

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

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

III. EL CONFLICTO COMO DRAMA Y RITUAL

En este capítulo intentaremos una aproximación a los sucesos ya no tanto de manera cronológica sino a la luz de la noción de **drama social** propuesto por Victor Turner en su libro *Dramas, fields and methafors* (1975).

Esta referencia a Turner puede ayudarnos a entender desde una perspectiva antropológica -más que desde la historia o la sociología- los acontecimientos sucedidos en Toctezinín, la noción de "afinidad de representación" y, asimismo, la manera como Lázaro Condo es constituido en símbolo a través de un proceso complejo de interacciones "dramáticas" y "rituales".

Turner concibe el drama social no tanto en relación con la fiesta sino con la vida normal y las crisis institucionales. El autor trata de entender algunos procesos que se dan dentro del cambio de una sociedad los cuales tienen, como él mismo afirma, un carácter dramático. Asume entonces como modelo la metáfora del drama. Advierte, asimismo, que a diferencia de los funcionalistas -quienes habían tomado metáforas orgánicas, es decir, de la naturaleza para intentar explicar ciertos cambios en las sociedades-, él aplica la metáfora del drama como un producto dinámico de la cultura.

A partir de su trabajo de campo entre los Ndembu, Turner advirtió su propensión al conflicto, a la irrupción de tensiones denominadas por él como **dramas sociales**. Cuando los intereses y actitudes de personas y grupos quedan en obvia oposición, entonces, según Turner, los dramas sociales pueden ser aislables y susceptibles de una minuciosa descripción. Los dramas sociales, señala, pueden ser aislados para su estudio en sociedades en todos los niveles de escala y complejidad, sobre todo en situaciones políticas.

En el drama social, afirma Turner, aunque se realizan elecciones de medios y fines y se define la afiliación social, el énfasis se deposita en la lealtad y la obligación, tanto como en el interés, por lo cual el curso de los sucesos puede adquirir un carácter trágico. El conflicto parece colocar aspectos fundamentales de la sociedad, normalmente cubiertos por los hábitos y las costumbres del intercambio cotidiano. La gente debe tomar partido en términos de imperativos morales y constricciones muy arraigadas, a menudo en contra de sus propias preferencias personales. La elección es subyugada por el deber.

Ahora bien, para Turner la estructura de los dramas sociales no es el producto del instinto, sino de modelos y metáforas que están en la cabeza de los actores. Las estructuras son los aspectos más estables de la acción y de la interrelación.

Otro aspecto que Turner considera de gran importancia con respecto al estudio del drama social es el de su perfil diacrónico. Las sociedades deben ser pensadas como algo que está fluyendo continuamente, que nunca se detiene ni muere. El estudio del drama social lleva, igualmente, al análisis de símbolos, signos, señales e indicios verbales y no verbales que la gente emplea para alcanzar sus objetivos personales o de grupo.

Los dramas sociales, entonces, son unidades de procesos inarmónicos que surgen en situaciones de conflicto, para los cuales Turner establece cuatro fases de acción pública accesibles a la observación. Describiremos cada fase e intentaremos, igualmente, su aplicación en el caso concreto de las luchas por la tierra.

En primer lugar se da una *quiebra* en las relaciones sociales regulares y gobernadas por normas entre personas o grupos en el interior de un sistema de relaciones sociales. La señal de esta

quiebra es una fractura pública y notoria, o una deliberada falta de cumplimiento de alguna norma esencial que regula la interacción entre las partes. Burlarse de semejante norma sería un obvio símbolo de disidencia. Una quiebra dramática puede ser causada por un individuo, pero este cree hacerlo en nombre de otras partes; se ve a sí mismo como un representante de otros. Aquí comienza a darse la "afinidad de representación", la cual se definirá de manera más clara en la fase siguiente.

Recordemos que los habitantes de Toctezinín debieron comenzar dos juicios en contra de la dueña del predio y que ambos fueron resueltos a favor de ellos, pero, y aquí veríamos la quiebra de la cual nos habla Turner, la señora Merchán, sin tener en cuenta la disposición del IERAC suscribió, recordemos, el acta de compra-venta del predio por 200.000 sucres. Aunque, como afirmábamos antes, tal acto arbitrario fue bloqueado, bajo la presión de los campesinos, por el jefe zonal del Instituto, en la práctica, la señora siguió considerando todo el lote como suyo yéndose en contra del acuerdo con el IERAC y con los campesinos.

Después de la quiebra de las relaciones sociales sobreviene, de acuerdo a Turner, una fase de *crisis* creciente, durante la cual existe una tendencia a que la quiebra se extienda hasta que llega a ser coextensiva en el conjunto mayor de relaciones relevantes a que pertenecen las partes en conflicto. Durante la crisis surgida y por aquello que hemos denominado "afinidad de representación", los grupos en su interior logran cierta homogeneidad en cuanto a la manera de percibirse a sí mismos y al "otro". Se conforman dos grupos que se **autorrepresentan** compartiendo los mismos intereses; se establece como una identidad de grupo pese a las notables divergencias que existían antes de la ruptura y que, aunque de manera distinta, resurgirán luego de terminado el enfrentamiento.

Apliquemos entonces, dentro del proceso del drama social, la segunda fase -de crisis- a nuestro caso. Vimos antes como, ante la actitud de la señora Merchán, los indígenas organizan una minga a la cual asisten los habitantes de la Comuna y otras personas de diversos sitios de la Provincia. La señora llama al ejército y a la policía y se dan los sucesos antes relatados. Recordemos que en las declaraciones, tanto de la señora Merchán como de la prensa escrita, no se mencionó para nada la muerte del dirigente. Las posturas se polarizaron. Autoridades cantonales y nacionales, gremios de agricultores, periodistas, educadores y profesionales empezaron a defender la acción de la hacendada, de la policía y del ejército quienes lo único que habían hecho era defender al país de la infiltración comunista en el campo auspiciada por la Iglesia de Riobamba y ciertos partidos políticos. Por su parte, los dirigentes indígenas movilizaron a las comunidades para protestar contra este hecho de sangre, protestas a las que se sumaron dirigentes barriales de Riobamba así como algunos intelectuales. Un acontecimiento local tuvo resonancia a nivel nacional e internacional ya que muchos organismos, que conocían las actividades realizadas por Monseñor Leonidas Proaño y los agentes de pastoral de la Iglesia de Riobamba -entre los que se contaban voluntarios europeos- buscaron desmentir la campaña de difamación y de desinformación sobre los eventos ocurridos. Tales acontecimientos sirvieron para que, como afirma Turner, se revelara el verdadero estado de las cosas en el cual es menos fácil usar máscaras o pretender que "no hay nada podrido en la aldea". Esa crisis no puede ser ignorada ni se desvanece porque no se le preste atención. Pese a los intentos del gobierno militar y de la prensa oficial por ocultar la gravedad de los hechos, estos fueron conocidos a nivel nacional e internacional.

La tercera fase del drama es concebida por Turner como *acción de desagravio*. Para limitar la extensión de la crisis, los miembros conductores o estructuralmente representativos del

sistema, ponen prontamente en operación ciertos "mecanismos" de ajuste y reparación. El tipo y la complejidad de estos mecanismos varían de acuerdo con factores como la profundidad y la significación social compartida de la quiebra y la abarcabilidad social de la crisis. Estos mecanismos abarcan desde la amonestación personal, la mediación informal o el arbitraje, hasta la maquinaria jurídica y legal formal o la ejecución de rituales públicos. De hecho, el gobierno militar envió comisiones al lugar para tener una apreciación más objetiva no sólo de lo que había pasado sino para intentar solucionar el problema de tierras.

El acontecimiento comenzó a ser aludido en los discursos del "nacionalismo revolucionario" de la junta militar en el gobierno para hablar de hacer la verdadera reforma que el agro Ecuatoriano necesitaba y, de esta manera, conjurar posibles repeticiones en eventos de tal naturaleza.

La prensa hablada y escrita se hizo portavoz de estas buenas intenciones del gobierno y comenzaron a publicarse numerosos artículos sobre la situación del campo y de los campesinos, la cual debería cambiar de manera pacífica y gradual, pero condenando cualquier forma de violencia. En esta parte vemos que la "afinidad de representación" vuelve otra vez a presentarse menos clara o a diluirse; vuelven a aparecer, aunque no de la misma manera, las fisuras al interior de los grupos enfrentados; es decir, superada la crisis, la tensión más aguda del conflicto, las cosas son percibidas de otra manera y los intereses de sectores dentro de los grupos vuelven a asomar haciendo menos clara y, por lo tanto, más ambigua la "afinidad de representación". Se comienzan a dar las deserciones, las incongruencias, las concesiones, etc.; pero, es en la última fase, cuando estas divergencias se harán mucho más claras y se dará un reordenamiento al interior de los grupos y de los sectores involucrados.

La cuarta y última fase busca, según Turner, la *reintegración*

del grupo social perturbado o de reconocimiento social de la diferencia y legitimación de un cisma irreparable entre las partes en disputa.

Para el caso de Toctezinín pensamos que se dio la segunda posibilidad. Pese a que se adelantó bastante en la solución de algunos problemas agrarios (incluido el de Toctezinín) la mayoría de los numerosos conflictos fueron dejados de lado. Los campesinos e indígenas cayeron en cuenta que la política del gobierno hacia dichos problemas no había cambiado mucho e, inclusive, se emitieron algunos decretos que legitimaban la represión de cualquier acto de los campesinos en contra de las posesiones de los hacendados. Creemos que, como bien dice Turner, este tipo de hechos permitió un cambio en la naturaleza y la intensidad de las relaciones entre las partes y la estructura del campo total; asimismo, partes que antes se hallaban integradas se segmentaron y las que estaban separadas se fusionaron. De hecho, ante los eventos, se manifestó la no homogeneidad de las partes en conflicto sino todo lo contrario, las profundas divergencias que había al interior de la Iglesia y de los mismos movimientos indígenas, por ejemplo. Turner continúa diciendo que este tipo de hechos sirve para que algunas partes ya no pertenezcan más al campo y otras, en cambio, comiencen a formar parte de él; las regularidades sociales se hacen irregulares y nuevas normas y reglas se generan en los intentos por reprimir el conflicto³.

