

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993

Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de
Maestro en Antropología

PROFESOR ASESOR: XAVIER IZKO

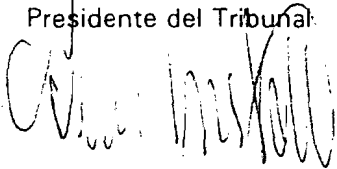
Julio, 1993

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993
INFORME DEL TRIBUNAL DE TESIS

Los abajo firmantes, miembros del Tribunal de Tesis constituido para dictaminar la tesis adjunta, preparada por LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS en el marco del Programa de Postgrado en ANTROPOLOGIA, luego de su lectura y habiendo analizado el informe que sobre ella elaboró el Profesor Asesor de la tesis, Xavier Izko, consideramos la tesis cumple con las exigencias de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y recomendamos que sea aceptada como uno de los requisitos para la obtención del grado de MAESTRO EN ANTROPOLOGIA.



Fernando Santos
Presidente del Tribunal



Fernando Bustamante
Integrante del Tribunal

Rodrigo Sánchez
Integrante del Tribunal

Fecha: 15 de noviembre de 1993

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

FLACSO

Maestría en Antropología

Tesis Final

Luchas simbólicas en los conflictos por la tierra en Chimborazo,
Ecuador

Luis Fernando Botero Villegas

Quito, Junio de 1993

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

FLACSO

Maestría en Antropología

Tesis Final

Luchas simbólicas en los conflictos por la tierra en Chimborazo,
Ecuador

Luis Fernando Botero Villegas

Director: Xavier Izko

Lectores: Fernando Santos
Fernando Bustamante
Rodrigo Sánchez

Quito, Junio de 1993

"Para que las estirpes condenadas a cien años de soledad puedan tener de una vez y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra" (Gabriel García Márquez al recibir el Premio Nobel de Literatura).

INDICE

RESUMEN.....	1
INTRODUCCION.....	3
I. LOS HECHOS.....	7
Antecedentes.....	7
El problema agrario.....	7
A nivel nacional.....	7
A nivel provincial.....	9
Las leyes de la Reforma Agraria y su contexto socio-político.....	10
La aplicación de la Primera Ley de Reforma Agraria....	12
A nivel nacional.....	12
A nivel provincial.....	13
Situación económica, social y política del Cantón Chunchi.....	15
El conflicto.....	18
Las noticias de prensa.....	26
II. LAS CONCEPCIONES INDIGENA Y BLANCO-MESTIZA SOBRE LA TIERRA.....	31
III. EL CONFLICTO COMO DRAMA Y RITUAL.....	37
IV. LAZARO CONDO: MEMORIA Y SIMBOLO.....	48
Los testimonios y sus interpretaciones.....	48
Las políticas de representación.....	52
Identidad y memoria.....	55
Las luchas simbólicas.....	64
La constitución de Lázaro Condo como símbolo.....	68
CONCLUSIONES.....	74
NOTAS.....	76
BIBLIOGRAFIA.....	81

RESUMEN

Este trabajo busca analizar el papel de los símbolos en las luchas agrarias indígenas. Pretendo establecer la manera como la tierra y un dirigente indígena muerto han podido llegar a constituirse en símbolos para los indígenas en sus acciones por acceder a la tierra y en la construcción de su identidad. Estos símbolos, quiero mostrarlo en el estudio, llegan a constituirse como tales, entre otras cosas, en la confrontación con la idea que la sociedad mayor, concretamente los hacendados, tiene sobre los dos elementos seleccionados.

Estimo que en las luchas por la tierra los indígenas buscan no sólo acceder a este recurso, sino también, entre otras cosas, construir su identidad. Es decir, las motivaciones culturales, incluyendo el manejo de los símbolos, son importantes. Los indígenas tratan de definirse como diferentes frente al grupo hacendario y a la sociedad no-indígena en general actualizando y redefiniendo su cultura que, de alguna manera, sienten amenazada. La motivación fundamental de los indígenas en su lucha no es sólo el acceso a la tierra sino una pretensión por reproducir su cultura, entendida ésta no como algo dado de antemano, sino como algo que se construye precisamente durante esos acontecimientos marcados por el conflicto.

El trabajo habla, repito, de qué manera elementos como la tierra y los dirigentes muertos han llegado a constituirse en símbolos. Pienso que se ha dado un proceso histórico en el cual elementos como los seleccionados se han venido constituyendo como símbolos a partir de eventos concretos sucedidos en el pasado; de ahí que experiencias como la muerte o ideas sobre la tierra tengan una perspectiva o racionalidad diferente para indígenas y hacendados. El concepto de antepasado para los indígenas de la sierra (como en Chimborazo, por ejemplo), es muy importante, ya que se piensa que no es alguien que queda relegado al pasado sino que está como ejemplo delante del grupo, es decir, es aquél de

quien el grupo debe aprender y seguir sus pasos. En este sentido, el dirigente muerto es alguien con estatus de antepasado que sigue jugando un papel importante para el grupo durante ciertos acontecimientos.

Asimismo, el trabajo muestra cómo los símbolos seleccionados (tierra y dirigente muerto) han sido utilizados por cada uno de los grupos (indígenas/hacendados) en las luchas simbólicas inscritas en los conflictos de tierras. Creo que cada grupo acude a su propia representación del otro y a la forma como concibe cada símbolo para respaldar sus acciones en un intento por dotarlas de legitimidad. Esta legitimidad debe argumentarse tanto para el grupo en sí mismo como para el resto de la sociedad. En otras palabras, cada grupo despliega estrategias simbólicas para presentar como legítima su lucha ante sí y ante los demás.

Analizo, además, de qué manera tanto la constitución y apropiación de símbolos en medio del conflicto pueden servir para la construcción de la identidad. La diferenciación, presente en las relaciones interétnicas, se activa de manera significativa en los momentos de conflicto y, sobre todo, cuando están en juego elementos que son simbolizados de manera diferente por los grupos enfrentados. Dicho de otra manera, el conflicto hace que la simbolización de la tierra y el dirigente muerto adquieran un sentido nuevo en relación con la construcción de la propia identidad.

