-determinación sin que eso implique, como ellos mismos lo dicen, la creación de “mini estados”. El Estado ecuatoriano, con un modelo que busca la constitución de ciudadanos genéricos implementando entre otras cosas procedimientos que prolonguen el tutelaje paternal, libra una fuerte batalla con un movimiento que busca hacer saltar en pedazos ese modelo que no admite segmentaciones étnicas (Bustamante, 1992).

Podemos decir que esa transformación de menores excluidos y marginados a ciuda-



danos en lo sustancial se produce a través de intersticios sociales y no como una transformación social. En el proceso de autoafirmación como movimiento, el movimiento indio cuenta con el vigor de una afirmación democrática, en la medida en que ese empeño por ser reconocidos como ciudadanos indios es una aspiración democrática. En tal sentido, el propio colectivo ha luchado en su interior por sentar las bases que le permitan ser realmente democrático: abierto al control de las bases, a la discusión política y a la crítica pública, asegurando así la fuerza ética necesaria (Bustamante, ib.).

El movimiento étnico ecuatoriano, al igual que otros movimientos indios en América Latina, no sólo demandan más y mejor democracia, o la implementación de una protección de los derechos humanos, o la participación en los beneficios de los programas de desarrollo; también están desafiando las premisas sobre las cuales se ha construido el Estado-nación durante más de un siglo (Stavenhagen, 1995).

#### 4. DISCURSOS, SÍMBOLOS, IDENTIDAD Y MOVIMIENTO ÉTNICO

Buscando cumplir con otro de los propósitos del capítulo, y apreciar asimismo la importancia de aquello que expuse previamente acerca del “contenido simbólico de los movimientos sociales en relación con procesos de construcción de identidad” (Zamosc, 1994: 40; cfr. López, 1998), en esta sección hago un análisis discursivo de ciertos textos. Pero antes de eso quiero que recordemos algo que insinué en el capítulo anterior: la instrumentalidad de los símbolos, o su utilización para crear categorías identitarias. Es decir, cómo

los símbolos políticos –aunque no exclusivamente ellos– pueden ser utilizados como instrumentos para que los miembros de los grupos o comunidades en formación, o los ya constituidos, se vean a sí mismos como participando en un proyecto de metas y preocupaciones comunes, según pudimos ver en capítulos anteriores al hablar de Lázaro Condo, la *wipala* y Túpac Amaru, como símbolos que han colaborado en la creación de esa comunidad imaginada que ha traspasado las fronteras de los estados. De igual manera, el concepto de identidad utilizado en esta sección se refiere a una identidad social, es decir, al sentimiento que tiene un individuo o actor social de pertenecer a un colectivo y a la aceptación explícita de los valores que ese grupo mantiene de modo manifiesto o implícito (De la Peña, 1994a).

Veamos los textos y discursos.

“En el caso del movimiento indígena, afirma el profesor y dirigente indígena Luis Maldonado (1996: 84), el emblema-símbolo más destacado es la *wipala* o huipala. Esta misma *wipala*, fue tomada por el MUPP-NP [Movimiento de Unidad Plurinacional Nuevo País] como su emblema-símbolo para representar y transmitir un mensaje trascendente, la idea de un nuevo país, el inicio de una nueva era”.

“La *wipala* no es un emblema-símbolo reciente (...) fue usada desde tiempos inmemoriales en lo que ahora es Ecuador, Perú y Bolivia. En las excavaciones arqueológicas se han encontrado *wipalas*, tanto en tejidos como en cerámicas que datan desde hace 2000 años (...) Para el siglo XVIII, como consecuencia de la derrota de Túpac Amaru, los españoles destruyeron y prohi-

bieron los símbolos y los trajes indígenas por temor a que se fortalezca su identidad y se generen nuevas sublevaciones, entre ellos la *wipala*” (ib. 84).

“La *wipala* representa la igualdad en la diversidad, por esa razón es cuadrada, tiene cuatro lados iguales y contiene los siete colores del arco iris en igual proporción (...) Desde el punto de vista filosófico y mitológico, representa a los cuatro elementos de la naturaleza, a los cuatro suyus, a las cuatro estaciones y los cuatro puntos cardinales, a las cuatro fiestas principales y las cuatro parejas míticas. Por esta razón, representa también la forma simétrica de organización social del sistema comunitario armónico, como reflejo del orden cósmico. Esta en la praxis social y política se expresa en la solidaridad y la reciprocidad (...) La *wipala* es un instrumento de medición astronómico y matemático (...) puesto que con ella es posible almacenar los datos del movimiento de la tierra, en relación al sol y a la luna (...) La *wipala* nacional está compuesta de los siete colores del arco iris, en franjas horizontales, se la denomina *sullpu*. Esta *wipala* representa la organización social comunitaria y la vida armónica del hombre con la naturaleza (...) Por otra parte, no es extraño que este símbolo haya sido usado por los hebreos para representar la alianza de Dios con su pueblo o que los movimientos democráticos y alternativos en el mundo hayan hecho lo propio” (ib. 84-85).

La publicación en la cual aparece este escrito de Maldonado surge en un momento importante para el movimiento étnico Ecuatoriano, por cuanto los indígenas organizados

en el Movimiento de Unidad Plurinacional Nuevo País (MUPP-NP) habían logrado acceder a 74 dignidades con menos de dos meses y medio de campaña y con escasos recursos. Aprovechando la euforia, la mayoría de los líderes del movimiento dan declaraciones o escriben algún artículo.

Es un momento de exaltación, de sabor a triunfo y quieren aprovecharlo; decirle tanto a sus seguidores como detractores qué es lo que ellos como indios piensan y proponen. De ahí que el lenguaje utilizado muchas veces tenga visos de una trascendencia casi universal, como si hubiera llegado el momento de la redención para todos.

Este movimiento adopta como símbolo una bandera cuya antigüedad, según Maldonado, tiene dos mil años. Pero no sólo es la antigüedad lo que hay que advertir, es, igualmente, el uso del nombre de Túpac Amaru, uno de los héroes casi míticos de la región andina. A este respecto pueden señalarse algunas cosas. Por un lado, la antigüedad de la bandera y de su uso no es un dato aislado, está en relación con un pueblo que la ideó y la utilizó. Y no cualquier pueblo. Fue un pueblo que, según el texto, llegó a tener una gran comprensión de la naturaleza, alcanzó una etapa avanzada en cuanto el conocimiento astronómico y matemático, y que, además, pudo llegar a vivir en armonía consigo mismo y con el cosmos. Por otro lado, esa misma antigüedad, esa capacidad de estos hombres de vivir en armonía entre ellos y con el cosmos, esa sabiduría milenaria, les otorga una legitimidad moral que, a la vez, pone en duda la legitimidad del orden social actual caracterizado, precisamente, por el individualismo, el provecho personal, la desigualdad, la intolerancia y la deprecación de la naturaleza. Por estas razones, la

propuesta, simbolizada en la bandera, es la construcción de un nuevo orden de cosas, cuyo referente está dado por Dios mismo quien aparece como garante de todo lo que es democrático y, por lo mismo, alternativo al actual orden social. La *wipala* es símbolo de resistencia e identidad afincadas en las experiencias y en la tradición.

Al hacer referencia a la persecución de la cual habían sido objeto por parte de los españoles en la Colonia, y concretamente cuando se les prohibió la utilización de trajes y símbolos, el autor del texto nos está diciendo, si recordamos el concepto de “narraciones dialógicas” (Bruner & Gorfain, 1983) considerado anteriormente, y según las actuales condiciones, que los indios necesitan continuar con esa resistencia y esa búsqueda de identidad de la misma manera como lo hicieron sus antepasados.

Ahora bien, esa utilización de la *wipala* desde tiempos inmemoriales por los indios de los Andes, resuena como el llamado a una unidad en el presente en la medida en que se participa de un pasado común y, por lo tanto, se camina hacia un futuro igualmente compartido. No sólo los indios ecuatorianos participan de un tronco común con los de Perú, Bolivia y demás países andinos, sino que se presentan como el tronco, o uno de los troncos históricos originales de los pueblos de América. Este carácter de antigüedad le imprime un sello importante a la visión que se tiene sobre el Estado considerándolo como un advenedizo que, negando el pasado, busca acabar con culturas milenarias y con pueblos que tienen derechos previos a los establecidos por leyes injustas.

Veamos otros textos:

“A su lado, dos mujeres llevan la bandera del arco iris. Tras ella han caminado, desde Zamora, indígenas de los pueblos andinos de Loja, Azuay, Zamora y Cañar” (información aparecida en *El Comercio* de Quito el 10 de octubre 1997<sup>127</sup> en donde se hace referencia a la marcha de los indígenas a Quito con el fin de instalar una asamblea popular que de alguna manera preparara su participación en la Asamblea Constituyente convocada por el Gobierno).

Y el 12 de octubre, en el mismo diario:

“El movimiento indígena alcanza un mayor protagonismo político en la vida nacional en esta década. Con sus huipalas de colores y su llamado a la plurinacionalidad reemplazaron, de alguna manera, al movimiento sindical que estaba en franca decadencia”.

En el mismo periódico el 17 de noviembre:

“A través de la plurinacionalidad, los candidatos del movimiento Pachakutik-Nuevo País buscan una reforma integral del Estado... La agrupación está identificada con el número 18, según las listas del Tribunal Supremo electoral (TSE), y los colores que utilizan son del arco iris (huipala).

La *wipala*, según estas notas de prensa, estuvo presente en los levantamientos de 1990 y 1994, en la campaña electoral del 96, en la marcha, y en la campaña de los candidatos de la lista 18 a la Asamblea Constituyente en noviembre de 1997. La reseña que hace la prensa ecuatoriana de la *wipala* implica su oficialización como un elemento constitutivo del mo-

vimiento indio, a la vez que le atribuye la capacidad de visualizar un nuevo fenómeno político que puede remplazar al movimiento sindical.

El hecho de que sean las mujeres quienes lleven la *wipala* durante la marcha es, quizá, una manera de reconocer, por parte de ECUARUNARI -organizador de la marcha- el papel protagónico que han llegado a desempeñar dentro del movimiento indio. Durante los levantamientos dieron muestra no sólo de valentía, sino también de capacidad para tomar iniciativas en momentos difíciles. Al parecer, comienzan a cumplir un rol no subordinado y se han ido ganando un lugar importante dentro del movimiento, como en el caso de la abogada Nina Pacari, quien fue nombrada subsecretaria de Asuntos Indígenas del Gobierno y Asambleísta por la provincia de Chimborazo en las listas del MUPP, o el de quienes conforman la Coordinadora de Mujeres por la Defensa de la Pacha Mama, una extensión de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP).<sup>128</sup>

Termino esta sección agregando que la *wipala* es la bandera multicolor que hace su aparición en la denominada región del Collasuyo, o región sur (la actual Bolivia) del Tahuantinsuyo, el reino inca de los cuatro suyos o regiones. Esta bandera, originalmente compuesta por cuadros pequeños a la manera de un tablero de ajedrez, reaparece con los mismos colores pero en franjas horizontales durante la sublevación de Túpac Amaru (1780-1781) en Perú. Según Albó (1995: 17), la *wipala* representa muy bien la imagen de una Bolivia pluriétnica. Si bien tiene sus raíces en la cultura andina, “su emergencia como símbolo primero del pueblo aymara y después de la variedad de las ‘naciones originarias’ es un

fenómeno de los últimos años”. Inclusive han surgido nuevas explicaciones sobre sus orígenes y significados. Este es, afirma Albó, “un claro caso de ‘invención de la tradición’ dentro de un proceso mucho más amplio y masivo de etnogénesis y de creación de un nuevo imaginario de país” (ib. 17).

De todas maneras, los indígenas ecuatorianos han resignificado este emblema convirtiéndolo en un símbolo de identidad regional. Podemos encontrar la *wipala* en carátulas de libros y revistas publicados por la CONAIE, en posters o afiches conmemorativos, en los textos del programa de educación bilingüe, en calendarios y en carteles que convocan a diferentes eventos.

Publicado en *El Comercio* del 10 de octubre de 1997 leemos:

“450 indígenas marchan hacia Quito. 10 mil personas llegarían el domingo para la Asamblea paralela.

Después de ocho días de caminata la movilización llega hoy a Latacunga. 12 organizaciones campesinas y un sinnúmero de comunidades les apoyan.

Ante la catedral católica de Riobamba, Miguel Quishpe plantó el símbolo de la antigua ‘idolatría’ de los incas. Este indígena de la comunidad de Saraguro ha caminado seis días con los brazos en alto, sosteniendo una imagen del ‘taita inti’<sup>129</sup>, que preside la marcha que los indígenas de la Ecuarunari realizan desde el 2 de octubre. Van a Quito para instalar su propia asamblea nacional. Se trata de la figura de un sol dorado, que tiene rostro humano”.

En el contexto de la marcha para instalar una Asamblea considerada por el diario como “paralela” a la convocada por el Gobier-

no, uno de los participantes va con un “sol inca”, al cual el reportero le otorga el título de “símbolo de la antigua ‘idolatría’”. Este sol debemos interpretarlo como un recurso para confirmar el vínculo entre el pasado y el presente de los pueblos indios andinos; como una manera de plantear que el pasado incaico sigue siendo un referente importante en el presente del movimiento.

No pienso que haya una tendencia a re-tomar el sol -“taita inti” o padre sol- como objeto de culto a la manera antigua o que, inclusive, tenga alguna connotación religiosa aunque así lo quiera hacer creer una noticia de *El Comercio* cuando habla de que “la mayoría de grupos indígenas reivindicó el sol como símbolo y a los antiguos cultos animistas como muestras de identidad cultural de los pueblos indios”;<sup>130</sup> me atrevo a creer más bien que se trata de un símbolo que hace referencia a una ideología panandina que busca expresar la unidad y la solidaridad. A mi juicio, la intención fundamental es emparentar la experiencia histórica de los indios ecuatorianos con la de los incas en cuanto indios andinos.

Una referencia anterior la encontramos en la portada del Proyecto Político de la CONAIE, en donde aparece la imagen del sol con rostro humano que ha sido asumida como logotipo por el Banco Central del Ecuador, y en cuyo museo se encuentra. Puede verse entonces como una acción de apropiación de los indios de un elemento que los remite a un pasado del cual deben estar orgullosos.

En un texto ya citado leemos:

“El levantamiento fue una acción histórica mediante la cual se manifestó nuestra dignidad, nuestra fuerza y unidad, heredadas de Túpac Amaru, Rumiñahui, Túpac Kata-

ri, Daquilema, Ambrosio Lasso, Dolores Cacuango, Lázaro Condo y más héroes que nos dejaron sus enseñanzas y ejemplo de lucha” (Macas, 1991: 6).

Puesto que ya he hablado de manera abundante acerca de Lázaro Condo, quiero hacer referencia a Túpac Amaru, nombre adoptado por José Gabriel Condorcanqui, descendiente, por línea materna, del noble inca Túpac Amaru I (a quien le correspondía ser el sucesor del soberano Titu Cushi Yupanqui) ajusticiado a fines del siglo XVI por el virrey Toledo. Túpac Amaru comenzó la sublevación en 1780 haciendo ejecutar al corregidor Arriaga para terminar con sus abusos y buscando que tal acto sirviera de escarmiento a otros corregidores y funcionarios. Según la historia, después de una serie de triunfos importantes, Túpac Amaru fue traicionado por uno de sus más allegados colaboradores y ajusticiado, junto con su familia y principales líderes, en 1781 por las autoridades coloniales en el Cuzco. Túpac Amaru ha sido asociado en el imaginario andino con Atahualpa, el monarca inca muerto igualmente por los españoles siglos antes. Ambos “héroes” andinos se unen o se relacionan dentro del mito de “Incarri” (Inca Rey), el cual supone que llegará el momento en que la cabeza del rey “decapitado” se unirá a su cuerpo para la restauración del Tahuantinsuyo.

Sintetizando lo planteado hasta aquí puede decirse que elementos como la *wipala* y el “sol inca”, así como a los nombres de Túpac Amaru y Lázaro Condo, utilizados por los indígenas ecuatorianos organizados, ayudan a lograr que se perciban, como ya lo expresé antes, no sólo como auténticos herederos de quienes habitaron originalmente la región, si-

no a representarse a sí mismos como pertenecientes a un tronco común, portadores de una misma sangre y miembros de una raza que desborda las consideradas como arbitrarias fronteras nacionales.

Tal vez haya quienes tengan razones para poner en duda la discursividad de la *wipala*, del sol inca y de los nombres indígenas. Es decir, posiblemente se requiera justificar el hecho de que designe como discursos algo que puede ser juzgado sólo como un emblema o un simple objeto. Tal y como he estado analizando esos elementos, podrá aceptarse de entrada que ninguno uno de ellos “habla” o “dice algo” por sí mismo, pero que dentro del contexto de una movilización, primero, y de la conformación de un movimiento étnico, después, esos ingredientes son recursos para “tecnologías discursivas” (De Lauretis, 1987), son portadores de discursos o de elementos discursivos que procuran reforzar y reproducir una ideología, a la vez que sirven como referentes para apoyar la construcción de una identidad que proporciona sentimientos de lealtad con una causa. Dicho de otro modo, veo que tanto la *wipala*, como el “sol inca” y los nombres de Túpac Amaru y Condo han sido asumidos y transformados, dentro de una dinámica propia de los movimientos sociales -que “supone una serie de dinamismos y de manipulaciones simbólicas” (Durham, 1987, en Zemelman, 1990: 174)-, en símbolos portadores de un discurso indianista que, de algún modo, sirve de apoyo a los miembros del movimiento étnico en su esfuerzo por autoafirmarse como sujetos políticos.

En su escrito *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Luis Macas, en ese entonces presidente de la CONAIE, decía:

“Como todos los levantamientos llevados a cabo por nuestro pueblo, este último fue un levantamiento contra la injusticia, por el derecho a una vida digna y a la autodeterminación de diez nacionalidades indígenas que luchamos por defender nuestros legítimos derechos históricos.

El levantamiento indígena ha planteado muchos retos al Movimiento Indígena Ecuatoriano. Para nosotros constituye un llamado emergente a la liberación solidaria de los pobres en la búsqueda de una nueva sociedad.

El levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro Movimiento; hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país, con lo que se debe aceptar que se ha dado un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global. Por la fuerza de nuestra protesta tanto la sociedad civil como el Estado, se vieron obligados a reconocer a los indios y a nuestro Movimiento como fuerza política importante del Movimiento Popular del país.

El levantamiento puso nuevamente sobre la mesa de discusiones la situación indígena, por lo menos ahora, aunque sea negativamente, ya se habla de los indios; percibimos que el levantamiento ha tenido varias virtudes: hacer ver que la cuestión indígena no incumbe sólo a los indios sino que es un problema nacional que involucra al conjunto de la sociedad ecuatoriana; influir para que las fuerzas sociales y políticas se alineen y tomen posiciones frente a lo indio; reconocer que a partir del levantamiento se abre una nueva fase de lucha por la tierra, por reivindicaciones sociales, po-

líticas y culturales del pueblo indio” (Macas, 1991: 3-4).

Es interesante ver cómo Macas, según el análisis anterior, entronca el levantamiento de 1990 con todos los levantamientos ocurridos en la historia del Ecuador. Esta nos habla de los numerosos motines, sublevaciones, rebeliones y levantamientos ocurridos durante la Colonia y la República cuyos objetivos eran, asimismo, terminar con abusos e injusticias por parte de autoridades civiles y eclesiásticas. Pero, a diferencia de aquellos anteriores eventos, el del 90 tiene propuestas políticas de mayor amplitud como las del reconocimiento a la “autodeterminación de diez nacionalidades indígenas” y a sus “legítimos derechos históricos”, además de la “búsqueda de una nueva sociedad”.

Macas señala las repercusiones del levantamiento unos meses después de ocurrido. De hecho, la misma prensa reconoce que hay un antes y un después en la vida política del país a partir de él. Este evento puso en escena a los indios con sus específicas propuestas societales y políticas, al declarar abiertamente que “lo indio”, como problema, no era algo que tenía sólo que ver con las relaciones entre los indios y el Estado, sino que de igual manera involucraba a toda una sociedad que debía tomar partido.

Tres años después de aparecido el documento de Macas encontramos asumidas algunas de esas ideas en el *Proyecto Político de la CONAIE* (CONAIE 1994a: 1):

“La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE–, guiándose en las experiencias históricas de la lucha permanente de los pueblos indígenas, contra el colonialismo español, el régimen re-

publicano constitucionalista, y el imperalismo; y recogiendo el pensamiento político, así como las demandas históricas de los pueblos y nacionalidades, que anhelamos mejorar las precarias e inhumanas condiciones de vida, transformar las estructuras políticas, económicas y sociales, y construir una Nación Pluralista y Democrática; presentamos a la sociedad nacional e internacional nuestro “**Proyecto político**”, que señala el camino para solucionar los graves problemas del subdesarrollo, la dependencia, y la corrupción política-administrativa desde sus raíces y en sus orígenes.