Si hasta aquí hemos visto los acontecimientos en general, asumiremos ahora la figura del dirigente indígena muerto desde las posibilidades que, igualmente, puede ofrecer Turner al ver la historia como drama social.

Cuando en el tercer capítulo de *Dramas, fields and metaphors*, Turner habla de cómo el levantamiento protagonizado por Hidalgo dio pie a que se sucedieran rápidos dramas sociales y se hicieran

explícitas las contradicciones escondidas en esos procesos, afirma asimismo que se generaron nuevos mitos, símbolos, paradigmas y estructuras políticas.

Turner (1975: 122) ve la muerte de muchos revolucionarios mexicanos como un via-crucis: a la manera de Cristo, afirma, ellos han predicado un mensaje, han tenido cierto éxito, pero luego han visto frustradas sus aspiraciones o sufrido físicamente, han muerto y, luego, han tenido una curiosa resurrección, una canonización política. El mito de Cristo, según Turner, es el modelo que subyace a la muerte y a la exaltación.

En el caso de Condo, parece haberse dado, como sugiere Turner, un via-crucis, muerte y resurrección. Es decir, la exaltación del dirigente indígena no se hubiera dado si este no hubiera muerto en tales circunstancias. Fue, tomando la idea de Turner, un "proceso primario", mediante el cual los eventos factuales son convertidos en símbolos para la posteridad. Los testimonios actuales sobre Condo reflejan eso; se le ve como un Cristo que dio su vida por los demás. Sobre todo por el hecho de que él no era de esa comunidad, era de otra parte pero fue a solidarizarse con los indígenas de Toctezinin.

Ahora bien, a diferencia de Hidalgo, quien, como dice Turner, fue creador de símbolos y luego un símbolo en sí mismo, a Lázaro Condo no se le puede atribuir que haya creado símbolos; a lo sumo, puede haber añadido resignificación a algunos que, como la tierra, ya formaban parte del capital simbólico de los indígenas. Lo que se puede afirmar es que, con su muerte, el dirigente se convierte en símbolo. Siguiendo a Turner, intentaremos ver ese proceso adelantando algunas ideas que más adelante serán profundizadas.

Veamos, por los informes recogidos y por los testimonios de indígenas durante los días del conflicto, que la figura de Condo

todavía no había comenzado a verse como un elemento que pudiera servir a las futuras luchas agrarias a nivel provincial y nacional. Se puede decir que todavía no había memoria sobre él. La memoria no es un proceso pasivo o mecánico sino, por el contrario, es constructivo y regido por la cultura. Es decir, el acontecimiento, relatado años después, es reelaborado discursivamente, se añaden o se omiten cosas. En los testimonios recientes de los indígenas, casi veinte años después de lo sucedido, se ve cómo incorporan la figura del dirigente a las demandas actuales, como si de alguna manera ya él hubiera estado de acuerdo política e ideológicamente con ciertas propuestas que eran impensables para su época.

Pensamos que las ideas religiosas que se originaron a partir de la Teología de la Liberación -que llegó a esta y a otras zonas a través de la acción pastoral que quería poner en práctica lo declarado en el llamado Documento de Medellín de 1968- ayudaron bastante a la constitución de Lázaro Condo como símbolo. Durante esa época estaba comenzando a entrar en vigor el concepto de "irrupción de los pobres" no sólo en la vida socio-política sino también en la eclesiástica (Gutierrez 1972).

Se afirmaba que ya los intelectuales, por ejemplo, no tenían que presentarse como "la voz de los sin voz", porque los pobres también tenían voz y no necesitaban de intermediarios. Fue en esos años cuando la idea de martirio aparece con más fuerza y se asocia a todos aquellos que son perseguidos y muertos por las dictaduras que comienzan a aparecer (Lázaro Condo es muerto durante una de ellas). En esa época, y en nuestros días también, los dirigentes muertos son vistos como mártires por defender la causa del pueblo. Ahora bien, la idea de martirio tiene asimismo una connotación religiosa (en el sentido más amplio del término) más fuerte en algunos casos que en otros.

Pensamos que la connotación religiosa otorgada a la memoria o

recuerdo de una persona tiene un alcance grande para la posteridad. La figura de los santos, por ejemplo, en el mundo andino ha logrado, según afirma una bibliografía bastante extensa -véase por ejemplo Marzal (1983), Duviols (1986) y Ramón (1983)-, mantener el recuerdo de cierto tipo de deidades que, presumiblemente, habían desaparecido por la acción cristianizadora. Se ha llegado a comprobar, entonces, que en la figura de los santos los indígenas siguen teniendo presentes esos antepasados o deidades.

El lenguaje religioso, mesiánico con el cual los indígenas se refieren a Lázaro Condo, muestra una especie de trasposición a partir de la figura de Cristo muerto por los poderosos. Pero, según los testimonios, vemos que el dirigente no sólo murió de manera cruenta como Cristo, sino que, a igual que él, resucitó para dar "fuerza y esperanza".

Anualmente, cada 26 de septiembre, la comunidad de Toctezinín se reúne para celebrar -no sólo para conmemorar (hacer memoria), como ellos mismos afirman- la presencia de Lázaro Condo en su comunidad y en todas las luchas por la tierra. Después de la ceremonia religiosa presidida por el párroco de Chunchi, viene una serie de prácticas que pudiéramos ver como ritualizadas.

A tal evento son invitadas algunas personas: miembros de partidos políticos, funcionarios de organismos estatales o de organizaciones no gubernamentales, así como dirigentes indígenas a nivel nacional y provincial. En su presencia es recordada la figura de Lázaro Condo. Siempre habrá algo más que atribuirle para que su figura crezca⁴.

Pensamos que con este evento anual se trata de mantener una doble imagen del dirigente por un lado, frente a la sociedad mayor, representada por agentes de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, y por ciertos dirigentes o representantes indígenas y, por otro, frente a la misma comunidad. Explicitemos

esto.

La sociedad mayor, según se ve en las prácticas ritualizadas que conmemoran "acontecimientos fundantes de la nacionalidad ecuatoriana" (este es más o menos el tenor de los discursos en tales acontecimientos), exalta a sus héroes en una especie de ritual excluyente (los indios no tienen que ver nada con eso, los fundadores de la Patria fueron blancos). Ahora bien, en la celebración realizada para Condo, los dirigentes indígenas presentan a este como figura importante a nivel nacional. Utilizan esta tecnología del discurso para intentar 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 representantes de los sectores no indígenas que ellos consideran importantes, que la figura de Condo no haga referencia a algo puramente indígena sino que adquiera una connotación más amplia, aunque saben que no llegará a adquirir el estatus que tienen ciertos "padres de la patria" o de los indios muertos durante la colonia en sus luchas contra España.

De otra parte, la misma celebración tiene otro significado 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 tiene connotaciones religiosas y está en relación con la identidad del grupo como indígenas. Durante cada celebración, los indígenas de Toctezinín y de otras partes de la Provincia, 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 algo que se hereda sino algo que se negocia políticamente en diversas circunstancias. El indígena muerto no es un pretexto para negociar la identidad; él ha sido constituido como símbolo y como tal es asumido de manera consciente en el discurso frente a la sociedad mayor. Para esta, evidentemente, Lázaro Condo ha

adquirido otro significado y su muerte es vista como el resultado lógico de un enfrentamiento en el cual los indígenas han sembrado violencia en el campo al tratar de arrebatar las tierras a los hacendados, sus legítimos dueños. Eso fue lo que se expresó cuando la prensa se refirió, como hemos visto, a los acontecimientos. Ganaderos, hacendados, gobierno, educadores, políticos, etc. (con raras excepciones), cerraron filas para ponerse en contra de las luchas de los indígenas que, no sólo en Toctezinín, habían emprendido acciones para que la reforma agraria fuera realmente puesta en práctica.

Durante el conflicto y el período que seguía, se originaron dos "campos políticos" netamente diferenciados (uno que surgió alrededor de los indígenas y otro que fue el de los hacendados y sus seguidores) para competir por la posesión de la tierra⁵.

IV. LAZARO CONDO: MEMORIA Y SIMBOLO

En este capítulo vamos a ofrecer los testimonios que revelan la manera como, casi veinte años después, Lázaro Condo es recordado por indígenas tanto de Toctezinín como de otras comunidades de Chimborazo. Luego de los testimonios, pasaremos a su análisis tomando en cuenta las ideas más relevantes.

Los testimonios y sus interpretaciones

Un indígena de la Comuna Toctezinín, dieciocho años después de la muerte de Lázaro Condo, recuerda:

"El 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. El 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.

Escuchemos de otros indígenas, de diferentes comunidades de Chimborazo, su recuerdo sobre el dirigente muerto:

"Fue luchador en su Comuna Ajospamba y en otras comunas del sector. Las tierras por las que luchaban era 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.

Conocí lo de su muerte en el Centro de Formación Indígena [Riobamba], en estudios de realidad nacional. Es importante dar a conocer a los muertos; se va difundiendo a través de nuestra palabra directa. Hay que escribir. Los hechos concretos se van olvidando y los escritos se van recordando. Hay que llegar a que todos conozcan porque han sido de nosotros mismos; que se sepa por qué han muerto. Es importante, entonces, ir difundiendo. Ahí sí cogemos fuerza. Si la vida de este compañero muerto no se integra también en nuestra vida es como si hubiera muerto así no más.