Finalmente, este estudio muestra, a nivel empírico, lo que han sido ciertas manifestaciones regionales de las luchas indígenas por la tierra en Ecuador y de qué manera, en aspectos como la identidad y la cultura, los símbolos juegan un importante papel siendo el resultado de procesos históricos concretos.

INTRODUCCION

El 26 de septiembre de 1974, durante un enfrentamiento entre indígenas y miembros de la policía y el ejército, fue muerto el dirigente indígena Lázaro Condo. Este, como representante del Movimiento ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui), había estado participando en la minga convocada por los comuneros de Toctezinin para mostrar, de forma simbólica, su posesión sobre el predio agrícola "Almidón Pucará", predio al cual tenían derecho según un fallo proveído por la oficina regional del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC).

Los miembros de la comuna Toctezinin habían llegado a la decisión de tomar esta medida después de que la señora Amalia Merchán -dueña del predio- se negara a aceptar la resolución del IERAC de entregar la parte correspondiente del dividido Lote Nº 7 a los indígenas.

De esta manera, hubo, como diría Turner (1974), una quiebra en las relaciones entre indígenas y la hacendada por la actitud arbitraria de esta última, lo cual desataría una crisis con repercusiones no sólo a nivel nacional sino internacional.

Quiero en este trabajo mostrar cómo los símbolos de la tierra y del dirigente muerto fueron utilizados tanto por parte de los indígenas (quienes lograron movilizar a otros sectores de la sociedad ecuatoriana e internacional) como de los hacendados quienes, igualmente, lograron que otros agentes sociales se pusieran de su lado durante el conflicto.

Estimo que estos símbolos fueron contextualizados por cada uno de los grupos enfrentados dentro de lo que Landsman (1985) denomina "marco interpretativo"; es decir, los mismos símbolos recibieron un significado distinto por parte de los grupos implicados.

Asimismo, pienso que la controversia desatada por el conflicto significó un momento crucial para ambas partes durante el cual la utilización de símbolos fue un factor relevante de movilización y logro de algunos de los objetivos propuestos.

Consideraré igualmente en este estudio, de qué manera la controversia fue la instancia que permitió la construcción de identidad para ambos grupos; cómo a partir de la diferencia étnica exacerbada por el conflicto un grupo representó al otro y, a su vez, se hizo una imagen de sí mismo, imagen que trascendió a los mismos grupos generando un proceso de lo que tentativamente pudiera llamar "afinidad de representación" por parte de otros sectores sociales que se sintieron de alguna manera involucrados en el evento.

Me parece importante, asimismo, establecer la importancia de factores como la memoria en la manera como se fueron añadiendo significados al símbolo del dirigente muerto para su utilización en movilizaciones orientadas a objetivos de mayor alcance.

Para esta investigación se han tomado en cuenta fuentes primarias (entrevistas abiertas y cerradas tanto individuales como de grupo e, igualmente, conversaciones casuales) y secundarias (textos de antropología, sociología e historia, mapas, fotografías y periódicos).

El estudio, entonces, busca mostrar, a nivel empírico, lo que han sido ciertas manifestaciones regionales de las luchas indígenas por la tierra en Ecuador, y, asimismo, de qué manera los símbolos juegan un papel importante en aspectos tan relevantes como la movilización y su efectividad, y la producción de identidad y de cultura dentro de procesos socio-históricos concretos.

En el capítulo I reseño lo acontecido en Toctezinín, tanto el enfrentamiento entre indígenas y policías como la muerte de

Lázaro Condo, precedido dicho acontecimiento por algunos factores que pensamos deben ser tomados en cuenta para su mayor comprensión. He recurrido a testimonios de nuestros informantes como a los transcritos por Vallejo (1977). Este mismo capítulo nos proporciona las declaraciones de prensa sobre los eventos ocurridos, incluido el pronunciamiento de la dueña del predio. Estas declaraciones nos permitirán advertir los discursos elaborados para presentar de una cierta manera los hechos. Asimismo, algunas declaraciones nos ayudarán a ver que las posturas de los blanco-mestizos no fueron homogéneas, lo cual revela que los bloques que se conformaron distan mucho de ser monolíticos; es decir, se advierte el disenso de la sociedad mayor con respecto a la manera como fueron percibidos los hechos aquí investigados.

Una vez descritos, de manera sucinta, los hechos y las declaraciones sobre los mismos, en el capítulo II muestro, a partir de testimonios de indígenas y de cierta literatura antropológica, las concepciones encontradas sobre la tierra; pero, asimismo, cómo esas concepciones están atravesadas por la heterogeneidad y la contradicción.

Me pareció importante que el capítulo III ofreciera la perspectiva turneriana del conflicto como drama y ritual; esto nos permite entender, con mirada antropológica, el enfrentamiento de la práctica simbólica y la manera como la figura del dirigente muerto llegó a obtener un estatus de símbolo movilizador con el proceso de muerte/exaltación.

Por último, en el capítulo IV, después de ofrecer los testimonios indígenas sobre el significado de Lázaro Condo como símbolo, instauró una discusión sobre el significado de los símbolos, o mejor, de las luchas simbólicas en los conflictos por la tierra. Tal discusión tiene que ver con la producción de identidad, la elaboración o la activación de la memoria y el papel de la tradición, así como otros aspectos que considero relevantes en

cuanto a la resignificación de los dos símbolos que constituyen el centro de la investigación: la tierra y el dirigente muerto.

He optado por transcribir textualmente los testimonios de los indígenas por la riqueza que eventualmente pueden ofrecer para otro tipo de estudios diferente al que se debate en esta ocasión. Asimismo, he transcrito citas textuales de algunos autores lo cual estimé pertinente para la discusión.

Finalmente, quiero agradecer a las personas que hicieron posible este trabajo. A Rodrigo Montoya quien inspiró el tema de investigación; a Joanne Rappaport y Frank Salomon, quienes con sus aportes me hicieron ver la mejor manera de asumirla; a Xavier Izko, mi director de tesis, quien pacientemente revisó cada parte para, con sus sugerencias, hacer que este trabajo pueda tener alguna validez dentro de la disciplina antropológica y, por último, a Fernando Santos, Fernando Bustamante y Rodrigo Sánchez quienes, como lectores, supieron encontrar los logros y deficiencias aportando asimismo valiosas recomendaciones para incluir en el informe final. Por supuesto, los desaciertos son de mi exclusiva responsabilidad.