El Proyecto Político que la CONAIE ha elaborado y defiende, es una propuesta alternativa que presentamos a los diferentes sectores sociales organizados, a los campesinos, obreros, mujeres, estudiantes, profesionales, intelectuales, religiosos, militares y políticos democráticos y humanistas.

En estos tiempos difíciles e impredecibles, en los que la pobreza la miseria y la explotación se recrudece; el neoliberalismo asalta los recursos nacionales, la CONAIE convoca a todos los hombres y mujeres que luchan contra la injusticia social, la explotación económica, la discriminación racial, la violación de los Derechos Humanos, la destrucción de la naturaleza, y la contaminación del medio ambiente, etc., a enarbolar el “Proyecto Político” que tiene como objetivo principal la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador defiende e impulsa el presente Proyecto Político, que no es más que un instrumento teórico de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas: que guiará la



lucha de hoy y del futuro, hacia la construcción de la Nueva Sociedad Humanista”.

Con el levantamiento, los indios comenzaron a ocupar otros espacios diferentes de aquellos que la sociedad huésped les había asignado tradicionalmente (sus comunidades, el mercado o los lugares turísticos). Ahora ellos se toman la “plaza pública”, se dejan ver y se hacen escuchar. Secularmente invisibles y carentes de voz ahora los indios se presentan ante la sociedad en general para plantear cambios que son necesarios no sólo en las relaciones de esa sociedad con los indios sino, igualmente, cambios que tienen que ver con el funcionamiento del mismo conglomerado social. En ese sentido, el texto citado se ofrece como la expresión de un proyecto alternativo cuya convocatoria y objetivo son bastante dilatados. Nadie debe quedar excluido de la nueva sociedad que contará con un nuevo Estado. Los vínculos entre las personas y de éstas con la naturaleza cambiarán. Será un nuevo orden de cosas. No hay que ser demasiado perspicaz para darse cuenta del carácter casi mesiánico de los planteamientos del Proyecto Político que de igual manera se repiten en otros documentos. Es como si se vieran a sí mismos constituyendo un pueblo elegido que está llamado a salvar a los demás. Por eso, en un discurso que implícitamente muestra las políticas excluyentes del Estado, el Proyecto se presenta como “el camino para solucionar los graves problemas”, y ellos, los indios, como quienes pueden impulsar la transformación de las estructuras y construir una “Nación Pluralista y Democrática”, así como un nuevo tipo de Estado. Pueblo elegido o no, el hecho es que los indios organizados en Ecuador han logrado movilizar y

aglutinar una serie de fuerzas políticas provenientes de los más diversos sectores del país.

Más adelante, en la parte llamada “Declaración Política”, leemos:

“Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas hemos constituido una organización política nacional sólidamente estructurada, y con una clara ideología basada en nuestro propio accionar histórico-cultural; nos proponemos construir la Nueva Nación Plurinacional.

A pesar de la marginación, discriminación, opresión y exclusión en la que nos han sumido los sectores dominantes que controlan el poder político, económico y militar; los Pueblos y Nacionalidades Indígenas hemos logrado recuperar el Espacio Político usurpado en 1492, para cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo, así como el carácter antidemocrático del Estado y de las instituciones de poder” (CONAIE, 1994a: 5).

El escrito hace referencia indirecta al levantamiento de 1990 y a otros eventos masivos posteriores cuando afirma que los indios han “logrado recuperar el Espacio Político usurpado en 1492”. Esta recuperación de un espacio hasta entonces ocupado sólo por el Estado, los partidos políticos o los movimientos sindicales que privilegiaban las demandas de clase, los coloca, según ellos, en la capacidad de “cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo, así como el carácter antidemocrático del Estado y de las instituciones de poder” (CONAIE, 1994a: 5). De hecho, desde el



levantamiento, el Estado ecuatoriano, a través de los gobiernos sucesivos, se ha visto obligado, por un lado, a reconocer al movimiento indio su condición de interlocutor y, por otro, a buscar nuevas formas de legitimarse frente a él y frente a toda la sociedad.

Algunas de esas maneras fueron, por ejemplo, el haber echado atrás las leyes que en junio de 1994 pretendieron pasar como una nueva reforma agraria, aceptar que en 1996 la Constitución incluyera el carácter pluricultural y multiétnico del Ecuador, y la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente para diciembre de 1997.

Para presentarse a las elecciones generales de 1996 e intentar llevar adelante el mencionado proyecto, los indígenas crearon el Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) y Luis Macas fue electo diputado nacional constituyéndose en el principal vocero de este nuevo proyecto político. Veamos algunas de sus opiniones vertidas durante una entrevista.

“Es una instancia, dice Macas refiriéndose al MUPP-NP, de los movimientos sociales con los que se ha venido trabajando desde un tiempo atrás en acciones y consensos bastante puntuales, como la lucha de los trabajadores petroleros, de los trabajadores eléctricos, del propio movimiento indígena, que han sido los pilares para que se vaya abriendo un espacio mucho más amplio hasta llegar a este movimiento, en el que están también organizaciones populares suburbanas, de mujeres, organismos de derechos humanos, de ecologistas y de otros sectores [es decir el Movimiento está llevando a la práctica lo que se proponía en el Proyecto Político]. Es una expresión política de todos estos movimientos que surge

porque necesitábamos un espacio que facilite la forma de trabajar de manera mancomunada de hacer política.

Obviamente que quien ha impulsado más esta propuesta, sin ninguna jactancia, es el movimiento indígena. Pero no se trata de una propuesta acabada, se está construyendo (...) Se trata de empezar a cultivar otro terreno que es de vital importancia para el futuro de la sociedad civil, de los movimientos sociales organizados, del movimiento popular, en general (...)

La Constitución Política del Estado no responde a los intereses de los diferentes sectores sociales del país, no cubre a todos por igual (...) Nosotros creemos que la Constitución de un Estado plurinacional se va a dar a través de un consenso, a través de sentarnos en una mesa y redactar una nueva Carta Política” (AA. VV., 1996: 7-9).

La propuesta de convocar a todos los sectores a la construcción de un país con bases realmente democráticas que aparece en este documento es un aspecto que juzgo relevante. En la medida en que hay que “trabajar de manera mancomunada”, “a través de un consenso”, todos pueden participar para “cultivar otro terreno que es de vital importancia para el futuro de la sociedad civil”. La propuesta para la construcción de una nueva sociedad surge desde abajo, desde un consenso que involucra a todos los sectores que conforman la sociedad civil. De hecho, un gran logro del movimiento indio ecuatoriano ha sido el poder capitalizar la apatía de aquellos que en algún momento creyeron en movimientos de izquierda o en los partidos políticos tradicionales quebrando la influencia casi hegemónica que tenían algunos sectores dominantes.

Leamos ahora fragmentos de un comunicado publicado el 7 de junio de 1990 en el cual la Federación de Ganaderos del Ecuador

“Rechaza la tolerancia gubernamental que existe con relación a la presencia de activistas seudo religiosos extranjeros y nacionales que, amparados por organizaciones foráneas que manejan recursos financieros e ideológicos, se han infiltrado en el sector campesino, creando el más completo desorden y caos con falsas expectativas de cuyos resultados el único que pagará las funestas consecuencias será el pueblo ecuatoriano” (Kipu 14, citado por Moreno Yáñez y Figueroa, 1990: 77-78).

Declaración del presidente de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y del Oriente:

“Los agricultores y ganaderos estamos viendo gente extraña en nuestros campos. Estamos viendo a activistas que unas veces se llaman asesores, otras veces se llaman promotores, otras voluntarios y otras instructores. Otras veces por desgracia se llaman religiosos, que gozan de la anuencia de la autoridad episcopal y de alguna diócesis de la Sierra. Personas que están inmersas en una problemática marxista-leninista de la interpretación evangélica de la *Teología de la Liberación*. Ellos están haciendo teología política y no evangelización. Y a toda esa gente extranjera, europea y latinoamericana, la vemos actuar a vista y paciencia de las autoridades del Gobierno. En otras épocas ya hubieran sido expulsados del país” (ib. 106-107).

Estos comunicados, entre los diversos implícitos que utilizan, dejan entrever una cierta imagen de los indígenas ecuatorianos como sin capacidad para organizarse, de ahí que el levantamiento del 90, según esa lógica, haya sido causado, no por los indios sino por activistas de fuera. El mismo evento es interpretado como “desorden y caos” dándole un carácter eminentemente negativo y amenazante; afirma además, que el “pueblo ecuatoriano” será el único en sufrir las consecuencias. Esta retórica expresa una matriz utilizada con mucha frecuencia: encontrar a los responsables, culpabilizarlos, deslegitimarlos, y luego, quien profiere el discurso, incluirse en el grupo de las víctimas. Los responsables y culpables, en este caso, son el Gobierno por tolerante y los activistas foráneos por influir negativamente en el “campesinado”. La deslegitimación de los indios se opera mediante el artilugio verbal de colocarlos fuera del “pueblo ecuatoriano”. Las peticiones de los indios durante el levantamiento son entendidas, según el pronunciamiento, como falsas expectativas. En definitiva, los ganaderos se aproximan al levantamiento y al movimiento indio con un marco interpretativo que les impide entender lo que está ocurriendo. Los esquemas limitados que utilizan para ver las cosas unidos a la defensa de sus intereses, les obliga a utilizar un discurso rígido y restringido para aproximarse a lo que sucede. Pero este discurso no por desactualizado estuvo carente de eficacia, al menos en esos momentos, dado que otros sectores de la sociedad lo compartieron y utilizaron constituyendo afinidades de representación. La única solución que ven los ganaderos, según el segundo texto citado, es la presencia de un gobierno de corte autoritario que pueda

acabar con la intromisión de activistas y que reprima todas las manifestaciones de protesta.

Declaraciones del presidente Rodrigo Borja en relación con el levantamiento de 1990 durante la inauguración del terminal terrestre de Santo Domingo de los Colorados (provincia de Pichincha).

“No faltan los problemas y agitadores que sin conciencia de patria y sin sentimiento de nacionalidad, pretenden dividir el país y han comenzado a agitar a los indígenas de la serranía. En unos días se levanta la bandera regionalista y se siembra el odio entre las diversas regiones del país cuando más necesitamos de la unidad nacional; y en otros días, agitadores irresponsables están manipulando a los indígenas de la Sierra, para inducirles a que cometan actos de violencia que conspiran contra el progreso y la producción de alimentos” (Kipu 14, ib. 76).

En un pronunciamiento de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona se le exigía al Gobierno:

“aplicar todo el rigor de la Ley para sancionar la toma de invasiones de tierra, por parte de los campesinos e indígenas que, a través de estas acciones, reclaman atención a sus necesidades” (ib. 77).

Declaraciones de Fausto Dután, dirigente del FUT, acerca del levantamiento:

“Los trabajadores no sabíamos que podríamos ser acompañados por otro grupo que quiere luchar por el país y que no somos los únicos protagonistas de la lucha, que por el contrario somos parte de una lucha que tiene que unificarse” (ib. 91-92).

La revista *La Otra* comenta:

“Poco a poco ha ido apareciendo el monstruo de las nacionalidades indígenas, que muchos se han negado a aceptarlo o cuando más, como es el caso del Gobierno, se contentaron con mirarlo (ib. 103-104).

La idea de que los indios son incapaces de organizarse y levantarse proviene, según el párrafo anterior, de un molde o marco interpretativo bastante extendido, de ahí que no sólo los ganaderos afirmen tal cosa sino que el mismo Gobierno lo haga a través del presidente Borja como lo encontramos en uno de los textos. Según esa retórica, los indios carecen de conciencia, son menores de edad y, por lo mismo, fácilmente manipulables. Se les utiliza para que cometan actos violentos que conspiran contra el progreso. En otras palabras, los indios son, como siempre, tontos útiles.

El Presidente se hizo eco, con sus palabras y acciones, de aquellas estrategias orquestadas por las cámaras de agricultores y ganaderos principalmente de la Sierra, estrategias que podrían sintetizarse de la siguiente manera. En primer lugar, los terratenientes y ganaderos presentaron los puntos reclamados por la CONAIE como un atentado a la propiedad privada en general, a fin de otorgarle peligrosidad al movimiento indígena contra todo propietario ya fuera este grande o pequeño, urbano o rural; por lo tanto, cortar las posibilidades de simpatía hacia los reclamos del indio, no sólo en cuanto al acceso a la tierra sino a otros servicios. En este sentido, el Presidente utilizó los canales de televisión en cadena para exponer las obras y fondos que supuestamente había gastado su gobierno para satisfacer las necesidades en el campo, dejando en-

tender ahí que ya se ha dado atención al pedido de los indios, cuando en realidad son obras para el agro en general, presentando así la imagen racista del indio malagradecido. En segundo lugar, los terratenientes buscaban presionar al Gobierno para que cumpliera la Constitución y las leyes, es decir, que diera paso a los desalojos y a la represión policial, invocando así el mantenimiento de la paz social necesaria para las inversiones y la producción y, por otro lado, adulando el patriotismo de las Fuerzas Armadas para que aplastaran la subversión desatada con el pedido de territorialidad. En tercer, lugar, intentaron impulsar una unidad de clase burguesa con una fuerte base social popular centrada en la defensa de la propiedad privada y la integridad de la nación ecuatoriana; se invoca para el efecto supuestos contenidos comunistas, racistas, separatistas en el planteamiento de los indios. Por último, quisieron cuestionar la actitud de la Iglesia progresista, atribuyéndole complicidades en el levantamiento y condenando la participación de curas extranjeros agitadores, con lo cual se intentaba bloquear la solidaridad eclesial y suscitar la xenofobia que de paso deslegitimaría la solidaridad internacional con el movimiento indígena (CDDH, 1996: 26-27).

Creo que en ambos casos, tanto para agricultores-ganaderos como para el Gobierno, hay una situación que irrumpe y descompone los esquemas que tradicionalmente habían estado alimentando la visión sobre el indio en Ecuador. El fenómeno no puede ser aprehendido por ellos en todas sus dimensiones. Inclusive, ni siquiera por la gran mayoría de los científicos sociales quienes trataron fallidamente de hacer entrar un evento inédito en sus viejos moldes interpretativos. Mientras que para algunos, como dice otro texto, los in-

dios se han convertido en una verdadera amenaza al buscar desestabilizar el país haciendo aparecer el “monstruo de las nacionalidades indígenas”, para los militantes del FUT, con quienes en diversas ocasiones los indígenas habían compartido sus plataformas de lucha y sus huelgas, se sorprendieron al descubrir, quizá demasiado tarde, la existencia de “otro grupo que quiere luchar por el país”. Es decir, dentro de sus limitados esquemas clasistas, para el FUT los indios no existían, existían los campesinos que, como otros grupos, entraban a formar parte del genérico colectivo de los explotados y pobres del país.

En su edición del 12 de octubre de 1997, el diario *El Comercio*<sup>131</sup> publica:

“Luego de aparecer masivamente en la política nacional con el levantamiento del 90, el movimiento indígena ecuatoriano cambió su estrategia. Ya no existe rechazo a participar en los principales eventos democráticos. Al contrario, hoy tiene representación en el Congreso Nacional. Las demandas, empero, siguen siendo por la tierra y mejoras sociales. Su relación con otros sectores también ha crecido.

Ecuador \* El movimiento indígena ecuatoriano -uno de los más activos de toda América- tuvo un antes y un después a partir del levantamiento general que protagonizó en junio de 1990.

La identidad política sí hizo avanzar la diversidad multicultural.

El movimiento indígena irrumpe en la vida política nacional con sus huipalas de colores y su llamado a la plurinacionalidad, desde el comienzo de la década de los noventas. Y reemplaza, de alguna manera, al movimiento sindical que, según Fabián

Corral, estaba en ese entonces en franca decadencia.

Su primera y más fuerte acción política -el levantamiento indígena de junio de 1990, durante el Gobierno de Rodrigo Borja- desestabilizó a las dirigencias nacionales. Los indígenas obligaron a repensar el país y en 1996 se incluyó en la Constitución que Ecuador es un país pluricultural y multiétnico”.

Más adelante, en la misma edición, el diario señala:

“ El Estado multinacional

Esta no es una reivindicación económica sino política de los indígenas. Por lo tanto, el escenario del debate propuesto pasa, necesariamente, por los ejes del poder y al cual las elites del país no han sabido encarar por consenso. La multinacionalidad entraña un problema que relaciona la existencia de varias nacionalidades dentro de un mismo Estado. Y en la sociedad ecuatoriana recién comienza el debate. En todo caso, el primer paso ya está dado: en 1996, la Constitución de la República incorporó los términos “pluricultural” y “multiétnico” para caracterizar, de alguna forma, el problema indígena dentro del Ecuador”.

Los textos anteriores, por su parte, ven un movimiento indígena que dejó atrás su actitud de “rechazo a participar en los principales eventos democráticos” e intervino, por ejemplo, en la contienda electoral de 1996. Le reconocen asimismo los logros de haber hecho “repensar el país”, de que la Constitución haya decidido aceptar a Ecuador como “país pluricultural y multiétnico”, y, además, de que el movimiento indio haya venido a remplazar,

de algún modo, al movimiento sindical en decadencia. Pero quizá los medios no son todavía muy conscientes del hecho de que la pluriétnicidad y pluriculturalidad de Ecuador sean aceptadas, puesto que no significa que ya las cosas están dadas y que los problemas se solucionaron. Como señalé, esto implica una nueva concepción de nación en la medida en que deben darse, entre otras muchas cosas, innovaciones drásticas en materia jurídica, educativa y presupuestaria.

## 5. LÁZARO CONDO, LIDERAZGO Y MOVIMIENTO INDÍGENA

Estableciendo las relaciones entre liderazgo y movimiento social, existe la idea de que el tipo de liderazgo está íntimamente unido al tipo de movimiento. Estoy seguro que si uno de los objetivos fundamentales de los movimientos sociales es el de democratizar la sociedad civil influyendo en la sociedad económica y en la sociedad política relativizando la influencia y el poder de las elites o incidiendo directamente en sus decisiones, entonces, siguiendo esa idea, si el movimiento étnico ecuatoriano busca también entre otras cosas la democratización de la sociedad intentando lograr una mayor participación en la vida política y buscando el reconocimiento de una ciudadanía cultural o étnica, sus líderes, como en el caso de Lázaro Condo, deberán ser democráticos, es decir, tomar en cuenta los objetivos e intereses de aquellos a quienes representa y, a su vez, como señalé en otro capítulo, permiten la plena participación de otros.

A mi modo de ver, el liderazgo de Lázaro Condo estuvo en estrecha relación con el tipo de movimiento que ayudó a consolidar, es decir, un tipo de liderazgo comunitario, parti-

cipativo y ciudadano, dentro de un movimiento étnico que posee o tiende a buscar esos mismos objetivos a la vez que echa sus raíces en una sociedad civil que, mientras lucha por su autonomía, contribuye a la definición de un nuevo proyecto societal. Creo que si Condo no hubiese dado muestras de ser un líder democrático en la medida en que propiciaba y apoyaba la participación de los niveles comunitarios respaldando asimismo sus reclamos en cuanto al respeto de sus derechos por parte del Estado, el movimiento étnico no le hubiera reconocido ningún aporte y, menos aún, lo hubiera llegado a considerar como un símbolo de unidad y de lucha. En otras palabras, si Lázaro Condo no hubiera dado muestras de privilegiar una actitud democrática en las relaciones dirigente/colectivo, tampoco hubiera podido llegar a ser considerado como líder y, todavía menos, llegar a obtener un lugar dentro del movimiento indio que sólo puede ser comparado con el que han llegado a ocupar otros “héroes nacionales” como Fernando Daquilema o Rumiñahui.

## 6. DE MOVIMIENTO ÉTNICO A MOVIMIENTO SOCIAL

El movimiento étnico ecuatoriano ha recorrido el trayecto de lo que ha llegado a conocerse como la lógica dual de la acción colectiva contemporánea (Cohen & Arato, *ib.*). Según ésta, en un primer momento, al igual que los demás movimientos sociales, el movimiento indígena se movió de forma no institucional y llegó a formular demandas difícilmente negociables, difusas o vagas. Esta etapa podría ser reconocida como la de la movilización. Continuando con esa propuesta, la tarea fundamental del movimiento en esta etapa fue

formarse como sujeto para poder así convertirse en un actor colectivo que consiguiera ser un interlocutor frente al Estado, participando en negociaciones e intercambios. De igual manera, en esta etapa formativa, el movimiento indígena ecuatoriano mediante la acción expresiva y la participación directa -durante los levantamientos de 1990 y 1994 o las elecciones de 1996, por ejemplo-, buscó la articulación de una identidad colectiva con el fin de influir políticamente en la esfera pública para ganar reconocimiento como nuevo actor colectivo.