Hay rechazos de los poderosos que dicen falsos testimonios: que han muerto por agresivos. Interpretando mal. Poniendo un obstáculo para que la misma gente no integre a ese muerto a su historia y a su vida."

A su vez, otro indígena dice:

"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 que 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. Aquí en Chimborazo no es sólo Lázaro sino que hay otros compañeros. Por ejemplo, dentro del movimiento indígena en tiempo de la conquista; estos personajes han dirigido, encabezado las luchas, los levantamientos, el proceso organizativo del movimiento indígena; han trazado una historia, una memoria. Es necesario conocer estas figu-

ras."

Otros indígenas expresan así su testimonio:

"En la familia no se habla de Lázaro Condo pero sí que saben quien 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."

"En la actualidad recuerdan de él en algunas luchas, en algunos levantamientos, en algunas manifestaciones. Pero mayor cosa no sé que más hubo con él."

"Siempre tienen participación en la lucha estos compañeros caídos. Hay personajes principales, pero si algunos se recuerdan más no es dejar de lado a otros, no es olvidarse porque yo creo que sí se guarda memoria de ellos. Algunos que se recuerdan son principales pero detrás de ellos hay otros que han dado la vida. Por ejemplo, la muerte del compañero Francisco Guamán fue algo muy triste. Yo recuerdo que fue en el Cantón Chunchi, como fue asesinado y maltratado por el patrón, Francisco Guamán de la comunidad Saguin. Uno de los terratenientes fue Francisco Santillán, que lo maltrató con un hierro, con una varilla y lo asesinó. Pero hay otros compañeros que han fallecido no por estar dirigiendo la lucha sino porque los cogen los terratenientes, a cualquiera, al que asoma, y quizás por eso no lo tienen como una persona principal."

"Sería necesario difundir a través de las escuelas indígenas; que los profesores tomen en serio el dar a conocer a los protagonistas, su propia historia sobre aquellas personas que dieron testimonio. Por esa lucha vivimos nosotros, por esa resistencia. Enseñar desde niños a conocer y valorar nuestra propia historia. Es necesario escribir lo que se conoce; informarnos, investigar para tener más conocimiento porque creo que eso nos anima y nos inspira la lucha para nuestro proyecto hacia el futuro; si no, perdemos lo que nosotros somos."

En los testimonios anteriores observamos ciertas diferencias en cuanto a lo que pudiera llamarse la "densidad" de la memoria la cual está relacionada con la participación o no en los eventos

de septiembre de 1974.

Advertimos que muchos detalles con respecto a los agentes participantes, lugares, diálogos, etc., en algunos testimonios son recordados de manera explícita en comparación con otros cuya memorización es más bien genérica. Esto se explica, como hemos dicho, porque algunos de los informantes participaron en los hechos y otros sólo conocieron de manera fragmentaria los sucesos a través de folletos, cursos, reuniones. Igualmente, creemos que los testimonios cuyos hechos relatados son más precisos son dados por personas que han cumplido roles de dirigencia en la propia comunidad de Toctezinín y en otras organizaciones de mayor cobertura.

Los testimonios, por otra parte, no son homogéneos. Mientras algunos se refieren con mayor énfasis a lo que fue su participación en los eventos otros privilegian la acción de los hacendados, la policía y el ejército; un tercer grupo, a su vez, señala lo que ha significado la figura de Lázaro Condo para el movimiento indígena durante los días del conflicto y para los momentos actuales. Hay referencias importantes como la relevancia de la escritura en la conservación o transmisión de la memoria del dirigente muerto⁶. Este y otros aspectos serán retomados más adelante.

Ahora bien, si vamos a analizar la manera como la figura de Lázaro Condo llegó a convertirse en un símbolo no sólo para los habitantes de la comuna de Toctezinín sino también para la gran mayoría de los indígenas ecuatorianos, debemos tomar en consideración las dos perspectivas que se enfrentaron. Una fue la de los hacendados y todos aquellos grupos que cerraron filas para oponerse a las pretensiones de quienes luchaban por la tierra no sólo en dicha comuna sino en otros lugares de la Provincia y el país. A esta perspectiva la denominaremos declarativa. A su vez, a las manifestaciones o pronunciamientos de los indígenas y sus

seguidores las llamaremos testimoniales. Si nos atenemos a la propuesta de Beverley (1989: 9), el punto de vista del testimonio es "desde abajo" y se produce obedeciendo a fines políticos concretos; pero aunque estos no estén explícitamente pronunciados, el género testimonial implica siempre un reto al *statu quo* en una sociedad dada.

Estima Beverley que el narrador del testimonio, a causa de su situación vivencial, "en muchos casos es analfabeto o excluido de los circuitos institucionales de producción periodística o literaria". Es más, para este autor, la voz del testigo trata de producir en el lector la sensación de que, mediante el testimonio, puede llegar a sensibilizar a otras personas e, inclusive, a "formar parte de un movimiento mundial de oprimidos de todo tipo" (op.cit.9).

Las declaraciones, tanto de la dueña del terreno como de la prensa escrita - salvo algunas excepciones-, en ningún momento hicieron referencia a la muerte del dirigente. Serán los mismos indígenas quienes, por los medios que veremos luego, lograrán que la figura de Lázaro Condo no desaparezca de su memoria, sino que, inclusive, se convierta en un símbolo movilizador en posteriores eventos. De esta manera, la tecnología discursiva utilizada por los indígenas para construir la imagen del indígena muerto se contrapone a aquella de la sociedad mayor empeñada en hacerla desaparecer o, al menos, de distorsionarla.

Las políticas de representación

La imagen del indio hay que ubicarla en un *space-off*, es decir, en la trama de implícitos políticos, económicos y sociales. Lo indio debe ser comprendido como una construcción social en la cual el "prejuicio desfavorable", del cual nos habla Bourdieu (1980), está incluido. Esa construcción es a la vez producto y proceso de su representación. En este sentido -según

De Lauretis (1987) - es preciso rescatar la concepción althusseriana de ideología como aquella que representa no el sistema de relaciones reales sino el de las relaciones imaginarias a partir de las cuales los individuos establecen relaciones en las cuales viven y que gobiernan sus existencias. La ideología, entonces, tiene como función constituir individuos concretos como sujetos. Sin embargo, preferimos la propuesta de Bourdieu (1992), quien en lugar de hablar de sujetos (tal como lo hacen Althusser y Foucault, por ejemplo), habla de agentes, dotando a estos de prácticas de resistencia dentro de campos constituidos por la confrontación y con sus respectivos *habitus* (Cfr. Bourdieu 1992).

Las prácticas o políticas de representación, basándose en cierto tipo de discursos, dan como resultado la construcción del indio. Esa construcción del indio, no sólo como el absolutamente diferente, sino como el inferior o menor de edad, se ha dado en el transcurso de un proceso histórico que se remonta a los primeros momentos del contacto entre Europa y América, cuando pasado el mutuo desconcierto, comenzaron la expropiación y la apropiación por parte del europeo, así como cierta visión y división del mundo (Bourdieu 1980; Cfr. Pagden 1982)⁷. Esta construcción del indio fue y es posible gracias a la implementación de esas **tecnologías** que producen y reproducen una determinada imagen no sólo del indio sino del blanco, de lo primitivo y de lo moderno. Esas tecnologías son discursos (no necesariamente verbales) que inspiran, contienen y promueven representaciones. Pienso que esas mismas representaciones pudieron dar origen a aquello que Landsman (1985) denomina "marcos interpretativos", es decir, aquellos marcos referenciales dentro de los cuales se van a entender o interpretar acciones y pensamientos del propio grupo y del grupo contrario. "Los marcos interpretativos -afirma Landsman (op.cit.828) - consisten en conjuntos de significados que subyacen a la acción social".

Las prácticas políticas, simbólicas, discursivas e ideológicas de los indígenas, se dieron, entonces, desde ese "marco interpretativo" y lograron, en la figura de Lázaro Condo y en su concepción sobre la tierra, identificar dos de los ejes fundamentales para, mediante su simbolización, encontrar el consenso y enfrentar a los hacendados, en el caso de Toctezinín, representados por la dueña del predio "Almidón Pucará".

Tratemos de ver, a la luz de la categoría de la **economía moral** propuesta por Thompson (1978) y desarrollada por Larson (1991) para los Andes, lo que estaba en juego en el conflicto.

"La economía moral -afirma Larson (op.cit.442)- es el estudio de las nociones campesinas de justicia e injusticia que legitimaron o quitaron legitimidad a las relaciones de poder entre las élites y los campesinos. En efecto, la perspectiva de la economía moral ha reintroducido la cultura, la política y la ideología en su definición amplia en el estudio de las sociedades agrarias tradicionales, después de un largo estancamiento en interpretaciones materialistas dominantes.

Como aproximación metodológica -continúa diciendo Larson (Ib.446)-...la 'economía moral' tiene mucho que la recomienda,...recaptura las perspectivas de los actores andinos en momentos de crisis política y tranquilidad...da integridad a la visión del mundo, las actitudes y los sentimientos de las personas consideradas una vez como 'masas inarticuladas'... rompe con los viejos estereotipos sobre los campesinos, cuyas lealtades primordiales supuestamente limitaban sus horizontes ideológicos y económicos a las dimensiones locales de la comunidad. También derroca la antigua suposición de que los rebeldes andinos eran turbas 'pre-políticas' que reaccionaban visceralmente a la privación material o a la demagogia de agitadores externos.