Este trabajo está dedicado a los indígenas de Chimborazo en particular y a todos los indígenas en general. Ellos, con su **estilo de vida**, nos ayudan a manetener, como diría Lévi-Strauss, ese "optimum de diversidad" que necesitamos para evitar que, en el el futuro, todos los hombres y todos los pueblos, estemos condenados a vivir de manera uniforme en un mundo convertido en un inmenso campo de remolachas.

I. LOS HECHOS

En este capítulo relataré los sucesos ocurridos en la Comuna Toctezinin fundamento de nuestro estudio. Luego de presentar la situación en la cual vivían los indígenas a nivel nacional, provincial y local, pasaré a describir, basándome en testimonios de algunos informantes, los pormenores del conflicto en el cual perdió la vida Lázaro Condo.

Antecedentes

Acercarnos a la situación del agro en varios niveles, puede darnos una referencia sociohistórica importante para comprender los marcos interpretativos propios de hacendados e indígenas dentro de los cuales se van a analizar los símbolos utilizados durante el conflicto. Otro punto, igualmente importante para tal fin, es la posterior aproximación a las concepciones que sobre la tierra tienen los grupos enfrentados. Cabe decir que el presente capítulo sólo pretende ubicar el contexto en el cual se desarrollaron los hechos que serán motivo de interpretación antropológica en capítulos posteriores; además, lo que se plantea a continuación son las conclusiones teóricas de los autores en los cuales me baso para elaborar esta parte del trabajo.

En julio 23 de 1964 se publicó la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización que buscaba cambiar las condiciones en las cuales se venía dando la estructura agraria en Ecuador, sobre todo la que guardaba relación con la tenencia de la tierra. Veamos como se presentaba esa problemática.

El problema agrario

A nivel nacional

Hasta los años 60, la forma de producción hacendal caracterizaba la estructura agraria en la casi totalidad de la sierra

ecuatoriana. La hacienda era, en ese entonces, la "unidad de producción agrícola y ganadera -afirma Ferrín (1982: 152)- basada en el monopolio de la tierra y en la extracción de renta (en trabajo y/o especies) a la mano de obra articulada a ella"¹.

Característica del régimen de hacienda era principalmente el monopolio sobre considerables extensiones de tierra. El campesino, total o parcialmente carente de ella, se veía obligado a articularse al terrateniente constituyéndose en la mayor fuerza de trabajo disponible. El eje que articulaba la mano de obra al terrateniente era la forma **huasipungo** que se lograba mediante el arraigo de algunas familias en la hacienda. Los huasipungueros y sus familias debían trabajar algunos días a la semana en las tierras del hacendado y, en los días restantes, ocuparse de las labores agrícolas en el propio predio buscando su reproducción material.

El huasipunguero era una figura importante para el hacendado porque no sólo se constituía en fuerza de trabajo permanente, sino también porque era el eje de una estructura familiar que se encargaba periódicamente de reproducir esa fuerza de trabajo dentro de la hacienda. El huasipunguero y sus descendientes conservaban el derecho de usufructuar los recursos hacendarios (Guerrero 1991; García 1977).

Como afirma Chiriboga (1986: 65),

"Las comunidades de hacienda, conformadas por huasipungueros y arrimados, estaban cruzadas por una doble problemática: relaciones marcadamente asimétricas entre los campesinos por un lado, y con los comerciantes por otro; y relaciones de reciprocidad entre los miembros de la comunidad. Estos dos procesos estaban mutuamente imbricados de tal manera de asegurar la reproducción de la economía huasipunguera y abastecer de fuerza de trabajo a la hacienda. En efecto, las unidades huasipungueras estaban obligadas en la persona del jefe de la unidad a trabajar la semana laboral en la hacienda a cambio del usufructo del pedazo de la tierra. La familia huasipunguera y los arrimados que constituían la unidad

doméstica, debían asegurar la producción agrícola mediante el cultivo de la parcela."

Las parcelas destinadas al huasipunguero y a su familia "se encontraban desparramadas a lo largo y ancho de la hacienda, ocupando las lomas de mayor pendiente y altamente erosionadas" (Ferrín, Id.167). Ahora bien, aunque la hacienda, como decía, era la instancia primordial de la producción agrícola serrana y, dentro de ella, la forma huasipungo significó gran importancia, esta forma no fue la única; en realidad hubo mucha variedad en cuanto a las maneras de establecer los arreglos económicos, sociales y técnicos entre la hacienda y los campesinos (Cfr. García 1977).

La "comunidad huasipungo" (Guerrero 1983), establecida dentro de la hacienda, se constituía a partir de dos tipos de relaciones: por una parte, las relaciones de producción y distribución mediadas por elementos culturales andinos como la reciprocidad, el "cambiamanos" (o "cambeo") y la aparcería ("al partir" o "a medias") y, por otra, las relaciones rituales dentro de las cuales el compadrazgo tuvo una presencia realmente importante. Al interior de la comunidad huasipungo se dio "una tendencia marcada hacia la endogamia" (Guerrero 1983: 221) que buscaba, por parte del hacendado, la reproducción de las familias huasipungueras dentro de su hacienda y la posibilidad de mantener, por parte del huasipunguero "titular", los lotes y "derechos" que el hacendado le otorgaba a él como jefe de familia. Esta era, a grandes rasgos, la manera como se presentaba a nivel nacional -con todas las variantes posibles, por supuesto- el modo de producción o régimen hacendal antes de la Reforma Agraria.

A nivel provincial

Antes de la Reforma Agraria las haciendas del Chimborazo constituían un claro ejemplo de las llamadas "haciendas tradi-

cionales" las cuales, según Farrel y Da Ros (1983), presentaban ciertas características: 1) gran superficie subutilizada o abandonada, 2) mano de obra abundante y casi gratuita, 3) bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y 4) estructura piramidal del poder.

