

SERIE 
Magister
VOLUMEN 11

*La quema de
Ñucanchic Huasi
(1994)*

*los rostros discursivos del
conflicto social en Cañar*

*Armando
Muyulema Calle*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

La quema de Ñucanchic Huasi (1994):
los rostros discursivos del conflicto social en Cañar

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 11

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR

Toledo N22-80

Teléfonos: (593-2) 556405, 508150

Fax: (593-2) 508156

Apartado postal: 17-12-569

Quito, Ecuador

E-mail: uasb@uasb.edu.ec

[http: //www.uasb.edu.ec](http://www.uasb.edu.ec)

Armando Muyulema Calle

La quema de Ñucanchic Huasi (1994):
los rostros discursivos del conflicto social en Cañar



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador



**CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL**

Quito, 2001

**La quema de Ñucanchic Huasi (1994):
los rostros discursivos del conflicto social en Cañar**
Armando Muyulema Calle

SERIE 
Magister
VOLUMEN 11

Primera edición:
Corporación Editora Nacional
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Quito, febrero 2001

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Taller de la Corporación Editora Nacional
Cubierta:

Edwin Navarrete
Corrección de textos:
Fernando Balseca
Impresión:
Gutenberg & Aldus,
Yáñez Pinzón N26-197 y La Niña, Quito

ISBN: Corporación Editora Nacional
9978-84-250-0 (serie)
9978-84-278-0 (número 11)

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
9978-19-001-5 (serie)
9978-19-015-5 (número 11)

Derechos de autor:
Inscripción: 014784
Depósito legal: 001737

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 554358, 554558
Fax: (593-2) 566340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador

Título original: *La quema de Ñucanchic Huasi (1994):
los rostros discursivos del conflicto social en Cañar*
Tesis para la obtención del título de Magíster en Letras
Programa de Maestría en Letras, 1997
Autor: *Armando Muyulema Calle*
Tutor: *Raúl Vallejo*
Código bibliográfico del Centro de Información: T-0047

Contenido

Prólogo / 7

Reconocimientos / 13

Introducción / 15

Capítulo I

Escenario, signo y contexto / 23

Cañar: hombre, cultura y política / 23

«Ñucanchic Huasi»: nombrar, significar, luchar / 29

La Movilización por la vida de junio 1994 / 30

Capítulo II

Los discursos de/sobre la quema en la prensa escrita / 39

Escribir desde los estereotipos / 39

Intriga, orden-eufemismos, caos-transgresión / 42

«Pueblo cañari versus indígenas»: expropiando la historia / 44

El diario *Hoy*: una lectura histórica de la quema / 47

El vencido: su presencia hiperbolizada / 49

Capítulo III

Las perspectivas en la prensa local / 51

El indio como músculo / «Que respeten las decisiones de las organizaciones» / 51

La noción de la diversidad cultural en escena / 53

El indio como dato estadístico, el indio-naturaleza / 55

Capítulo IV

El juicio por la quema: luces y sombras en el relato / 59

«Indígenas versus ciudadanos»: los actores del conflicto / 59

Las artimañas narrativas / **61**

Querer ser otro: ¿anti-humanismo indígena? / **65**

Reflexión final

«Más bien va a venirme una pena acordándome...» / **71**

La memoria y la pena en la subjetivación indígena / **71**

Anexo

Parte policial / **77**

Bibliografía / **89**

Universidad Andina Simón Bolívar / **95**

Títulos de la Serie Magíster / **96**

Prólogo

La palabra no es neutra. La toma de la palabra va precedida de una toma de partido por aquello de lo que se habla; de ahí que cada discurso se construya desde un particular punto de vida. El poder, sin embargo, nos quiere convencer de que su palabra es neutra, de que su discurso se construye desde lo inevitable y de que oponerse a él es oponerse al ejercicio de la racionalidad. A contracorriente de aquello, el discurso crítico siempre recuerda que su punto de vista es, desde el comienzo, una toma de partido, una ubicuidad precisa en el universo de las ideologías, con lo que, de antemano, señala el límite de toda lectura de ese palimpsesto infinito que es la realidad. Contra esa visión autoritaria y tautológica del poder es que se construyen los discursos alternativos; aquellos que nos hablan de las aristas escondidas tras la aparente ingenuidad de las palabras.

La quema de Ñucanchic Huasi (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar, de Armando Muyulema, presentado como tesis de Maestría en la Universidad Andina Simón Bolívar y que le valiera a su autor la aprobación con honores, es un texto que parte y reconoce la toma de partido de la palabra crítica: «hablo desde un lugar y me identifico con aquella ‘terquedad histórica’ de un pueblo que se niega a morir». Desde esta perspectiva, identificado con el pueblo quichua al que pertenece, Muyulema ubica con propiedad las fuentes de las que se nutre teóricamente, sin abrumar al lector, y las aplica en el análisis de los discursos para realizar una lúcida desconstrucción de los discursos públicos que se entretajeron a partir de un suceso histórico a cuya pervivencia en la memoria del país, seguramente, coadyuvará este trabajo.

El 19 de junio de 1994, la sede de las organizaciones indígenas del Cañar, Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar, más conocida entre las comunidades como *Ñucanchic Huasi* (Nuestra casa), fue destruida por ciertos grupos de blanco-mestizos. El saqueo y la quema de *Ñucanchic Huasi* se dio en el marco de una movilización generalizada de los indios en contra de la expedición de la Ley de Reordenamiento Agrario, patrocinada por el gobierno de Sixto Durán-Ballén en alianza con el Partido Social Cristiano, de tal forma que con la agresión a tal espacio simbólico quedaron en evidencia los problemas racistas y clasistas que atraviesan a la sociedad ecuatoriana.

El trabajo de Muyulema no se limita a la cuestión descriptiva en relación con

los acontecimientos de la historia reciente a los que dedica sendos capítulos: la quema de la casa, los discursos diversos de los distintos sectores sociales a través de la prensa local y nacional, y el juicio penal que fue instaurado debido a dicho suceso. La tesis, que tiene además el mérito de una escritura fluida, con unidad y coherencia, va mucho más allá: las descripciones de los discursos de los diferentes actantes del episodio histórico van seguidas de reflexiones y observaciones que analizan la naturaleza de los discursos y de qué manera estos se encuentran imbricados en el debate acerca del proyecto nacional y sus contradicciones internas.

Desde una perspectiva indígena, Muyulema también construye un contradiscurso que se apropia de la palabra para hacer escuchar la voz de quienes han estado marginados de los discursos del poder. Evocando la ‘pena’ que perdura tras la quema de *Ñucanchic Huasi*, el autor propone la pervivencia de la memoria como la pervivencia de la vida, más allá de los avatares y como representación de una resistencia que es, al mismo tiempo, una manera de pervivir en la historia.

La quema de Ñucanchic Huasi (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar, de Armando Muyulema, es, finalmente, un nuevo discurso en la multiplicidad de discursos que construyen nuestra nación múltiple, asumido con honestidad intelectual como una forma de resistencia al poder y como una muestra de profundo amor por su pueblo: «Este sólo es un relato distinto, no pretende ser la verdad; esta es, si se quiere, nuestra verdad, nuestras razones; no pretende, por tanto, decir ‘la’ verdad; se pretende criticar el modo como construye su verdad el poder y su pretensión de que la asumamos como tal todos».

Raúl Vallejo

*A mis hijos,
razón y sentido de mi vida.*

*A la memoria de Manuel Mesías Yupa,
compañero que defendió con su vida
el signo de una lucha: «Ñukanchik Wasi».*

*Kañar markamanta hatun tantanakuykunaman,
shuk shunkulla, shuk makilla, shuk yuyaylla
ñucanchik kikin Kausaypachata ashtawan
ñaupaman pusharishunmanta.*

El discurso no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.

MICHEL FOUCAULT

*Quien controla el pasado controla el futuro;
quien controla el presente controla el pasado.*

GEORGE ORWELL

*«Pitishka urku uksha shina,
Kutin wiñakmi kanchik,
shinami, urku uksha shinawan,
pachamamata katachishun».
(Somos como la paja del cerro
que se corta y vuelve a crecer:
de paja del cerro cubriremos el mundo).*

DOLORES CACUANGO

Reconocimientos

Este trabajo es el resultado de múltiples manos. Mis fuerzas por sí solas no habrían sido capaces de llegar a feliz término. Como la roturación de la tierra o la construcción de la casa en la comunidad kichwa, la escritura de mi trabajo resultó de un *minkanakuy*. Muchas manos, gestos y voces solidarias confluyen silenciosas en su realización. Pienso en todas ellas y veo que no se refieren solo al ámbito académico e intelectual. Un techo, un pan o una voz alentadora están más acá y más allá de las razones puramente académicas. Los afectos encontrados en muchos lugares han sido suelo fértil para que crezcan mis ideas y mis reflexiones. Soy infinitamente grato con todos aunque sé que el espacio que tengo aquí me será insuficiente para cubrirlos con mi gesto a todos. A riesgo de ser ingrato quiero consignar aquí los agradecimientos que los considero de especial significación.

Dejo testimonio de mi agradecimiento a Raúl Vallejo, por el entusiasmo con que asumió la tutoría de mi tesis y por haber provocado un decisivo paréntesis en mis ocupaciones «militantes», que ponían su escritura en el riesgo de ser postergada indefinidamente. Gracias otra vez, por la generosa lectura de mi trabajo y por haber hecho fructificar en la «pampa de granito».

Un especial agradecimiento a Becas Ecuménicas de Alemania y al Comité Ecuménico de Proyectos por la confianza, el apoyo y el afecto que siempre encontré allí.