La coyuntura que se vive en la época a partir de la implementación de la segunda Ley de Reforma Agraria y que hace temer a los hacendados por la pérdida de sus tierras, obliga a estos a reforzar sus posturas para evitar, como en el caso de la dueña del predio, que esas tierras pasen a manos de los indígenas. Estos, en trance de perder un sitio en el cual habían estado

laborando, consideran tal acción como injusta y establecen los pasos pertinentes para adquirir aquello que consideran justo: la posesión del lote N^o 7. La reacción de los campesinos no obedece entonces única y exclusivamente a razones materiales o económicas, están en juego otros factores: la justicia que debe ser salvaguardada ya que ha sido impugnada por la actitud arbitraria de la dueña; el derecho social a la subsistencia basado en el "dilema existencial" planteado por Scott (1976), es decir, requerir de un mínimo de condiciones materiales para garantizar la reproducción física del grupo; la concepción que sobre la tierra se tiene, como el lugar donde se pueden establecer y re-establecer las relaciones con los demás -vivos o muertos- y la instancia que permite la interacción simbólica de todos los miembros de la comunidad (Ramón 1983); por último, la tierra como el espacio que posibilita la recreación de la identidad grupal frente a los hacendados y el resto de la sociedad mayor^a.

Identidad y memoria

Los habitantes de Toctezinín, entonces, no actuaron movidos por aquellas "necesidades primarias" o instintivas sino que inscribieron su lucha por la tierra en un contexto de búsqueda de la justicia que implicaba el acceso a un espacio concebido por ellos como suyo ya que, ateniéndonos a lo señalado por Necker (1986), su memoria guarda relación con aquellos territorios que estuvieron antes bajo su dominio en los tiempos pre-coloniales cuando perdieron esos territorios por la acción violenta de los europeos.

Ahora bien, Wolf (1979), a su vez, nos hace caer en cuenta que los campesinos organizados en comunidades autónomas, si bien tienen responsabilidades frente al Estado y los terratenientes, conforman, dentro del mismo país, fortalezas de tradición, actuando asimismo como zonas de descontento que liberan su fuerza hacia el exterior en el momento de la explosión, buscando que ese

espacio vital sea asegurado a su forma de vida tradicional.

De acuerdo con Wolf, entonces, una de las cosas que están en juego en las luchas indígenas por la tierra es la búsqueda por conservar o ampliar un espacio que les permita el mantenimiento de sus formas de vida tradicionales. Al vital componente de la tradición debemos añadir, sin embargo, el de la memoria que es, con su función selectiva (es decir, que activa u omite), la que crea las condiciones indispensables para la negociación de la identidad al ponerse en relación con la tradición.

Además de las razones propiamente económicas, podemos pensar en la posibilidad de que la vinculación con la tierra obedezca en el caso de los indígenas a una necesidad no consciente de recuperar y mantener su relación con los orígenes, activada por el hecho de que la tierra que perteneció a sus antepasados está ahora en manos de los hacendados.

"El antepasado -dice Zuidema citado por Sánchez-Parga (1989: 131)- era conocido como un particular lugar sagrado, una huaca, que se encontraba dentro del territorio del grupo"; de ahí que, como afirma Sánchez-Parga (op.cit.), "el sentido que tiene la propiedad colectiva de la tierra está asociada con la vinculación a un antepasado común." (Cfr. Nash 1975).

Por otra parte, la memoria de los antepasados, garantes de la reproducción cultural del grupo, aparece estrechamente ligada a la identidad (Harris 1982). En las luchas por el acceso a la tierra está la idea de buscar una identidad grupal -con las obvias heterogeneidades y disensiones- en relación con el antepasado que habita en esa tierra. La tierra se convierte así en un lugar privilegiado para la activación de la memoria y para la construcción de identidad.

Como plantea Carneiro (1987: 118), "todos los grupos étnicos

tienen mecanismos de adopción y de exclusión de individuos", entonces, un factor importante para que tales mecanismos sean viables y cumplan su función es la posesión de una tierra donde el grupo pueda considerar a quienes se debe incluir o excluir. En otras palabras, la tierra pasa a ser un referente para la negociación de la identidad por parte del grupo en relación con la sociedad envolvente. Así hallaría sentido lo que igualmente sugiere Carneiro: "la identidad étnica de un grupo indígena es, por tanto, función de la autoidentificación y de la identificación por parte de la sociedad envolvente". De esta manera, la autoidentificación guardaría relación con la posesión o pertenencia a un territorio determinado. Esto permitiría, según Sánchez-Parga (1992: 24):

"La configuración de una comunidad de pertenencia y de referencia más próxima al individuo: una comunidad **hic et nunc** que sea comunidad de trabajo, de vida, de lucha, al interior de la cual el individuo pueda construir su identidad. Esto remite a la necesidad de también reconstruir el tejido social, de crear redes asociativas, organismos de socialización de las experiencias individuales, que permitan al mismo individuo trascender sus límites individualistas para apropiarse práctica y simbólicamente del mundo real."

En aquellas relaciones que históricamente se han venido dando entre indígenas y blanco-mestizos, encontramos que si bien se han afirmado las diferencias por parte de ambos sectores sociales, el de los blanco-mestizos no ha llegado a reconocer el de los indígenas, lo cual se convierte en la negación del "otro" (Sánchez-Parga 1992: 35).

En relación a esto, la omisión de la muerte de Lázaro Condo en las declaraciones por parte 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 en el momento en que la noticia de la muerte del dirigente fue conocida, la táctica fue diferen-

te. Dicha acción fue situada dentro de un contexto que permitió activar el "marco interpretativo" de los grupos no-indígenas no sólo para justificarla, sino, igualmente, para presentarla como legítima (Orlove 1991) y beneficiosa para los intereses del país. Los indígenas, sin embargo, excluidos de los medios de comunicación oficiales e "independientes", encontraron en varias instituciones el apoyo que les permitió ofrecer, aunque con menor cobertura, su versión de los hechos.

Pensamos que, en el momento de sus luchas, los mismos indígenas no pudieron advertir la trascendencia que la muerte de Condo tendría para ellos en el futuro. Se puede decir que el criterio de su visión estaba ligado a los intereses más inmediatos: la consecución de la tierra. Si bien la muerte del indígena significó para ellos una gran conmoción y el sentimiento de la pérdida de un gran amigo y dirigente, su figura, hasta ese momento, no había alcanzado la talla que alcanzaría años después cuando paulatinamente fue recibiendo significados según los momentos vividos por los indígenas en la historia del país.

Como afirma Benjamin -citado por Portelli (1989: 5)-,

"Un acontecimiento vivido puede considerarse como terminado o como mucho encerrado en la esfera de la experiencia vivida, mientras que el acontecimiento recordado, no tiene ninguna limitación puesto que es, en sí mismo, la llave de todo cuanto acaeció antes y después del mismo."

Portelli (Ib.5) ve que el acontecimiento acaecido es importante no sólo porque es trágico,

"sino también, y sobre todo, porque constituye el terreno sobre el que 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 histórico a otro." (subrayados en el original).

De todas maneras, Portelli (Ib.6), citando a Enzensberger, considera que tales invenciones no están regidas por la arbitrariedad, sino que el interés despertado por ellas tienen como fundamento los intereses de aquellos que las narran o las explican. De esta manera, es decir, al escuchar de nuevo una narración, se logra que se reconozcan y se precisen los propios intereses y los del adversario. El relato se va enriqueciendo con materiales imaginarios y con estados de ánimo (rabia, por ejemplo) que dan la sensación de que los hechos ocurrieron hace poco tiempo⁹.

Podemos resumir diciendo que lo que subyace en la memoria colectiva del grupo -con sus excepciones- y en la memoria del testigo no es tanto la dinámica de cómo sucedieron los acontecimientos, sino la manera como estos son trasladados en el tiempo y ubicados en nuevos contextos. Por esto, los indígenas no ven los hechos históricos como una secuencia discreta sino como una lucha permanente. El papel simbólico del dirigente muerto, impone unas circunstancias adecuadas a una causa adecuada, de ahí que la muerte de Condo no sea vista como algo accidental; como lo demuestra el testimonio de algunos indígenas al comienzo de este capítulo¹⁰.

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.

"Si la historia documental -afirma Rivera (s/f: 9)- presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica -y las valoraciones éticas que implica- nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos, a conceptualizaciones relativamente inmutables, donde lo que importa no es tanto "lo que pasó", sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos, es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de

una causa."

La celebración anual de la muerte de Lázaro Condo, la imagen del líder sonriente en afiches, libros y revistas, son, nos parece, maneras de mantener abierta la cuestión y de garantizar su recuerdo, porque las situaciones que originaron el conflicto y dieron lugar a su muerte, se siguen produciendo, aunque en un contexto relativamente diferente.

El mantener la imagen del muerto, con una serie de significados añadidos, es decir, de resignificaciones según el contexto histórico cambiante, es una respuesta -individual y colectiva- a una agresión permanente y, por lo tanto, como una táctica de construir la identidad frente al grupo o grupos no-indígenas de la sociedad envolvente.

Igualmente, como señala Izko (1992: 51),

"Los conflictos siguen constituyendo de manera precisa referentes de la identidad étnica. Con la conciencia de la oposición, se renueva y afianza también, por contraste, la cohesión interna del grupo y la propia identidad diferencial... la violencia permite plantear el problema del "otro", el agresor/agredido que constituye al mismo tiempo una parte del "yo"."

Encontramos asimismo (Portelli, ib.28), que la memoria grupal manipula no sólo los materiales del evento sino su disposición en la manera como se narra, lo cual obedece, creemos, a una función simbólica. La muerte de Condo representa la experiencia coyuntural de la lucha por las tierras en Chimborazo en un momento dado y tuvieron que pasar algunos años para que esa figura fuera constituyéndose en símbolo precisamente a partir de su memorización durante los relatos del evento, de la tradición del grupo y de nuevas confrontaciones con los hacendados y representantes del poder estatal local.