Hacia 1960, es decir, cuatro años antes de la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria, las tierras de la provincia de Chimborazo estaban en manos de unas pocas familias, como podemos visualizar en el siguiente cuadro:

CONCENTRACION DE LA PROPIEDAD TERRITORIAL FAMILIAR EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO 1940-1960

Familia	Número de hectáreas	Número de haciendas
Vélez-Guerrero	20.221.72	6
García-López	10.000	2
Dávalos-Valdivieso	6.500	3
Sáenz-Rivadeneira	4.500	4
Gallegos-Araujo	20.000	6
Borja	20.000	2
Salem-Gallegos	20.000	1
Cordóvez-Dávalos	4.000	2

Fuente: Sylva (1986: 48)

Frente a los grandes latifundios, la mediana propiedad era de poco significado y controlaba un porcentaje muy bajo de la superficie cultivable.

Las leyes de la Reforma Agraria y su contexto sociopolítico

Con la formación de instancias apropiadas para la creación de organizaciones campesinas -la Federación Ecuatoriana de Indios, por ejemplo- comienza asimismo a conformarse una plataforma de lucha que incluiría aspectos como la defensa y el acceso a la tierra, la erradicación de formas precarias de producción -incluido el huasipungo- y, como fin último, la disolución del

régimen hacendal.

A fines de los 50 y comienzos de los 60 se presentaron, según Schroder (1984: 69), tres factores que influyeron para que la realización de la Reforma agraria fuera un requerimiento impostergable: 1) una gran agitación en campos y ciudades incluídas numerosas invasiones de tierras; 2) una modernización en algunas fracciones de la clase terrateniente, y 3) la política exterior de Estados Unidos en un intento por conjurar en otros países la reciente experiencia de la Revolución Cubana.

Este conjunto de hechos hizo que el tema de la Reforma Agraria fue acaparando la atención de los políticos. Para las elecciones de 1960 -que enfrentaron a Velasco Ibarra y Galo Plaza- este fue uno de los principales temas tratados por los candidatos.

Pero los campesinos e indígenas no esperaron a que el problema agrario fuera un debate sólo en el interior del gobierno o de los grupos políticos; así las invasiones de tierras y las huelgas de los trabajadores fueron sucediéndose unas a otras. En 1953, por ejemplo, los trabajadores de la hacienda Galte (en Chimborazo), reclamaban a los hacendados el pago de un salario justo y a tiempo, ya que siempre se les estaba adeudando. En la hacienda "El Molino", cantón Guamote (asimismo 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 zonas de la Provincia rechazaron las acciones de los miembros de la Misión Andina y de los encuestadores del Censo nacional (Cfr. CEDIS-CEDEP Id.).

Ante estas y otras muchas actividades, las clases dominantes pensaron que este malestar de campesinos e indígenas debía ser asumido a partir de reformas en el campo.

Para 1961, Velasco Ibarra, ya presidente, había creado -por decreto ejecutivo- la llamada Comisión Nacional de Reforma Agraria, encargada de elaborar un proyecto para tal fin. Este se presenta al Congreso en septiembre del mismo año, pero es rechazado. Algunos latifundistas, que vieron amenazadas sus posesiones crearon tal agitación que, junto con otras fuerzas económicas y políticas, lograron el retiro de Velasco Ibarra de la presidencia. Carlos Julio Arosemena, entonces Vicepresidente, asumió la presidencia decidiendo impulsar un programa para redistribuir la tierra; como era de esperarse, su caída no tardó en llegar.

Será la Junta Militar, que asumió el poder en 1963, la que, un año más tarde y dentro de un marco desarrollista y populista implementado por la denominada "Alianza para el Progreso", expedirá, no sin antes conversar con los terratenientes, la primera Ley de Reforma Agraria (Cfr. García op.cit.67). Esta, postulaba básicamente:

- a. Eliminación de las formas precarias de producción como el huasipungo y el arrimazgo.
- b. Límites a la propiedad de la tierra.
- c. Generación de un proceso que afectara las tierras insuficientemente trabajadas.

Para llevar adelante la Reforma Agraria el gobierno creyó oportuno crear un organismo que viera como su principal tarea la de abolir el huasipungo y comenzar la afectación de las tierras insuficientemente explotadas; se creó entonces el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) (Cfr. CEDEP 1984).

La aplicación de la primera Ley de Reforma Agraria

A nivel nacional

Los casos de afectación fueron pocos ya que la burocracia, en todos los niveles del recién creado Instituto, impidió la realización en profundidad de la tan anunciada Reforma. Después de una cierta euforia reformista en el año siguiente a la promulgación de la Ley, las afectaciones fueron decreciendo significativamente y no porque no hubiera más tierras susceptibles de ser afectadas. Si bien algunos sectores latifundistas impulsaron reformas de carácter capitalista en el agro, otros se opusieron -sobre todo en Chimborazo, como veremos más adelante-. La aplicación de la Ley se fue paralizando paulatinamente y se hizo necesaria una nueva reforma.

Ante el escaso éxito de la primera Ley de Reforma Agraria del 64, en 1973 el gobierno militar dio a conocer el llamado Plan Nacional de Desarrollo y expidió 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).

A nivel provincial

Entre 1964 y 1988 fueron intervenidas por el IERAC 124.690,72 hectáreas (Cfr. CIACH-CESA (1989: 16). 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 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 para el

cultivo, ya que se situaban por encima de los tres mil metros de altura y fueron dedicados más bien al pastoreo.

La Reforma Agraria, por tanto, no entregó las mejores tierras ni a los indígenas ni a los campesinos. Además, los predios adjudicados fueron tan pequeños que el minifundio se convirtió en la constante para la mayoría de los agricultores.

Estos minifundios, como reconoce el Artículo 66 de la citada Ley, no permite

"el empleo de la capacidad de la familia campesina, la generación de un excedente 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.

Pero la Ley de Reforma Agraria, pese a su aplicación superficial, tuvo repercusiones en la clase terrateniente de la Provincia. Si a nivel nacional la correlación de fuerzas entre campesinos y latifundistas se resquebrajó de alguna manera e inclusive se rompió, a nivel provincial 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 op.cit.40), resistió y detuvo la abolición de las formas precarias de producción. Se dio, entonces, un atraso con respecto a lo que se vivió en el resto del país; por lo tanto, ante la imposibilidad de que fueran las estructuras estatales las que lograran llevar adelante la aplicación de la legislación agraria, fueron los mismos campesinos e indígenas quienes, con diversas formas de presión, 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 transición".