En el Centro de Documentación de la Universidad Andina tuve la palabra atenta y cariñosa a flor de labios; consigno mi gratitud a Cecilia Durán y Rocío Dávila; a Silvanita y Gustavo Ayala.

Al Rafas Polo y a su esposa Andy, por la amistad que he encontrado en ellos y por las largas conversaciones «intelectuales» que hemos tenido sobre intelectuales y otras yerbas.

Para Fernando Garcés y Lidia Gómez, Rodrigo Martínez y Gladys Pástor, un agradecimiento del tamaño de su infinita solidaridad.

Con Ariruma Kowii, compañero y hermano kichwa, compartimos vivencias y esperanzas en el espacio académico e intelectual en el que estuvimos juntos.

En el marco de la investigación, tuve la suerte de contar con el entusiasmo y apoyo de Eduardo Crespo Román, Presidente de la Casa de la Cultura Núcleo del Cañar, y de Germán León Ramírez. Gracias a ellos tuve acceso a los semanarios lo-

cales y a la prensa escrita en general, de donde se pudo recoger la información pertinente en relación con los acontecimientos nacionales y locales de junio de 1994.

A la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por haberme dado un espacio para crecer intelectualmente y por hacer posible la publicación de mi trabajo.

A los compañeros kichwas del Cañar, hombres y mujeres, que me ayudaron con sus testimonios, mi especial agradecimiento porque con su palabra-memoria pusieron su aporte para la reconstrucción de los acontecimientos.

Introducción

Tengo una especial admiración por aquellas personas que se sienten capaces de «mandar de vacaciones» a su subjetividad y pueden asumir el papel de «observador objetivo» frente a los acontecimientos y a los hechos sociales, pues, esta actitud no significa otra cosa que colocar, en territorios distintos e incommunicados entre sí, el sentir y el pensar. En virtud de semejante deslinde, uno sería capaz de sustraerse y abstraerse de los acontecimientos que se suceden en el fragor de la vida cotidiana y del horizonte cultural, político e histórico que sustenta, condiciona y da sentido a nuestras certezas y maneras de ver e inventar el mundo.

Sin embargo, mi admiración y mi respeto por aquellas personas no significa que yo me identifique con sus maneras de ver y de estar en el mundo. Esto por una sencilla razón: por mi humana incapacidad de separar mis afectos y mis razones en dos dimensiones inconexas y beligerantes entre sí. Con Mario Benedetti me declaro «irremediabilmente parcial»: hablo desde un lugar y me identifico con aquella «terquedad histórica» de un pueblo que se niega a morir; con múltiples raíces culturales, pero unidos en la lengua y su anhelo de futuro; me refiero al pueblo kichwa.

FRAGMENTOS DE MEMORIA

Recordar es vivir. Vivir otra vez lo acontecido. Hay muchas maneras de actualizar en la memoria las imágenes del pasado; los monumentos, las celebraciones y conmemoraciones aseguran las conexiones con un pasado producido y considerado como valioso. Condensar y simular son dos actitudes humanas que conectan indisolublemente el flujo temporal y los procesos culturales; las grandes odiseas colectivas y las no menos significativas luchas que se libran desde la vida cotidiana, alimentan (inter)subjetividades que definen políticas de identificación y colocación individual y colectiva, en virtud de las cuales pensamos, sentimos y actuamos desde un lugar. Pero el acto de recordar puede ser también solo un evento psicológico; una mera romería de imágenes pretéritas que se dibujan en la mente. Aquí no se tra-

ta de simular ni de erigir, ni de conmemorar; ahora me siento inundado de recuerdos, de imágenes que emergen, así, de pronto, del fondo de mi memoria.

Así, aún puedo ver desfilar a través de mi memoria las inmensas lenguas de fuego que salían de «nuestra casa» y amenazaban con producir un incendio cósmico. ¿Qué estaba pasando? ¡Represión militar! ¡No puedo creer! ¡Han irrumpido en Ñucanchic Huasi! ¡Ni en dictadura!... ¡Claro! No fueron las «fuerzas del orden» las que protagonizaban el ataque a los «indios» y a su sede social, Ñucanchic Huasi, «nuestra casa».

Estuvimos avisados que nos reuniríamos temprano para evaluar la Movilización por la Vida y la oferta de diálogo con el gobierno de Durán-Ballén que, en principio, pretendió realizarlo «con las bases» desconociendo a los dirigentes nacionales de la CONAIE. Si los dirigentes locales aceptaban esta propuesta habría un helicóptero que los trasladase a Quito. Esta propuesta gubernamental fue transmitida por el alcalde de Cañar a los dirigentes del movimiento indígena local.

Era aún temprano. Singular espectáculo divisó a través de las ventanas de mi casa. Salgo a carrera en dirección a «nuestra casa». No puedo llegar. Un batallón de avanzada de «ciudadanos» castigaban a cuanto «indígena» o «ideólogo indígena» atravesaba por su lado. Veo aún mujeres y niños y hombres todos heridos y teñidos de sangre; otros –convertidos en runas-zombies– volvían en sí, cuando eran blanco de una piedra y les ponían a correr; nadie pudo entender lo que estaba pasando. Veo aún caer a mi lado, entre el estruendo y la humareda de un cohete rastrero, a Andrés; sangra su pierna y no puede moverse. En medio del riesgo de correr igual suerte lo salvamos. Resuena todavía en mi memoria el discurso indigenista que escuché pronunciar a un poeta, miembro de la «pléyade de intelectuales locales», al que horas antes le vi escribiendo poemas con sangre y fuego y derribando de sus pedestales humanos al *indio Lorenzo*, las *vacas locas*, el *venado* y el *perro*, tradicionales personajes que acompañaban con su danza una romería indígena a San Antonio...

Es difícil olvidar, tanto como lo es sustraerse al acontecimiento con la ilusión de la imparcialidad. Dudé alguna vez de emprender la tarea de escribir sobre el acontecimiento por el temor a mi subjetividad. Finalmente me pregunté: ¿Qué escritura no está impregnada de subjetividad y de historia? Había que asumir el reto. Más aún cuando en los medios periodísticos, escritos y orales, y en los textos jurídicos que se escribieron en las oficinas policiales y judiciales, circularon imágenes narrativas que ponían juntos el folclor y lo inverosímil, lo pintoresco y los prejuicios, la civilización y la barbarie, preciosos ingredientes para producir una ficción indigenista decimonónica.

ESCRIBIR SOBRE EL ACONTECIMIENTO

Había sido saqueada, destruida e incendiada «Ñucanchic Huasi». ¹ Semejante acontecimiento nunca fue ni ha sido dimensionado en su real magnitud. El contexto general de movilización y agitación social que vivía el país lo eclipsó casi por completo. Excepto algunas organizaciones populares del Azuay, durante aquellos aciagos días, nunca recibimos la solidaridad de otras federaciones indígenas fraternas. Es más, luego de unos meses, al comentar el asunto con compañeros de otras provincias, ellos confesaban que, de acuerdo con los medios de comunicación, fuimos nosotros mismos los culpables e, incluso, los responsables de la *Quema*.

Hasta entonces, nadie se había preguntado sobre el modo como fue informado el país sobre este acontecimiento. Teníamos una idea difusa de qué es lo que se dijo exactamente en el mundo de la prensa. Sin embargo, fueron los medios los que fundaron y hacen duraderos, históricamente, los acontecimientos. Particularmente, la prensa escrita, con el paso del tiempo, a la postre, se constituirá en fuente primaria para cualquier acercamiento a este acontecimiento. Se podrá deducir fácilmente que «sucedió lo que realmente está escrito». Y todos los caminos a través de la prensa llevarían a concluir en la culpabilidad de los indios; de tal manera que luego de ser despojados de todo, agredidos, vilipendiados, seríamos también condenados. Pero, hay que decirlo de una vez: este acontecimiento fue construido a partir de los ojos del poder. Y es el poder el que organiza socialmente el olvido y registra lo que debe ser recordado. ¿Cuáles fueron las fuentes a las que recurrieron los medios de comunicación para construir la noticia? ¿Las autoridades locales? Pues así fue. Sin embargo, no existen razones de peso para no poner en tela de duda el papel que éstas desempeñaron durante el desarrollo de los acontecimientos. Es así como se aseguró el silencio de los «indios» en el escenario de los medios. Y es en esos silencios, en las voces acalladas donde se clausura la posibilidad de «Chaupi tutapi parakimun», «amanece en la mitad de la noche».

Decidí escribir sobre la *Quema* como una opción política más que académica. Sobre un problema local, provinciano, reducido, en desmedro de temas de mayor amplitud. Me encontraba seducido por el campo del testimonio, especialmente, de líderes kichwas mujeres. Me parece urgente, desde hace rato, repensar teóricamente el indigenismo y sus vertientes, particularmente en el Ecuador. No podemos estar conformes con cierta tesis que atribuye a una supuesta «incapacidad de la burguesía» el que nuestra sociedad no haya dado pasos revolucionarios. No es menos atractivo estudiar con óptica semiótica el discurso histórico oficial y sus dispositi-

1. De aquí en adelante me referiré al acontecimiento del saqueo, destrucción e incendio de Ñucanchic Huasi como la *Quema*.

vos didácticos, como estrategias de violencia simbólica, ejercidas desde las aulas, sobre los pueblos indígenas. Y, claro, también las preguntas relacionadas con la Quema. ¿Cómo fue informado el país sobre el incendio de Ñucanchic Huasi? ¿Hay diferencias entre la prensa local, regional y nacional? ¿Qué posicionamientos políticos se han generado a raíz de la Quema en el escenario discursivo de la prensa? ¿Cuáles son las perspectivas fundamentales que se confrontan en ese escenario discursivo?