La tradición, en este sentido, juega un papel importante. Esta nos remite a la conceptualización que los indígenas andinos tienen sobre algunos de sus muertos. Según esto, podemos hablar de la "potencialidad vital de los muertos" o de la posibilidad de que "pueden volver a vivir" (Boysse-Cassagne y Harris 1987: 38). De ahí que el poder de los muertos sobre los vivos sea posible desencadenarlo en ciertos momentos de crisis en la vida del grupo: durante los conflictos de tierra, por ejemplo. Por su parte Taussig (1989), haciéndose eco de una idea de Benjamin, afirma que los muertos permiten la relación con el pasado y lo iluminan. Pero pensamos que al iluminar ese pasado este se activa para dar razón de ciertos acontecimientos en el presente. De tal manera que, contrariamente a lo que afirma Vansina (1985), no hay tal cosa como un pasado único en el cual el cambio no aparece.

Sería, entonces, parafraseando la idea de Taussig (1982) sobre las "imágenes dialécticas", un movimiento en el cual el pasado puede ser reelaborado, redefinido para dar cabida a las tradiciones inventadas (Hobsbawm 1984). En otras palabras, si es posible inventar la tradición -lo cual es legítimo dentro del proceso de construcción y negociación de la identidad-, pensamos que tal invención no es una falsificación de la historia -tal como lo pudo haber entendido el mismo Hobsbawm-, sino que precisamente se afinca en un pasado que es susceptible de ser transformado para mostrar su eficacia en los requerimientos del presente.

La memoria del pasado es una creación o representación de una imagen particular del pasado. Es decir, se seleccionan aquellos elementos de uno o varios eventos y se dotan de énfasis diferentes de acuerdo al testigo y a lo que este quiere o pretende obtener como respuesta al testimonio narrado: admiración, lástima, indignación, solidaridad... Según Taussig (1989), la temporalidad de los hechos no importa, es decir, la historia como sucesión. Lo que realmente interesa 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 esta como oposición de significados en el tiempo y en el cual, según él, vencedores y vencidos recrean el cosmos. Lo importante, entonces, son las huellas del pasado en el presente.

Para Bartlett (1937), la memoria 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 información de manera fiel. Bartlett plantea, a partir del análisis de los informes emanados de la expedición al Estrecho de Torres, que los cuentos, por ejemplo, son reelaborados en el momento mismo de la narración mediante una nueva racionalización. Lo que puede verse, según esto, es que si la memoria es una acción selectiva por parte de quien está narrando, es porque, igualmente, está interviniendo un tipo de amnesia que pudiera llamarse estructural (distinta de la cotidiana o impuesta). Es decir, 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.

Tanto los testimonios de los indígenas como las declaraciones de la dueña y de la mayoría de los medios de comunicación, hacen alusión a ciertos hechos pero omiten otros.

O sea, por parte de cada uno de los grupos enfrentados se está construyendo el pasado; aquí podemos ver que ese pasado se elabora a partir de la activación de una memoria que se inscribe tanto dentro de un cierto marco interpretativo como de la política de representación que cada uno de los grupos dirige hacia el otro. De manera consciente se construye una imagen de lo que ocurrió y quien habla se ubica en este contexto dentro de los hechos por él mismo relatados. Es como un juego de espejos (Guerrero 1990; Todorov 1987), el narrador de los eventos se ve a

sí mismo en esos hechos, pero a la vez, fabrica su imagen de acuerdo a los acontecimientos que relata. A partir de la imagen que elabora de sí mismo construye la imagen del otro. Esto es legítimo si, como afirma Crain (op.cit.220), "no hay narraciones orales falsas", sino que "cada narración tiene su 'propia narrativa de verdad'".

Lo que está en juego aquí, pensamos, es una cuestión de negociación de la identidad. Cada grupo, utilizando tecnologías discursivas que considera apropiadas, construye su identidad y se representa la del otro; pero creemos que si bien se establece la diferencia del otro y la propia con respecto al otro, se llega, como afirma Sánchez-Parga (1992), al no reconocimiento de ese otro, es decir, se niega su derecho a ejercer la diferencia. Este fenómeno se da de manera recurrente sobre todo por parte de vastos sectores de blanco-mestizos hacia los indígenas.

Y es que aquí está implicada, pienso, la institucionalización que, desde el poder, se ha hecho de ciertos referentes para la distinción. Lo distinto, establecido como anormal por el poder - que promueve sus políticas de representación con respecto al otro - se apoya en cierto tipo de normas sociales -obviamente promovidas por tales políticas-, generando prácticas discriminatorias que se manifiestan en una sistemática intolerancia hacia el otro (Arditti (1988) y, por lo tanto, a su no reconocimiento; lo que, en otras palabras, significa no reconocer su derecho a ser diferente y a considerar un proyecto histórico propio, es decir, alternativo que, según Necker (1986: 231), "les les dará un vigoroso impulso para liberarse de las opresiones tanto culturales como socio-económicas, ofreciéndoles al mismo tiempo un modelo de organización autogestionario."

Pensamos, igualmente, que en la manera de recuperar la memoria sobre la imagen de Condo está presente la concepción andina del tiempo. Rappaport (1990b: 113) señala:

En quechua, cuando se usan las marcas diacríticas apropiadas, los términos de "el pasado" y "frente al observador" son idénticas: *ñawpa*. 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 tras nuestro".

Así las cosas, Lázaro Condo es alguien recordado porque está presente, delante del narrador, de quien lo recuerda. Es un modelo de ser hombre que actúa como referente para la comunidad.

Las "luchas simbólicas"

Ahora bien, el campo dentro del cual se dan los procesos de simbolización del dirigente muerto y de la tierra es el de la interacción política con respecto al poder. Esa interacción se definiría por la oposición dominante/subordinado (Llobera 1991; Bourdieu 1992) y llevaría al grupo de los indígenas a proponer e impulsar aquellos símbolos que se contraponen a los que provienen del grupo o grupos dominantes.

La confrontación entre algunos hacendados (y sus aliados), empeñados en desfigurar y diluir el significado de la muerte de Condo y unos indígenas preocupados por preservar y difundir la memoria del muerto, originó un proceso de lucha o confrontación simbólica que llega hasta nuestros días¹¹.

En este proceso de lucha o de confrontación simbólica, la función de la memoria de la comunidad se activa cada vez que el grupo se ve enfrentado a actualizar los eventos ocurridos en septiembre de 1974. Decimos la función de la memoria porque esta, pensamos, se ve implicada en la utilización de una táctica que hace posible la redefinición de los acontecimientos y la partici-

pación en ellos del dirigente muerto. Táctica que 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. Es decir, la imagen de Condo es utilizada como parte del capital simbólico de los indígenas en la pugna frente a los hacendados y sus actuales o potenciales aliados.

Se podría decir, en este sentido, que se da una interacción simbólica tanto a nivel de los grupos enfrentados como dentro de cada uno de dichos grupos. Si tomamos en cuenta los testimonios de los indígenas con respecto a la tierra y a Lázaro Condo y aquellas declaraciones de los hacendados, advertimos, por la forma como son tratados, que está en juego una lucha simbólica en la cual interviene, asimismo, la representación que cada grupo ha elaborado de sí mismo y del grupo contrario. Mientras que para el grupo de los hacendados la tierra es ante todo un medio de producción del cual debe obtenerse el máximo de rendimiento aumentando su productividad, para los indígenas la tierra es la *pachamama*, la madre tierra que debe ser cuidada y respetada mediante una compleja ritualización (Montoya 1990). Pero eso no es todo; hay, dentro del "marco interpretativo" de cada uno de los grupos, representaciones del otro que igualmente se enfrentan produciendo y reproduciendo una lucha simbólica permanente; mientras los hacendados ven en el indígena (así, singularmente objetivado) un holgazán que no aprovecha al máximo las posibilidades del suelo, los indígenas ven al hacendado como un depredador irrespetuoso de la madre tierra. Igualmente, cada grupo, que en los momentos de mayor conflicto se vé a sí mismo como homogéneo, (sin disensiones) vé en el otro al "enemigo" que intenta obtener no sólo el control de ese bien común, sino, inclusive, despojarlo de él¹².

¿Es posible pensar 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 palabras, ¿omitir la muerte de Lázaro Condo en las declaraciones oficiales debe ser entendido como un recurso táctico para evitar que la figura del dirigente muerto fuera enarbolada como un símbolo que legitimara la lucha de los indígenas por la tierra? Y si esto es así, ¿no cabría pensar también que el grupo de los hacendados quisiera elaborar un contra-símbolo en la figura de la dueña del predio al presentarla (y presentarse ella misma) como la víctima de la acción de "los agitadores de los campesinos"? (Cfr. Orlove, 1991; Gellner, 1989).

Responder afirmativamente a estas preguntas implica, entonces, aceptar que en la lucha simbólica, dentro de la cual cada grupo constituye sus propios símbolos a partir de la resignificación de ciertos elementos comunes (la tierra) o distintos (indígena muerto/propietaria agredida), se está posibilitando una construcción de identidad para ambos grupos. Es decir, contraria a la idea común de que las "minorías" o los grupos nativos subordinados son siempre los que se resisten a perder su identidad, veríamos que, igualmente, los hacendados están constituyéndose como un grupo, al menos coyunturalmente, que comparte una misma identidad. Recordemos, en este sentido, la idea de Turner mencionada anteriormente cuando nos referíamos al conflicto como un drama social (véase capítulo III); pese a las disensiones y contradicciones muchas veces insuperables, los grupos se homogeneizan con el fin de enfrentar un enemigo común; homogeneización que vuelve a entrar en crisis una vez terminada la situación que le dio origen.