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. El acceso a la tierra fue, entonces, una de las motivaciones fundamentales en sus luchas, como veremos más adelante.

Situación económica, social y política del Cantón Chunchi

En el contexto referido, voy a ubicar, de manera muy breve, a partir de los textos de Farrel y Da Ros (1983) y Vallejo (1977), la problemática que para ese entonces ofrecía el Cantón Chunchi.

En 1974, un año después de puesta en marcha la segunda Ley de Reforma Agraria expedida por el gobierno militar, el Cantón Chunchi -según Farrel y Da Ros (op.cit.39)- tenía 15.352 habitantes, el 81% de los cuales vivía en el campo.

Para 1972,

"se registraba una gran concentración de tierra en la zona existiendo 43 haciendas con un promedio de 400 hectáreas que pertenecían a 29 propietarios... un 0.8% de propietarios poseía el 41.7% del total de las tierras cultivables, mientras un 83.6% eran dueños del 23% de la superficie. El Censo [agropecuario de 1974] registraba también unidades familiares sin tierra y otros con parcelas de mala calidad." (Farrel y Da Ros, Ib.39).

Pero la acción de los hacendados no se reducía a los límites de su propia hacienda, sino que trascendía más allá

"ejerciendo su poder sobre el conjunto de la sociedad del

Cantón a través de la captación de los puestos más importantes del gobierno local." (Vallejo 1977: 57).

La Comuna de Toctezinín, al Noroeste del Cantón Chunchi tenía, a fines de los 70, 82 familias y una población de 352 habitantes. Esta Comuna, legalmente reconocida desde 1964, estaba dividida en cuatro barrios: Bacún, Llarucún, Cruz Loma y La Escuela.

En 1973, año en que se expidió la segunda Ley de Reforma Agraria, la Comuna inicia un proceso de lucha por la adjudicación de un predio con una superficie de 57,91 hectáreas denominado "Almidón Pucará" y, asimismo, para acceder al páramo de la hacienda "Magna". El problema de la tierra, veíamos, era grande. 31 de las 82 familias eran propietarias de pequeños lotes,

"por lo que para subsistir, no les queda otra alternativa que obligarse a trabajar en las grandes propiedades como peón o aparcerero, o emigrar a las ciudades." (Vallejo op.cit-.52).

Las luchas por la tierra no eran algo nuevo para los moradores de Toctezinín. Años antes, durante los primeros años de la Reforma Agraria del 64, cuando algunas haciendas del sector comenzaron a liquidar el huasipungo y otras formas precarias de producción, se despertó la inquietud de reclamar esos huasipungos y comenzaron a darse los primeros enfrentamientos entre campesinos y terratenientes, aunque estos eventos fueran todavía tímidos y desorganizados.

Algunos líderes realizaron sus primeros viajes a la ciudad, tal fue el caso, por ejemplo, de Lázaro Condo, según afirmó uno de nuestros informantes, para enterarse de esa legislación que les ofrecía la posibilidad de que el huasipungo les fuera concedido. De hecho, muchas familias ex-huasipungueras lograron obtener esas parcelas. Estos precedentes, según se desprende de algunos testimonios, crearon una imagen de sí mismos como lucha-

dores que podrían obtener la tierra si se unían y mostraban un claro propósito de hacerlo.

En esta ocasión, el lote de tierra por el cual estaban luchando se encontraba en propiedad de la señora Ana Mercedes Murillo quien lo había entregado en arrendamiento a Amalia Merchán Murillo, su prima. Al tener conocimiento de la nueva legislación agraria y de sus posibles consecuencias, la propietaria se niega a seguir entregando tierras en aparcería.

Ante esta actitud y motivados por experiencias exitosas anteriores, los habitantes de la Comuna comienzan dos juicios en contra de la dueña del predio. Uno de los juicios, que fue ganado por los indígenas, reclamaba salarios justos; el otro juicio, que solicitaba la intervención del IERAC en el predio "Almidón Pucará", también se resolvió favorablemente ya que el director regional del Instituto reconoció el estado posesorio del lote por parte de los demandantes quienes comenzaron a cultivarlo.

Pero la señora Merchán Murillo intenta por todos los medios conservar el terreno y apela al IERAC logrando obtener de este que la tierra sea dividida en dos partes entregándolas a cada uno de los contendientes. En marzo de 1974, la dueña, sin tener en cuenta la Ley de Reforma Agraria, suscribe un acta de compraventa del predio "Almidón Pucará" por la suma de 200.000 sucres. Este acto arbitrario fue bloqueado, bajo la presión de los indígenas, por el jefe zonal del Instituto.

Dos años antes, en 1972, se había formado 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. El mismo año se conforma, durante una reunión llevada a cabo en la capital provincial, el movimiento indígena a nivel nacional Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI). En dicha reunión estuvieron presentes los representantes

de la naciente Federación de Cabildos de Chunchi. Con la promulgación de la segunda Ley de Reforma Agraria, se realizan una serie de reuniones y seminarios a nivel cantonal para estudiar esta ley y encaminar los reclamos de tierras por la vía legal.

No tuvo que pasar mucho tiempo para que se diera inicio al conflicto en Toctezinín. Los miembros de esta Comuna, formada como tal cuando la hacienda "Magna" se dividió, siguieron trabajando como peones en el Lote N^o 7 llamado "Almidón Pucará". Es así como, con la ayuda de dirigentes de ECUARUNARI, entre los cuales estaba Lázaro Condo, los peones deciden tomarse las tierras del lote mediante una minga² que, a nuestro modo de ver, era la ritualización de tal decisión.

"Como consecuencia de estos procesos -afirma Vallejo Ib.160)- se desencadenaron algunos conflictos laborales y de tierras, siendo el primero el de Iltuz, luego el de Toctezinín, que sirvieron como punta de lanza para que se dieran muchos conflictos seguidamente."

El conflicto

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 alrededor de 200 campesinos entre miembros de la Comuna, comunidades vecinas y de otros lugares de la Provincia, quienes se habían repartido en tres "eras" para llevar adelante las labores.