Me encontraba en una encrucijada que, desde luego, no tiene nada que ver con tendencias o ínfulas de erudición; eran, más bien, los intereses, los impulsos y las generalidades propias de un momento que antecede a la concreción de un proyecto de investigación. Finalmente opté por escribir sobre la Quema; aunque más de una vez fui persuadido a cambiar de tema en homenaje a la amplitud y la globalidad.

LOS PERFILES DEL PROBLEMA

En efecto, el 19 de junio de 1994, la casa del movimiento indígena del Cañar, organizado en la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar,² fue saqueada, destruida e incendiada. Desde el momento en que la recibieron en comodato, los indios la bautizaron con el nombre de Ñucanchic Huasi que, en castellano, dice «nuestra casa».

Estos hechos se dieron en el marco de una generalizada movilización nacional de los pueblos campesinos e indígenas del país, que expresaban de ese modo su rechazo a la expedición de la Ley de Reordenamiento Agrario patrocinada por el gobierno y los partidos políticos de derecha, representados en el Congreso Nacional por el Partido Social Cristiano y el gobiernista Partido Unidad Republicana.

Estos acontecimientos, es decir, la movilización nacional y el incendio de la casa indígena, fueron reportados profusamente a través de los medios de comunicación, tanto que el Presidente de la República, Sixto Durán-Ballén, se quejó de los medios porque, según él, parte del problema de la CONAIE era que los comunicadores le daban mucha publicidad.³

Podemos inferir de esto por lo menos dos elementos que son relevantes. Por un lado, que existe un corpus textual periodístico significativo relacionado con estos acontecimientos y, por otro, un velado deseo del poder de monopolizar el uso de estos espacios y silenciar a los otros.

2. De aquí en adelante usaré solo la palabra *Unión* para referirme a esta organización.
3. «El presidente se queja de los espacios que la prensa dedica a la organización indígena. 'Mucha publicidad a la CONAIE' », *Hoy* (28 de junio de 1994). CONAIE son las siglas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

En este contexto el objeto de estudio es narrar el incendio de la casa del movimiento indígena del Cañar como acontecimiento discursivo. El relato focaliza los distintos puntos de vista relacionados con este hecho, que se expresan en el espacio textual de los documentos escritos en el fragor mismo de los acontecimientos; esto es, la prensa escrita, los boletines de prensa producidos por la organización indígena que no fueron recogidos por los medios. En el horizonte de este trabajo están las preguntas que he formulado más arriba y que las traigo aquí otra vez: ¿Cómo fue informado el país sobre el acontecimiento de la Quema a través de la prensa escrita? ¿Qué imágenes de los «indios» fueron difundidas a través de la prensa y cómo se las produjo? ¿Cuál fue el carácter del debate y cuáles los posicionamientos políticos generados a raíz de la Quema en el escenario discursivo de la prensa escrita? ¿Cuáles son las diferencias y similitudes en las versiones y representaciones sobre los «indios» emitidas en la prensa local, regional y nacional?

Por otra parte, vimos pertinente analizar también el texto jurídico y un conjunto de testimonios y documentos inéditos producidos por el movimiento indígena local encabezado por la *Unión*. Respecto a estas fuentes, me formulé estas preguntas: ¿Cuáles son las imágenes de los «indios» explicitadas en los textos jurídico-policiales? ¿Qué filiación existe entre las representaciones de los «indios» reflejadas en la prensa escrita y los textos jurídico-policiales? ¿Quiénes son los protagonistas del conflicto y qué características tienen según las versiones jurídico-policiales? ¿Cuál es la versión de los testigos, víctimas y dirigentes del movimiento indígena?

En este sentido, el corpus documental está constituido por las noticias, editoriales y opiniones emitidas en la prensa escrita local, regional y nacional; el discurso jurídico y policial contenido en el juicio que se instauró a raíz de la Quema y los documentos inéditos de la Unión y los testimonios recogidos de dirigentes y otras personas, hombres y mujeres indígenas que presenciaron o fueron víctimas de la agresión.

Es pertinente hacer notar que el tema planteado no solo expresa una actitud política personal sino, abandonando aquellos de amplia cobertura geográfica, se pregunta, no precisamente por temas espacialmente globales, sino por los sentidos que tienen en la globalidad los microfenómenos políticos y culturales locales. Este libro, tiene ese origen. Fue escrito para cumplir con un requerimiento académico: culminar mi posgrado en letras; por lo mismo, fue escrito para un público restringido: quienes tuvieron la bondad de dirigir su escritura y leerlo, y mis amigos. Claro, también para algún ratón de bibliotecas que pase por el Centro de Información de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Tengo que confesar que lo escribí con pasión; para publicarlo pretendí privilegiar la razón; intenté revisarlo. Sin embargo, cada palabra tiene su pasión y su razón; no existen palabras neutras ni inocentes. Todo comprender presupone una pre-comprensión del mundo, articulada de antemano con los dispositivos que da la

lengua; «el mundo de la vida lo experimentamos lingüísticamente interpretado».⁴ Si persistía en mi propósito, tendría que deshacerme de mis palabras y quedarme con las páginas en blanco. Sin embargo, el propósito de fondo es contar el acontecimiento de la Quema, otra vez, escribiendo las páginas que no se han escrito, o escribiéndolas de otro modo. Por tanto, la idea de las páginas en blanco me resultaba enervante.

Este solo es un relato distinto, no pretende ser la verdad; esta es, si se quiere, nuestra verdad, nuestras razones; no se pretende, por tanto, decir «la» verdad, se pretende criticar el modo como construye su verdad el poder y su pretensión de que la asumamos como tal todos.

Por fin, enfatizo mi toma de partido. Se escribe sobre algo desde un lugar. No solo desde/en un momento histórico sino desde una subjetividad que imprime una dirección a la mano. La Quema fue un acontecimiento que no solo tiene que ver con el colectivo en el cual se define y encuentra sentido mi condición identitaria sino que es una experiencia atrincherada en mi propia sensibilidad. El carácter narrativo con que defino mi escritura no significa que el trabajo deje de ser una intriga en el sentido de la composición y el orden⁵ que uno da al acto narrativo. Pretendiendo ser objetivo, pero irremediablemente parcial, mi argumentación (o más propiamente mi intriga) parte del siguiente supuesto: en los discursos sobre la quema se manifiesta no solo una diversidad de puntos de vista en la relación de los hechos sino que, en la medida en que los discursos y los puntos de vista se producen en un mercado lingüístico,⁶ delatan su filiación intrínseca con el poder y con los estereotipos con que los sujetos de la enunciación construyen los acontecimientos discursivos, los cuales ya en la escena pública generan actitudes y posicionamientos concretos en una determinada dirección. En un escenario en que emerge un conflicto intercultural como el de la Quema, los agredidos son construidos como agresores y los agresores como víctimas en virtud de los estereotipos, el lugar y las fuentes «prestigiosas» a partir de las cuales se construyen las versiones de los acontecimientos.

Finalmente, quiero decir que no he escrito un libro teórico, por tanto, no me he preocupado por ubicarme en una perspectiva disciplinaria específica. Aparte del carácter narrativo que pretendo dar a mi exposición, me incomoda sensiblemente la dictadura de los modelos teóricos. Por ello me he sentido libre de caminar por donde mis reflexiones me conduzcan, que no lo dudo estarán guiadas por mis lecturas y mis experiencias.

El libro contiene cuatro capítulos y una reflexión final. En el primero caracterizo el escenario local destacando el ambiente político, cultural y social reinante

4. Cfr. Daniel Herrera Restrepo, «Fenomenología y hermenéutica», en *Revista Aportes. La Hermenéutica. Una Aproximación necesaria desde la educación*, Bogotá, Dimensión Educativa, 1993, p. 13.

5. Cfr. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis, 1977.

6. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.

antes, durante y después de la Quema. En el segundo hago un análisis del modo como fue informado el país sobre el acontecimiento de la Quema en los medios de prensa nacionales. El tercer capítulo particulariza el análisis de las versiones noticiosas y opiniones vertidas en torno al acontecimiento en el ámbito local. El cuarto capítulo está dedicado al análisis del discurso policial y jurídico. Concluyo con una reflexión final que, al tener presente el acontecimiento de la Quema, postula la necesidad de una comprensión distinta de la «pena» como un sentir vinculado a la experiencia histórica y a la subjetividad de los pueblos indígenas. Hay que dejar expresamente manifestado que no sugiero una actitud fatalista de los pueblos indígenas. Todo lo contrario. La pena sería un sentir que delata un modo de entrar en relación con el otro históricamente constituido. No se trataría por tanto de un estado esencialmente definitorio de lo «indígena» sino la consecuencia del proceso histórico vivido. Por tanto, es un sentir que busca revertir el proceso histórico en función de la empatía y el amor entre los seres humanos.

CAPÍTULO I

Escenario, signo y contexto

CAÑAR: HOMBRE, CULTURA Y POLITICA

Cañar designa, a la vez, a una ciudad y a una provincia. Como ciudad es la cabecera de uno de los cantones integrantes de la provincia del Cañar. Como provincia tiene en la ciudad de Azogues su ciudad capital. La provincia del Cañar tiene una población de 189.348 habitantes.¹ En el cantón Cañar viven 65.653 habitantes, de los cuales el 82,9% se localiza en el sector rural, mientras que el 17,1% habitan en el sector urbano; es decir, en la ciudad de Cañar. No existen criterios consistentes para definir lo indígena, ni estamos ante la posibilidad de visualizar límites discretos de una realidad política y cultural que se niega a ser definida ontológicamente, en tanto lo «indio» resulta ser más bien el producto de una invención histórica que responde al modo como los europeos y sus descendientes entraron –y entran– en relación y nominaron a quienes eran percibidos como otros. En consecuencia, es difícil contar con datos estadísticos precisos y confiables sobre la población indígena. Sin embargo, no es nada aventurado afirmar que, por lo menos en el cantón Cañar, su población rural es mayoritariamente indígena.