Sin embargo, si bien en los momentos de confrontación puede darse un proceso de construcción de identidad en cada uno de los grupos involucrados en el conflicto, estimo que el de los indíge-

nas tiene un espectro de duración mucho mayor ya que estos comparten una tradición que se expresa en su pensamiento y en la manera como, por medio de ese pensamiento, llegan a estructurar simbólicamente su historia y, dentro de ella, las acciones políticas.

Debemos, también, tomar en cuenta el concepto o categoría de lo **residual** introducido por Williams (1980: 144), categoría que, me parece, tiene que ver mucho con la manera como se emprenden o desarrollan ciertas prácticas políticas como la de las luchas por la tierra y, asimismo, la construcción de identidad por parte de los indígenas a diferencia de como se da la coyuntural construcción de identidad por parte de los hacendados.

Para Williams el elemento de lo residual es algo que si bien se ha producido en el pasado "todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural" y como un "efectivo elemento del presente"¹³.

La tradición, en este sentido, sería entonces, según Williams "una versión del pasado que intenta conectarse con el presente y ratificarlo (Ib.138). En cuanto a la ubicación social de lo residual, Williams (Id.146) considera que gran parte de dicho elemento "se relaciona con fases y formaciones anteriores del proceso cultural en que se generaron ciertos significados y valores reales.

"La eficacia de estas "prácticas culturales residuales" - afirma Crain (1989: 59)- parece residir en su marginalidad, ya que ellas constituyen 'áreas de la experiencia, de la aspiración y logros humanos que son negados por la cultura dominante, desvalorizadas y reprimidas' (Williams)...En lugar de ser asimilados, ciertos aspectos de la cultura residual pueden tener una relación de oposición frente al orden dominante."

Según esto, podemos afirmar entonces que lo residual actúa

como una forma de resistencia a la incorporación de ciertos elementos importantes de la tradición y de la memoria, así como simbólicos, por parte de la cultura dominante¹⁴.

La constitución de Lázaro Condo como símbolo

Podemos afirmar, retomando nuestras preocupaciones iniciales, que la figura de Lázaro Condo no actuó como símbolo en los días inmediatamente siguientes a su muerte aunque uno de los testimonios así lo refiera. Lo que se ha dado, y es lo que hemos estado intentando mostrar, es que su simbolización y su ubicación como símbolo de fuerza e impulso para la movilización, es algo posterior. Esto debido, nos parece, a que el contexto de las controversias entre hacendados e indígenas, en ese entonces, estaba condicionado por un conjunto de significados existentes en la época.

Lázaro Condo, entonces, con el correr de los años, fue exaltado; es decir, al constituirse en símbolo su imagen -siempre engrandecida en virtud de los significados añadidos según los contextos históricos diferentes-, esta trasciende lo coyuntural del momento histórico en que se dieron las luchas en que participó y su misma muerte, para, mediante la memoria -"que es el hecho histórico relevante" (Portelli op.cit.29)- poder llegar a constituirse en alguien que está vivo y que sigue participando en las luchas del presente.

"El testimonio de la historia oral -afirma el Popular Memory Group, citado por Crain (1989: 219)- ...está profundamente influenciado por los discursos y las experiencias presentes. Este es el punto de vista desde el cual están construidas las narraciones orales... Estas historias están necesariamente influenciadas por los eventos del presente y por la re-estructuración de lo que es posible pensar y decir."

Recordemos en este momento algo que habíamos considerado anteriormente: la probable influencia que pudo haber tenido el

discurso de la entonces naciente Teología de la Liberación sobre el martirio de los pobres bajo la fuerza del poder ejercido por los poderosos. Este discurso había comenzado a llegar a través de los agentes de pastoral de la Diócesis de Riobamba, comprometida en la concientización de los indígenas de la zona.

Tuvieron que pasar algunos años para que, a través de ciertos significados nuevos promovidos por una mayor influencia de la teología de la liberación y de la irrupción del discurso étnico en los años 80, por ejemplo, se pudiera establecer un marco interpretativo diverso que favoreciera un proceso de simbolización o de cambio de simbolización del dirigente muerto. No es que en los años siguientes a su muerte la figura de Condo no hubiera comenzado a ser simbolizada o que, inclusive, 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, más favorable, esa simbolización alcanzó mayor complejidad y cobertura.

Los procesos posteriores a la lucha por la tierra en Tocteziñín a nivel local, provincial (creación del Movimiento Indígena de Chimborazo) y nacional (conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), así como los discursos generados por esos y otros procesos, añadieron nuevos significados a los símbolos ya existentes.

Si comparamos los testimonios de los indígenas reseñados por Vallejo en su libro y los presentados por nosotros, nos damos cuenta que ha habido un hiato en tales testimonios; es decir, ha habido ocasión de reflexionar dichos eventos a la luz de esos nuevos significados que han podido establecer referentes o marcos interpretativos distintos. Los testimonios recogidos por nosotros 18 años después de los acontecimientos ya cuentan con elementos como el de la regionalización del discurso étnico promovido desde Bolivia y Perú. Movimientos como el katarista y su proyecto

utópico de una "tierra sin males", la imagen de Tupac Amaru y la bandera del Tahuantinsuyo incorporados como símbolos de la continuidad de lo andino en nuestro medio han sido, nos parece, factores importantes en cuanto a la resignificación de símbolos como la tierra y el dirigente asesinado¹⁵.

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 a marcos interpretativos nuevos generados tanto dentro como fuera del país.

Si en algún momento, como veíamos más arriba, la figura de la dueña del Lote Nº 7 pretendió enarbolarse como un símbolo de los atropellos de los indígenas instigados por los "agitadores de los campesinos", hoy, muchos años después, tal figura sólo es recordada marginalmente cuando se recuerda a aquél que sí llegó a convertirse en un símbolo importante: Lázaro Condo.

Un símbolo agregado al de este dirigente puede ser el de la misma comuna de Toctezinín. ¿O tal vez, sería más exacto decir que la simbolización que se produjo en Lázaro Condo fue posible por los hechos ocurridos allí? En otras palabras: Toctezinín, a raíz de los sucesos, ¿comenzó a ser considerada como el ejemplo a seguir en cuanto a los reclamos de tierra se refiere? Fue vista por los indígenas como la posibilidad de emprender acciones en busca de obtener lo que por justicia les correspondía? ¿Se puede pensar, tal vez, que gracias a la simbolización de Toctezinín como un lugar de resistencia y de búsqueda de justicia, Lázaro Condo, al ser asociado a ese espacio constituido simbólicamente, encontró las circunstancias favorables para su simbolización? Esto puede ser posible ya que muchos otros indígenas que murieron en situaciones distintas -aunque bajo la represión estatal- no han llegado a recordarse por mucho tiempo, es decir, no han entrado a formar parte de la memoria lejana y, mucho menos, a

constituirse en símbolos, ya que carecían, pensamos, de la misma trayectoria de Lázaro Condo.

Ahora bien, ¿qué símbolos fueron utilizados por los indígenas durante los días que antecedieron a los hechos en los cuales fue muerto Lázaro Condo? Esto nos parece importante establecer porque hemos venido afirmando que la confrontación estuvo motivada por otros factores distintos a los de la sola necesidad económica. Es decir, si para ese entonces todavía Lázaro Condo no hacía su aparición y, asimismo, no se daba aún el marco interpretativo que favoreció luego la simbolización del dirigente, entonces cuáles fueron aquellos símbolos que pudieron haberse constituido en activadores para la movilización?. Recordemos que Condo sólo viene a intervenir en el momento de la toma simbólica del predio mediante la minga.

Uno de esos símbolos es la misma tierra de la cual ya hemos hablado anteriormente (ver capítulo II). Otro símbolo, pensamos, pudo haberse constituido a partir de la imagen que la comunidad tenía de sí misma cuando, en ocasiones anteriores, había emprendido ciertas acciones exitosas en contra de hacendados y autoridades locales. Es decir, la misma comunidad se constituye como un símbolo. La unidad vivida y expresada no sólo durante esos eventos, sino durante algunos otros momentos de su historia, puede haber significado un referente -tal vez discontinuo, pero referente al fin para la manera como el grupo fue autorrepresentándose y definiéndose en relación al grupo con el cual se enfrentaba. Aunque estas consideraciones precisan de una mayor profundización teórica y empírica, creemos que se puede afirmar, aunque sólo sea provisionalmente, que así como un grupo construye culturalmente su entorno, es decir, el "paisaje" (Poole 1988b), igualmente se puede dar una construcción cultural del grupo sobre sí mismo, construcción que, en determinados momentos puede llegar a convertirse en un símbolo.

Estimamos que la simbolización ocurre de manera permanente dentro de procesos histórico-culturales pero ciertos símbolos encuentran su lugar y se activan en momentos específicos para dar respuesta a realidades o situaciones que lo requieren. Es decir, hay elementos que actúan como símbolos en momentos en los cuales las condiciones (económicas, sociales o políticas) así lo precisan. Los símbolos forman parte del llamado "capital simbólico" (Bourdieu 1980) y son utilizados en aquellos enfrentamientos que se suceden dentro de ciertos campos constituidos precisamente a partir de la confrontación (Bourdieu 1990). De esta manera, bien hay símbolos que se activan sólo en ciertos momentos y otros símbolos que son redefinidos según las circunstancias lo requieran, hay otros que se constituyen como tales en el momento mismo del evento, durante la confrontación, por ejemplo. Pensamos, entonces, que posiblemente no hay algo así -por lo menos no siempre- como un depósito de símbolos del cual el grupo extrae aquellos que le serán más beneficiosos para, en esa lucha simbólica, enfrentar los símbolos del contrincante. El capital simbólico entonces, estaría conformado por una serie de símbolos que van siendo resignificados de acuerdo al marco interpretativo y a las circunstancias sobre las cuales operan, pero, asimismo, por símbolos que se constituyen coyunturalmente y que pueden obrar, o bien *ad hoc*, o bien pueden entrar a formar parte del capital simbólico y ser utilizados posteriormente en otros eventos.