El primer día de trabajo transcurrió sin ninguna novedad

"aunque fue notable la falta de organización -señala Vallejo (op.cit.138)-. Las distintas comisiones que nombraron para estos días, no funcionaron, todos se habían concretado solamente al trabajo de la trilla, no hubo dirección, lo que influyó para que muchos de los campesinos que habían concurrido de muchos lugares para ayudar en el trabajo, se regre-

saran el mismo día."

Por su parte, uno de nuestros informantes, quien en ese año era vicepresidente de la Comuna, recuerda:

"La lucha nuestra 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. Gracias a nuestras compañeras ellas nos defendían a nosotros.

Llegamos a saber que había la Reforma Agraria a favor de los campesinos y nos fuimos a Riobamba en comisión; nos pusimos en contra de la señora Amalia, ya no fuimos esclavos de ella. Entonces ella se fue donde el gobernador y metió problema. Pero nosotros sabíamos que teníamos la ley a nuestro favor y orden del presidente de la República. Yo trabajaba de quesero. Veía como ella llevaba regalos a las autoridades: pavos...; todo hacía ella y se fue en contra de nosotros. Pero arreglamos creo que en 450.000 mil [sucres], pero ella no quiso coger la plata. Después de eso pedimos la solidaridad a las otras comunidades de la Provincia.

Entonces vinieron más o menos unos 300 o 400 compañeros; un día que llegaron no vino policía. Pero había un compañero que avisaba todo, cómo estábamos nosotros; él era un enemigo de nosotros. Al siguiente día había poca gente porque se regresaron, ahí cayó la policía, llegaron a la escuela de la Comuna Toctezinin."

Vallejo (Ib.138-139), continúa:

"Para el segundo día, 26 de septiembre, mientras realizaban el trabajo unos 100 compañeros, a eso de las 10 de la mañana fueron 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 Ordoñez, Gilberto Ordoñez y el mayordomo de la señora Amalia Merchant -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..."

Nuestro informante, prosigue su testimonio muchos años después de los acontecimientos:

"Verá, yo me hallaba también ese día en una trilla de cebada con una trilladora que era de un compañero de Collacshi. Y bueno, llegaron los policías más o menos a las 10 de la mañana en un Trooper y un carro 350. Y llegaron los policías borrachos."

Vallejo (Ib.139-140), continúa en su libro:

"Al llegar al lugar donde se encontraban trabajando los campesinos, los policías preguntaban: 'con qué orden estaban 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 [Mons. Leonidas Proaño] 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 Anahuargui 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."

Nuestro informante sigue recordando:

"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 como unas 120 personas. Porque estuvimos en distintas partes trabajando. Nos cogieron presos de uno a 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 tienieblas. Y al compañero Lázaro Condo lo mataron en una 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 bajaron 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 4 o 5 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 como 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 donde estaba porque estábamos detenidos. Cuando salimos de ahí averiguamos pero nadie daba razón. Cuando salimos 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 enterrado 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."

Otro de nuestros informantes, recuerda así lo acontecido:

"Bajaron del bus [los policías] 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, métanle 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 yo."

Veamos ahora el testimonio de un indígena presentado por Vallejo (Id.140-141):

"Cuando Lázaro Condo vio los maltratos de que éramos objeto, gritó y bajó 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 (Ib.141)- 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 que te metes?' y le pegó un trompón en la cara."

"En el patio de la escuela de la comuna -dice otro testigo (Vallejo, (Ib.141)- 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."

En "Monseñor Proaño: un hombre para la comunidad", una película realizada por la RAI (Radio Televisión Italiana) hacia 1982, un campesino se refiere así a lo sucedido:

"Lázaro Condo...eso hará unos ocho años en Chunchi, este campesino vino a defender a los otros campesinos reclamando la tierra y, claro, ¿la patrona qué hizo? pues, como todos los patrones la hacen, se van a la policía, pues; y para los patrones la policía está al instante, pero para los campesinos, a favor de ellos, nunca. Pues lo mataron porque estuvo ayudando a los campesinos en el reclamo de la tierra de tantos años de trabajo y que tenían derecho de reclamar. Entonces, se reunieron los campesinos pero la patrona, pues, pagó, dio de beber; lo más que hacen es emborrachar a la policía y borrachos sí actúan; como mataron también en Guamote y, así, en algunos lugares han hecho de matar la policía a los campesinos."

El viernes 27 de septiembre se inician las averiguaciones con el fin de identificar el cadáver. Dos indígenas son llevados a la sala de autopsias del cementerio.

"Allí 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 (Vallejo, Ib.147)."

"Llevaron nuevamente a dos campesinos conmigo que lo habían reconocido -relata otro testigo (Vallejo (Ib.144-145)-, encontramos al muerto ya lluchito, 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 quien es?`. Les dije: `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".

De acuerdo a los testimonios proporcionados por Vallejo y los de nuestros informantes, podemos resaltar algunos aspectos que serán retomados y profundizados luego. Uno de esos aspectos es la falta de libertad en las relaciones hacendados e indígenas, estos no podían desplazarse ni en la comunidad ni en el Cantón; en más de una ocasión fueron privados de la libertad, aunque, según los testimonios, la acción de las mujeres fue importante para que se les dejara libres.

Las relaciones entre autoridades y hacendados daban origen a reciprocidades que afectaban a los indígenas. Los frecuentes regalos a quienes detentaban el poder local por parte de los terratenientes generaba un circuito de contraprestaciones que daban pie al cumplimiento desigual de las leyes o normas (Cfr. Guerrero 1991).

Por otra parte, la base de la acción de la policía y el ejército es la norma establecida desde el poder. Los policías avalan su intervención amparándose en las órdenes de un superior (el gobernador) que tiene autoridad (Cfr. Orlove 1991).

Se evidencia, asimismo, de acuerdo a los testimonios, que no había un consenso en la postura de los indígenas con respecto a los hacendados; uno de los testigos afirma que fueron traicionados por uno de los miembros de la comunidad.

Otro aspecto interesante es la confusión en cuanto al reconocimiento del cadáver y el lugar último donde fue sepultado el dirigente muerto, lo cual le dota de un cierto carácter de ubicuidad.