El movimiento indígena se consolida y pasa de la fase de movilización a la de movimiento, lo cual implica, continuando con la segunda etapa del modelo de la lógica dual, rutinización, inclusión y finalmente institucionalización. En otras palabras, la organización formal de las redes locales fue posible, a nivel regional primero, gracias a ECUARUNARI y a la CONFENIAE, y a la CONAIE en un ámbito nacional después. De igual manera, esa institucionalización produjo la emergencia de nuevos roles en los miembros, así como de nuevos líderes.

Pero si bien el movimiento indígena ha transitado estas etapas, su logro no ha sido sólo el hecho de haber llegado a tener reconocimiento e inclusión en la esfera política, sino también el haber participado con su accionar en la democratización de la cultura política. En otras palabras, el movimiento juega un rol importante en la actividad auto-democratizadora de la sociedad civil ecuatoriana en la medida en que, si bien no ha logrado poner freno al elitismo político, sí ha podido entrar en la contienda proponiendo nuevos temas de discusión en la esfera pública.

Por supuesto, existen diferentes discursos y posturas frente al movimiento indígena:

desde quienes intentan desvirtuarlo hasta quienes lo aceptan no sin cierto recelo, pasando por aquellos que lo idealizan de manera acrítica. Pero tales posiciones no hacen otra cosa que afirmar la existencia del movimiento, lo cual se constituye en un gran desafío no sólo a nivel práctico para las elites que han permanecido en el poder, sino también en el campo teórico para los científicos sociales en la medida en que movimientos por la afirmación étnica como el de Ecuador, han llegado a convertirse en “uno de los motores de la historia” (Ribeiro y Gomes, 1996: 41). Señalan Ribeiro y Gomes que, obsesionados por reducir todo a la lucha de clases, tanto sociólogos como politólogos han ignorado la existencia de este fenómeno, a la vez que los antropólogos se pasman al ver cómo su objeto de investigación emerge con un ímpetu inimaginable “impulsando luchas sociales dentro del cuerpo de la civilización” (ib. 41).

Según vimos, una crítica que Touraine le ha dirigido a los movimientos sociales latinoamericanos es la de ser “re-actores” en lugar de “pro-actores”; es decir, de actuar más defensiva y reivindicativamente en momentos de enfrentamiento o en políticas estatales que de manera proactiva, esto es, realizando propuestas, influyendo en aquellos espacios que hagan posibles tales propuestas, y aprovechando las instituciones de representación y participación políticas para ejercer un influjo eficaz a través de ellas.

A esto se puede responder que el movimiento indígena ecuatoriano ha sido protagonista de acciones colectivas de gran envergadura orientadas a la protesta, a la reivindicación y a la proposición de asuntos importantes en la agenda del Estado, como lo atestiguan los levantamientos de 1990 y 1994, la gran

marcha de los indios de la Amazonia encabezada por la OPIP, la elaboración de un Proyecto Político, la constitución del Movimiento Pachakutik, la participación exitosa tanto en las elecciones generales de 1996 como en las de representantes para la Asamblea Constituyente de 1998.

Estas acciones han logrado, entre otras cosas, que Ecuador haya sido por fin reconocido como pluriétnico y pluricultural; es decir, que se haya aceptado la pluralidad étnica y cultural de la nación, lo cual hasta entonces había sido desechado en cualquiera de las iniciativas presentadas no sólo por los indígenas sino por algunos partidos políticos. De otro lado, el Estado y los gobiernos en Ecuador, que se habían mostrado no sólo reacios a cualquier solución institucional sino también incapaces de resolver la cuestión étnica contentándose sólo con negociar ciertos aspectos particulares, así como opuestos a formas de integración democráticas que permitieran una mayor participación y representación en los organismos del Estado y de Gobierno, tuvieron que empezar a ceder cuotas políticas y administrativas aceptando, a regañadientes, la presencia de indígenas ocupando cargos públicos en los municipios y escaños en el congreso.

Ahora bien, según se analizó en un capítulo anterior, ha sido abundantemente constatada la existencia de intermediaciones de carácter autoritario, violento y clientelar, pero también de intermediaciones de naturaleza comunitaria asociadas con luchas populares, construcción de identidades y de ciudadanía, prácticas democratizadoras o reivindicaciones agrarias y étnicas. El liderazgo de Lázaro Condo se acerca a este último modelo puesto que se forjó al interior del proceso de movilización



étnica respetando y respaldando sus objetivos. Es preciso señalar asimismo que durante el proceso de conformación y madurez del movimiento se ha dado una reflexión y apropiación de las categorías de clase y etnicidad, siendo incluidas en sus luchas agrarias. En épocas recientes el movimiento ha incorporado, como fue visto anteriormente, el aspecto de la nación como elemento fundamental tanto para su discusión teórica como para su práctica política.

La movilización indígena contó con la presencia de líderes que, como Lázaro Condo, según el análisis realizado, fueron capaces de imprimirle un mayor dinamismo y coherencia. Si bien esa movilización, que se constituiría luego en el movimiento étnico regional ECUARUNARI y posteriormente en el movimiento indio ecuatoriano articulado por la CONAIE y el movimiento Pachakutik en su versión más reciente, se había iniciado en los años 20, fue sólo hasta la creación de ECUARUNARI en 1972 cuando se logró realmente estructurar un entramado complejo de instituciones étnicas que no sólo se volvieron autónomas de los partidos políticos y de las organizaciones clasistas, sino que se constituyeron en una forma de mediación política. Esas instituciones, como lo advierte Guerrero (1996), surgieron cuando se daban grandes cambios en cuanto al ejercicio del poder en las parroquias, cambios a su vez suscitados por las reformas que, aunque sin mucha profundidad, se estaban llevando a cabo en la estructura agraria del país. Una vez constituidas, esas organizaciones entran en conflicto con el Estado, la Iglesia Católica y las agencias de desarrollo privadas, logrando redefinir “las coordenadas del juego de la dominación local” (Guerrero, *ib.*). Pero, al mismo tiempo que se

van conformando las organizaciones, se está operando igualmente el surgimiento de una serie de dirigentes e intelectuales étnicos que comienzan a articularse “en juegos de poder en torno a la construcción de un discurso propio, y a la representación directa de la población indígena” (Guerrero, *ib.*). En otras palabras, con la desintegración de la administración étnica local, la consiguiente estructuración de las organizaciones étnicas, y apoyándose tanto en sus mismos dirigentes como en su propio discurso, los indígenas relevaron a los mestizos del papel que hasta entonces habían estado desempeñando, esto es, como miembros de la estructura de intermediación entre los indios y el Estado.

El movimiento étnico, como movimiento social, se inscribe en la búsqueda de la creación y defensa de aquellos espacios que posibiliten la constitución de nuevas identidades por cuanto esa ha sido su experiencia vivida a través de las llamadas “políticas de identidad”. Para construir su propia identidad como colectivo, el movimiento étnico debió abrirse paso en medio de una serie de instituciones tanto de la sociedad política como de la sociedad civil que se distinguieron –y aún muchas de ellas se distinguen– por su marcado carácter antidemocrático, racista y de defensa de la desigualdad. La lucha del movimiento étnico como movimiento social ha sido, entonces, una lucha consciente por crear nuevos espacios dentro de la sociedad civil, dar la posibilidad para la construcción de nuevas identidades, y buscar, en último término, una reinterpretación de las normas y una reforma de las instituciones (Santana, 1995).

Como hemos tenido oportunidad de ver a lo largo de esta investigación, el movimiento étnico ecuatoriano ha tenido una gran



habilidad y un sumo cuidado al manejar, por un lado, demandas de carácter puntual –solución a problemas de tierra, linderación de territorios, agua, créditos, entre otras cosas–, con aspectos mucho más globales como los expresados en la Asamblea Popular de 1997 para ser propuestos en la Asamblea Constituyente –un nuevo proyecto de nación, multiculturalidad, pluriétnicidad, varias nacionalidades, etc.–; y, por otro, la capacidad, si bien en ocasiones relativa, de articular las propuestas de las bases a través de aquellas organizaciones parroquiales, cantonales y provinciales cobijadas, a su vez, por las federaciones regionales –ECUARUNARI y CONFENIAE–. Como fue advertido, pese a las discrepancias, malos entendidos, posturas arribistas y ciertas formas de autoritarismo, el movimiento ha logrado alcanzar un importante grado de cohesión y unidad impidiendo que el Estado haya tenido éxito en sus ardidés divisionistas a través de la creación de organizaciones paralelas o utilizando campañas de desprestigio, provocación, desinformación y tergiversación. Estas maniobras lo único que han puesto en evidencia es la débil capacidad negociadora de los distintos regímenes. Éstos han tenido que enfrentarse con un nuevo interlocutor que ha venido a reemplazar de alguna manera a los anteriores. De hecho, debido a la escasa capacidad de convocatoria de los sindicatos de obreros, educadores, pobladores o choferes con sus demandas economicistas, el Estado ve ahora un nuevo desafío con respecto a un sujeto social con planteamientos no sólo más cuestionadores sino mucho más democratizadores que aquellos presentados por otros colectivos. De alguna manera, el Estado se encuentra en un proceso de aprendizaje en cuanto al modo de cómo asumir las nuevas demandas y retos plan-

teados por los indios organizados. En los primeros años, luego del levantamiento del 90, se presentó lo que pudiera llamarse un “problema de inconmensurabilidad”, es decir, tanto el Estado como el movimiento étnico se enfrentaron a partir de códigos comunicativos y culturales, principalmente, muy distintos, por cuanto había, en los actores involucrados, una serie de presupuestos cargados de prejuicios, estereotipos, temas sin debatir, conceptos equívocos, presiones de ciertos grupos económicos, etc. Con el tiempo, gracias a la mediación de otros actores sociales, como la Iglesia y algunas ONG, parece que esa inconmensurabilidad fue diluyéndose y posibilitando un mayor entendimiento aunque aún hoy es mucho lo que debe lograrse en ese sentido. Temas como el de las autonomías, la autodeterminación, entendida como reafirmación de la identidad y autosuficiencia económica (Verdesoto, 1986), o el reconocimiento de nacionalidades al interior del territorio ecuatoriano todavía están ahí, sin siquiera debatirse suficientemente por los temores y recelos que originan. De todas maneras, la “agenda india” se ha instaurado y con el tiempo ha pasado a ser de debate público. Una de las formas para lograr esto ha sido la iniciativa llevada a cabo por el movimiento indígena de implementar una serie de alianzas con determinados partidos y sectores populares en cuestiones prácticas en un intento por fortalecer su presencia o hegemonía política en los niveles locales de parroquias y municipios sin entrar en discusiones que opaquen y debiliten los objetivos que esas mismas alianzas pretenden alcanzar, pero también, sin dar cabida a posturas oportunistas por parte de quienes en determinado momento han llegado a constituirse en sus potenciales aliados.

Resumiendo, el movimiento étnico ecuatoriano ha llegado a ser un movimiento social, una nueva forma de mediación, es decir, un conjunto de instituciones locales y regionales que organizan a la población indígena y la vinculan con el Estado y con la esfera pública política (Guerrero, 1996). Es importante ver el papel que a mediano y largo plazos puede llegar a cumplir si se toma en cuenta su presencia en instancias como el Congreso y la Asamblea Constituyente, y el hecho de que haya logrado, mediante la negociación que obtuvo con el Estado y los terratenientes a raíz del

levantamiento indígena de 1994, el comienzo de una visión nueva con respecto a la cuestión étnica a nivel nacional imponiendo el tema de la dominación étnica que comienza a cuestionar tanto las viejas matrices de percepción mental como las antiguas prácticas frente a los indígenas (Guerrero, *ib.*). Pero de igual forma, habrá que observar de qué modo puede seguir aportando con su participación al rol democratizador de la sociedad civil en la medida en que logre mantener su autonomía evitando ser colonizado o controlado por las elites políticas y, de modo específico, por el Estado.



## CONCLUSIONES

En este momento, pensando en lo más relevante de aquello que fue discutido en este libro, deseo abordar algunos puntos.

El primero tiene que ver con la cuestión agraria en Ecuador y su relación con la movilización indígena. Dos leyes de Reforma Agraria, decretos de fomento agropecuario, programas de desarrollo rural y otras muchas cosas por el estilo han salido a la luz en la segunda mitad de este siglo pretendiendo asegurar cambios importantes en el campo ecuatoriano. Pero el balance real de todas esas medidas es más bien pobre; ahí están los levantamientos indígenas de 1990 y 1994 –reforzados por campesinos no indígenas de la Sierra y el Litoral– y las numerosas escaramuzas a lo largo de la topografía andina para mostrarnos la certeza de tal afirmación. Por eso, mientras subsistan las actuales estructuras y políticas agrarias, es decir, en la medida en que la urgencia de una verdadera reforma agraria siga estando presente en todo momento, la movilización indígena tendrá las condiciones objetivas para su permanencia. Pero, de igual manera, en tanto que el actual modelo excluyente y racista de Estado-nación persista, también se hará necesaria esa movilización. En tal sentido, la movilización indígena sería algo permanente que, en cierto modo, alimentará al movimiento étnico. Es decir, mientras haya una movilización alrededor de temas como la tierra y el derecho a ejercer la diferencia y, dentro de esto, la necesidad de pensar en un proyecto

alternativo de sociedad, se requerirá la existencia de un movimiento como el indígena.

La historia social y política más reciente de Ecuador nos muestra que los problemas que dieron origen hacia los años 30 a una movilización indígena, que tiene en su haber enfrentamientos, conflictos, negociaciones, muertos, repliegues, avances, contradicciones y éxitos, subsisten todavía. Hasta tanto esa problemática no sea enfrentada con una firme voluntad política por parte del Estado la movilización y el movimiento indio seguirán buscando, al lado de los procesos de otros sectores, la manera de poner coto a las inveteradas acciones estatales.

Un segundo asunto que deseo tratar es la importancia tanto teórica como metodológica de los símbolos en un análisis e interpretación de la cultura y, en concreto, en determinados aspectos comprometidos en hechos y fenómenos sociales. Si a partir de este estudio conseguimos imaginar lo que los símbolos pueden decirnos acerca de aquello que sucede en el complejo entramado de campos diversos como el de las relaciones intergenéricas, las de poder o la constitución de redes y movimientos sociales, pienso que el esfuerzo habrá valido la pena.

En esta investigación he procurado exponer el procedimiento mediante el cual ciertos colectivos, conformados voluntariamente y que, buscando participar de manera activa en el seno de la sociedad civil con el propósito de democratizarla y liberarla de la coloniza-

ción a la que ha sido sometida por parte de las políticas de la administración pública y la economía (Cohen & Arato, 1995), acuden, para adquirir tal institucionalización y robustecimiento, a políticas de identificación dentro de las cuales la utilización de símbolos es esencial. En otras palabras, la identidad de un movimiento social se desarrolla alrededor, entre otras cosas, de símbolos específicos surgidos a raíz de la selección, sobre todo en momentos de confrontación de ciertos elementos a los cuales ese mismo colectivo les ha atribuido una serie de significados que son distribuidos, compartidos y estandarizados, y que, a la vez son puestos en relación con otros símbolos con el fin de obtener lo que se desea con su utilización: reforzar una ideología o una afinidad de representación y, a largo plazo, fortalecer de igual forma un marco interpretativo que haga posible la adhesión o simpatía de otras personas o grupos. Sin embargo, además de aquellos elementos escogidos por la agrupación respectiva para ser significados y transformados en símbolos, existe asimismo un proceso de simbolización del grupo sobre sí mismo tanto por sus miembros como por quienes no forman parte de él. Es decir, el grupo llega a ser visto por sus integrantes como un símbolo de alguna cosa, y quienes no pertenecen a él lo perciben igualmente como símbolo de algo que puede concebirse de forma positiva o negativa. Los miembros de Greenpeace<sup>132</sup>, por ejemplo, pueden apreciar su movimiento como el símbolo que representa a todas aquellas personas que buscan un futuro mejor para la humanidad a través de la utilización apropiada de los recursos y el cuidado del medio ambiente; pero la gente de fuera puede verlos de dos maneras, ya sea positiva o negativamente. En el primer caso, el movimiento

posiblemente sea contemplado como un símbolo mayor que tiene la capacidad de sintetizar las aspiraciones de todos aquellos colectivos que buscan un mundo mejor no sólo en lo que respecta a las relaciones hombre/naturaleza, sino a otro tipo de relaciones: intergenéricas, interétnicas, interculturales, etc. Greenpeace es —obviamente puede haber tomado otro ejemplo—, utilizando una imagen que evoca resonancias importantes, el David que desde la sociedad civil y con su honda democratizadora, se enfrenta a un Goliath que cuenta con muchos recursos y armas sofisticadas; entre otras, el control de la información y, a través de éste, lo que pudiera llamarse el control del mañana gracias a la actividad permanente de empapar a los miembros de la sociedad con una abundante dosis de amnesia oficial que, mediante el ocultamiento del saber, de las prácticas y de las experiencias, busca en último término la colonización de la memoria colectiva. Ese control y manipulación de la información genera un poder que, por un lado, tiene la capacidad —siempre relativa, por supuesto— de transformar a alguien, una persona o grupo, en “diferente”, es decir, en una amenaza para la normalidad y el orden y, por lo tanto, es preciso neutralizarlo despojándolo de su facultad de hacer daño (Arditi, 1988); y, por otro, un poder que se diversifica y llega a influir y afectar las decisiones de otros por más alejados que estén, estructuralmente, de los lugares específicos donde esas decisiones son tomadas (Foucault, 1988). En el segundo caso, el movimiento puede llegar a apreciarse como el símbolo de todo lo que se opone al progreso, al desarrollo y al bienestar de la humanidad según ciertas corporaciones u organizaciones interesadas en mantener y adecuar los procesos de institucionalización,

consolidación y reproducción de aquel statu quo que las beneficia. Es quizá por esto último, entre otras cosas, que las políticas de identidad desplegadas por un grupo se orientan a conseguir una mejor consistencia, esto es, una mayor adhesión de los miembros y una mayor simpatía de los no miembros, no sólo a los intereses u objetivos que se persiguen, sino también a las maneras o métodos utilizados para lograrlos. Las políticas de identidad buscan entonces, mediante aquellos elementos simbolizados, la capacidad de dotar al grupo de una serie de pensamientos, afectos o sentimientos –de lealtad, por ejemplo–, que los haga sentirse e imaginarse miembros privilegiados de un compromiso histórico, de una causa meritoria, pero también que los ayude a experimentar como eficaces en su esfuerzo por conseguir la deconstrucción de aquellas lógicas que fundamentan y legitiman los marcos interpretativos producidos por quienes amenazan a la sociedad civil. Si el movimiento étnico ecuatoriano constituyó a Lázaro Condo en un símbolo, también hizo lo mismo consigo mismo. En otras palabras: durante el proceso de simbolización para transformar a Lázaro Condo en símbolo llevado a cabo por los indios durante la fase de movilización, se fue dando simultáneamente aquel proceso que hizo posible que tal movilización se convirtiera, de una parte, en movimiento étnico, y, de otra, en un símbolo para sí mismo y para otros sectores de la sociedad ecuatoriana, es decir, en un referente de identificación colectiva. En efecto, según se vio en el último capítulo, el movimiento indígena se percibe o se imagina a sí mismo como el abanderado en la construcción de un nuevo orden de cosas; el iniciador de una sociedad caracterizada por relaciones inéditas entre los hombres y de éstos con

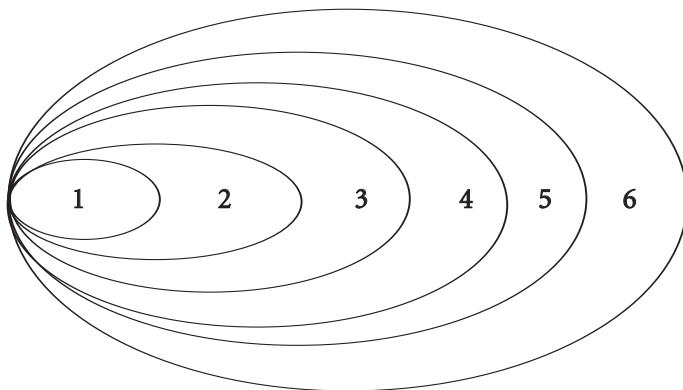
la naturaleza. El movimiento se ve como el símbolo de un proyecto societal que tiene en lo comunitario el factor democrático esencial no sólo para mostrar que es factible, sino también deseable. En síntesis, y asumiendo una idea de Melucci (1994), se trataría, en nuestro caso, del carácter simbólico del movimiento indígena, es decir, el movimiento étnico en proceso permanente de convertirse a sí mismo en símbolo, en transmisor de unos significados que puedan echar claridad sobre lo que el mismo Melucci llama “el lado oscuro de la luna” (ib.) cuestionando otros sentidos provenientes del poder y de la sociedad colonizada por los medios de comunicación de masas. En este sentido, siguiendo todavía a Melucci, el movimiento indígena ecuatoriano es también un medio de comunicación, un instrumento a través del cual se están poniendo de presente, mediante la acción, otras formas sociales, políticas y culturales que pueden llegar, en la medida en que puedan ser desarrolladas, a convertirse en alternativas, poniendo en tela de juicio la lógica de quienes dominan.