Es una región en la que, desde los viejos tiempos de la colonia, interactúan en forma desigual sujetos históricos distintos: indios y mestizos. Su geografía está sembrada de monumentos arqueológicos y ruinas² que hablan desde el silencio sobre la huella del hombre; viejas piedras y derruidas paredes son disputadas en el campo de la significación, en el relato histórico y, más en rigor, en la semiótica de la narración histórica, entre los mencionados sujetos colectivos.

Los indios, viejos habitantes de estas tierras, de facto han llevado las de perder en esa batalla por la significación histórica, al estar privados del «secreto poder de la escritura». Una *intelligentsia* mestiza ensayó una escritura de la historia³ en cuya práctica intentan establecer una continuidad con un pasado histórico conve-

1. INEC, *II Censo de población y IV de vivienda, 1990*, provincia del Cañar.
2. V. gr. el castillo de Ingapirca, los baños del Inca, Culebrillas, Shungumarca.
3. Cfr. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

niente; han inventado una tradición⁴ narrativa y simbólica en la que concilian historias heterogéneas, asignando a los indios y a sus tradiciones el lugar de la raíz. La metáfora de la raíz ha alimentado el imaginario nacional haciendo que este país se enraice en las más antiguas tradiciones culturales que se pierden en los confines de los tiempos. La presencia de los «indios» es significativa en tanto testimonia en la actualidad esa vieja trayectoria, pero su lugar es el subsuelo, la penumbra, la fuente simbólica que nutre el árbol homogéneo de la nación que los niega como presencia política y cultural de este momento histórico. La nación que reconoce al «indio-raíz», en virtud de una operación de inclusión abstracta y exclusión concreta,⁵ se niega a reconocer a los «indios» el derecho a ser raíz y tronco y árbol entre otros árboles, es decir, como comunidades históricas, culturales y políticas gestoras de sus propios destinos.

La historia de Cañar, en su perspectiva oficial y hegemónica, ha enseñado que la «estirpe cañari» tiene una gloriosa historia que traduce las «singulares características de un grupo humano que a través de toda su vida y su latencia», ha dado inequívocas muestras de poderío y valentía.⁶ En alusión a la estructura simbólica del blasón cantonal adoptado oficialmente se pone énfasis en la herencia colonial; pues, en sus símbolos se expresa una «severa línea castellana» que tiene, eso sí, como sustrato, elementos de la historia del «hombre cañari».

Por otro lado, una suerte de poética de la historiografía local hace posible una lectura en la cual se evidencia una impostura histórica que desplaza al indio del presente. A pesar de su indiscutible belleza literaria, los siguientes versos de Enrique Noboa Arízaga,⁷ expresan esa visión:

Vieja piedra de siglos tumbada en la leyenda,
vieja arcilla morena de mezcla mitimae,
de las manos del indio adveniste a la historia,
con un collar de páramos cantando yaravíes.

En ti tienes el alma del indio hecha montaña;
largo dolor de ponchos, flor de lágrima fresca,
tendida en el camino para mirar auroras.
En ti, cántaros de agua que amamantas cosechas
y un puñado de angustias en las manos del indio.

4. Cfr. Eric Hobsbawn, «Inventando tradiciones», en *Memoria*, No. 2, Quito, Marka, 1991.
5. Este principio es tributario del pensamiento de Jesús Martín-Barbero. Véase *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1987.
6. Cfr. «El blasón heráldico de Cañar», en *Revista Municipal, Organo del Ayuntamiento del cantón Cañar*, Cañar, 1957.
7. Enrique Noboa Arízaga, «Biografía de mi pueblo», en *Revista Municipal del cantón Cañar*, Cañar, junio 1975.

Hombres, monumentos pretéritos y relatos en un escenario en el que han irrumpido hechos singulares. A fines de los 50,⁸ época de configuración de una suerte de micronacionalismo⁹ y del fragor anticomunista,¹⁰ sucedió un acontecimiento que

Quedará marcado en los fastos de la historia cañareña [porque] en esta fecha, el 24 de junio de 1958, tuvo lugar un hecho portentoso y que ha sido declarado de carácter sobrenatural, se trata de la aparición de Nuestro Señor Jesucristo en la Sagrada Hostia.¹¹

El campo cultural de la época tuvo en escena este «fausto suceso» y la creciente iniciativa indígena y campesina por la recuperación de la tierra a través de la Reforma Agraria, iniciativa que fue vista con recelo por un «nosotros» mestizo en cuyas manos estaba la suerte de dicha reforma, que implicaba repartir las haciendas; es decir, dicho esto mismo en otras palabras, significaba una suerte de círculo vicioso porque debían despojarse de sus privilegios para mantenerlos. Este «nosotros» tenía la tarea de controlar el proceso de reforma agraria y ejecutarla en función de sus intereses. No se ocultó, por tanto, su preocupación ante la creciente iniciativa de los indígenas, subordinados hasta entonces a las haciendas, porque «si no somos capaces de imitar siquiera lo que hacen los ‘cuchucunes’ –dicen–, pronto se cambiarán los papeles y por nuestra inercia, muchos de ellos harán con nosotros, lo que muchos de nosotros hicieron un día con ellos».¹²

Desde fines de los años 50 el «pueblo eucarístico» de Cañar sufrió una reconfiguración de su campo cultural con la emergencia de nuevos actores en la escena social. En estos años se intensifican progresiva y crecientemente los afanes de reivindicación de la tierra. Para lograr este objetivo fue necesario estar organizados

8. En 1957 se oficializó el blasón del cantón Cañar y el himno a Cañar, Cfr. *Revista Municipal, Organo del Ayuntamiento del cantón Cañar*, 1957.
9. No es gratuito aquello del «micronacionalismo». Tanto del lado indígena como del mestizo existe una significativa «conciencia del origen». No se puede entender, sin embargo, como un deseo de independencia o algo así, pero se trata de una fuente de significación que constituye el campo ideológico y lo conflictúa en el sentido de que la filiación con la «estirpe cañari» es reclamada con exclusividad por kichwas y mestizos.
10. En noviembre de 1961, salió a luz el periódico *Hatun Cañar* que se definió como la continuidad de *Simiente y 24 de Junio*. Aquí se definió el programa periodístico como de defensa del ideal católico y en contra de la infiltración de doctrinas exóticas. Cuando hacían alusión a las doctrinas exóticas se referían al comunismo al que lo calificaron con una variedad de epítetos: «antipatria», «consigna internacional», «enemigo de la humanidad», «enemigo que merodea casa adentro», etc. Durante toda la década estos periódicos tuvieron una función militante.
11. Alfonso María Arce, «Nuestro propósito Editorial», *24 de Junio, Organo de los Comités Profestijos del Milagro Eucarístico* (Cañar) 1 (7 de mayo de 1961). Sobre el «milagro eucarístico» ver Guillermo Rodríguez Toledo, *Proceso canónico del milagro eucarístico de 1958 en Cañar*, 1994.
12. Cfr. «Los ‘cuchucunes’ toman la iniciativa», *Hatun Cañar* (Cañar) 42 (18 de octubre 1964).

tanto en el ámbito comunitario como entre comunidades. Es así como en 1968 los indios se organizaron en la Unión Provincial de Cooperativas Agrícolas de Producción y Comercio del Cañar, antecesora de la actual Unión. Por otro lado, a pesar de la combativa militancia conservadora en el campo cultural y simbólico, a inicios de los años 70 era notoria una floreciente presencia de la izquierda, precisamente en la escena cultural: un tipo de poesía militante¹³ capitalizó espacios de significación y de lucha ideológica que se intensifica con el advenimiento del período democrático y se proyecta hasta nuestros días.

Por su parte los indios, marginados de las narrativas históricas oficiales fundadas y legitimadas en el poder escriturario, aún con un «clamor de relato»,¹⁴ con un secreto deseo de hacer inteligible y explícito su voz y su presencia, accedieron a importantes espacios educativos, administrativos y de desarrollo comunitario, bajo la estrategia de la autogestión. El Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac, la Dirección Provincial de Educación, una red de escuelas y colegios como espacios propios, así como también otros, de no menor importancia a los que accedieron cuadros indígenas, afianzó el proceso organizativo no solo de la Unión sino también de otras organizaciones menores¹⁵ que se constituyeron históricamente en el cantón y la provincia.

La década del 80 fue de grandes logros para el pueblo indígena de la región. A través de la gestión de ayuda financiera que brindaban ONG internacionales y el ininterrumpido trabajo en mingas comunitarias, se refaccionó completamente las instalaciones del antiguo Hospital San Clemente que habían recibido en comodato sobre la base de la lucha comunitaria. Aquí funcionaban algunos importantes proyectos autogestionarios y de servicios: talleres de mecánica industrial y carpintería, tienda y bodega de abastos, hospederías campesina y estudiantil, espacios para cursos de capacitación, centro de copiado, servicio de fax y teléfono, botiquín agropecuario. A inicios del 94 se había instalado centros de documentación, de cómputo y de audiovisuales. Estos equipos debían ser utilizados como apoyo a un ambicioso proyecto de investigación agroecológica, cultural y educativa de la región y al instituto de formación superior adscrita a la Unión, que se tenía planeado crearlo.