"Los símbolos -afirma Landsman (op.cit.837)-... tienen eficacia de movilización en la medida en que manifiestan el marco interpretativo sostenido por actores políticos. El poder de un símbolo cualquiera se deriva entonces de su referencia a todo un conjunto de significados, cada uno relacionado con el otro como componentes del marco interpretativo de los actores. Esto permite flexibilidad en responder a las diversas instancias de lo que sería esencialmente la misma controversia básica, en diferentes lugares y tiempos... el concepto de marco interpretativo ofrece así una iluminación de cómo son usados los símbolos para poner en relación el significado con la acción política."

Landsman propone estudiar o analizar el proceso simbólico en el tiempo, de ahí que estimáramos útil explorar aquellos símbolos que llegaron a constituirse como tales en procesos histórico-culturales anteriores al evento de 1974.

Estos símbolos, según Landsman, son escogidos y manipulados de manera consciente por parte de los participantes (Ib.826), buscando así el apoyo de otros sectores hacia su lucha; en otras palabras, se inscribirían dentro de las denominadas "estrategias simbólicas"; articuladas en torno a la tierra y a la identidad comunitaria, que fueron los referentes de las acciones que desembocaron en la toma del lote N^o 7 en la mañana del 26 de septiembre de 1974.

CONCLUSIONES

Si en los dos primeros capítulos del presente trabajo intentamos mostrar el contexto histórico-social dentro del cual se dieron los acontecimientos de septiembre de 1974, así como las declaraciones y testimonios de quienes directa o indirectamente participaron en dichos eventos, en los capítulos siguientes quisimos considerar algunos aspectos que, a nuestro parecer, hay que tomar en cuenta para dar razón de su naturaleza.

Un aspecto importante que estuvo presente en todo momento fue el concepto de cultura entendido como producción permanente a partir de prácticas sociales concretas y no como algo dado o hecho de una vez para siempre. Es decir, hemos evitado el concepto reificado de cultura, caracterizándola más bien como "un tipo particular de producción (García Canclini 1986: 26) que responde a los retos que un grupo debe enfrentar en las relaciones con otros grupos y, asimismo, en sus relaciones internas.

Aspectos como la historia, el poder, la tradición y la memoria, entre otros, fueron tomados en cuenta para mostrar cómo el proceso simbólico se inscribe en las prácticas sociales, políticas, culturales e ideológicas de los agentes sociales y constituye un factor importante de identidad para los grupos enfrentados aunque, como tuvimos oportunidad de ver, esas identidades se presentan de manera diferente.

Los símbolos se inscriben en un proceso histórico que les posibilita bien el cambio y la resignificación o bien su constitución en el momento mismo de la confrontación.

Pensamos que objetivos propuestos en la introducción fueron alcanzados, aunque no dejamos de lado la posibilidad de que puedan ser retomados para una mayor profundización al contar con un mayor número de datos etnográficos así como de una más amplia literatura antropológica. Tal es el caso de la forma como los

indígenas están articulando sus creencias y su concepción sobre la tierra con la sobreexplotación a la cual ellos mismos la están sometiendo obligados por la necesidad, pero sin llegar a tener, por eso, la misma concepción de los mestizos: de la ritualización de ciertas prácticas con motivo de la celebración anual de la muerte de Lázaro Condo por parte de los habitantes de Toctezinin, y del carácter político y provisional de las representaciones tomando en cuenta la multivocidad de individuos y grupos sobre la figura del dirigente muerto.

Los datos presentados quisieron ser un referente en el intento de articular las propuestas teóricas sobre los temas tratados (identidad, simbolización, tradición, cultura, memoria y poder) y, asimismo, vincular estos temas con nuestra preocupación primordial: mostrar que en la base de las luchas por la tierra no están implicados única y exclusivamente aspectos económicos o materiales; que lo que está en juego en estas movilizaciones y conflictos es algo que guarda relación no sólo con la reproducción física del grupo, sino, como se afirmaba antes, con "el estilo de vida indígena" para, de esta manera, seguir enfrentando "el momento actual".

NOTAS

1. Para Guerrero (1983: 219), la hacienda huasipunguera se caracteriza o está constituida

"por dos esferas de relaciones sociales que se plasman materialmente en el anfructuoso paisaje andino: la producción mercantil, que se realiza en amplios potreros y grandes sementeras...; la reproducción, que en el espacio se desdibuja como una colcha de retazos policromados formados por los lotes (huasipungos) agrupados en racimos y esparcidos en las laderas, quebradas o montículos de los pisos intermedio y alto que bordea la línea ecológica del páramo... El elemento orgánicamente estructurante de estas dos esferas son las relaciones (económicas y también de dominación, reciprocidad y rituales) de renta de trabajo en su modalidad histórica andina huasipunguera".

2. La **minga**, según Rostworowski (1988: 297), es un "sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por substitución, a base de un acuerdo antelado".

3. Considero importante en Turner la posibilidad de analizar el campo lingüístico; cómo cada una de las cuatro fases da lugar a 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. Pero esto será abordado sólo de manera parcial en la presente investigación.

4. Por lo general, en los afiches o carteles que convocan a diversos eventos indígenas, se encuentra la imagen -o icono- del dirigente asesinado. Siempre es la misma: más pequeña o más grande, pero siempre la misma. En ella, Lázaro Condo aparece sonriente, confiable, indio. Sólo se ve el rostro pero, al parecer, es suficiente.

5. En palabras de Turner (op.cit.128), "un campo político se constituye cuando un grupo político, mediante la acción, se

orienta a lograr un propósito." (Cfr. Bourdieu 1992).

6. Podemos introducir la importancia de la escritura en la transmisión de la memoria. La escritura permite que algunos referentes de la memoria sean permanentes en el momento en el cual el discurso testimonial los actualiza según las circunstancias (Rappaport 1987, 1989a, 1989b, 1990). Cuando una representación ha sido registrada -Vansina (1985)-, la información viene a ser permanente y se convierte en texto. Es una tradición interpretada por la tradición del informante. El texto es algo estable e independiente de quienes lo interpretan. Ya no es un testimonio, pues este es oral y puede tener lugar muchas veces. El texto es, según Henige (1982), un referente que produce nuevos testimonios (relatos orales) mediante la "retroalimentación" y, por lo mismo, nuevas actualizaciones de la tradición en relación con la simbolización, la construcción de identidad y la movilización política.

7. Es importante considerar, así sea sólo de paso, la propuesta de Taussig (1982), según la cual es importante rastrear en la historia la causalidad de ciertos conceptos e ideas (la manera como un grupo concibe a otro, es decir, las imágenes que forman parte de los discursos del poder y de cómo este se fundamenta en lo diferente), así como explicar las relaciones contemporáneas entre indios y mestizos a partir de un cierto origen histórico. De todas maneras, pensamos que con lo anotado hemos podido contextualizar o señalar esos marcos interpretativos en los cuales se inscriben tanto los discursos indios como los blanco-mestizos.

8. Como señala Crain (1989), igualmente haciéndose eco de las ideas de Thompson, los seres humanos no actúan guiados por el instinto, así como tampoco reaccionando reflejamente a estímulos provenientes de afuera. Las diferentes respuestas a los acontecimientos "están medidas por categorías y evaluaciones". Ahora

bien, la misma acción emprendida por los hombres está cargada de significados que son construidos históricamente, es decir, no es algo inmutable, sino algo que se construye en el proceso de las relaciones del individuo con la sociedad.

9. Más adelante Portelli (op.cit.5) señala que la imagen del muerto, en ciertos procesos, se llega a convertir en la "iconografía de un martirio, de crucifixión, que tiene, posibles orígenes religiosos". Recordemos aquí lo que igualmente proponía Turner para el caso de Hidalgo.

10. La oralidad que transmite los acontecimientos del pasado no sólo pretende dar una sanción moral acerca de tales eventos, sino también, hacer una crítica a la situación de coloniaje que se perpetúa en el presente. En otras palabras, el recuerdo de lo que pasó y su condena implica igualmente una condena a la situación actual dentro de la cual las relaciones indio/blanco-mestizo permanecen casi inalteradas.

11. Tal es el caso, por ejemplo, de las afirmaciones de Pérez Arteta y de Bustamante Cárdenas (1991) -presidentes de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona y de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y el Oriente respectivamente-, al referirse al levantamiento indígena de junio de 1990.

12. Poole (1988a), establece con De Certau una diferencia entre estrategia y táctica. La estrategia, según Poole, implicaría un plan constituido de acuerdo a un objetivo concreto, el cual es realizado por un orden social establecido y de acuerdo a criterios y categorías de actividad previamente definidos y aceptados. La táctica, a su vez, estaría en relación con actividades dispersas, menos articuladas y llevadas a cabo por poblaciones subordinadas. "Las estrategias -argumenta De Certau (1990: 63)- apuntan hacia la resistencia que el **establecimiento de un lugar** ofrece a la usura del tiempo: la táctica apunta hacia una hábil **utilización del tiempo**, de las ocasiones que él presenta y también de

los juegos que él introduce en las funciones de poder." (Subrayados en el original).

13. Dentro de una cultura, y "desde una área total posible del pasado y del futuro" -señala Williams (op.cit.138)-, se seleccionan y se acentúan ciertos significados y prácticas y otros son rechazados y excluidos. Dicha selección es presentada como "la tradición", como el "pasado significativo".