Sin embargo, esos símbolos no pueden ser inventados porque sí, no surgen de la noche a la mañana por generación espontánea. La atribución de significados a un determinado objeto o elemento y su respectiva consistencia tiene que ver con el cumplimiento de una serie de condiciones históricas, sociales, políticas y culturales, así como con la búsqueda de cierto tipo de propósitos. En nuestro caso, la conflictividad originada por el antagonismo de intereses, discursos y proyectos, condición que hace posible la existencia de un campo político, es también, según esta investigación, la condición primaria para el surgimiento de los símbolos políticos. Es allí, en esa historia atravesada por luchas agrarias y por

reivindicaciones étnicas en el seno de una nación excluyente y de una sociedad discriminatoria, donde la figura del líder étnico Lázaro Condo encontró el caldo de cultivo propicio para ser constituido en un símbolo político. De modo similar a como el grano de arena en el interior de la concha se va convirtiendo poco a poco en una perla, Lázaro Condo fue recibiendo diversos significados en distintos lugares y momentos históricos para llegar a ser un símbolo (ver gráfico 4).

do como “símbolo de la unidad y la lucha”. 4. Publicación de varios folletos y cartillas en diversos puntos del país para dar a conocer la vida del líder. 5. El nombre de Lázaro Condo es escrito en pancartas durante el levantamiento indígena de 1990. 6. Su nombre es invocado igualmente en los testimonios de mis informantes, en pronunciamientos y documentos oficiales de la CONAIE, y socializado a través de otros medios, como el Almanaque *Urcu Chasqui*, de difusión nacional.

Gráfico 4



**Visualización de algunos de los niveles espacio-temporales en el proceso de simbolización de Lázaro Condo:** 1. Muerte de Lázaro Condo en Toctezinín, septiembre 26 de 1974. 2. Celebración al año siguiente y, desde ese momento, celebración anual en Toctezinín para hacer memoria de la vida y muerte del líder étnico. 3. Investigación de Vallejo que culmina con un documento dado a conocer en 1978. En este mismo año aparece una convocatoria de ECUARUNARI recordando a Con-

No obstante, él no es el único símbolo ni tampoco un símbolo aislado. Su relevancia y poder son posibles gracias a otros símbolos que, junto con él, conforman un campo simbólico específico o como se decía hace algunos años, un sistema simbólico. En efecto, Lázaro Condo forma parte de un campo compuesto por otros símbolos y, si bien interactúa con ellos en su interior, ese campo específico está en permanente interacción con otros campos simbólicos, y, por lo mismo, es gracias a esa in-



teracción o intercambio como se le concede no sólo existencia al mismo campo simbólico, sino también la manera cómo los símbolos pueden producirse, reproducirse, fortalecerse, resignificarse o desaparecer.

En otras palabras, un campo simbólico no es en ningún momento algo totalmente independiente; si bien tiene cierta autonomía en la medida en que esos símbolos forman parte de un marco interpretativo, una ideología o una afinidad de representación, su existencia sólo se ve asegurada en virtud de que se inscribe en un proceso permanente de intercambio o de interacción con otros campos simbólicos inscritos en otras formas de intercambio o de interacción con otros campos simbólicos inscritos en otras ideologías o marcos interpretativos afinados, a su vez, en proyectos históricos concretos diversos. Es en la lucha simbólica entre los diferentes campos, involucrados, repito, en procesos histórico-sociales específicos, donde ciertos elementos son puestos a prueba para nacer, resistir, desaparecer o reproducirse como símbolos. En nuestro caso concreto, Lázaro Condo conforma, junto con la *wipala*, Túpac Amaru, Jumandi, la *allpama*, el “*taita inti*”, y otros símbolos, el campo simbólico político específico del movimiento étnico ecuatoriano. Pero este campo simbólico —o universo simbólico como algunos prefieren llamarlo (García Canclini, 1995)—, producto a su vez de la historia pasada y presente de los indios, está vinculado, a causa de esa misma historia, con otros campos simbólicos y, por supuesto, con otros proyectos sociales y políticos. Lázaro Condo, muerto en 1974 y presente en un símbolo que le sobrevive, se enfrenta, junto con otros símbolos de su campo, y por voluntad de aquel actor colectivo que lo construyó, a los símbolos presentes en otros

campos y esgrimidos por otros actores sociales.

Ahora bien, los símbolos políticos no tienen su origen en un campo simbólico sino, como he señalado, o bien dentro de un campo político caracterizado por la conflictividad ocasionada por la oposición de intereses y proyectos de los diferentes actores sociales allí implicados, o bien dentro de otros campos —el religioso por ejemplo—, que en determinadas circunstancias “prestan” algunos de sus símbolos para que, mediante una resignificación apropiada —un proceso mediante el cual se quitan o añaden significados—, puedan entrar a formar parte del campo simbólico político. Hago hincapié en que los símbolos —fruto de los significados que los actores asignan a algunos elementos y a sus propias acciones—, no sólo informan las prácticas de los actores sociales (Geertz, 1989), sino que, igualmente, están informados por las actividades de la gente, marcadas, a su vez, por su involucramiento en procesos que han dado origen a la desigualdad económica y política (Roseberry, 1994a). Esta inequidad, pese a que trata de aparecer como natural cuando las elites dominantes pretenden ocultar su carácter histórico, es la que, paradójicamente, hace posible la emergencia de retóricas y prácticas alternativas y contrahegemónicas; es decir, cuando determinados actores sociales toman conciencia de las razones que originan las constricciones a las cuales están siendo sometidos y responden a ellas con su praxis y discursos buscando introducir y desarrollar temas propios dentro de la agenda oficial con el fin de ayudar al establecimiento del disenso con respecto a determinada visión y división del mundo instaurada, en la mayoría de las ocasiones, de manera arbitraria (Crain, 1989). Es en la búsqueda de ese disen-

so para objetar el proceso hegemónico de las clases dominantes donde esas prácticas y discursos contestatarios utilizan, entre otras cosas, aquellos componentes que, como los símbolos, forman parte de los elementos culturales residuales que de una u otra manera se encuentran en la periferia o al margen de los términos propuestos por la hegemonía (Williams, 1980). Hay fuerzas, entonces, activadas por determinados actores sociales, primordialmente colectivos (Macdonald, 1995), que procuran impugnar y resquebrajar las pretensiones de aquel proyecto que, en una sociedad específica, quiere presentarse no sólo como el único o el mejor, sino también como el más esperado. Son esas fuerzas, desarrolladas por los movimientos sociales, las que, a mi juicio, tienen la capacidad de introducir elementos democratizadores en la sociedad civil. Uno de esos elementos es la toma de la palabra. Si, como señalé arriba, el control del saber por parte de las elites dominantes nos habla de una cierta inseparabilidad entre la palabra y el poder, la apropiación de un espacio discursivo disputado al poder dominante a través de la palabra no oficial nos muestra también una forma de poder, lo que implica a la vez una modificación de las relaciones de dominación. Es decir, a través de la palabra recuperada los indios del movimiento étnico han logrado, como interlocutores del Estado ecuatoriano, crear un espacio de poder que ha entrado a competir con el poder oficial acerca de los temas y asuntos que deben ser ventilados públicamente. Pero eso no es todo. El mismo movimiento étnico aparece ahora como una punta de lanza de otros procesos y otros proyectos. En efecto, otros colectivos han visto la oportunidad de inscribir sus reclamos dentro del proceso de apertura logrado por el movimien-

to indígena. Los campesinos del litoral, los pobladores de las ciudades, los defensores de los derechos humanos, los grupos ecológicos, los trabajadores petroleros, entre otros, han aprovechado los diferentes temas expuestos por los indios para, en un doble juego, apoyarlos a ellos y apoyarse a sí mismos, lo cual pudo verse de manera nítida en las discusiones que fueron planteadas durante los días de la Constituyente.

A simple vista puede parecer que el proceso de simbolización es algo lineal, nítido, sin problemas en cuanto a su visualización. Nada más ajeno a la verdad. Los análisis y reflexiones a lo largo de la investigación nos mostraron que fue un proceso doblemente tortuoso y problemático. En primer término, como señalé en algún momento, debí resistirme al canto de aquellas sirenas del mar positivista -para muchos tan seductor- que me invitaba a mostrar o mejor a demostrar por medio de una sucesión lógica e irrefutable de acontecimientos y fechas la forma mediante la cual el líder étnico había llegado a emerger como símbolo. No fue eso lo que hice a riesgo de que tal vez se piense que la reflexión estuvo más vecina a algún género literario que a la ciencia social. Lo que sí hice fue lograr que convergieran en Lázaro Condo un buen número de elementos históricos y teórico-metodológicos procedentes de la antropología y, en ocasiones, de la filosofía. En esta perspectiva cobran sentido temas como la cuestión agraria, su estructura y origen, y allí, involucrada en las transformaciones agrarias, la movilización india, y, dentro de ésta, la actividad de Condo, si no como protagonista, al menos como un actor importante. Sin embargo, el punto de vista desde el cual se abordó esa perspectiva histórica fue proporcionado por una teoría y un

método que tomaban en cuenta a los símbolos. Es decir, los símbolos se convirtieron tanto en el camino como en el telón de fondo que me permitieron conocer al proceso de simbolización. No obstante, en este momento surge una pregunta crucial, ¿estaba dado este proceso y yo simplemente lo descubrí o, por el contrario, lo construí yo mismo? Pero quizá habría una pregunta previa: ¿hubo en realidad tal proceso de simbolización, o será más bien que me dejé cegar por una cierta alegoría etnográfica (Clifford, 1986; 1995) para mostrar algo que no sólo no tiene una existencia real sino que debe su origen a un interés por idealizar el movimiento y dentro de él a una persona en particular? ¿Es suficiente que, por ejemplo, en una sola declaración en una hoja volante aparezca la frase “símbolo de la unidad y la lucha” para llegar a considerarlo de manera obligatoria como tal?

Estoy seguro, apoyándome en lo que expuse a lo largo de la investigación, de dos cosas: por una parte, que Lázaro Condo debe ser calificado como un símbolo, y por otra, que por lo tanto debió haber un proceso histórico-cultural que lo convirtió en tal. En los documentos presentados, en la pancarta enarbolada durante el levantamiento de 1990, en la conmemoración anual de su muerte, así como en los diferentes testimonios, Lázaro Condo, a través de su nombre, su recuerdo, su icono, ha estado presente, y lo sigue estando ahora como un ingrediente activo en la movilización permanente que garantiza la permanencia y reproducción del movimiento indio ecuatoriano. Pese al interés que me causan tanto este movimiento como la personalidad del líder étnico, creo que, como se han ido presentando las cosas, el balance más honesto sería aceptar que hubo un proceso incoado y desarrollado

por las organizaciones indias para, de la manera más legítima, contar con un símbolo que, al lado de otros, vigorizaran una identidad que se constituyera a la vez en el eje de su acción colectiva. Tal vez no sea “verdad” que el proceso presentado haya sido “el” proceso; pero de lo que sí estoy seguro es de que hubo ese proceso porque de otra manera ni los indios de Ecuador ni yo estaríamos hoy, a más de veinte años de su muerte, acordándonos, como nos acordamos, de Lázaro Condo.

En segundo término, si se acepta lo anterior, creo que fue igualmente un proceso de simbolización difícil, puesto que lo más normal es sospechar que la figura de Condo debió entrar a competir con las de otros líderes potencialmente susceptibles de convertirse en símbolos. De hecho, hubo dirigentes indígenas que, como Felipa Pucha, Pedro Cuji o Francisco Guamán resultaron muertos durante luchas agrarias; otros, igualmente dirigentes de ECUARUNARI, como Cristóbal Pajuña, también cayeron víctimas de las balas de los militares; y, más recientemente, el caso de Oswaldo Cuví, asimismo víctima fatal del Ejército durante el levantamiento de 1990. ¿Por qué razón estos y otros indígenas no fueron igualmente inscritos en sus respectivos procesos de simbolización? ¿Por qué, por ejemplo, Cristóbal Pajuña, dirigente de ECUARUNARI y muerto por el Ejército cuatro meses antes de que lo fuera Lázaro Condo, y cuyo nombre es recordado, e inclusive su imagen aparece algunas veces en carteles, no llegó a ser tomado en cuenta de la misma manera para convertirse en símbolo? Abordar este asunto implicaría otro tipo de acercamiento y, quizá, otra investigación, pero por lo pronto pueden lanzarse algunas observaciones. Podría atribuirse, por ejemplo, al hecho de que las trayectorias de

Pajuña y de los otros como líderes no alcanzaron la talla obtenida por Condo. Si regresamos al capítulo cuarto de esta investigación, cuando fue desarrollado el tema del liderazgo comunitario y asociado a éste la actividad de Lázaro Condo como líder, vimos que al lado de factores tan importantes como el soporte étnico-comunitario del liderazgo, estaban asimismo —no en el sentido de “la nariz de Cleopatra”, por supuesto— las características individuales del actor social. Tal vez, entonces, los dirigentes de las organizaciones indias, basándose en su propia experiencia y en los testimonios de quienes habían conocido a Lázaro Condo, estimaron que éste poseía un ascendiente sobre las comunidades mucho mayor del que llegaron a tener los demás dirigentes muertos, quizás en relación con que la actividad desplegada por Condo haya tenido una cobertura más significativa, o que, asimismo, la calidad moral de los otros haya dejado algo qué desear. Pero, además de estas, otras consideraciones pueden igualmente abrirse paso y ser tomadas en cuenta, como aquellas de que Lázaro Condo haya llegado a ser un símbolo gracias o bien al azar o bien al llamado “efecto dominó”. Lo del azar se refiere a dos cosas. Por un lado, que en ningún momento hubo la disposición por parte de los indios movilizados y organizados de constituir a Condo en símbolo sino que, accidentalmente, en algún lugar y en algún momento, alguien, sin darse cuenta, echó a rodar una pequeña bola de nieve —un testimonio, un anécdota, una idea...— que se iría agrandando progresivamente. Por otro, que, como resultado del destino o por casualidad, alguna organización —u organizaciones—, en algún momento, se dio cuenta de que la imagen de Condo, que por alguna razón no había sido olvidada —la celebración anual lle-

vada a cabo en Toctezinín, por ejemplo—, podía ser aprovechada para añadirle nuevos significados y fortalecerla paulatinamente hasta llegar a convertirla en un elemento importante para la negociación y construcción de su identidad. En cuanto al “efecto dominó”, tomarlo en cuenta implicaría, a mi modo de ver, adentrarse en el campo de las ciencias naturales, en el terreno de la causa-efecto y, de alguna manera, en el de los principios positivistas, argumentando una serie de causas sucesivas, unidireccionales o lineales.

Al final, como puede deducirse de la lectura de todo el trabajo, opté por realizar esta tarea contando con un razonamiento inspirado en él, así llamado, “principio de incertidumbre”. Digo inspirado porque no es propiamente en el campo de la incertidumbre en donde me quise mover, sino más bien en el de la verosimilitud. Esa apropiación e interpretación personal que hice no tanto del “principio de incertidumbre” como de las resonancias que tal frase tuvo en mi cabeza, me hizo pensar que si en una ciencia considerada exacta como la física siempre hay un margen para pensar que las cosas no son como parecen ser, con mucha mayor razón, en una ciencia social como la antropología, nadie podría arrogarse el derecho a creer que lo suyo muestra “el” método y “la” teoría antropológicas. La resonancia que ese principio tuvo en mí derivó, no sé por qué tipo de asociación, no en la incertidumbre sino en la verosimilitud. En efecto, si hubiera derivado en la incertidumbre habría que llegar a la conclusión de que todo lo que se diga, se estudie o se analice con respecto a la preocupación fundamental de esta obra, o de otras similares, nunca podrá llegar no sólo a saberse sino, incluso, a conjeturarse, porque todo resultado estaría atravesado por la des-

confianza o el recelo. A riesgo de pecar de sim-  
plista, me parece que los trabajos de ciertos  
positivistas suscitan algo parecido a esto últi-  
mo. Por el contrario, si asumimos el principio  
de verosimilitud, como argumenté en otra  
ocasión, nos concede el margen de la possibili-  
dad, de la viabilidad, de lo factible, de que las  
cosas pudieron haber sido de la manera como  
fueron descritas y analizadas por nosotros. No  
estamos diciendo mentiras porque no estamos  
sacando cosas de la nada, ocultando, disfra-  
zando o tergiversando los datos etnográficos,  
así como tampoco estamos sacando un as de  
la manga o un conejo del sombrero; por el  
contrario, al disponer esos datos e interpretar-  
los dentro de un marco teórico-metodológico  
construido de manera legítima, esos resulta-  
dos se muestran aceptables, sabiendo de ante-  
mano que no se ha llegado al fin del camino,  
puesto que, con nuevos datos y nuevas inter-  
pretaciones bien pueden perfeccionarse los  
hallazgos anteriores o dirigir la investigación  
por un rumbo nuevo y más razonable.

El tercer punto que quiero destacar es  
que la discusión sobre temas tan importantes  
como la identidad y la etnicidad fueron refle-  
xionados no en el vacío sino a partir de datos  
etnográficos y dentro del proceso de movili-  
zación indígena que incluyó en esta investiga-  
ción, entre otros eventos, la lucha de Toctezí-  
nín por la tierra y el levantamiento indígena  
de 1990. El primero nos acercó, a modo de  
ejemplo, a la manera cómo debieron haberse  
presentado muchos de los conflictos agrarios  
locales en la Sierra ecuatoriana de los años 70  
producidos por una estructura y una política  
agrarias alejadas completamente de la realidad  
del campo. El segundo acontecimiento nos  
mostró cómo esa serie de hechos o sucesos lo-  
cales van poco a poco conformando un con-

junto de redes y tareas que vino a dar como re-  
sultado una mayor organización indígena en  
todos los niveles. En medio de ambos sucesos  
encontramos la figura de Lázaro Condo. No  
quiero decir que sea el “eslabón perdido” entre  
lo local, lo regional y lo nacional permitiendo  
la constitución de todas las redes posibles has-  
ta llegar a la creación del movimiento indíge-  
na en Ecuador. Lo que quiero decir es que el  
proceso, que dio origen a la articulación de la  
movilización indígena y a una mayor consis-  
tencia mediante la creación de lo que Macdo-  
nald (1995; 1997) denominó como “nuevo  
institucionalismo”, es decir, la creación, activa-  
ción y fortalecimiento de una serie de meca-  
nismos de lucha y negociación establecidos  
por los mismos indios con el fin de alcanzar  
una mayor cobertura en cuanto a su represen-  
tatividad y un alcance más notable de sus de-  
mandas en la arena política nacional, contó  
con la presencia activa del líder étnico. Pero, lo  
interesante es que las condiciones en las cuales  
su muerte se produjo y la manera como hasta  
ese entonces había desarrollado sus activida-  
des como dirigente y líder en un medio que  
superaba las fronteras provinciales, hicieron  
posible que su presencia dentro de ese proce-  
so de movilización continuara aunque de ma-  
nera distinta. En efecto, los indígenas organi-  
zados desarrollaron la forma de convertir ese  
muerto no en una leyenda ni en un mito sino  
en un símbolo político que siguiera resonando  
en el interior de un colectivo que buscaba ele-  
mentos en los cuales anclar procesos como los  
de construcción de una identidad y una nueva  
eticidad orientadas ambas hacia la constitu-  
ción de un movimiento étnico que a su vez  
permitiera a los indios ecuatorianos procla-  
mar, ante la sociedad ecuatoriana, la viabili-  
dad de un nuevo proyecto de sociedad y de es-

ta manera superar el fracasado modelo de Estado-nación implantado desde los primeros días de la república. Dicho de otra manera, Lázaro Condo como símbolo, al lado de otros símbolos, se convirtió en punto clave alrededor del cual los indios construyeron y siguen construyendo su identidad como movimiento étnico el cual ha sido capaz, asimismo, de configurar una nueva etnicidad al plantearse como una estrategia política que pretende conseguir no sólo atención para sus reclamos, o el reconocimiento del derecho a que sus derechos como indígenas sean respetados, primordialmente aquellos que tienen que ver con su ciudadanía cultural o étnica, sino también, que les sea reconocido, como movimiento social, el derecho a pedir la instauración de nuevos derechos.