Ñucanchic Huasi era para entonces un importante centro de actividad política, económica y simbólica indígena, incrustado en el espacio urbano. En su interior estaban también las oficinas de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe. Es decir, concentraba dentro de sus muros todas las funciones de mando

13. Gran parte de esta poesía está recogida en Juan Ochoa Urgilés, *Antología de la poesía cañari*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1981.

14. Cfr. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

15. Las organizaciones menores son la Asociación de Organizaciones Campesinas del Cañar, ASOAC, la Asociación Indígena Cañar Ayllu, AINCA y la Asociación de Indígenas Evangélicos del Cañar, AIEC.

y dirección conquistada en largos años de luchas, movilizaciones y negociaciones con instancias estatales de alto nivel; pues, a nivel local, paradójicamente, las relaciones y las alianzas con otros sectores sociales populares, sobre todo en los últimos años, había sido descuidada.

Hay que señalar también que los primeros meses del año 1994 fueron de intenso trajinar político. Por un lado, el pueblo en general vivió una campaña político-electoral para renovar parcialmente las autoridades seccionales de elección popular (concejales, consejeros y diputados); por otro, la organización indígena vivía, por su parte, sus propios avatares.

El proceso político-electoral fue una coyuntura que enfrentó, en el ámbito local, al socialcristianismo (PSC), al gobiernista Partido Unidad Republicana (PUR) y al izquierdista Movimiento Popular Democrático (MPD). Finalmente ganó la contienda¹⁶ la derecha representada por el PSC y el PUR. Esto permite entender los posicionamientos discursivos que asumieron cada uno de ellos a raíz de la quema de Ñucanchic Huasi y su entorno inmediato, la Movilización por la Vida en contra de la Ley Agraria. Es de anotar también que entre el PSC y el MPD ha existido una tradicional rivalidad política que va más allá de la coyuntura electoral, teniendo que ver más bien con sus respectivas filiaciones ideológicas y sus estrategias políticas. Sobre sus posicionamientos alrededor de la Quema volveremos más adelante.

Al interior del propio movimiento indígena, particularmente dentro de la Unión, los indios vivían sus propias contradicciones originadas, desde luego,¹⁷ dentro de su propia dinámica. El nivel de organización, la representatividad y sus ambiciosos proyectos, eran elementos que, en un primer acercamiento, podrían haber explicado la conflictividad dentro de la organización indígena. Más allá de estos elementos, que no dejan de tener su importancia, la Unión, desde entonces, está viviendo un proceso de transición histórica que implica una reformulación de sus objetivos y de sus estrategias político-organizativas; es evidente que desde hace rato, de hecho, ella ha rebasado la filosofía del cooperativismo que en su momento, más que una necesidad formulada por los indios, fue el molde que el Estado ofreció para que las comunidades se organizaran. Nuevos actores y nuevas visiones del proceso organizativo definieron un campo político intra-movimiento indígena en el que figuras de una nueva generación disputaban los campos de orientación y direc-

16. El pueblo concurrió a las urnas el 1 de mayo de 1994. En la provincia del Cañar, ganaron las elecciones el PSC y el PUR. Milton Ordóñez y Juan Castanier, respectivamente, fueron electos diputados. También en el cantón Cañar estos partidos se repartieron los primeros puestos.

17. Digo «desde luego», por la fácil asociación que suelen realizar desde fuera con los partidos políticos. Me atrevería a decir que, en Cañar, más bien es excesiva la animadversión a los partidos políticos de todas las tendencias. Sin embargo, es comprensible, por las experiencias concretas que hemos vivido los indios cuando en un determinado momento histórico estuvimos a lado de los partidos políticos: pretendieron convertir a las organizaciones indígenas en agencias de sus partidos y a sus bases en escaleras de ascenso al poder.

ción política a los «dirigentes históricos» del movimiento indígena local. No cabe aquí abundar en detalles relacionados con este proceso; sin embargo, es necesario señalar que a la hora del incendio la Unión acababa de salir triunfante de un período, corto pero intenso, de crisis interna. En líneas gruesas considero que estos elementos son útiles para contextualizar el tema que nos ocupa.

En suma, junio de 1994 era entonces un mes poselectoral que había dado el triunfo a la derecha política a través de sus expresiones partidistas: el socialcristianismo y el PUR. Esto afianzó núcleos hegemónicos, a la postre familiares, ya que en fin de cuentas, en ambos partidos triunfaron las mismas familias coyunturalmente divididas a raíz de la última elección presidencial.¹⁸ Era un momento en que el movimiento indio rearticulaba sus fuerzas. Pero más allá de la coyuntura, para los dos actores fundamentales de la vida sociopolítica de la localidad, junio es un mes vinculado con la sacralidad. Los indios celebran en junio el Inti Raymi desde hace siglos. Los mestizos su tradición reciente pero no menos intensa del «Milagro Eucarístico» de 1958; y, también el aniversario de cantonización de Cañar. Junio es un mes profuso de celebraciones cívicas y religiosas.

Como sucede año a año, junio de 1994 era un mes que convocaba a la celebración y a la conmemoración. El ambiente festivo de otros años, sin embargo, fue eclipsado por la movilización indígena: los indios luchaban en las carreteras; como nunca antes, esta vez, no se hizo ningún acto de manifestación en la ciudad por lo que «en los sectores urbanos *pasó desapercibido*».¹⁹ A pesar de este ambiente de tensión, las autoridades cantonales y la población mestiza urbana formularon una «invitación a las entidades provinciales y a la ciudadanía» para que se adhirieran a esta celebración que, según la versión periodística, «encontró positiva respuesta en todo sentido por lo que se vive un gran ambiente festivo que está deparando grandes satisfacciones a sus organizadores».²⁰

Habían transcurrido cinco días de la Movilización por la Vida. El desabastecimiento de productos era evidente. La preocupación reinante fue alimentada por una noticia profética y tendenciosa que apareció el sábado 18 de junio, víspera de la Quema. Enunciados como «el paro indígena se radicalizará en las próximas horas», los indios «decidieron avanzar hasta los centros poblados de Biblián y Azogues» y que tienen planificado «caotizar completamente el desarrollo de las activi-

18. Las elecciones presidenciales de 1992, dividieron a los socialcristianos. Sixto Durán-Ballén, viejo militante socialcristiano, no encontró al interior de su partido la opción de su candidatura presidencial, en una coyuntura que, según el mismo dijo: «No soy yo el que busca la Presidencia, sino la Presidencia me busca a mí»; sin embargo, su antigua tienda política se inclinó por Jaime Nebot. En estas circunstancias se apartó del PSC, constituyó el PUR con disidentes socialcristianos y ganó la presidencia de la república. En el ámbito local esto dividió coyunturalmente a la «familia» socialcristiana, en su sentido metafórico y literal, pero que a la postre configuró y afianzó una concentración de poder sin precedentes en la dirección política y administrativa de la provincia.

19. «Indígenas rechazan Ley», *El Espectador* (18 de junio de 1994). El subrayado es mío.

20. «Nuevo aniversario de cantonización de Cañar», *El Heraldo* (18 de junio de 1994).

dades»,²¹ fueron adjetivaciones difundidas en la prensa escrita local que distanciaron a la población de cualquier expectativa solidaria, constituyéndose en el caldo de cultivo de una sicosis colectiva y, por tanto, de actitudes propensas a la violencia.

La resolución que el movimiento indígena tomó y que, según sus dirigentes, fue negociada con el presidente del Municipio, Galo Ordóñez, era la no realización de la feria dominical como otra medida de «rechazo a la Ley Agraria» para cuya causa habían pedido solidaridad a la población urbana.²² Fue en este contexto, marcado por un conflicto nacional y tensiones locales inmediatas pero que tuvieron «como telón de fondo una vieja confrontación entre mestizos e indígenas»,²³ en el que tuvo lugar el incendio de Ñucanchic Huasi y la guerra discursiva en/y luego del acontecimiento.

«ÑUCANCHIC HUASI:» NOMBRAR, SIGNIFICAR, LUCHAR

Una de las nociones valiosas que se puede inferir del pensamiento de Voloshinov²⁴ es la siguiente: significar es luchar. Un modo privilegiado de significar es el acto a través del cual se pone nombre a las cosas. Poner nombre a las cosas, es por tanto, luchar. Ñucanchic Huasi es la forma quichua para decir «nuestra casa». Para los quichuas que habitan en Cañar, Ñucanchic Huasi es un signo poderoso en dos sentidos: por un lado, porque esta expresión es el modo como pusieron nombre a una casa rompiendo la tradicional denominación que tenía y, por otro, porque su referente, la casa, alberga la tradición de una prolongada lucha colectiva organizada.

Ñucanchic Huasi es el nombre quichua de un antiguo hospital que pasó a poder de la Unión²⁵ (UPCCC), a inicios de la década del 80. Conseguirla no fue fácil; cuentan los dirigentes de entonces, que cuando se tomaron las instalaciones de este hospital, vinieron fuerzas militares para desalojarlos; lanzaron gases lacrimógenos profusamente, pero los quichuas, finalmente, no abandonaron el hospital: resistieron a los gases y/o se escondieron en los sótanos y vericuetos allí existentes. Es

21. «Indígenas rechazan Ley», *El Espectador* (18 de junio de 1994).

22. «Ayer hubo saqueos, incendios y enfrentamientos entre civiles en Cañar. Fuertes brotes de violencia», *El Comercio* (20 de junio de 1994).