La presencia de los mismos hacendados del sector durante el conflicto es algo que los testimonios muestran como algo decisi-

vo, como si la solidaridad del grupo hacendario manifestara la oposición a un peligro común.

Por último, la actitud del juez con respecto a la petición de la esposa de Lázaro Condo deja entrever la complicidad existente entre ciertos funcionarios y el deseo de que las cosas se queden como están.

Algunos de estos elementos reseñados serán retomados más adelante para ponerlos en relación con las interpretaciones de las luchas. Por ahora, veamos aquellas interpretaciones o versiones que tanto la dueña del predio como la prensa oficialista dieron sobre los acontecimientos.

Declaraciones de la dueña del predio "Almidón Pucará"

En su edición del 3 de octubre de 1974 el diario **El Espectador** de Riobamba publicaba la siguiente declaración de la propietaria del lote en donde se habían dado los acontecimientos mencionados:

Propietaria habla acerca del problema de Toctezinin

"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 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."

El pronunciamiento de la propietaria en ningún momento se refiere a la muerte de Condo.

Las noticias de prensa

En su edición del 27 de septiembre de 1974, **El Comercio**, de Quito, se refiere al apresamiento del Vicario de la Iglesia de Riobamba y de otras personas, pero no dice nada sobre la muerte del indígena; "hubo -dice- una versión en el sentido de que el origen fue una agitación campesina".

El 28 de septiembre, el mismo diario publica:

"Prisión del Vicario de Riobamba por invasión de tierras, dice ministro de gobierno y desmiente allanamiento del templo; hay un herido... afirman que durante los incidentes ocurridos en la comuna Toctezinín, cantón Chunchi, fue herido el trabajador agrícola Juan Manuel Anahuarqui, quien se encuentra en mal estado."

El diario capitalino no hace ninguna alusión al dirigente muerto.

Igualmente, el diario publica las declaraciones del ministro de gobierno, contralmirante Poveda, durante una de las conferencias de prensa que semanalmente ofrecía. En estas declaraciones el ministro se refiere a diversos puntos y, entre ellos, al problema agrario pero de una manera general, sin puntualizar en los hechos de Toctezinín y menos aún en la muerte de Lázaro Condo.

El Expreso de Guayaquil en su edición del 28 de septiembre declaraba en sus titulares:

"Un muerto, herido grave y varios sacerdotes y comuneros presos."

En **El Comercio** del 29 de septiembre, el editorial habla generalidades sobre lo ocurrido en Chimborazo, pero en ningún momento menciona la muerte de Condo. El mismo periódico, al día siguiente, refiere la noticia de que fueron libertadas 39 personas que habían sido apresadas por incidentes en Chunchi. No habla tampoco de la muerte de Lázaro Condo.

Pero el diario **El Espectador**, de la ciudad de Riobamba, en su edición del primero de octubre de ese año, declara:

"Lázaro Condo, a decir de los campesinos, fue muerto en el acto de apresamiento por parte de elementos policiales y militares el jueves pasado en Toctezinín. Según los indígenas tenía una herida en la pierna derecha, otra en el abdomen y otra en la cabeza. Se desconoce el sitio donde ha sido llevado el cadáver. Tenemos datos extraoficiales de que aún no se soluciona esta situación."

Y más adelante publica este pronunciamiento:

"La Asamblea de Fuerzas Vivas, Autoridades, Instituciones y Organizaciones, realizada el día de ayer a partir de las once de la mañana en el Salón de la Provincia, resolvió respaldar irrestrictamente al Gobernador de la Provincia, Coronel Amico Alava Zambrano como también a la Fuerza Pública por la actitud serena, valiente y decidida al afrontar el problema surgido en Toctezinín y que en los actuales momentos es de conocimiento nacional como también internacional."

Un telegrama dirigido al gobierno por parte de la Federación dirigido al gobierno por parte de la Federación de Barrios y el Consejo Provincial publicado en la misma edición de **El Espectador** decía:

"Sres. Mingobierno, Minagricultura. Quito.- Federación Ba-

rrios, CPCH solicitan justa solución definitiva problema Toctezinín acuerdo postulados revolucionarios actual Gobierno. Atte. Directivas CPCH, Federación Barrios Riobamba."

Al día siguiente, el 2 de octubre, en la columna titulada "Así piensa la mujer", el mismo diario publica el artículo: "En defensa de los campesinos de Toctezinín" suscrito por "Karmy". En dicho artículo, su autora 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 del citado artículo- esa fuerza extraña que obliga a tomar medidas preventivas sangrientas...SON LOS TERRATENIENTES...si la medida adoptada por la 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 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).

Más adelante, en la misma edición, se publica un comunicado de adhesión a la Iglesia de Riobamba por parte de la Cooperativa de Vivienda "Santa Rosa". El punto tercero de esta adhesión dice:

"Solidarizándose con la lucha justa que mantienen los compañeros de Toctezinín: ya con los gamonales explotadores de Chunchi: ya con la fuerza incontrolada, por decir menos, del ejército y la policía, que han llegado hasta el crimen. Adelante campesinos que la auténtica revolución vendrá del pueblo; lo demás es cuento y demagogia."

Por su parte **El Expreso**, el mismo día 2 de octubre, titulaba como "Toctezinín: sangre de indio" una denuncia realizada por la Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe (UNASAC).

El 3 de octubre, **El Espectador**, en su primera página, publica un telegrama enviado por el Centro Agrícola al gobierno militar:

"Cenagrícola como Institución representativa todos agricultores Cantón Riobamba felicita política Gobierno expresada Mingobierno declaraciones de prensa publicadas Diario El Comercio sábado 28 de septiembre. Agricultores reiteramos nuestra confianza instituciones, leyes y autoridades país y condenamos anarquía y procedimientos ajenos lineamientos legales. Atento saludo. Precenagrícola. Riobamba."