Un siguiente aspecto guarda relación con la manera como se argumentó el hecho de que las movilizaciones, conflictos y levantamientos no son producto del espontaneísmo de las masas o “cuestión de estómago”, sino que forman parte de un proceso en el cual se ponen a prueba, entre otras cosas, las redes que se han ido construyendo o fortaleciendo -es decir la organicidad del colectivo-, la identidad y su papel cohesionador o densificador de las voluntades y las acciones, la capacidad de resistir las acciones de los diferentes organismos del Estado y de la sociedad civil, y la competencia de los líderes y dirigentes por salvaguardar los intereses del grupo durante enfrentamientos y negociaciones. Mostré que esas acciones sociales, que no sólo en otros tiempos sino también en la actualidad fueron y han sido interpretadas como amorfas, acéfalas, cuyos orígenes son oscuros y sus objetivos y metas más aún, son en realidad el resultado de expresar, entre otras cosas, una “economía

moral” por cuanto pone de manifiesto lo más importante para el grupo y sus miembros: el derecho a la vida y el derecho a tener derechos. Es la exigencia de una justicia que relativiza la manera en que se ejerce cualquier tipo de poder cuestionando las bases mismas de su legitimidad.

Un quinto asunto tiene que ver con el papel preponderante que en el proceso socio-histórico de la movilización indígena y de la conformación del movimiento indio ha desempeñado la Iglesia. Con aciertos y equivocaciones, la institución eclesiástica ha sido un actor muy importante, al lado del Estado y de ciertas agrupaciones de izquierda, en la constitución de los indígenas como sujetos étnicos. Durante años, la Iglesia proveyó a los indígenas de espacios en los cuales se fueron constituyendo y fortaleciendo grupos, organizaciones y líderes. De igual manera, la Iglesia se presenta, en ocasiones, como un mediador entre el movimiento indígena y el Estado pero sin restarle o quitarle a los indígenas su rol protagónico, puesto que su mismo papel como mediadora ha tenido que ser negociado. Desde los años anteriores al Concilio Vaticano II y a la reunión de los obispos latinoamericanos en Medellín se notaban ya ciertos indicios que mostraban preocupación por la suerte que corrían los indígenas dentro de las haciendas serranas o en las plantaciones de la Costa. Sin ser algo generalizado, algunos obispos, sacerdotes y religiosas se aproximaban a la realidad vivida por las comunidades e intentaban, con mucho empeño pero con escasos recursos tanto teóricos como prácticos, paliar en algo la situación. Fue con el advenimiento de las ideas renovadoras del Vaticano II y Medellín, a mediados y finales de los 60, respectivamente, cuando aquellos agentes de pastoral que que-

rían ayudar a los indígenas lograron obtener una mayor claridad en cuanto a la manera de conocer la realidad y hacer algo para ayudarles a cambiarla. A principios de los años 70 surge la “Teología de la Liberación” que, unida a la “Pedagogía del Oprimido” y a ciertas ideas de la llamada “Teoría de la Dependencia”, proporcionará una mayor consistencia teórica, metodológica y práctica para enfrentarse a una realidad de pobreza generalizada ocasionada por situaciones de injusticia y de “violencia institucionalizada”, según las declaraciones de los obispos reunidos en Medellín. Organizaciones regionales como ECUARUNARI y CONFENIAE, así como movimientos indígenas más locales como los de Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi y Cañar nacieron bajo el cobijo de la Iglesia, lo cual no ha sido obstáculo para que algunos en la actualidad mantengan su independencia y que otros se hayan separado por completo. Habría que decir, entonces, que cualquier estudio sobre la movilización o el movimiento indígena, deberá tomar en cuenta el papel jugado, positiva o negativamente, por la Iglesia.

Pero de igual manera, y este sería el sexto y último aspecto que quiero tratar, en esta investigación se tomó en consideración el rol del Estado en la manera cómo se dio la movilización indígena desde sus comienzos. Las políticas económicas, sociales y culturales del aparato estatal desde su versión republicana han tenido que ser contestadas por diversos sectores sociales incluidos los indígenas. Si bien es cierto que visible o públicamente éstos debieron hacerlo como campesinos hasta épocas recientes, lo propiamente indio, lo étnico, estaba incorporado en la manera como a nivel local se desarrollaban las relaciones al interior de las comunidades y de estas con los hacen-

dados y las autoridades locales. Fue en esa casi permanente relación de confrontación y de conflicto en donde los indígenas encontraron la manera de aprender a responder abierta o furtivamente a las diferentes acciones y provocaciones de los patrones de hacienda y de los agentes estatales. Por eso, el levantamiento de 1990 puso de manifiesto el estupor de la sociedad ecuatoriana acostumbrada a la invisibilidad del indio. De acuerdo con los miembros de esa sociedad, los indios se habían vuelto visibles de la noche a la mañana, sin saber que esa explosión era producto de muchos años de resistencia y paciente labor organizativa, precisamente para, entre otras razones, enfrentarse a ella y al Estado. Por supuesto que esas relaciones entre el movimiento indígena y el Estado siempre han sido y permanecerán tensas y, en determinados momentos, conflictivas, justamente por el carácter o naturaleza de ambos. El Estado seguirá siendo asediado en todo momento por aquellos movimientos sociales que, como el movimiento indígena, tratan de evitar no sólo sus extralimitaciones, sino también que abandone su papel de administrar justicia y procurar un ambiente de igualdad para todos aquellos a quienes ha reconocido como ciudadanos.

En cuanto a sus relaciones con la sociedad civil, sabemos que el lastre de un pasado histórico lleno de conflictos, abusos, confusiones, prejuicios y desencuentros continúa permeando las relaciones y las percepciones entre indios y blanco-mestizos, que esas relaciones y representaciones no terminarán, en caso de que algún día terminen, por medio de un decreto; por eso, el movimiento seguirá buscando, por un lado, la reeducación y democratización de la sociedad civil, es decir, que ésta pueda, de ser factible, en su mayoría, llegar alguna

vez a reconocer la viabilidad e importancia de las propuestas del movimiento étnico para que sea también capaz de quitarse la venda y ver a los indios de forma menos negativa, y, por otro, ayudarla a mantener su independen-

cia con respecto a las pretensiones colonizadoras del Estado y así, gracias a esa autonomía, pueda no sólo continuar sino igualmente mejorar su capacidad de seguir produciendo nuevos movimientos sociales.



## NOTAS

- 1 Líder de una sublevación en 1780 en Perú, a quien me referiré después con mayor detalle.
- 2 Heroína indígena en los tiempos de la Colonia.
- 3 Si bien en el libro los términos “indio” e “indígena” serán utilizados de manera indistinta, a lo largo del texto se presentan algunas reflexiones que establecen una cierta diferenciación conceptual.
- 4 Despertemos o levantémonos indios de Ecuador.
- 5 Trabajo comunitario o comunal.
- 6 Comunidad perteneciente al cantón o municipio de Chunchi al sur de la provincia del Chimborazo.
- 7 La Ley de Comunas de Ecuador establece que cada año y en presencia de delegados de los ministerios de Agricultura y Bienestar Social, así como de otras autoridades, se elija la directiva de la comuna conformada por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico.
- 8 El relator está haciendo una lectura de los acontecimientos desde el presente e incluye un elemento importante que será analizado luego: la influencia del presente en la comprensión del pasado. Éste vehículo Trooper hará su aparición unos diez o doce años después.
- 9 De esta manera denominaban los incas el territorio en donde ejercieron su dominio. El reino de las cuatro regiones o comarcas.
- 10 La *wipala*, con los colores del arco iris, había servido como símbolo movilizador para la causa de Túpac Amaru entre 1780 y 1781 quien intentó aglutinar un movimiento multiétnico buscando terminar con los atropellos de algunos funcionarios de la Corona española.
- 11 Si bien no hay una “condena” expresa a la utilización de los símbolos en una interpretación de ciertos fenómenos, corrientes como la del materialismo cultural de Marvin Harris los hace a un lado.
- 12 Maffesoli (1998) establece una distinción entre lo que llama la lógica de la identidad y la lógica de la identificación. “La primera, señala, es esencialmente individualista, mientras que la segunda es mucho más colectiva” (ib. 17), porque, explica, “la cultura del sentimiento es (...) consecuencia de la atracción” (18). La propuesta de Maffesoli la entiendo en el sentido de que la identificación tiene que ver con algo distinto a uno mismo, es decir, identificarse con otro o con otros en un grupo. Sentirse atraído por las ideas, acciones y objetivos de otros; compartirlas y luchar por ellas, por su validez y permanencia. Para tratar de hacer útil esta idea de Maffesoli, yo diría que a nivel individual, los indígenas de Ecuador, en su mayoría, buscan identificarse con un movimiento étnico que, a su vez, está en el proceso permanente de construir su identidad como grupo; es proceso simultáneo de mutuas influencias por parte de los individuos y el grupo.
- 13 De hecho, Smith habla de una “cultura de oposición” en la medida en que se opone, entre otras cosas, a las pretensiones homogeneizantes de la cultura dominante.
- 14 En esta investigación utilicé el concepto de comunidad no como categoría analítica para establecer procesos sociales, sino simplemente como una localización socio-espacial. El término comuna señala una institución legalizada con una directiva (cabildo) que cumple una función mediadora frente al Estado. Profundizo estas ideas en el siguiente capítulo.
- 15 Según Verón (1980: 135), “lo ideológico es el nombre que se le da al sistema de relaciones entre un conjunto significativo determinado y sus condiciones sociales de producción”.
- 16 Para Gramsci, las ideologías configuran instituciones, comportamientos y representaciones de la realidad y agrupan, cohesionan y generan voluntad colectiva (Reguillo, 1996).
- 17 A este respecto véase la discusión de Reguillo (1996).
- 18 Sobre esto véanse la interesante discusión en Silva et al. (1996), y el texto de Endara (1998).
- 19 Cabría preguntarse acerca de la existencia de “aparatos” por parte de los subordinados para hacer oír sus discursos. Más que aparatos, creo que, como se verá a

- lo largo del trabajo, se puede hablar de tecnologías discursivas: es decir aquellos medios que soportan y vehiculizan los discursos subalternos: radios populares, folletos, cartillas, manifestaciones, chistes, rumores, etc.
- 20 Grindle (1986: 3) señala cómo las políticas de los estados que diseñaron reformas agrarias estuvieron influenciadas por las elites estatales quienes representaban a las elites terratenientes con un evidente poder económico y político.
- 21 Antepasados, seres tutelares.
- 22 En 1934, en la Casa del Obrero en Quito, se llevó a cabo la Conferencia de Cabecillas Indígenas que buscaba crear una organización a nivel regional y nacional para defender los intereses indígenas. Si bien esta reunión de cabecillas no obtuvo el impacto buscado, sentó las bases para una organización de los trabajadores rurales a nivel nacional. En realidad, éste fue el nacimiento de la FEI. Años antes, en febrero de 1931 se había reunido en Cayambe el Primer Congreso de Organizaciones Campesinas con miras a crear una organización a nivel nacional, pero la represión gubernamental impidió que tal intento resultara exitoso.
- 23 “La FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, esto es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos. Por ello, esta Organización no alcanzó a tener la representatividad nacional de los indígenas” (CONAIE 1988, en Moreno Yáñez y Figueroa 1992).
- 24 Para Smith (1989) es importante ver cómo las iniciativas locales, que se expresan en variadas formas de resistencia, son un componente importante para entender los movimientos políticos contemporáneos.
- 25 Aunque sus actividades hayan decaído y las acciones de la CONAIE -y en los últimos tiempos del Movimiento Pachakutik- hayan ido en aumento, no quiere decir que organizaciones como la FEI y la FENOC -pese a su división en dos tendencias- no conserven todavía cierto arraigo en las áreas rurales (Cabascango 1996; Tituaña 1996). Es más, parece que las organizaciones indígenas locales o de primer grado no tienen dificultad en vincularse al mismo tiempo con instancias clasistas y étnicas. Como hemos visto, hay quienes, por ejemplo, militan o pertenecen simultáneamente a la FEI, a ECUARUNARI a la CONAIE, o a la UNORCAC (Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi), a la FENOC y al Movimiento Pachakutik. Parece que cada organización establece la estrategia de estrechar vínculos con aquellos movimientos u organizaciones que desarrollan ciertas características y lanzan determinadas propuestas más afines con sus intereses.
- 26 Para una información más detallada acerca del papel desempeñado por la Iglesia Católica en cuanto a la conformación del movimiento indígena véase el libro de monseñor Leonidas Proaño (1984) y el artículo de Simón Espinosa (1991).
- 27 Sin ser acusados de subversivos o marxistas, los obispos de Ecuador habían aprobado en mayo de 1967 un documento en el cual se expresaba que las estructuras sociales y económicas debían tener como finalidad el desarrollo integral no sólo de algunas “categorías privilegiadas” sino de todos los hombres (Roncagliolo y Reyes Matta 1978: 32).
- 28 En realidad es bastante difícil establecer un punto de partida para el movimiento indio en la medida en que, además de los numerosos motines y revueltas en la época colonial, los indios llevaron adelante un proyecto de comunalización desde el siglo XIX hasta comienzos del XX. Esa comunalización equivalía al no reconocimiento del Estado criollo que los desconocía como poder. Por eso, la relación se da a nivel de las comunidades y de los administradores étnicos locales, es decir, entre indios y municipios obviándose así el poder central. La comunidad en su interior tiende a homogeneizarse y el poder central se ve como algo lejano al cual no es necesario acudir porque los trámites se adelantan a nivel local donde es posible la activación de redes (Ramón, 1990).
- 29 En los 16 puntos encontramos peticiones estrictamente étnicas que exigen una profunda reforma constitucional, algunas que guardan relación con la implementación de mecanismos eficaces para solucionar los problemas agrarios, y otras que tienen que ver con la manera de articular lo indígena con otros sectores populares.
- 30 Es interesante anotar que durante el levantamiento indígena del 90 la participación de los evangélicos fue muy activa. Incluso, Oswaldo Cuvi, un indígena evangélico fue muerto en esos días por el Ejército en la parroquia de San Juan (Chimborazo). Pero, terminado el levantamiento, los grupos evangélicos realizaron manifestaciones multitudinarias en Riobamba para pedirle perdón a Dios y al gobierno del presidente Borja por esa condenable acción.

- 31 Recordemos que los socialcristianos, junto con el presidente Sixto Durán Ballén (1992-1996), quisieron imponer una ley agraria para su propio beneficio lanzando al mercado las tierras comunales y privatizando los recursos hídricos, lo cual obligó a los indios a realizar el levantamiento de 1994 (Saltos, 1996; Unda, 1996; Guerrero, 1996).
- 32 La CONAIE, mediante la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE), ha puesto en marcha un proyecto para la constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana que articule las organizaciones de los Awá, Chachi, Tsáchila, y las del Guayas.
- 33 Hay quienes hablan de un “proyecto étnico” a partir de los años 30 (Ramón, 1990). Creo más bien que la movilización india, que tal vez pudo haberse densificado en ese período, adquirió su mayor organicidad sólo en los años 70 en la Sierra con la conformación de ECUARUNARI, y a nivel nacional en los últimos años mediante la constitución de la CONAIE y la elaboración de un Proyecto Político donde se encuentran explícitas las demandas agrarias y étnicas a través de la exigencia de la creación de una “Nueva Nación Plurinacional” (CONAIE, 1994a).
- 34 “La FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, esto es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos. Por ello, esta Organización no alcanzó a tener la representatividad nacional de los indígenas” (CONAIE, 1988b: 32).
- 35 En este sentido véase la discusión de Chiriboga (1986) con Velasco, donde plantea que éste estaba más preocupado por adecuar las tesis comunistas que por valorar la importancia del movimiento indígena.
- 36 La Asamblea Nacional de 1998 y el Congreso de Ecuador aprobaron las reformas que facultan a las comunidades indígenas a aplicar su propio sistema de justicia, según lo establece el Convenio 169 de la OIT. Si bien la Asamblea no aprobó el principio de un Estado Plurinacional, reconoció los derechos colectivos de los pueblos indígenas: la lengua, las formas tradicionales de organización y ejercicio de autoridad, la resolución de conflictos con normas propias, la medicina indígena, el derecho a la tierra, su conservación y la posesión ancestral de ésta. Además, la Asamblea estableció que los indios, a igual que los demás ecuatorianos, son ciudadanos desde el nacimiento, indicando así una diferencia entre la ciudadanía social y la política que se alcanza al cumplir 18 años.
- 37 En noviembre de 1986 se constituye la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador como resultado de la unión entre ECUARUNARI y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), fundada en agosto de 1980. Las organizaciones que quedaron fuera de la CONAIE fueron aquellas que estaban bajo el control de los evangélicos -como la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC)- y las adscritas, pocas por cierto, a la Federación Ecuatoriana de Indios. En la actualidad, la CONAIE intenta aglutinar otras organizaciones como las de los Awá del Carchi y los Chachi de Esmeraldas.
- 38 “Al partido”, “al partir”, “a medias”; “aparcería”, arreglo técnico entre una parte que ofrece la tierra y en ocasiones la semilla, y otra que se compromete a trabajar. El producto de la cosecha se divide en partes iguales.
- 39 El cabildo, del cual hablaré en detalle más adelante, si bien fue una institución implantada por la Corona española durante la Colonia y asumida luego por la legislación ecuatoriana en la llamada Ley de Comunas, ha sido, de alguna manera, refuncionalizada por las comunidades indígenas para mantener cierta autonomía frente al Estado. El cabildo está compuesto por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico.
- 40 Se refieren a la promulgada el 9 de octubre de 1973 por el gobierno militar.
- 41 Aunque expedida el año anterior, la segunda Ley de Reforma Agraria no había sido reglamentada.
- 42 Abandonadas
- 43 Mezquinar, no permitir, impedir, no facilitar.
- 44 Los conflictos, simbólicos o no, se constituyen, argumenta Izko (1992: 51), en referentes de la identidad. Al ser conscientes de la oposición, los miembros de un grupo renuevan y afianzan su identidad diferencial. La violencia simbólica (Bourdieu, 1990) permite plantear el problema del “otro”, pero, igualmente, el del “yo” o el del “nosotros”.
- 45 En quichua, la palabra runa quiere decir persona, pero ha pasado a significar también “indio”, como en Runacunapac =de los indios. Sin embargo los blanco-mestizos lo utilizan como algo ultrajante.
- 46 Desnudo.
- 47 Bofetadas.