23. «Una semana de bloqueo de carreteras. Arde la sede indígena de Cañar», *Hoy* (20 de junio de 1994).

24. Valentín Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

25. La Unión Provincial de Cooperativas y Comunas del Cañar es la primera organización indígena que se constituyó en la provincia, en el año 1968, en plena época de la Reforma Agraria.

el producto de una lucha porque implicó tomarla, nombrarla y guardar en ella las tradiciones y esperanzas de un pueblo.

Ñucanchic Huasi se convirtió desde entonces en un escenario kichwa ubicado en el corazón del espacio urbano. Su antigua función, su ubicación espacial y social y su historia determinan que se constituya en un escenario de disputa. Ñucanchic Huasi es un producto ideológico y como tal es un signo. Un signo nace y crece en el proceso de la comunicación y ésta solo tiene lugar en el proceso de interacción social. Por esta razón, esta casa es un referente de doble signo y esto no solo porque tiene un significante verbal distinto sino también porque las imágenes con él asociadas no necesariamente son coincidentes. Kichwas y mestizos han añadido connotaciones diferentes al antiguo hospital. Así, los mestizos llaman aún «hospital viejo» con nostalgia y recelo, con envidia y admiración, a la vez, atenuando con este nombre la asociación con lo indio. Los quichuas, por su parte, saben que comparten la significación de su casa con otro actor social: los mestizos.

Es en este sentido, que el lenguaje se convierte en el escenario de la lucha ideológica. El uso deliberado de estos dos modos de nombrar al antiguo hospital traduce un nivel de tensión social entre dos actores colectivos que interactúan en un mismo espacio. El signo Ñucanchic Huasi y su inscripción en un contexto intercultural ha generado un universo discursivo que se ha caracterizado por la profundización y diversificación de los procesos semióticos; ha configurado posicionamientos políticos y culturales y ha definido un campo de lucha política.

LA MOVILIZACION POR LA VIDA DE JUNIO DE 1994

Por tercera ocasión, en junio de 1994, los indios reeditaron un levantamiento para que el Congreso y el Ejecutivo escucharan su desacuerdo con la Ley de Reordenamiento Agrario que, de un modo apresurado, fue aprobada en segundo y en definitivo debate la noche del 13 de junio. Los indios se jugaron en las calles y carreteras del país la defensa de la comunidad, sentido y fundamento del proceso político organizativo y núcleo social de la reproducción cultural, que estuvo en entredicho con dicha ley.

Como en anteriores ocasiones, la Movilización por la Vida y su anuncio ocuparon paulatinamente los espacios de los medios de comunicación. En estos espacios se reavivaron posiciones y visiones relacionadas con la presencia indígena en el país y sus demandas. Si bien la protesta estuvo centrada en el rechazo a la Ley de Desarrollo Agrario, el debate se dio en campos más amplios.

Por un lado, la CONAIE sostenía que «estamos peleando por la ley agraria, porque se tome en cuenta nuestras particularidades: en las formas de manejo de la

tierra, de los recursos naturales. Reconocemos la sabiduría de ambos pueblos, sin discriminación».²⁶ Por otro, los empresarios agrícolas de la Sierra sostenían que la ley era beneficiosa para todos puesto que podía permitir la seguridad de la tenencia de la tierra y potenciar el surgimiento de la actividad productiva agrícola.²⁷

Estas eran las posiciones fundamentales, digamos así, de sus protagonistas, indios y campesinos y empresarios agrícolas. Alrededor de estos dos sectores se generaron otros posicionamientos que no solo tenían que ver con la ley en sí misma sino con las actitudes de uno o otro litigante y con aquellas que debía asumir la autoridad, es decir, los que estaban autorizados para el ejercicio de la violencia legítima.

Las Cámaras de Industrias y Comercio de Cuenca sostienen que las movilizaciones indígenas atentan a los derechos humanos y que son actitudes retrógradas que postergan el despegue de las importantes gestiones modernizadoras en que se encuentra el país y califica de obstruccionista a los cambios, las movilizaciones de los indios; solicitan por tanto, la intervención de la fuerza pública y ejército para detener las protestas.²⁸ Este comunicado de clara filiación neoliberal, invoca los derechos humanos para defender su proyecto, pretende deslegitimar el cuestionamiento indígena proscribiéndolo al pasado; pero lo paradójico está en su invocación a los derechos humanos y su llamado a la fuerza pública para reprimir la protesta. Los derechos humanos se contradicen con el autoritarismo y con la imposición de algo por la fuerza. Así, no hubo voluntad de diálogo en aquel manifiesto ya que solo exigía al gobierno el rescate del principio de autoridad y moralidad pública en aras de la paz social, previniendo con la debida oportunidad y energía, mediante la aplicación de la Ley de Seguridad Nacional, «para poner fin a los abusos e injusticias que se presentan en los desmanes y movilizaciones efectuadas que atentan contra la seguridad del país».²⁹

En esta misma línea, Ricardo Noboa, diputado socialcristiano que concibió la Ley,

Acusó a Luis Macas y al Movimiento Popular Democrático (MPD), de los incidentes que paralizaron el país a lo largo de 10 días. Sostuvo que estos dirigentes, politizados y sectarios, fueron los responsables de manipular a los manifestantes hacia un paro que perjudica a todo el país, haciendo notar que la mayoría de indios ni siquiera conocía con exactitud la razón de sus protestas. La nueva ley liquidará los privilegios de Macas y el MPD.³⁰

26. «Una delicada mediación», entrevista a Luis Macas, Presidente de la CONAIE, *El Comercio* (26 de junio de 1994).

27. «Piden aplicar Ley de Seguridad Nacional», *El Tiempo* (22 de junio de 1994).

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*.

30. «Reacciones», *Hoy* (25 de junio de 1994).

Noboa casi personaliza la oposición a la Ley en la figura de los dirigentes; no reconoció en la gente que protestaba capacidad alguna de comprensión de su problemática. Sus dardos se inscriben en la estrategia del poder que, matizando su trasfondo, traducen su concepción de país y de democracia. Alberto Acosta en su espacio editorial que mantiene en el diario *Hoy*, con Aníbal Quijano, caracterizó en aquellos precisos momentos esta actitud como la «colonialidad del poder» que mantiene «la insanable lacra de la percepción eurocentrista del dominante sobre el dominado, que bloquea la administración de tal dominado como otro sujeto».³¹

En concordancia con las expresiones de Noboa, el gobierno no solo habló a través de sus agentes de clase –recuérdese que públicamente dijo que era un «gobierno de empresarios»–, sino que habló a través de voces indígenas, poniendo en ellas todo lo que pensaba de los indios y lo que quería hacer. En uno de sus rituales en el mismo escenario exclusivo del poder, el Palacio de Gobierno, el presidente Durán-Ballén hacía alarde de la violencia de la representación: un indio, Jaime Angamarca, estuvo en el palacio en donde hizo lo previsible: respaldar al gobierno, alabar el contenido de la Ley Agraria sancionada por el Ejecutivo, para luego demandar del Jefe de Estado la expedición del decreto de movilización para frenar la subversión de los habitantes del sector rural que se niegan a levantar la medida de hecho y pedir al mandatario que no se deje manejar por la CONAIE a cuyos representantes acusó de instigar el levantamiento en un afán de promoción personal y de experimentación de ideologías extrañas, para lo cual utilizan ingentes recursos económicos que son entregados por organizaciones internacionales.³²

Aunque esta organización fue identificada por la opinión pública como de «corte gobiernista», Durán-Ballén hizo suyo el momento para ofrecer créditos, reformas a la Ley Agraria y para fustigar a la prensa porque no hacen propaganda –dijo– de estos eventos positivos como el encuentro con la FENOC.³³ Por su parte, Luis Felipe Duchicela, Secretario Nacional de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas –oficina adscrita a la Presidencia de la República– señala que:

No ha sido interés del gobierno que con el ejecútase de la Ley Agraria, los pueblos indígenas reaccionen de esa manera y que no está en sus manos controlar la manipulación política de ciertos sectores políticos de la que han sido objeto los campesinos.³⁴

«Manipulados» o «manipuladores», «politizados», «ideologías extrañas», «extremistas», «sectarios», «retrogradados» constituyen la abundante jerga de los sec-

31. Alberto Acosta, «El poder de la colonialidad», *Hoy* (29 de junio de 1994).

32. «Pide al gobierno parar la ‘subversión’ de la CONAIE. FENOC respalda al gobierno», *Hoy* (22 de junio de 1994).

33. *Ibidem*.

34. «Esperan solución», *El Tiempo* (20 de junio de 1994). El subrayado es mío.

tores hegemónicos con la que irrumpen cada vez que hay conflictos o cada vez que ven amenazados sus intereses. Los medios de comunicación estuvieron saturados de estos epítetos. Mientras tanto,

Una asamblea de agricultores, presidentes de centros agrícolas, asociaciones, federaciones, comunas y cooperativas, realizada el pasado lunes en Guayaquil resolvió en forma unánime solidarizarse con los campesinos y comunidades indígenas aglutinadas en la CONAIE y sumarse a la medida de protesta.³⁵

Jaime Nebot, alto dirigente socialcristiano, sin embargo, refiriéndose a la polémica Ley Agraria sostenía que: «Esta es una ley, realmente buena para el sector agropecuario del país. No es buena para ciertos indígenas extremistas y para ciertos terratenientes extremistas».³⁶ Es decir, mientras el descontento sumaba voluntades en el país, voceros aislados del «gobierno de empresarios» y los empresarios mismos seguían hablando de minorías y de manifestaciones manipuladas y empezaban a buscar a estos personajes «infiltrados» en las organizaciones. Las comunidades de Santa Isabel replicaron con singular contundencia a estas acusaciones:

Estos son criterios que de lo que tratan es de minimizar las protestas, el hambre y la miseria en la que están abocados los indígenas y campesinos del país, mucho más si ahora tienen la visión de privatizar el agua, la tierra y el aire.