Encuentro importante la la referencia que Pujadas (1992: 3-4) hace acerca de la memoria colectiva: "La memoria colectiva como depositaria del conjunto de atributos y símbolos de una sociedad -afirma-, constituye un discurso de legitimación del orden social establecido, constituye una construcción social y no es algo dado por antonomasia. Como construcción social que es, supone una determinada lectura o interpretación del pasado que implica un proyecto de futuro que se legitima precisamente a través de una idea subyacente de continuidad".

14. Si bien con respecto a la figura simbolizada de Lázaro Condo y a otros significados, prácticas y valores pueden encontrarse ciertos consensos colectivos. esto no quiere decir que todos los elementos de la cultura sean compartidos, ya que puede haber un manejo diferenciado de símbolos, al interior del ámbito indígena, por parte de los distintos grupos o clases. En este sentido, pensamos que puede haber una diferencia en cuanto a la manera como la dirigencia indígena, tanto a nivel local como provincial y nacional han hecho "uso" de la figura del dirigente muerto. Es decir, se puede encontrar quizá, en un trabajo posterior y mediante un mayor número de datos etnográficos, una multivocidad importante con respecto a lo que la figura de Lázaro Condo representa para ciertos individuos y grupos, lo que nos lleva a pensar en el carácter político y provisional de toda representación.

15. En un video realizado sobre el levantamiento indígena en

Ecuador en 1990, aparecen estos y otros elementos que nos llevan a afirmar lo dicho.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1983, El indigena y la tierra, Quito, Mundo Andino.
- Arditti, Benjamín. 1988, "El circuito norma-diferencia y los micropoderes", en David y Goliath, 53 pp 56-62, Asunción.
- Bartlett. 1937, Remembering, s.m.d. Traducción al castellano La memoria, Madrid, Alianza Editorial.
- Beverley, John. 1989, "Anatomía del testimonio", en Historia y fuente oral.
- Bourdieu, P. 1980, Le sens pratique, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. 1988, Cosas dichas, Buenos Aires, Gedisa.
- Bourdieu, P. 1990, Sociología y cultura, México, Grijalbo.
- Bourdieu, P. 1992, Réponses, Paris, Editions du Seuil.
- Bouysse-Cassagne, Th. y Olivia Harris. 1987, "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, La Paz, Hisbol.
- Carneiro Da Cunha, Manuela. 1987, Antropologia do Brasil, Sao Paulo, Brasiliense.
- CEDEP (Centro de Educación Popular). 1984, Las luchas campesinas 1950-1983, Quito.
- CEDIS-CEDEP. 1990, Historia de las luchas populares. De la constituyente de 1945 a nuestros días. Fascículo 5, Quito, Cedis-Cedep.
- CIACH (Colegio de Ingenieros Agrónomos de Chimborazo)-CESA (Centro de Estudios Agrícolas). 1989, Chimborazo Agropecuario, Quito, FEPP.
- Crain, Mary. 1989, Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana, Quito, coedición: Corporación Editora Nacional-Abya-Yala.
- Chiriboga, Manuel. 1986, "Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indigena", en Del indigenismo a las organizaciones indígenas, Quito, Abya-Yala, pp 29-90.
- De Certau, Michel. 1990, L'invention du quotidien, Paris, Gallimard.
- De Lauretis, Teresa. 1987, "The technology of Gender", en Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and

Fiction, Bloomington: Indiana University Press.

- Duviols, Pierre. 1986, Cultura andina y represión, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Farrel, Gilda y Sara Da Ros. 1983, El acceso a la tierra del campesino ecuatoriano, Quito, Mundo Andino.
- Ferrín, Rosa. 1982, "De la forma huasipungo de trabajo a la economía comunitaria: un caso de transformación de las relaciones sociales de producción", en Estructuras agrarias y reproducción campesina, Quito, PUCE.
- García, Fernando. 1977, 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, (policopiado).
- García Canclini, Néstor. 1986, Las culturas populares en el capitalismo, México D.F., Nueva Imagen.
- Gellner, Ernest. 1989, Cultura, identidad y política, Barcelona, Gedisa.
- Guerrero, Andrés. 1983, Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero, Quito, CAAP.
- Guerrero, Andrés. 1990, La desintegración de la administración étnica en el Ecuador, Quito, CEDIME, policopiado.
- Guerrero, Andrés. 1991, La semántica de la dominación, Quito, Libri-Mundi.
- Harris, Olivia. 1988, "La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano", en Mujeres latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva. Flora Tristán (ed.), Lima, Centro de la Mujer Peruana.
- Henige, David. 1982, "Uses of the past in Gola discourse", in Journal of African History 3: 11-34.
- Hobsbawm, Eric. 1984, "Introduction: inventing traditions", in The invention of tradition, Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Iturralde, Diego. 1988, "Notas para una historia política del campesinado ecuatoriano", en Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas, Quito, Abya-Yala.
- Izko, Xavier. 1992, La doble frontera, La Paz, Hisbol-Ceres.
- Juliano, Dolores. 1990, "Estrategias de elaboración de

- identidad", en W'iñay Marka 12: 4-8.
- Landsman, Gail. 1985, "Ganienkeh: symbol and politics in an indian/white conflict", in 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.
- Marzal, Manuel. 1983, La transformación religiosa peruana, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Montoya, Rodrigo. 1991, Tierra: tiempos de reposo y sufrimiento. Ponencia presentada en Granada (España), policopiado.
- Nash, June. 1975, Bajo la mirada de los antepasados, México, Ediciones especiales: 71 del Instituto Indigenista Americano.
- Necker, Louis. 1986, "A propósito de algunas tesis recientes sobre la indianidad", en Identidad andina y lógicas del campesinado, Lima, Mosca Azul Editores, pp 221-245.
- Orlove, Benjamin. 1991, "La violencia vista desde arriba y desde abajo", en Poder y violencia en los Andes, Henrique Urbano (comp.), Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp 237-259.
- Pagden, Anthony. 1992, The fall of natural man, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pérez Arteta, Ignacio. 1991, "El levantamiento indígena visto por los hacendados", en Indios, Quito, Abya-Yala.
- Poole, Deborah. 1988a, "Landscapes of Power in a Cattle-rustling culture of Southern Andean Peru", in Dialectical Anthropology 12: 367-398.
- Poole, Deborah. 1988b, "Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la Provincia de Chumbivilcas", en Comunidades campesinas, cambios y permanencias, Lima, Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD, pp 257-298.
- Portelli, Alessandro. 1989, "La muerte de Luigi Trastulli", en Historia y fuente oral, pp 5-33.
- Pujadas, Joan. 1992, Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción social de las identidades culturales, Tarragona, Papers D'Antropologia.

- Ramon, Galo. 1983, "Supervivencia y ritualidad en la reivindicación indígena de la tierra", en Cuadernos de Nueva, Junio, pp 100-101.
- Rappaport, Joanne. 1987, "Mythic images, historical thought and printed texts: The Páez and written word", in Journal of Anthropological Research 43 (1): 43-62.
- Rappaport, Joanne. 1989a, "Toretas y bramaderos: visiones entrelazadas de la historia nariñense", en M. Jimeno, G. I. Ocampo y M. Roldán (eds.), Identidad: memorias del Simposio "Identidad étnica, identidad regional, identidad nacional" pp 221-243, Bogotá, ICFES.
- Rappaport, Joanne. 1989b, "Historia, mito y dinámica de conservación territorial en Tierradentro, Colombia", en Informes Antropológicos 3, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
- 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.
- Rivera, Silvia. s/f, El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia, policopiado, s.m.d.
- Rocha, José Antonio. 1990, Sociedad agraria y religión, La Paz, Hisbol.
- Rostworowski, María. 1988, Historia del Tahuantinsuyu, Lima, IEP.
- Sánchez-Parga, José. 1989, Faccionalismo, organización y proyecto étnico, Quito, CAAP.
- Sánchez-Parga, José. 1992, "Producción de identidad e identidades colectivas", en Identidades y sociedad, Quito, Centro de Estudios Latinoamericanos-PUCE.
- Schroder, Barbara. 1984, Haciendas, Indians and Economic Change in Chimborazo, Ecuador, disertación doctoral, Universidad de New Jersey.
- Scott, James. 1976, The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Haven, Yale University.
- Sylva Charvet, Paola. 1986, Gamonalismo y lucha campesina, Quito, Abya-Yala.

- Stavenhagen, Rodolfo. 1979, Las clases sociales en las sociedades agrarias, México, Siglo XXI.
- Taussig, Michael. 1982, "Estructura de la conquista en el suroeste de Colombia", en América Indígena XLII, No. 4: 559-614.
- Taussig, Michael. 1989, "History as commodity", in Sidney Mintz and Eric Wolf (eds.) Critique of Anthropology 9 (1): 7-31.
- Thompson, Edward. 1979, Tradición, revuelta y conciencia de clase, Barcelona, Crítica.
- Todorov, Tzvetan. 1987, La conquista de América. El problema del otro, México D.F., Siglo XXI editores.
- Turner, Victor. 1979, Dramas, fields and metaphors, Ithaca, Cornell University Press.
- Vallejo, Rodrigo. 1978, La lucha campesina de Toctezinin, Tesis de Maestría, Quito, CLACSO-PUCE, policopiado.
- Vansina, Jan. 1985, Oral tradition as history, Madison, pp 114-123.
- Williams, Raymond. 1980, Marxismo y literatura, Barcelona, Península.
- Wolf, Eric. 1979, Las guerras campesinas del siglo XX, México, Siglo XXI editores.
- Wolf, Eric. 1987, Europa y la gente sin historia, México, Fondo de Cultura Económica.