- 48 “Los marcos interpretativos -afirma Landsman (1985: 828)- consisten en conjuntos de significados que subyacen a la acción social”.
- 49 Desconozco si fue publicado igualmente en algún diario del país y, por lo tanto, si obtuvo mayor cobertura.
- 50 La nueva Reforma Agraria había sido decretada por Rodríguez Lara el 9 de octubre de 1973, pero su reglamentación sólo vino a establecerse un año más tarde.
- 51 Se refiere a una ley que el gobierno había intentado implementar para terminar de una vez por todas con la reforma agraria, modernizar el agro y emprender una verdadera agroindustria dotando de créditos y asistencia técnica sólo a los grandes propietarios.
- 52 Con un fin didáctico, este cuaderno recurre a dibujos, estilo cómic, para hacer más cercana la figura de Condo. El texto se presenta en forma de diálogos entre diversos personajes y la continuidad está dada por un relator indígena cuya imagen está ubicada, en ocasiones, en un recuadro.
- 53 Ancianos.
- 54 Niños.
- 55 La expresión significa “indios rojos”. El rocoto es una variedad de ají o chile rojo.
- 56 Del verbo llucshina, salir.
- 57 Mate, recipiente para tomar alguna bebida.
- 58 Cangahua, tierra arenosa y dura de casi ninguna productividad.
- 59 “Semejante”, localismo que, en éste contexto, significa grande y productiva.
- 60 Esta frase, puesta en boca de Condo, parece ser el eco de una canción con ritmo de albacito que en una de sus estrofas dice: “A la lucha campesinos, a la lucha y a la unión, que nosotros somos muchos y uno solo es el patrón”.
- 61 Pequeñito.
- 62 Desnudo.
- 63 En realidad fue en julio del 64.
- 64 Funcionario local que cumple funciones delegadas por el alcalde del cantón o municipio.
- 65 En realidad contaba con 33 años en el momento de su muerte.
- 66 El libro *Teología de la Liberación* del peruano Gustavo Gutiérrez, si bien salió a la luz en el Perú, conoció su mayor difusión en 1972 al ser publicado por una prestigiosa editorial española.
- 67 Del verbo quichua quillcana, escribir, y se refiere a aquellos abogados, o en vías de serlo, que se encargan, bien sea de asesorar a los indígenas en los procesos de afectación y adjudicación de recursos, o bien de la redacción de documentos legales a cambio de cierto tipo de contraprestaciones, las más de las veces, obtener algunos votos para un candidato en particular.
- 68 Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonia Ecuatoriana.
- 69 Neira (1968: 207), por ejemplo, nos habla de aquellos líderes campesinos en el Perú que se encuentran “a medio camino entre ‘el fuera de la ley’ y el dirigente legal” y que, en cierta modo, ese líder rural participa de una ambivalencia que está igualmente presente en el grupo que representa.
- 70 Pitina, verbo quichua que significa despedazar. Durante las fiestas, los gallos cuelgan de una vara transversal; quienes participan en el certamen deben pasar por debajo, montados a caballo a gran velocidad y despedazar los gallos con sus manos.
- 71 Probablemente significa inmaduro, ya que la palabra quichua huayna quiere decir joven.
- 72 Este apoyo, al cual se le denomina rama o jocha, está de alguna manera institucionalizado.
- 73 Los evangélicos insisten “en que la salvación es una noción individual, obstaculizada por las influencias comunitarias” (Fauoux 1989: 274); de ahí que la primera actitud de los recién conversos, según Fauoux, es dejar de participar en las manifestaciones comunitarias.
- 74 Macdonald (1995) nos habla de cómo FODERUMA (Fondo para el Desarrollo Rural), una institución que se sitúa en el orden de los programas de desarrollo rural, siguiendo una política diseñada por el gobierno de Febres Cordero comenzó a proporcionar fondos a organizaciones nuevas creadas al amparo del mismo gobierno estimulando así las luchas intracomunales.
- 75 Empresa Nacional de Forestación. Institución encargada de llevar a cabo programas de forestación y reforestación con el apoyo de las comunidades indígenas.
- 76 Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, una agencia no gubernamental apoyada por la Conferencia Episcopal del Ecuador.
- 77 Heroína indígena de la época colonial quien organizó, junto con Cecilio Taday, Luis Sigla y Valentín Ramírez, un levantamiento con los indígenas de Columbe y Guamote en 1803 tomándose esta última población. Una vez sofocado el levantamiento, los jefes fueron condenados a la “pena ordinaria”: horca, trabajo

- en los obrajes, decapitación, azotes o destierro (Wan-  
kar, 1981: 149-150).
- 78 En Ecuador, las organizaciones a nivel comunal reciben el nombre de organizaciones de primer grado; las organizaciones parroquiales o cantonales, son de segundo grado; ECUARUNARI o CONFENIAE, es decir, organizaciones regionales, serían de tercer grado; y la CONAIE, a nivel nacional, se constituye en una organización de cuarto grado.
- 79 Este Movimiento fue creado alrededor de una coalición entre el movimiento Nuevo País, del periodista Freddy Ehlers, quien se presentaba como candidato a la presidencia de la república, la CONAIE, que propuso a Luis Macas como candidato a diputado nacional, y el Movimiento Político Pachakutik. Aunque Ehlers no fuera elegido presidente Luis Macas logró el acceso a la diputación. En términos generales, el MUPP-NP se constituyó en la tercera fuerza política y electoral del país -con un 20% de lo votos- (Ehlers, 1996: 17) después del Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), triunfador de las elecciones colocando a Abdalá Bucaram como presidente, y el Partido Social Cristiano (PSC), cuyo candidato Jaime Nebot fue derrotado en la segunda vuelta.
- 80 Al parecer fueron 74: "Luis Macas como diputado nacional (...) 7 diputados provinciales; 10 alcaldes, 42 concejales y 14 consejeros provinciales" (Saltos, ib. 42).
- 81 Friedrich (1991), recurriendo a condiciones psicológico-culturales, encuentra que algunos líderes autoritarios agraristas presentan rasgos comunes como la ambición, la envidia y el egoísmo, que los llevan luchar por el estatus y la propiedad, a tener recelo contra quienes constituyen una amenaza para su liderazgo, y a anteponer sus propios intereses a los de los demás intentando quebrar la solidaridad. Esta forma de liderazgo se contraponen a la de Primo Tapia quien, con características contrarias a las descritas, ejerció un liderazgo más apegado a los intereses de los agraristas por él representados.
- 82 Para muestra dos botones. En 1887 el historiador ecuatoriano Pedro Fermín Cevallos (1975: 165), se refería al indígena -en singular- en los siguientes términos: "Casi no tiene noción alguna del bien y del mal, ni del pundonor, ni de lo bello y, tal vez, ni del amor; quizá también no conoce lo que se llama curiosidad... Es tal la abyección y tal el convencimiento de la miseria en que viven que jamás resisten como deben a los man-  
datos y aún caprichos de otros hombres, blancos, mestizos, cholos o negros, y constantemente se ven dominados por la impertinencia y travesuras de los muchachos, con especialidad en las concurrencias públicas.  
No piensan jamás en lo que son ni tienen conocimiento, como llevamos dicho, de que sea tan triste y humillante su destino. Mucho menos pueden dar cuenta de su ser, ni siquiera admirar las maravillas de la naturaleza; se ven sin saber quienes son, y ven las cosas sin contemplarlas ni examinarlas; son máquinas que se dirigen y mueven por los sentidos... diríamos ser bastante inconcebible que ellos pertenecen a la familia humana".  
Unos años más tarde, en 1895, se le seguía viendo de manera similar (Moncayo, 1986: 294): "¡Vedle!, ruines pingajos sírvenle de camisa, pero sin mangas; unos como calzoncillos de lienzo hasta media pierna y una como casulla de lana burda es todo lo que cubre sus tostados miembros. En su actitud, en su frente, en su mirada, leéis o consumado idiotismo o despegó y toda indolencia de una vida truncada, sin objeto. Llorar... aunque lo matéis, el indio no llora: sentimientos tiernos no son de corazones atrofiados. Reír, a veces sí, y en su rostro entonces, en sus bruscas carcajadas, palpáis la preponderancia sin contrarresto de la materia".
- 83 Sobre esto véase la discusión planteada por Díaz-Po-  
lanco (1981) en cuanto a los reduccionismos, confu-  
siones e imprecisiones en los conceptos y en la articu-  
lación de la cuestión étnica con las clases sociales.
- 84 Véase al respecto la discusión de Zárata (1997), así como algunas ideas proporcionadas por Grindle (1986).
- 85 Por ejemplo, tanto para el Gobierno como para los la-  
tifundistas ecuatorianos el levantamiento indígena fue obra de infiltrados que mediante manipulaciones habían creado desorden y caos (Pérez Arteta, 1991; Moreno Yáñez y Figueroa, 1992).
- 86 Para 1964, por ejemplo, los militares en el Gobierno habían otorgado una concesión de un millón y medio de hectáreas a favor del consorcio petrolero Texaco-Gulf (Cueva, 1985: 315).
- 87 "El 'boom' del petróleo no hizo más que propiciar el drenaje de capital de agro hacia las urbes, donde el desarrollo de actividades como la construcción (...), no dejaba de ser atractivo" (Cueva, 1985: 321).

- 88 Según Feder (1978: 50), la colonización no se presenta como una solución a los problemas generados por el sistema de latifundio. Este evidencia, en sí mismo, un problema que permanece sin resolverse y que, además, busca evitar cualquier tipo de solución.
- 89 En el territorio del oriente ecuatoriano habitan grupos como los shuar, achuar, huarani, quichuas amazónicos, sionas-secoyas y cofán.
- 90 Ecuador reivindica su legítimo derecho de acceder al río Amazonas, por eso se considera “moralmente” país amazónico.
- 91 Sobre la Federación Shuar y la labor de los salesianos véase el aporte de Chiriboga (1986).
- 92 La *sullpu*, a diferencia de la *wipala* boliviana (llamada por algunos la *wipala* regional) que está constituida por 49 cuadros iguales distribuidos en forma de ajedrez, está compuesta de los mismos siete colores del arco iris, pero dispuestos en siete franjas horizontales. A cada uno de los siete colores se le ha dado un significado (Maldonado, 1996).
- 93 Esto se evidencia en momentos importantes como las elecciones o cuando se busca el consenso alrededor de disposiciones legislativas. En Ecuador no todos los partidos políticos pueden contar con un número importante de militantes indígenas (con carné de afiliación), sólo, y en números bastante discretos, aquellos que han logrado ofrecer algunas propuestas atractivas para ellos.
- 94 Esto no significa que vieran en la tierra sólo un bien económico o medio de producción; la tierra es, según Epstein (1978), uno de los factores que contribuyen a promover o fomentar el sentido de una identidad colectiva.
- 95 Williams (1993) nos habla de cómo algunos grupos étnicos convierten sus sufrimientos ocurridos en el pasado (negros y judíos, por ejemplo) en un elemento de derecho moral importante para reclamar igualdad en los procesos de construcción de ciudadanía.
- 96 La utilización de tropos botánicos es frecuente para crear estos símbolos o imágenes colectivas que llevan a considerar al grupo como fundamentado en una esencia biológica y cultural única (Alonso, 1994).
- 97 Según Williams (1989), la sangre es un elemento clave para representar y proteger el pasado tribal de las pretensiones hegemónicas de homogeneización. Para Horowitz (1985), la etnicidad está conectada con el nacimiento y la sangre, pero no sólo eso, la etnicidad también puede estar basada en mitos de ancestros colectivos.
- 98 “La llamada raza, en cierta literatura, dice Alonso (1994), es una variante de la etnicidad que privilegia las distinciones de estatus a partir de rasgos somáticos”. El concepto de raza podría ser entendido actualmente como conciencia étnica en determinados contextos sociales y políticos.
- 99 Barth (1976: 42) señala que el acentuar la identidad étnica es una de las estrategias básicas de los grupos étnicos para desarrollar nuevas posiciones y organizar actividades dentro de una sociedad anfitriona que, según John y Jean Comaroff (1992) está caracterizada por una economía política singular. La incorporación de los grupos étnicos a esta sociedad se da por lo general de manera asimétrica, es en estas condiciones, señalan igualmente los autores, en donde la etnicidad se origina; pero, igualmente, esa sociedad anfitriona cuenta con un sistema de Estado que provee, según Horowitz (1985) el marco en que ocurre el conflicto étnico. Creo que es en estas condiciones de conflicto en donde deben ser consideradas las relaciones Estado-grupo étnico ya que, según señala Cohen (1969: 200) “las diferencias culturales están asociadas con graves divisiones políticas” en virtud de que “la agrupación étnica es esencialmente informal. No forma parte del marco oficial del poder económico y político del Estado”.
- 100 Albó (1995: 5) describe cómo los integrantes del movimiento indianista conducido en Bolivia por Fausto Reinaga, vuelven los ojos a la figura de Túpac Katari, personaje histórico ejecutado a fines del siglo XVIII, “y empiezan a percibir sus problemas desde otra óptica”. Esto hace que, según el mismo Albó, comience a tomar “relieve la lucha anticolonial de los indios del país”. Es decir, al reivindicar la figura histórica de Túpac Katari y su lucha en contra del régimen colonial para inscribirlo en las luchas del presente, el movimiento katarista hace, según Albó, “una lectura histórica más profunda (...) una recuperación simbólica” y lo indio emerge para continuar resistiendo a una situación colonial que persiste.
- 101 Literalmente: el que sabe; del verbo quichua *yachana* = saber. Con este término se designa en la Sierra ecuatoriana a los especialistas en hacer curaciones y en dar consejos.
- 102 Capital de la provincia de Cotopaxi.

- 103 En el folleto Proyecto político de la CONAIE, publicado en 1994, puede identificarse un discurso que emergió Perú hacia los años 70 y cuyos principales representantes fueron Fausto y Ramiro Reinaga, conocido como Wancar (1974). De hecho, en marzo de 1980 se llevó a cabo en Cusco el Primer Congreso de Movimientos Políticos Indios de Sud América, en donde Ramiro Reinaga fue elegido Coordinador General del Consejo Indio de Sud América (CISA).
- 104 Escrito por Luis Macas, en ese entonces presidente de la CONAIE, y publicado en Quito en 1991.
- 105 El “general” Rumiñahui se distinguió por ser quizá el más aguerrido combatiente de las fuerzas del soberano Inca Atahualpa a quien vio morir estrangulado por los españoles. A las órdenes de Manco Inca, Rumiñahui va a las provincias norteñas -Ecuador actual- y arrasa la ciudad de Quito que había sido convertida en fortaleza por los españoles enviados por Sebastián de Belalcázar. Para cuando llega Belalcázar -o Benalcázar- encuentra a la ciudad reducida a cenizas.
- 106 Túpac Katari fue el nombre adoptado por Julián Apasa, un indígena Aymara nacido en Chucuito, Bolivia. Junto con Tomás Katari y Túpac Amaru, participó en las reuniones de 1799 para organizar el levantamiento contra los españoles. A la muerte de Túpac Amaru (en mayo de 1781) y de Tomás Katari (en enero del mismo año), Julián Apasa cambia su nombre por el de Túpac Katari y continúa con la resistencia en contra de España, pero es detenido y ajusticiado en noviembre de 1781.
- 107 En 1871, durante el gobierno conservador de Gabriel García Moreno (1859-1875), los indígenas intentaron sin mucho éxito una nueva rebelión; esta vez para protestar en contra de la recolección del diezmo y de los trabajos gratuitos en la construcción de caminos (Wankar, 1981). La localidad de Cacha, lugar de asentamiento de los gobernantes puruhaes en el período prehispánico, se convirtió en el foco del alzamiento encabezado por Fernando Daquilema, un indígena descendiente de la dinastía del señorío étnico de los Duchicelas. Esta vez, como en épocas anteriores, los indígenas intentaron desconocer a las autoridades republicanas y constituir su propio gobierno. El ejército republicano sofocó el alzamiento e hizo ajusticiar a Daquilema y a sus principales seguidores.
- 108 Dirigente indígena en la época del gobierno liberal de Eloy Alfaro.
- 109 Dirigente indígena de la provincia de Imbabura y una de las fundadoras de la Federación Ecuatoriana de Indios.
- 110 El orden de los nombres no es cronológico ni tampoco de acuerdo a la supuesta importancia del personaje; el orden más bien parece obedecer a lo que pudieran llamarse “niveles inclusivos” en cuanto a la influencia: Túpac Amaru, por ejemplo, ha llegado a tener estatura a nivel de la región andina, mientras que Túpac Katari permanece más bien restringido en su natal Bolivia; Túpac Amaru, entonces, envolvería o incluiría a líderes “nacionales” como Túpac Katari (de Bolivia) y a los “ecuatorianos” Rumiñahui, Daquilema o Lázaro Condo.
- 111 Para Warren (1993) es evidente una heterogeneidad política y cultural en aquellas poblaciones que intentan presentarse como una nación con un destino y un proyecto cultural únicos. Afirma que es precisamente bajo estas condiciones en donde los grupos crean y reformulan sus propias críticas sociales a la vez que participan activamente en la sociedad nacional promoviendo o resistiendo el cambio.
- 112 En los billetes de mil sucres encontramos la figura del “general” Rumiñahui, y, en otros, un dibujo que muestra los restos arqueológicos de unas pirámides encontradas cerca de Quito. A su vez, en la portada del Proyecto Político de la CONAIE, encontramos el llamado “sol inca”, que hasta ese momento había sido conocido sólo como el logotipo exclusivo del Banco Central del Ecuador.
- 113 Pero no sólo las entrevistas. La televisión abundaba en imágenes sobre las manifestaciones y el cierre de carreteras, y la radio daba a conocer casos como la acción de mujeres indígenas que habían logrado desarmar a grupos de militares en varios lugares de Chimborazo. Esta noticia tuvo un alcance mayor por cuanto se precisó de la intervención del presidente Rodrigo Borja y de otras personas -el obispo de Riobamba, por ejemplo- para que los hechos no derivaran en conflictos mayores.
- 114 Véase al respecto la importante discusión de Bourdieu, 1992.
- 115 En cuanto a la instrumentalización de los símbolos políticos, ¿quién no recuerda las intervenciones de un presidente cuando se presenta por televisión ante sus conciudadanos -por lo general en momentos críticos- realizando su autoridad como primer mandatario, revestido con la banda presidencial en el pecho, la



- bandera de la nación a un lado, el escudo en el otro y antecedida esa intervención por las notas del himno nacional? En un contexto tal, esos símbolos “mayores” o “dominantes” son instrumentalizados para lograr determinados efectos y fines, por ejemplo para deslegitimar las acciones de una central sindical que ha declarado una huelga nacional “poniendo en grave riesgo la estabilidad social y política del país”.
- 116 Recordemos las intervenciones en televisión de aquellos presidentes que además de los “símbolos patrios” ostentan, sobre su escritorio o en la pared, un crucifijo; o representantes conspicuos de las tristemente célebres dictaduras latinoamericanas participando en un “Te Deum” o en otros oficios religiosos para pedir por la prosperidad de la nación.
- 117 Con la desaparición de la URSS, por ejemplo, muchos “símbolos patrios” cambiaron y otros desaparecieron; estatuas e imágenes derribadas o levantadas, banderas arriadas o izadas, nombres de ciudades borrados o recuperados, nos hablan de cómo determinadas situaciones extremas hacen posible que unos símbolos emerjan y otros mueran.
- 118 Turner habla de “símbolos dominantes” (1980: 34) o “símbolos vehículos” (1975: 141), Geertz de “símbolos sintetizantes” (1989: 19) y Ortner se refiere a ellos como “símbolos clave” (1973: 1342).
- 119 En Colombia, hace algunos años, no hubo ningún problema cuando un presidente abandonó la casa presidencial -llamada “Palacio de San Carlos” (casa en donde había vivido Simón Bolívar)- para irse a ocupar la nueva sede presidencial -la Casa de Nariño. El revuelo surgió cuando la gente se enteró de que el escudo había sido transformado: visto de frente, el cóndor que está encima del escudo, en lugar de mirar hacia la derecha donde decía “libertad”, miraba hacia la izquierda, donde decía “orden”. Los más perspicaces argumentaron que ese era quizá el símbolo apropiado para un presidente cuyo mandato se había caracterizado por ser uno de los más represivos en la historia reciente del país. El escudo debió ser quitado y puesto de nuevo cuando ofreció su forma original. Por supuesto que habrá casos en los cuales el cambio de lugar de residencia podrá resultar traumático; imaginemos, por ejemplo, lo que podría suceder si la reina Isabel de Inglaterra se viera obligada a abandonar su palacio que a través de los siglos ha llegado a constituirse en uno de los principales símbolos del poder monárquico.
- 120 Era la época, recordemos, del gobierno militar “progresista” y “nacionalista” del general Rodríguez Lara quien, aprovechando las divisas obtenidas durante el “boom” petrolero, propició algunas reformas.
- 121 Me apropio de esta expresión acuñada por Bourdieu (1991) aunque no exactamente en el sentido asignado por él. Según el autor, el capital simbólico es un recurso o un mecanismo utilizado por los capitalistas para lograr que “el capital vaya al capital” (ib. 200). Hago mía una parte de tal definición y la extrapolo para incluirla en mi análisis: “El capital simbólico aporta todo lo que se agrupa bajo la red de aliados y de relaciones que se tiene a través del conjunto de compromisos y deudas de honor, deberes y derechos acumulados a lo largo de generaciones sucesivas y que puede ser movilizado en las circunstancias extraordinarias. Familiares y aliados como capital simbólico exhibidos en momentos considerados como importantes” (ib. 200). Tales consideraciones son igualmente válidas para el grupo de los hacendados.
- 122 Recordemos que en su edición del 3 de octubre de 1974, el diario *El Espectador*, de Riobamba, publicó la declaración de la dueña del terreno sobre lo ocurrido el 26 de septiembre y que en dicho pronunciamiento en ningún momento hay alusión a la muerte de Condo. La prensa local y nacional, con algunas excepciones, reaccionó de manera casi similar ante los acontecimientos.
- 123 Landsman habla también de “marco interpretativo” para referirse a la manera como diferentes grupos contextualizan e interpretan de manera distinta un símbolo común.
- 124 Riobamba se convirtió en uno de los sitios privilegiados para las reuniones y discusiones de los llamados teólogos de la liberación, contando, en varias ocasiones, con la presencia de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Pablo Richard y Paulo Suess, entre otros.
- 125 En un artículo de Van Ronzelen (1985) encontramos cómo un hombre muerto injustamente es asociado a una cierta tradición religiosa y se convierte en un símbolo sagrado. Esta autora trata el caso de Víctor Apaza Quispe, “un indio, campesino de escasa cultura” (ib. 652) quien es acusado de uxoricidio, condenado a muerte y ejecutado. La piedad popular logra transformar a Apaza de un delincuente en un “santo”. Resumiendo podemos decir que, con respecto a Apaza, hubo una sacralización del símbolo (Turner,



- 1975) y, con Lázaro Condo, una politización (Cohen, 1969).
- 126 Con todas las ambigüedades que puedan darse en esta comparación, estoy pensando que ciertos grupos u organizaciones -los afrikaners en Sudáfrica, los nazis o neonazis en Alemania, las panteras negras y los seguidores de Martin Luther King en Estados Unidos, así como los grupos ecologistas al estilo de Greenpeace- pueden llegar a verse, y de hecho se ven -según sus propios discursos o mediante la apropiación de los discursos de otros-, como símbolos de oposición, lucha, resistencia, defensa, dignidad o pureza racial.
- 127 Edición de Internet.
- 128 Véanse también a este respecto las Memorias del Foro que sobre la mujer indígena organizó la CONAIE (1994b).
- 129 Padre sol.
- 130 Edición en Internet de octubre 16/97.
- 131 Edición de Internet.
- 132 Tomo el ejemplo del colectivo Greenpeace para facilitar una reflexión de tipo más general, con una mayor cobertura.



## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., 1983a. *El indígena y la tierra*, Quito, Mundo Andino.
- AA. VV., 1983b. "El conflicto etnia-nación en Nicaragua", *Nueva Antropología*, Vol. V, N° 20, México).
- AA. VV., 1996. *Por el camino del arco iris*, Quito, Agencia Latinoamericana de Información, ALAI.
- AA.VV., 1993. *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, Quito, Abya-Yala.
- Adame, Miguel Ángel, 1997. "La dialéctica del Estado-nación bajo la mundialización neoliberal", *Memoria*, N° 99, México, D.F., pp 19-26.
- Adams, Richard, 1974. "Correlativos de poder de cambios en los símbolos", *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Vol. II, México, Instituto Indigenista Americano.
- Agenda Indígena 1992. Quito, Abya-Yala.
- Albó, Xavier, 1987. "From MNRistas to Kataristas to Kataris", *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. 18th to 20 Centuries, Steve J. Stern (ed.), Madison, The University of Winsconsin Press, pp 379-419.
- Albó, Xavier, 1995. "La búsqueda desde adentro. Calidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano", *Las figuras nacionales del indio*, coloquio, 25 al 27 de septiembre, México D.F., mimeo.
- Almeida, José, et al., 1991. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, José Almeida et al., Quito, Ildis, El Duende, Abya-Yala.
- Alonso, Ana María, 1994. "The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23:379-405.
- Alonso, Jorge, 1998. "Teorizaciones sobre movimientos sociales", Jorge Durán (Coord.), *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-DESMoS.
- Anderson, Benedict, 1983. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ansart, Pierre, 1980. "Sociología del discurso político. Sociología de los conflictos", *El discurso político*, Mario Monteforte (coord.), México, UNAM-Nueva Imagen, pp. 11-27.
- Appadurai, Arjun, 1991. "Global Ethnoscapes. Notas and Queries for a Transnational Anthropology", *Recapturing Anthropology*, Richard G. Fox (ed.), Santa Fe, School of American Research Press, pp. 191-210.
- Arditi, Benjamin, 1988. "El circuito norma-diferencia y los micropoderes", *David y Goliath*, 53: 56-62.
- Arredondo, Vicente, 1997. "Sociedad civil: práctica diferenciada y tendencia coincidente en la renovación de la vida social contemporánea", *Sociedad civil*, vol. 1, N° 3, pp. 125-145.
- Aziz, Alberto, 1982. *El análisis del discurso: oficio de artesanos. Notas introductorias para su estudio*, México, CIESAS.
- Barsky, Osvaldo, 1978. "Iniciativa terrateniente en la reestructuración de las relaciones sociales en la Sierra ecuatoriana", *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 2, N° 5, Quito, Universidad Central.
- Barsky, Osvaldo, 1984. *La Reforma Agraria en Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional-FLACSO.
- Barth, Frederik, 1976. "Introducción", *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- Bartlett, Frederic, 1932. *Remembering: A study in experimental and social psychology*, London, Cambridge University Press.
- Bartra, Roger, 1980. "Campesinado y poder político en México", Roger Bartra et al., *Caciquismo y poder político en el México Rural*, México, Siglo XXI, pp. 5-30.

- Becker, Marc, 1997. "Class and Ethnicity in Rural Movements in Cayambe, Ecuador", ponencia presentada en el XX Congreso LASA, Guadalajara.
- Benjamin, Walter, 1955. *Illuminations*, New York, Harcourt, Brace, and World.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, 1979. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Berkhofer, Jr., Robert, 1981. "Los americanos nativos", *El liderazgo étnico en América*, John Higham (ed.), México, D.F., Noema, pp. 119-148.
- Bloch, Maurice, 1977. "The past and present in the present", *Man*, 12 (2).
- BMNCL, 1974. *Boletín Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación*, Año 2, N° 14, Quito, 25 páginas.
- Boletín N° 2, 1990. *Y sigue la Resistencia*, Riobamba, MICH (Movimiento Indígena de Chimborazo).
- Boon, James, 1982. *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, and Texts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Botero, Luis Fernando, 1990. *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*, Quito, Abya-Yala.
- Botero, Luis Fernando, 1991. "La fiesta andina. Memoria y resistencia", introducción a *Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, Luis F. Botero (comp.), Quito, Abya-Yala, pp. 11-36.
- Botero, Luis Fernando, 1992. *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya Yala.
- Botero, Luis Fernando, 1997. "Ciudades imaginadas, identidad y poder", *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, Vol. III, N° 8: 113-145.
- Botero, Luis Fernando, 1998a. "Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia", *Nueva Sociedad*, N° 153, Caracas, pp. 56-72.
- Botero, Luis Fernando, 1998b. "Lázaro Condo, muerto y resucitado. Reflexiones sobre la relación entre simbolismo y política", *Estudios Sociológicos*, Vol. XVI, N° 47, México, D.F., pp. 393-428.
- Botero, Luis Fernando, 1998c. "Desenterrando las lanzas. Una aproximación a las relaciones entre etnicidad, simbolismo e identidad", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol. IV, N° 7, Colima, pp. 85-115.
- Bourdieu, Pierre, 1990. *Language and Symbolic Power*, London, Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, 1991. *El sentido Práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre, 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Editions du Seuil.
- Bruner, Edward and Phyllis Gorfain, 1983. "Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada", *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, E.M. Bruner (ed.), Washington, Processings of The American Ethnological Society.
- Burga, Manuel, 1977. "Movimientos campesinos en Jequetepeque en el siglo XX: estructura y coyuntura agrarias", *Los movimientos campesinos en el Perú. 1879-1965*, Lima, Delva Editores, pp. 229-242.
- Burga, Manuel, 1988. *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Bustamante, Teodoro, 1992. "Identidad, democracia y ciudadanía", *Identidades y sociedad* (AA.VV.), Quito, Centro de Estudios Latinoamericanos-PUCE, pp. 43-76.
- Cabascango, José María, 1996. "La minga por la vida", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 43-49.
- Calvo, Pilar y Roger Bartra, 1980. "Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México rural", Roger Bartra et al., *Caciquismo...* (op. cit.), pp. 88-130.
- Camacho, Daniel, 1990. "Los movimientos populares", *América Latina, hoy*, México, D.F., Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, pp. 123-165.
- Cansino, César y Sergio Ortiz, 1997. "Nuevos enfoques sobre la sociedad civil", *Metapolítica*, vol. 1, N° 2, pp. 211-226.
- CDDH (Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos), 1996. *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*, Quito, Abya-Yala-CDDH.
- CEDEP (Centro de Educación Popular). 1984, *Las luchas campesinas 1950-1983*, Quito.
- CEDIS (Centro de Estudios y Difusión Social), s/f, "Lázaro Condo. El drama de Toctezinín", *Cuader-*

- nos campesinos*. Serie: nuestros mártires, N° 1, Quito.
- CEDIS-CEDEP, 1990. *Historia de las luchas populares. De la Constituyente de 1945 a nuestros días*, Quito.
- Cervone, Emma, 1997. "El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador", ponencia presentada en el XX Congreso de LASA, Guadalajara.
- Cevallos, Pedro Fermín. 1975, "Resumen de la Historia del Ecuador"; T. XIV, Costumbres públicas, ed. Tungurahua.
- Chiriboga, Manuel, 1985. "Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena", *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Abya-Yala, pp. 29-90.
- Chiriboga, Manuel, 1986. "Crisis económica y movimiento campesino e indígena en Ecuador", *Revista Andina*, vol 7, N° 1, pp. 7-30.
- CIACH (Colegio de Ingenieros Agrónomos de Chimborazo)-CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas), 1989. *Chimborazo Agropecuario*, Quito, FEPP
- Clastres, Pierre, 1981. *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- Clifford, James, 1986. "On Ethnographic Allegory", James Clifford & George Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 165-193.
- Clifford, James, 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Cohen, Abner, 1969. *Custom & Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley, University of California Press.
- Cohen, Abner, 1974. *Two dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex societies*, London, Routledge.
- Cohen, Abner, 1979. "Political symbolism", *Annual Review of anthropology*, 8: 87-113.
- Cohen, Abner, 1985. "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", *Antropología política*, José R. Llobera (comp.), Barcelona, Anagrama, pp. 55-82.
- Cohen, Jean & Andrew Arato, 1995. *Civil Society and Political Theory*, London, Cambridge, The MIT Press.
- Cohen, Jean, 1985. "Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements", *Social Research*, Vol. 52, N°4, 664-716.
- Comaroff, John & Jean Comaroff, 1992. *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press.
- Comaroff, John, 1994. "Ethnicity, nationalism and the politics of difference in an age of revolution", *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, E. Wilmsen & P. McAllister (eds.).
- CONAIE, 1988a. *Memorias del Segundo Congreso*, Quito, Tinkui.
- CONAIE, 1988b. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Quito, Tinkui, Abya-Yala.
- CONAIE, 1994a. *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, Consejo de Gobierno de la CONAIE.
- CONAIE, 1994b. *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador. Unidad de las mujeres por la tierra, cultura, libertad y justicia social*, Quito, Abya-Yala.
- Connerton, Paul, 1989. *How societies remember*, New York, Cambridge University Press.
- Crain, Mary, 1989. *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, Quito, coedición: Corporación Editora Nacional-Abya-Yala.
- Cruz, Marcelo, 1997. "Pacha and Verticality: Reasserting Ethnic Identity, Community and Place in the Ecuadorean Andes", Ponencia presentada en el XX Congreso LASA, Guadalajara.
- Cueva, Agustín, 1974. *El proceso de dominación política en Ecuador*, México D.F., Diógenes.
- Cueva, Agustín, 1985. "Ecuador: 1925-1975", *América Latina: historia de medio siglo*. 1- América del Sur, Pablo González Casanova (coord.), México D.F. Siglo XXI.
- De Janvry, Alain, 1985. *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- De la Cadena, Marisol, 1998. "Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru", *Bulletin of Latin America Research*, vol. 17, N° 2, pp. 143-164.
- De la Peña, Guillermo, 1980. *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, D.F., CIESAS.

- De la Peña, Guillermo, 1988. "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", *Poder local, poder regional*, Jorge Padua y Alain Vanneph (comp.), México, D.F., El Colegio de México-CEMCA, pp. 27-56.
- De la Peña, Guillermo, 1993. "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista", mimeo.
- De la Peña, Guillermo, 1994a. "Rural Mobilizations in Latin America since c. 1920", *The Cambridge History of Latin America*, Vol. VI, Leslie Bethell (ed.), London, Cambridge University Press, pp. 379-482.
- De la Peña, Guillermo, 1994b. "Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos", *Transformaciones sociales y acciones colectivas: América Latina en el contexto internacional de los noventa*, (Guillermo de la Peña et al.), México, D.F., El Colegio de México, pp. 141-159.
- De la Peña, Guillermo, 1995. "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México Contemporáneo", Madrid, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6: 116-140.
- De la Peña, Guillermo, 1996. "Antropología del conocimiento y conocimiento antropológico: reflexiones aventuradas sobre temas laberínticos", ponencia para el seminario La epistemología genética y la ciencia contemporánea, México, CINVESTAV/UNAM, mimeo.
- De la Peña, Guillermo, 1997. *Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos*, Guadalajara, CIESAS, mimeo.
- De Lauretis, Teresa, 1987. "The technology of Gender", en *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press.
- De Valle, Susana, 1989. "Introducción: Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*, México D.F., El Colegio de México.
- Deler, Jean-Paul, 1981. *Genèse de l'espace équatorien. Essai sur le territoire et la formation de l'état national*, Paris, Institut Français d'études andines.
- Diamond, Larry, 1997. "Repensar la sociedad civil", *Meta-política*, vol. 1, N° 2, pp. 185-198.
- Díaz-Polanco, Héctor, 1981. "Etnia, clase y cuestión nacional", *Cuadernos políticos*, N° 30, oct.-dic., pp. 53-65.
- Duhau, Emilio, 1998. "Diez preguntas sobre los movimientos sociales", Jorge Durand (Coord.) *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-DESMoS.
- Durand, Jorge (Coord.), 1998. *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-DESMoS.
- Durham, E., 1987. "Cultura e ideología", *La teoría y el análisis de la cultura*, México, COMEC, SEP-Universidad de Guadalajara, pp. 1-45.
- E. Entrevistas.
- Ehlers, Freddy, 1996. "Un movimiento de ciudadanos independientes interconectados", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 17-25.
- EMI (Equipo Misionero Itinerante), 1995. *La misión*, Riobamba, Iglesia de Riobamba.
- Endara, Lourdes, 1998. *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*, Quito, Abya-Yala.
- Epstein, A. L., 1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock Publications.
- Espinosa, Simón, 1991. "El papel de la Iglesia Católica en el movimiento indígena", *Indios...*, op.cit., pp. 179-219.
- Fauroux, Emmanuel, 1988. "El ocaso de las culturas indígenas de la sierra ecuatoriana y el resurgimiento de los movimientos indigenistas", *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Americano-CEMCA, pp. 259-277.
- Feder, Ernest, 1978. *Violencia y despojo del campesino: latifundismo y explotación*, México D.F., Siglo XXI.
- Flores William, 1994. "Claming the Past, Envisioning the future. Collective Memory and Chicano Cultural Citizenship", mimeo.
- Foucault, Michel, 1988. "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, 3: 3-20.
- Foucault, Michel, 1998. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Fox, Richard, 1985.

- Friedmann, Jonathan, 1985. "Our time, their time, world time", *Ethnos*, Stockholm, 50 (3-4): 167-183).
- Friedrich, Paul, 1966. "Revolutionary Politics and Communal Ritual", *Political Anthropology*, Marc J. Swartz, Victor W. Turner and Arthur Tuden (eds.), Chicago, Aldine Publishing Company, pp. 191-220.
- Friedrich, Paul, 1977. "The Legitimacy of a Cacique", *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Steffen W. Schmidt et al. (eds.), Berkeley, Los Angeles, University of California Press, pp. 264-279.
- Friedrich, Paul, 1981. *Revolución Agraria en una Aldea Mexicana*, México, FCE.
- Friedrich, Paul, 1991. *Los príncipes de Naranja. Un ensayo de Método Antropohistórico*, México, Grijalbo.
- García Canlini, Néstor, 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, D.F., Grijalbo.
- García, Fernando, 1997. Cambios en la economía campesina a partir de la Reforma Agraria. El caso de tres comunidades campesinas en la provincia de Chimborazo (Tesis de Licenciatura), Quito, PUCE, (mimeo).
- Geertz, Clifford, 1989. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Giles, H. (ed.), 1977. *Language, ethnicity, and intergroup relations*, London, Routledge.
- Giménez, Gilberto, 1981. *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México, D.F., UNAM.
- Giménez, Gilberto, 1983. "La controversia ideológica en torno al VI Informe de José López Portillo. Ensayo de análisis argumentativo", *Revista Mexicana de Sociología*, año XLV, Vol. XLV, No 2, pp. 507-543.
- Giménez, Gilberto, s/f. "Cultura política y discurso en México", *Día-logos de la comunicación*, FELAFACS, pp. 4-15.
- Glantz, Susana, 1979. *Manuel. Una biografía política*, México, D.F., Nueva Imagen.
- Glazer, Nathan & Daniel Moynihan, 1975. "Introduction", *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gluckmann, Max, 1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal.
- González, Humberto, 1996. "Introducción: Globalización y regionalización", *Globalización y regionalización. El occidente de México*, Humberto González/Jesús Arroyo (comps.), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 9-43.
- González, Luis, 1991. "Terruño, microhistoria y ciencias sociales", *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, Pedro Pérez H. (comp.), México, Instituto Mora-UAM, pp. 23-36.
- Gose, Peter, 1994. "Embodied Violence: Racial Identity and the Semiotics of Property in Huaquirca, Antabamba (Apurímac)", *Unruly Order*, Deborah Poole (ed.), San Francisco, Oxford, Westview Press, pp. 165-198.
- Grimes, Ronald, 1981. *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe*, Nuevo México, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Grindle, Merilee, 1986. *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- Gros, Christian, 1994. "Síntesis y comentarios", *Agriculturas y campesinados de América Latina. Mutaciones y recomposiciones*, Thierry Linck (comp.), México, Fondo de cultura Económica, pp. 317-321.
- Gruzinski, Serge, 1994. *La Guerra de las Imágenes*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, Andrés, 1983a. *Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero*, Quito, CAAP.
- Guerrero, Andrés, 1983b. *Hacienda, Capital y Lucha de Clases Andina*, Quito, El Conejo.
- Guerrero, Andrés, 1990. *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador*, Quito, CEDI-ME, mimeo.
- Guerrero, Andrés, 1991. *La semántica de la dominación*, Quito, Libri-Mundi.
- Guerrero, Andrés, 1996. "El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador", *Nueva Sociedad*, 142: 32-43.
- Gumperz, John, 1996. "El significado de diversidad lingüística y cultural en un contexto post-moderno", *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, Héctor Muñoz y Pedro Lewin (coords.), México, D.F., UAM-Iztapalapa-INAH, pp. 33-47.

- Habermas, Jürgen, 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Habermas, Jürgen, 1990. *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus.
- Habermas, Jürgen, 1994. *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Harris, Olivia, 1988. "La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano", *Mujeres latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*, Flora Tristán (ed.), Lima, Centro de la Mujer Peruana.
- Hiernaux, D., 1991. "En la búsqueda de un nuevo paradigma regional", *Nuevas tendencias en el análisis regional*, B. Ramírez (coord.), México, D.F., UAM-Xochimilco.
- Higham, John, 1981. "Introducción: las formas del liderazgo étnico", *El liderazgo étnico en América*, John Higham (ed.), México, D.F., Noema, pp. 9-25.
- Hill, Jonathan, 1988. "Myth and History", Jonathan Hill (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Champaign, University of Illinois Press.
- Hobsbawm, Eric, 1978. "Los elementos feudales en el desarrollo de América Latina", *Análisis*, 5, Lima.
- Hobsbawm, Eric, 1983. "Introduction: Inventing Traditions", *The invention of tradition*, Terence Ranger & Eric Hobsbawm (eds.), Cambridge, Cambridge U. Press.
- Hobsbawm, Eric, 1996. "La política de la identidad y la izquierda", *Nexos*, N° 24, pp. 41-47.
- Horowitz, Donald L., 1985. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
- Ibarra, Alicia, 1986. "Políticas estatales y población indígena", *Ecuador Debate*, N° 12, Quito, pp. 125-150.
- Ibarra, Alicia, 1987. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala.
- Ibarra, Hernán, 1979. *La Movilización Campesina antes de la Reforma Agraria*, Quito, CIESE.
- Iturralde, Diego, 1985. "Notas para un estudio político del campesinado ecuatoriano (1900-1980)", *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Pablo González Casanova (coord.), Vol. 3, México, Siglo XXI-Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, pp. 96-127.
- Iturralde, Diego, 1988. "Notas para una historia política del campesinado ecuatoriano", *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*, Quito, Abya-Yala.
- Izko, Xavier, 1992. *La doble frontera*, La Paz, Hisbol.
- Jaramillo, Pio, 1983. *El Indio Ecuatoriano. Contribución al estudio de la Sociología indo-americana*, 2 Vols., Quito, Corporación Editora Nacional.
- Joas, Hans, 1990. "Interaccionismo simbólico", *La teoría social, hoy*, Anthony Giddens et al., México, Alianza.
- Kahn, Joel S., 1980. *Minangkabau Social formations: Indonesian Peasants and the World Economy*, New York, Cambridge University Press.
- Kertzer, D., 1988. *Ritual, Politics and Power*, Yale, Yale University Press.
- Kipu, El indio en la prensa ecuatoriana, Quito, Abya-Yala.
- Kuper, Adam, 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London, Routledge.
- Landé, Carl, 1977. "Introduction: *The Dyadic Basis of Clientelism*", *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Steffen Schmidt et al. (eds.), Berkeley, University of California Press, pp. xiii-xxxvii.
- Landsman, Gail, 1985. "Ganiyenkeh: symbol and politics in an indian/white conflict", *American Anthropologist* 87/4, pp. 826-839.
- Larson, Brooke, 1991. "Explotación y economía moral en los Andes del Sur", *en Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, Quito, Abya-Yala.
- Leach, Edmund, 1985. *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- Lehmann, David, 1986. "La mediería y el desarrollo capitalista en la Sierra ecuatoriana", *Estudios Rurales Latinoamericanos*, IX, 3.
- León, Jorge, 1994. *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito, CEDI-ME.
- Liffman, Paul, 1997. "Representatividad y representación políticas entre los wixáritari (huicholes)", ponencia presentada en el XX Congreso de LASA, Guadalajara.