El 4 de octubre, **El Espectador** publica un "Manifiesto al Gobierno y a la ciudadanía del Ecuador", en el cual se respalda al gobierno y se denuncia la intromisión "de marxistas y falangistas". Los firmantes, entre otros, fueron: el prefecto de la Provincia, el director provincial de educación, el presidente del Centro Agrícola cantonal, el presidente de la Cámara de Industrias, el vicepresidente del Consejo Provincial, el director de **El Espectador**, el rector del Colegio Cisneros, el delegado del IESS...

Las declaraciones tanto de la dueña del Lote como de los periódicos manifiestan la justificación de las acciones del ejército y la policía basándose en la ley establecida y legitimada por el poder. El orden se impone por la fuerza ya que esa es la obligación de la Fuerza Pública con su actuación "serena, valiente y decidida".

De otra parte, como cabía esperar, apenas sí los medios de comunicación social dan cabida a escuetas declaraciones (en sentido contrario) de los indígenas. La tecnología de los discursos oficiales y oficialistas será analizada posteriormente en

relación a los testimonios indígenas, refugiados en la clandestina "oralidad" (Cfr. capítulo IV).

II. LAS CONCEPCIONES INDIGENA Y BLANCO-MESTIZA SOBRE LA TIERRA

En el conflicto agrario protagonizado por indígenas y blanco-mestizos, la tierra, como tendremos oportunidad de ver, es percibida de manera distinta. Esta percepción no es algo que se remita al sólo terreno conceptual, sino que trae consecuencias prácticas importantes. Es decir, la percepción que cada uno de los grupos enfrentados tiene sobre la tierra está en la raíz del conflicto.

Este capítulo busca presentar, de manera muy sumaria y con las obvias heterogeneidades, la manera como la tierra es concebida por indígenas y mestizos y la importancia que dicha concepción tiene para las llamadas "afinidades de representación" manifestadas durante el conflicto.

En la segunda reunión de Barbados celebrada en 1977, los indígenas denunciaban la dominación física y cultural a la que estaban sujetos y que, según ellos, "se expresa...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. 1983: 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).

A nivel andino, el Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza, de Perú, se refiere a la tierra como la Pachamama 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 "somos un pueblo indio en guerra de resistencia y lucha por la recuperación de nuestras tierras comunales, porque estamos convencidos de que unidos como pueblo a la tierra podemos liberarnos y autodeterminarnos políticamente y ser gestores de nuestro desarrollo socio-económico". 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. 1983: 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 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).

Veamos, en relación a este contexto, las percepciones de los indígenas en la zona estudiada.

Uno de ellos nos dice:

"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."

Otro indígena, igualmente de Chimborazo, afirma:

"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 vivientes. Para el dominante, para el mestizo, su concepción es aprovechar al máximo; para hacerse el grande, para hacerse superior a los demás, para dominar.

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."

Y otro, de la misma Provincia, nos hace ver que

"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."

Vemos entonces, según las distintas afirmaciones, que la tierra es considerada por los indígenas 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 -lamentablemente no dentro de este trabajo- tratar de establecer cómo están articulando o conciliando los indígenas sus creencias y su misma concepción sobre la tierra con la sobreexplotación a la cual ellos mismos la están sometiendo obligados por la necesidad. Pensamos que de todas maneras debe existir una percepción distinta a la de los blanco-mestizos aunque a primera vista nos parezca que es igual. Otro aspecto que veo importante incorporar, para otra ocasión, son los testimonios de campesinos blanco-mestizos sobre la tierra.

Después de escuchar a los indígenas hablar sobre la tierra, veamos lo que afirman algunos antropólogos.

En general, como afirma Stavenhagen (1979), 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.

Para Rocha (1990), 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, según Rocha, nombran a la Pachamama como una divinidad en relación con la tierra. En sus investigaciones, Rocha 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 yv presente en todas partes.

Montoya (1990), a su vez, afirma 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.

"El territorio -señala Rappaport (1990a: 47) refiriéndose al grupo indígena de los paeces en los Andes colombianos- significa algo más que el espacio de tierra comprendido dentro de ciertos límites. El territorio es, más bien, la extensión que sustenta a los paeces tanto física como espiritualmente... es un símbolo de su identidad."

Asimismo, Rappaport (Ib.50) ve en el territorio (que no es el simple terreno-para-cultivar del hacendado) 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." (Subrayado mío).

La identidad del hacendado no está centrada o no se crea alrededor del territorio. La tierra es para él un bien de capital que en cualquier momento puede ser cambiado por otro. Tal es el caso, por ejemplo, del hacendado que vende sus tierras para dedicarse a otros menesteres que no tienen nada que ver con el agro; este cambio de actividad (o de empresa) no constituye para él ningún desarraigo; a lo sumo una pasajera nostalgia que pronto será reemplazada por otras actividades más lucrativas y menos "fatigosas".

Para los indígenas, en cambio, siguiendo con Rappaport (Ib.5-9), 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**" (subrayado mío).

Frente a estas afirmaciones tanto de indígenas como de cientistas sociales, no se nos escapan, sin embargo, las reflexiones que Harris (1988) aporta al tema. Para ella, con base en los estudios realizados en comunidades andinas de Bolivia, la tierra tiene asimismo un carácter no del todo benéfico. Harris sostiene que, entre los indígenas de los Andes, la Pachamama se caracteriza igualmente por ser mala, peligrosa y voraz. Considera, asimismo, que 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 los discursos de la intelectualidad blanco-mestiza que ha idealizado a la Pachamama omitiendo las ideas negativas que sobre ella tienen algunos indígenas. En otras palabras, el discurso sobre la tierra no es homogéneo, podría decirse que es dualista, aunque, según lo expresado por la autora, el indígena llega a advertir que la tierra produce más bienes que males.

Por otra parte, como hemos visto, el imperativo de la sobrevivencia está llevando a muchos indígenas a intensificar el ritmo de explotación de los recursos, lo cual, decíamos, puede llevar a introducir otras en la concepción sobre la tierra aunque sin llegar a identificarse necesariamente con la de los blanco-mestizos. Estas afirmaciones requerirían una contrastación empírica, que esperamos profundizar en un trabajo posterior. Sin embargo, como veremos más adelante (Cfr. capítulo IV), la tierra sigue teniendo, para la mayoría de los indígenas andinos, connotaciones simbólicas particulares, en las que cobran arraigo situaciones como las aquí analizadas.