No se necesita ser catedrático, científico ni sacerdote para comprender la realidad y la miseria en que vive la mayor parte de la población del Ecuador. Nosotros los campesinos vivimos esa realidad y podemos actuar con conocimiento de causa y no guiados por personas extrañas, aunque agradecemos la solidaridad de la Iglesia.

La lucha emprendida no es porque queremos caotizar el país ni porque estemos apoyando a los dirigentes indígenas, nuestra lucha es por la defensa de la vida, de nuestros hijos ya que el hombre del campo está ligado directamente con la tierra, por ser la que le brinda abrigo, alimentación y las condiciones para nuestra realización.

No queremos regresar a la esclavitud ni al dominio de los terratenientes y de los poderosos, si el gobierno trata con ello de aprovechar mejor la tierra por qué no apoya a los campesinos con asistencia técnica, créditos, educación, salud, obras de infraestructura que garanticen la permanencia del hombre en el campo y no salga a los centros urbanos a engrosar las cordones de miseria.³⁷

La estrategia del gobierno, en complicidad con la Cámara de Agricultura de la I Zona –Ignacio Pérez Arteta, ex presidente de la Cámara de Agricultura de la I Zona, durante el Levantamiento de 1990, era Subsecretario de Agricultura en el go-

35. «Reacciones», *Hoy* (25 de junio de 1994).

36. *Ibidem*.

37. «Sacerdote no auspicia levantamiento», *El Mercurio* (18 de junio de 1994).

bierno—,³⁸ pretendía cristalizar una vieja aspiración que venía desde la época de García Moreno quien decidió que había que «vender los terrenos baldíos de comunidad», lo cual como bien señala Andrés Guerrero³⁹ del que tomo la cita, es una contradicción, pues no puede ser baldío algo que pertenece a una comunidad. Sin embargo, esta aspiración de los ganaderos pretendía acabar con la reforma agraria porque había sido perjudicial y que «una alternativa para dejar de aplicar la reforma agraria es volver a integrar las tierras que se dividieron a través de este proceso»,⁴⁰ mercantilizarlas en favor de la empresa agrícola. Esto contrasta con aquella voluntad política expresada por los pueblos indígenas: una voluntad de ser y de crecer en y desde su cultura, «nosotros proponemos que el pueblo indígena se una al proceso de desarrollo cuando nos den una amplia libertad de poder autogestionarnos».⁴¹

Esta tesis mantiene en pie la demanda de la plurinacionalidad, la pluriculturalidad y, como práctica concreta, la interculturalidad. Exige el reconocimiento de la pluralidad que se expresa en las distintas prácticas de la vida comunitaria. No aboga por la autarquía: «proponemos —dice Luis Macas— proyectos en que se combinen nuestro saber milenario con la tecnología actual».⁴²

Este planteamiento es el que no logran entender aún los apologetas del Estado uninacional. Enrique Valle Andrade se expresaba así con motivo del levantamiento:

El proyecto político de la CONAIE es esencialmente racista, no busca la inserción del hombre indio en la sociedad ecuatoriana, ello no le interesa, al contrario, desprecia esa opción, como desprecia todo signo de mestizaje. El verdadero y original propósito, que ya no puede seguir disfrazando, pues se ha ido develizando con diafanidad, es dividir el Ecuador en dos naciones, una blanco-mestiza y otra indígena, lo cual, además de constituir un golpe artero a la unidad de la patria, constituye una tesis de regreso al pasado, que nada provechoso puede significar para el indigenado. Olvidan los ideólogos de esta organización étnica, que la nación en sí misma es una concepción política que trasciende los lazos de la sangre y que como bien lo sostiene Grondona «la nación no se concibe como una complicidad genética que viene de atrás, sino como un proyecto de vida hacia adelante, hacia el futuro, entre gente cuyo lazo de unión no es la sangre sino la libre voluntad de asociarse».⁴³

38. Cfr. Raúl Vallejo, *Crónica mestiza del nuevo Pachakutic (Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Étnico de 1996)*, College Park, Latin American Studies Center, The University of Maryland, 1996, p. 23.

39. «El sociólogo Andrés Guerrero, la Ley Agraria y la Cultura. La comunidad en peligro», *Hoy* (22 de junio de 1994).

40. Raúl Vallejo, op. cit.

41. «Una delicada mediación, entrevista a Luis Macas», *El Comercio* (26 de junio de 1994).

42. *Ibidem*.

43. Enrique Valle Andrade, «Cuando la sangre llama, la sangre mata», *Hoy* (25 de junio de 1994).

Resulta paradójica la advertencia de Valle Andrade. Las falacias y la fosilización de los conceptos políticos en la dinámica de los nuevos tiempos no ha logrado romper los prejuicios de cierta intelectualidad vinculada con sectores sociales tradicionales que se niegan a desprenderse del soñado Estado uninacional. Hay que señalar algunas cuestiones relacionadas con el comentario de Valle Andrade: 1. Los indios jamás han basado sus demandas en la pureza de sangre indígena; se ha fundamentado como principio la diversidad, la otredad que viene dada por el origen histórico y el carácter cultural de cada uno de los pueblos indígenas; por tanto, es probable que una confusión conceptual explique su preocupación; 2. Lo que se reclama es, precisamente, la inserción en la vida del país, pero no como convidados de piedra, sino como sujetos; la negativa es a ser vaciados y asimilados culturalmente. La comprensión del mestizaje es clarísima y se sabe que es un fenómeno cultural universal que se expresa por igual en indígenas y franceses o ingleses, pero que así como a estos últimos no se les ocurre denominarse mestizos, los indios no están obligados a reconocerse a sí mismos con esta categoría identitaria; 3. A ninguno de los pueblos indígenas le interesaría en este momento histórico de reunificación de los pueblos en el mundo crear estados miniatura al interior de otro; menos aún, bajo el término genérico de indígenas, porque simplemente los pueblos indígenas son percibidos como iguales e idénticos solo a través de los reducidos esquemas de percepción y representación de la clase dominante; pues, entre los indios sabemos que, a su vez, hay diferencias civilizatorias que nos hacen distintos a los kichwas de los shuar, a los shuar de los tsáchilas; 4. Los indios no pretenden volver al pasado, al Tahuantinsuyo, porque simplemente el pasado es irreversible. Reivindicar con convicción y énfasis ciertos aspectos de la organización social o política del pasado supone el reconocimiento de un proyecto político trunco y que tiene potencialidades de valor para la actualidad. Los mestizos encuentran el proyecto bolivariano como un sueño posible, se lo invoca cada vez que las circunstancias permiten y a nadie se le ocurre decir que están pretendiendo volver al pasado: invocar valores políticos, sociales o culturales del pasado en labios de los indígenas, es igual al proyecto bolivariano anhelado por los blanco-mestizos, ¿o es que todos, indios y mestizos, somos pasadistas?; 5. Un concepto de oro, desde el punto de vista político, respecto a la nación, citado de Grondona por Valle Andrade, es que ésta se trata de un proyecto donde la gente expresa su «libre voluntad de asociarse». ¿Los indios han decidido libremente alguna vez asociarse al Estado-nación ecuatoriano? ¿Quién ha roto la «unidad de la patria» y aún se niega a repararla? ¿O es que acaso alguien se tomó la atribución de suscribir dicha asociación en representación de los «indios»?; y, 6. Suponer que el proyecto de la CONAIE no «haría bien al indigenado» es atribuirse la representación del otro, y es precisamente este el fundamento de las políticas asimilacionistas y colonialistas porque son los blanco-mestizos quienes se autoatribuyen la responsabilidad de dar pensando qué es bueno y qué es malo para los «indios».

El politólogo norteamericano Robert Andolina sostiene que la constitución del Ecuador como país advino de un proceso de «independencia sin anticolonialismo», por lo que propone entender el proyecto político de la CONAIE como «una forma de reacción y respuesta (alternativa) a las ideologías y prácticas coloniales que los pueblos indígenas han enfrentado durante 500 años».⁴⁴ Frente al carácter excluyente del Estado nacional, Andolina ve en la propuesta de la CONAIE un proyecto de «anticolonialismo sin independencia» que desconstruye el nacionalismo exclusivo de mestizaje para proponer otro alternativo con un carácter inclusivo. La ideología del mestizaje se convirtió en una arma con la cual los empresarios combatieron a la CONAIE. Sostenían que era necesario que se respetara el ordenamiento nacional, lejos de intereses particulares y relievieron que:

La CONAIE no puede atribuirse la herencia indígena, sabiendo que, desde que llegaron los españoles, se dio una mezcla sanguínea, de la cual somos partícipes todos los ecuatorianos; en tal sentido, todos tenemos algo de sangre indígena, lo que nos lleva a unirnos todos, lejos de cualquier discrepancia racial, para trabajar por el desarrollo de la nación.⁴⁵

Decían que era necesario crear una nueva mentalidad que permitiera sentarse a todos los sectores sociales a un diálogo en favor del país. Javier Ponce observa en términos de duda que «debe ser parte del ritual del poder el no aceptar escenarios de diálogo».⁴⁶ Por otro lado, en su reflexión sobre la «colonialidad», Alberto Acosta sostiene que:

Desde los orígenes de nuestra República-colonial, los sectores dominantes prácticamente no han permitido desbloquear el tratamiento de la diversidad nacional. Una diversidad que no se agota en lo geográfico. Es más una diversidad cultural y étnica, que es cuestionada por la prepotencia dominante y que encontró diversas manifestaciones durante el reciente levantamiento indígena: la represión del régimen, las agresiones de mestizos contra los indígenas, la visión de algunos reporteros que veían enfrentamientos entre indios y ciudadanos, entre indios y civiles... La desigual interrelación de la sociedad blanco-mestiza con los indígenas apareció nuevamente a raíz de este segundo levantamiento en lo que va de la década.⁴⁷

Terminaré esta parte mostrando el rol político de las Fuerzas Armadas en el

44. Robert Andolina, «El proyecto político de la CONAIE como lucha anticolonial: una (otra) reconsideración de nación y ciudadanía en el Ecuador», trabajo preparado para el *49 Congreso de Americanistas*, Quito, 7-11 de julio de 1997.