- Llambí, Luis, 1996. "Globalización y nueva ruralidad en América Latina. Una agenda teórica de investigación", *La sociedad rural mexicana...* (op.cit.), pp. 75-98.
- Lomnitz, Larissa, 1994. *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*; México, D.F., FLACSO-Porrúa.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1995. Las salidas del laberinto, México, Joaquín Mortiz-Planeta.
- Long, Norman, 1996. "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio (vol. I, coords. Sara Lara Flores y Michelle Chauvet: "La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial")*, México, UAM-UNAM-INAH-Plaza y Valdés, pp. 35-74.
- López, Adriana, 1998. "La democracia y la violencia: fronteras simbólicas para los movimientos sociales", Jorge Durand (Coord.) *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-DESMoS.
- LS, septiembre 1978. "LÁZARO CONDO. SÍMBOLO DE LUCHA", hoja volante de ECUARUNARI para convocatoria, una página.
- Lynch, Kevin, 1991. *La administración del paisaje*, Bogotá, Editorial Norma.
- Macas, Luis, 1991. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Macas, Luis, 1996. "Un proyecto para construir un nuevo país", *Por el camino del arco iris*, Quito, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), pp. 7-15.
- Macdonald, Theodore, 1997. De cazadores a ganaderos, Quito, Abya-Yala.
- Macdonald, Theodore. *Changing views of land, resources, and self: indigenous Latin American social movements in the 1990s*, tomado de Internet, <http://data.fas.harvard.edu/cfia/pnscs-695macdo.htm>
- Maffesoli, Michel, 1998. "Sobre el tribalismo", *Estudios sociológicos*, Vol. XVI, N° 46, pp 17-23.
- Maldonado, Luis, 1996. "Los símbolos del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 83-88.
- Marcellesi, Jean-Baptiste, 1980. "Contribución de la sociolingüística al estudio del discurso político", *El discurso político*, Mario Monteforte (coord.), México, UNAM-Nueva Imagen, pp. 91-106.
- Martínez Vázquez, Víctor Raúl, 1980. "Despojo y manipulación campesina: historia y estructura de dos cacicazgos del Valle del Mezquital", *Roger Bartra et al., Caciquismo y poder político en el México rural, México, Siglo XXI*, pp. 148-194.
- Mascott, Ma. Angeles, 1997. "Cultura política y nuevos movimientos sociales en América Latina", *Metapolítica*, Vol. 1, N° 2, pp. 227-39.
- Mason, David, 1986. "Introduction: Controversies and Continuities in Race and Ethnic Relations Theory", *Theories of Race and Ethnic Relations*, John Rex & David Mason (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 8-9.
- Melucci, Alberto, 1994. "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?", Larana Enrique y Joshep Gusfield, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS.)
- Melucci, Alberto, 1996. *Challenging Codes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mijeski, Kenneth & Scott H. Beck, 1977. "Ethnic Identity and Support for Indígena Demands in Ecuador: Report from a Preliminary Study", ponencia presentada en el Congreso XX de LASA, Guadalajara.
- ML2, 1974, "Lázaro Condo. Líder campesino asesinado", comunicado, una página.
- Moncayo, A. 1986. "El concertaje de indios", *Pensamiento agrario ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Monteforte, Mario (coord.), 1980. El discurso político, México, UNAM-Nueva Imagen.
- Montoya, Rodrigo, 1990. *Tierra: tiempos de reposo y sufrimiento*, ponencia presentada en Granada (España), mimeo [1992. "Tierra y tiempo de reposo", *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, José A. González y Manuel González (eds), Barcelona, *Anthropos*, pp. 187-219.
- Montoya, Rodrigo, 1992. *La utopía andina*, Lima, Mosca Azul.

- Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa, 1992. *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*, Quito, FESO-Abya-Yala.
- Moreno Yáñez, Segundo, 1996. "Jefaturas y reinos sacrales en los Andes septentrionales: continuidades y cambios", *Mesoamérica y los Andes*, México, D.F., CIESAS.
- Mukherjee, Prodyot, 1974. "Estructura agraria, movimientos campesinos y política en Bengala en el siglo XIX", *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África*, Prodyot Mukherjee (ed.), México, D.F., El Colegio de México, pp. 67-127.
- Neira, Hugo, 1968. *Los Andes, tierra o muerte*, Santiago y Madrid, Editorial Z Y X.
- Núñez, Jorge, 1995. "La democracia en Ecuador: actualidad y perspectivas", *La democracia en América Latina*, Pablo González Casanova y Marcos Roitman (coord.), México, D.F., La Jornada-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, pp. 285-323.
- Ortner, Sherry, 1973. "On Key Symbols", *American Anthropologist*, 75: 1338-46.
- Ossio, Juan, 1973. *Ideología mesiánica del Mundo Andino*, Lima Prado.
- Pachano, Simón, 1988. *Población, migración y empleo en el Ecuador*, Quito, ILDIS.
- Paponnet-Cantat, Christiane, 1994. "Gamonalismo After the Challenge of Agrarian Reform: The Case of Capacmarca, Chumbivilcas (Cusco)", *Unruly Order*, (op.cit.), pp. 199-222.
- Paré, Luisa, 1980. "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", Roger Bartra et al., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, pp. 31-61.
- Pease, Franklin, 1996. "Intercambio y redistribución: el ejemplo de los incas", *Mesoamérica y los Andes*, Mayán Cervantes (coord.), México, CIESAS, pp. 141-173.
- Pérez, Ignacio, 1991. "El levantamiento indígena visto por los hacendados", *Indios*, Quito, Abya-Yala.
- Poinsot, Yves, et al, 1994. "Crecimiento demográfico y organización del espacio: ensayo de modelización de los procesos activos en la Provincia de Bolívar, Ecuador", Coloquio internacional: Representación Cartográfica y Dinámica de Cambio en los Andes: Identificar, Interpretar, Comunicar, Cusco, Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas"-Instituto Francés de Estudios Andinos, agosto 24-27.
- Poole, Deborah, 1988a. "Landscapes of Power in a Cattle-rustling culture of Southern Andean Peru", *Dialectical Anthropology* 12: 367-398.
- Poole, Deborah, 1988b. "Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas", *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*, Lima, Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD, pp. 257-298.
- Poole, Deborah, 1994. "Performance, Domination, and Identity in the Tierras Bravas of Chumbivilcas (Cusco)", *Unruly Order*, (op.cit.), pp. 97-132.
- Portelli, Alessandro, 1989. "Historia y memoria: La muerte de Luigi Trastulli", *Historia y fuente oral*, Barcelona, N° 1, pp. 5-32.
- Powell, John, 1977. "Peasant Society and Clientelist Politics", *Friends, Followers, and Factions* (op. cit.), pp. 147-161.
- Powers, Karen, 1994. *Prendas con pies*, Quito, Abya-Yala.
- PR1, PR2, PR3..., 1974. Programa radial "Hoy y Mañana", Riobamba, Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador.
- Proaño Villalba, Leonidas Eduardo, 1984. *Creo en el hombre y en la comunidad*, Otavalo, Gallocapitán.
- Ramírez, Juan Manuel, 1991. Movimientos sociales y política. *Un estudio de caso, tesis doctoral, mimeo*.
- Ramírez, Juan Manuel, 1994. *Los caminos de la acción colectiva*, Ensayos Jaliscienses, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/INAH.
- Rámirez, Juan Manuel, 1998. "Pluralismo teórico y metodologías combinadas para el análisis de la acción colectiva", Jorge Durand (Coord.), *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-DESMoS.
- Ramón, Galo, 1987. *La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800*, Quito, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Ramón, Galo, 1990. "El Ecuador en el espacio andino: idea, proceso y utopía", *Allpanchis*, Año XXII, Nos. 35-36, Cuzco, Instituto de Pastoral andina, pp. 517-577.

- Ramón, Galo, 1991. "La cara oculta de la hacienda. La visión andina en Cayambe". *Siglo XVII, Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, Segundo Moreno y Frank Salomon (comps.), Quito, Aby-Yala, Tomo II, pp. 415-440.
- Ramón, Galo, 1996. "Movimientos sociales y gobiernos locales", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 107-115.
- Rappaport, Joanne, 1990a. *The politics of memory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rappaport, Joanne, 1990b. "Historia y vida cotidiana en los Andes Colombianos", *Memoria*, Quito, 1: 109-136.
- Rasnake, Roger, 1989. *Autoridad y poder en los Andes*, La Paz, Hisbol.
- Reátegui, Wilson, 1977. "Breve descripción de las acciones de los campesinos de la Hacienda Laura-marca", *Los movimientos campesinos en el Perú. 1879-1965*, Lima, Delva Editores, pp. 243-266.
- Reguillo, Rossana, 1996. *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, Guadalajara, ITESO-Universidad Iberoamericana.
- Reynoso, Carlos (Comp.), 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.
- Rhon, Francisco, 1978. *Las movilizaciones campesinas en Ecuador: 1968-1977. El caso del movimiento Ecuarrunari*, Memoria de tesis, Quito, Clacso-PUCE.
- Ribeiro, Darcy & Mercio Gomes, 1996. "Ethnicity and Civilization", *First Nations. Occasional Papers of the Indigenous Research Center of Americas*, No 2, Davis, University of California, pp. 41-53.
- Rocha, José Antonio, 1990. *Sociedad agraria y religión*, La Paz, Hisbol.
- Roncagliolo, Rafael y Fernando Reyes Matta, 1978. *Iglesia, prensa y militares. El caso Riobamba y los obispos latinoamericanos*, México, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales.
- Rosaldo, Renato and William V. Flores, 1997. "Identity Conflict and Envolvingm Latino Communities: Cultural Citizenship in San Jose, California", *Latino Cultural ...*, pp. 57-96.
- Rosaldo, Renato, 1997. "Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism", *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space, and Rights*, William V. Flores & Benmayor (eds.), Boston, Beacon Press, pp. 27-38.
- Rosaldo, Renato, et al., s/f. "Concept Paper on Cultural Citizenship", mimeo.
- Rosaldo, Renato, s/f. "Social Justice and the crisis of national communities", mimeo.
- Roseberry, William, 1994a. *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, Londres, Rutgers University Press.
- Roseberry, William, 1994b. "Cuestiones agrarias y cambios sociales", *XVI Coloquio de El Colegio de Michoacán, noviembre 16-18: Las disputas por el México rural. Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos*.
- Rosero, Fernando, 1979. *Reforma Agraria y movimiento campesino de la Sierra*, Quito, El Conejo.
- Rostworowski, María, 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, IEP.
- Safa, Patricia, 1998. *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán*, D.F., CIESAS-UAM-Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa.
- Sahlins, Marshall, 1983. "Other Times, Other Customs. The Anthropology of History", *American Anthropologist*, 85 (3): 517-544.
- Sahlins, Marshall, 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, México, Gedisa.
- Said, Edward, 1979. *Orientalism*, New York, Random House.
- Salmerón, Fernando, 1989. *Los límites del agrarismo. Proceso político y estructuras de poder en Taretan*, Michoacán, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Saltos, Napoleón, 1996. "Una historia sencilla y sorprendente", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 35-42.
- Sánchez-Parga, José, 1986. "Etnia, Estado y la forma clase", *Ecuador Debate*, No 12, Quito, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Sánchez-Parga, José, 1988. *Actores y discursos culturales. Ecuador: 1972-1988*, Quito, CAAP.
- Sánchez-Parga, José, 1989. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Quito, CAAP.

- Sánchez-Parga, José, 1990. "Proyecto político étnico y poderes locales. Los sectores Indígenas de la Sierra Ecuatoriana", *Etnia, poder y diferencia en los Andes septentrionales*, Quito, Abya-Yala.
- Santana, Roberto, 1986. "La cuestión étnica y la democracia en Ecuador", *Ecuador Debate*, N° 12, Quito, CAAP, pp. 101-150.
- Santana, Roberto, 1988. "En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias", *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Americano-CEMCA, pp. 279-295.
- Santana, Roberto, 1995. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*, Quito, Abya-Yala.
- Schiffrin, Deborah, 1994. *Approaches to Discourse*, Oxford, Blackwell.
- Schmelkes, Sylvia, 1997. "Para entender la sociedad civil en América Latina. Categorías para acercarse a la comprensión del desarrollo histórico de la sociedad civil en América Latina", *Sociedad civil*, Vol. 1, N° 3, pp. 113-121.
- Schneider, David, 1980. *American Kinship. A Cultural Account*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Schroder, Barbara, 1984. *Haciendas, Indians and Economic Change in Chimborazo*, Ecuador, disertación doctoral, Universidad de New Jersey.
- Schroder, Barbara, 1987. "Ethnic Identity and Non-capitalist Relations of Production in Chimborazo, Ecuador", *Perspectives in U.S. Marxist Anthropology*, David Hakken & Hanna Lessinger (eds.), Boulder, Westview Press.
- Schutz, A. y T. Luckmann, 1973. *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Scott, James, 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University.
- Selverston, Melina, 1994. "Indigenous Peoples and the Sate in Ecuador", D. Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martin's Press.
- Silva, Patricio, et al., 1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala.
- Smith, Gavin, 1989. *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Smith, Gavin, 1991, "The Production of Culture in Local Rebellion", *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*, Jay O'Brien and William Roseberry (eds.), Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press. pp. 180-207.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1979. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1995. "Indigenous peoples: emerging actors in Latin America", *Working Paper Series, N° 215, The Latin American Program Ethnic Conflict and Governance in Comparative Perspective*, Washington D.C., Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Sylva Charvet, Paola, 1986. *Gamonalismo y lucha campesina*, Quito, Abya-Yala.
- Tamayo, Eduardo, 1996. "Vigencia de los movimientos sociales", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 135-142.
- Tambiah, Stanley, 1989. "Ethnic conflict in the world today", *American Ethnologist*, Vol. 16, N°2, pp. 335-49.
- Tapia, Jesús, 1992. "Introducción y presentación", *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Jesús Tapia Santamaría (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 9-53.
- Taussig, Michael, 1982. "Estructura de la conquista en el suroeste de Colombia", *América Indígena* XLII, No. 4: 559-614.
- Taussig, Michael, 1989. "History as commodity", *Sidney Mintz and Eric Wolf* (eds.) *Critique of Anthropology* 9 (1): 7-31.
- Thompson, Edward P., 1984. *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.
- Turner, Mark, 1988. *Política campesina y hacienda andina, siglos XIX-XX, Riobamba, mimeo* (1992. "Peasants Politics and Andean Haciendas in the 19th and 20th Centuries", Heraclio Bonilla (ed.), *Los Andes en la Encrucijada: Indios, Comunidades y Estado en el Siglo XIX*, Quito, Libri-Mundi—FLACSO.
- Tilly, Charles, 1978. *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House.

- Tituaña, Auki, 1996. "Cotacachi: el reto de la minga cantonal", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 101-105.
- Touraine, Alan, 1985. "An introduction of the study of social movements", *Social Research*, Vol. 52, N° 4, pp. 749-787.
- Touraine, Alan, 1994. *Qu' est-ce que la démocratie?*, París, Fayard.
- Turner, Terence, 1988b. "Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of contact with Western Society", Joanathan Hill (ed.), op.cit., pp. 235-281.
- Turner, Victor, 1975. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Turner, Victor, 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI editores.
- Turner, Víctor, 1988. *El proceso ritual*, Madrid, Altea.
- Turner, Victor, 1997. *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, New York, Berg Publishers Incorporated.
- Turton, Andrew, et al., 1989. *Agrarian Transformations: Local Process and the State in Southeast Asia*, Berkeley, University of California Press.
- Unda, Mario, 1996. "El arco iris muestra el país que los poderosos no quieren ver", *Por el camino del arco iris*, Quito, ALAI, pp. 67-73.
- Urton, Gary, 1989. "La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas", *Revista Andina*, Cusco, No. 1, pp. 129-216.
- Vaca, Rocío, 1984. "Concentraciones de poder: 'caciquismo' en una comunidad indígena", *Antropología. Cuadernos de investigación*, N° 3, Quito, PUCE, pp. 92-102.
- Vallejo, Rodrigo, 1978. *La lucha campesina de Toctezinín*, Tesis de Maestría, Quito, CLACSO-PUCE, mimeo.
- Van Ronzelen, Teresa, 1985. "Víctor Apaza: la emergencia de un santo. Descripción y análisis del proceso de formación de un nuevo culto popular", *América Indígena*, Vol. XLV, 4:647-668.
- Varese, Stefano, 1996. "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America", *Latin American Perspectives*, Issue 89, Vol. 23 N° 2, pp. 58-71.
- Verdesoto, Luis, 1986. "Los movimientos sociales, la crisis y la democracia en el Ecuador", *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, Universidad de las Naciones Unidas.
- Vergas González, Pablo, 1993. *Lealtades de la sumisión. Caciquismo, poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán, Zamora*, El colegio de Michoacán.
- Verón, Eliseo, 1980. "La semiosis social", *El discurso político*, Mario Monteforte (coord.), México, UNAM-Nueva Imagen, pp. 145-165.
- VL, s.m.d. Hoja volante distribuida por ECUARUNARI: "DIRIGENTE CHIMBORACENSE DEL ECUARRUNARI"
- Wankar (Ramiro Reinaga), 1981. *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, México D.F., Nueva Imagen.
- Warren, Kay B., 1993. "Introduction: Revealing Conflict Across Cultures & Disciplines", *The Violence Within: Cultural & Political Opposition in Divided Nations*, Kay B. Warren (ed.), Westview Press.
- Weber, Max, 1967. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weismantel, Mary and Stephen F. Eisenman, 1998. "Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies", *Bulletin of Latin America Research*, Vol. 17, N° 2, pp. 121-142.
- Williams, Brackette, 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", *Annual Review of Anthropology*, 18:401-44.
- Williams, Brackette, 1993. "La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía", *La lucha por el estatus: formación del estatus de grupo de grupo y la producción de cultura*, conferencia, 6 al 8 de agosto, Guadalajara, mimeo.
- Williams, Raymond, 1980. *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- Wolf, Eric, 1977. "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies", *Friends, Followers, and Factions* (op.cit.), pp. 167-177.
- Zamosc, Leon, 1987. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia. Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC), 1967-1981, Bogotá, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD)-Centro

- de Investigaciones y Educación Popular (CINEP).
- Zamosc, Leon, 1994. "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands", *Latin American Research Review*, 29 (3): 37-68.
- Zamosc, Leon, 1995. *Estadísticas de las Áreas de Predominio Étnico de la Sierra Ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala.
- Zárate, Eduardo, 1991. "Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán", *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Choc (Coords.), Zamora, El Colegio de Michoacán-UAM-X, pp. 111-129.
- Zárate, Eduardo, 1993. *Los señores de utopía*, México, D.F., El Colegio de Michoacán-CIESAS.
- Zárate, Eduardo, 1994. "La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas", *El verbo oficial*, Andrew Roth y José Lameiras (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán-ITESO, pp. 99-124.
- Zárate, Eduardo, 1997. Procesos de identidad y globalización económica. *El Llano Grande en el sur de Jalisco*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Zemelman, Hugo, 1990. "La cultura y el poder", *América Latina hoy*, México, D.F., Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, pp. 166-241.