45. «Que debe ser propiciado por el Presidente de la República. Cámaras de la producción llaman al diálogo», *El Mercurio* (24 de junio de 1994).

46. Javier Ponce, «El fantasma del movimiento social», *Hoy* (30 de junio de 1994).

47. Alberto Acosta, artículo citado.

marco del conflicto. En un manifiesto periodístico intitulado «Mensaje del Ejército», la fuerza militar dice lo siguiente:

Hermanos indígenas: es necesario que se retiren a sus casas, vuestros líderes no han aceptado la generosidad del Presidente de la República a reformar la Ley Agraria y hacer el reglamento, la oferta de créditos para que trabajen la tierra tampoco ha sido aceptadas, en tal virtud el decreto de emergencia ha sido promulgado, lo que nos da a los militares, la facultad para actuar de otra manera, incluso usando las armas, por tanto eviten ustedes el derramamiento de sangre de hermanos y retornen a sus campos. No se dejen manipular por los malos dirigentes que les confunden, engañan y en nada les ayudan.

Las Fuerzas Armadas somos pobres igual que ustedes pero disciplinados y obedientes y respaldamos a los gobiernos de turno, vuestra actitud justa o injusta causa problemas al pueblo, por favor desistan, pues las consecuencias serán negativas sobre todo para la mayoría de indígenas.

Vivamos en paz y trabajemos juntos con el pueblo y para el pueblo.⁴⁸

El adagio popular, «en una mano la miel y en otra la hiel», describe adecuadamente la curiosa retórica militar para persuadir a los «hermanos indígenas» a retirarse a sus casas. Apuntan a la sensibilidad del otro desde una posición afectiva: la fraternidad y sus vínculos y efectos emocionales, desde allí desacreditan a los líderes indígenas. El sentimentalismo aparentemente inocente y neutral asume una ofensiva de clara coloración política e incluso proselitista, en la medida en que promocionaban la «generosidad» del Presidente de la República. Viene luego una soplapada amenaza, la hiel, cabalgando sobre la Ley, las armas y la obediencia. En otras palabras, si no se van a sus casas, la ley es la ley, dispararemos. Sus enunciados fundan su eficacia persuasiva en una clara filiación populista: «Somos pobres igual que ustedes». ¡Vaya pobreza!, otra vez, hablan desde los problemas cotidianos del otro para crear el vínculo afectivo e identificarse en la situación de los manifestantes, pero «somos obedientes y respaldamos a los gobiernos de turno», expresaban, con lo cual virtualmente estaban invitando a la sumisión y a la obediencia en el trabajo y la paz, «juntos con el pueblo y para el pueblo». Hay que preguntarse si los manifestantes no son el pueblo entonces, ¿cuál es el pueblo para los militares? La voz militar se inscribe en una estrategia que «presupone una movilización de creencias y la identificación amorosa en que se sostiene el poder».⁴⁹

Los textos aquí citados configuraron un universo discursivo en el que se manifestaron las más diversas y contradictorias posiciones políticas en torno y a propósito de la conflictiva Ley Agraria que constituyó el contexto en el cual se dio el incendio de la casa indígena Ñucanchic Huasi en la ciudad de Cañar. Gran parte de

48. «Mensaje del Ejército», *El Tiempo* (22 de junio de 1994).

49. Julio Ramos, *Paradojas de la letra*, Caracas, Excultura / Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 1996, p. 46.

las luchas ideológicas de la actualidad podrían ser dimensionadas en su vitalidad a partir del universo discursivo generado a raíz de la polémica agraria y política que se dio en la escena de los medios.

CAPÍTULO II

Los discursos de/sobre la quema en la prensa escrita

«cómo venían los señores a matar a los campesinos, a romper la cabeza a los campesinos hecho seguir a los perros para dar de comer la sangre de los campesinos... Asíí con garrotes, asíí con aciales... Peero ramalazos agua de berverna era desayuno... agua de berverna».

Tránsito Amaguaña

Este capítulo se centra en el universo discursivo que da cuenta, propiamente, de la Quema como conjunto de enunciados que dicen relación y constituyen el acontecimiento. Presenta también lo que se dijo sobre Ñucanchic Huasi a propósito de la Quema. No obstante, al estar imbricadas a un proceso histórico y a una coyuntura sociopolítica más amplia, estas condiciones estarán presentes en el conjunto de su cuerpo.

ESCRIBIR DESDE LOS ESTEREOTIPOS

Las relaciones emisor-receptor están condicionadas históricamente por relaciones de dominación; por tanto, la escritura de un diario resulta ser una práctica que se despliega y responde a los condicionamientos del modo de producción en el que se produce. En este sentido, es una escritura de clase y lo que el receptor lee es el producto de la selección, elaboración y fragmentación que ella realiza; el poder fabrica el producto que él desea vender a su público.¹ En una sociedad atravesada por el peso de una tradición de «colonialidad» que se niega a reconocer la diversidad que la define, es importante advertir que la condición de dominación se expresa, en la vida cotidiana, en una serie de estereotipos en virtud de los cuales se clasifica y se piensa a los otros. En la medida en que la otredad radical con la que se podría definir a los pueblos indígenas respecto de los blanco-mestizos ha generado una profusión de imágenes estereotipadas, la escritura periodística se convierte en

1. Cfr. Jesús Martín-Barbero, *Comunicación masiva: discurso y poder*, Quito, Epoca, 1978, p. 14.

una suerte de etnografía por su peculiar fenomenología de la alteridad y del extrañamiento,² manifestados en sus textos que cuentan algo sobre el otro.

La quema de Ñucanchic Huasi mereció un relato cuyas características se inscribirían dentro de esta concepción. *El Comercio*, un prestigioso diario nacional, luego de algunos días del incidente reportó el acontecimiento de la siguiente manera:

Densos olores de humo agrio y lacrimógeno salen aún de los escombros, seis días después de la marcha por la vida, que acabó en voraz incendio de la sede indígena Ñucanchic Huasi. El domingo, *multitudes bajadas de los cerros perdieron el control de sus actos, entusiasmados por su poderío y por el aguardiente*, para invadir el centro cantonal y cometer saqueos en el mercado y en las tiendas... *Los hombres con sus pantalones y ponchos de lana tejida por ellos mismos, la trenza por debajo del sombrero, las mujeres con polleras de vistosos colores, irrumpieron armados con chicones, palos y garrotes*, para impedir el desarrollo de la feria dominical.³

La figura del saqueo atribuida a los indígenas es ya parte de las representaciones con las cuales se describe cualquier acto de protesta de los indios.⁴ Pero lo más curioso es que a través de un relato en primera persona se da cuenta de que: a) los indios «bajaron del cerro»; b) «perdieron el control de sus actos»; c) estuvieron «entusiasmados por su poderío y por el aguardiente»; y, d) «invadieron el centro cantonal».

La genealogía de este discurso nos lleva a la teoría según la cual la sociedad blanco-mestiza ha imaginado al indio, representándolo como ocioso, proclive al alcoholismo, infantil, violento y habitante rural.⁵ La práctica discursiva que se despliega en un contexto de relaciones coloniales, donde los unos, los sectores dominantes, se han autoasignado el privilegio de la razón, del orden y la civilización, han inventado y ontologizado la existencia y el ser histórico de quienes se asoman a su mirada como otros, como distintos. La descripción periodística citada, implícitamente, asigna un lugar a los indios, las lomas y el espacio rural; el espacio urbano

2. Dennis Tedlok, «Preguntas concernientes a la antropología dialógica», en Carlos Reinoso (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, México, Gedisa, 1991, p. 280.
3. «Un doloroso episodio en la vida de los indígenas cañaris fue el del sábado 18 de junio. Adiós ñucanchi huasi...», *El Comercio* (25 de junio de 1994). El subrayado es mío.
4. Es curioso que en todos los levantamientos indígenas históricamente la figura que se destaca es la del saqueo, sin embargo, nunca se ha cuantificado ni se tiene noticias de acciones legales para recuperar los supuestos cuantiosos saqueos a las ciudades. Cfr. v. gr. Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1995; Hernán Ibarra, «Nos encontramos amenazados por todita la indiada», *El levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*, Quito, CEDIS, 1993.
5. Cfr. Carlos de la Torre Espinosa, «Racismo y vida cotidiana», en *Revista Ecuador Debate*, No. 38, Quito, CAAP, 1996.

no es de los indios; por esto, cuando los indios ponen sus pies en ella es una «invasión», es la presencia del caos dentro del orden y de la civilización. En este espacio vedado perdieron el control no solo por efectos del alcohol sino porque se les ha considerado «hombres niños», incapaces de responsabilidad sobre los propios actos.

El folclorismo aparece de un modo pintoresco, lleno de colorido y vivacidad para referir las características de los indios «invasores»; su poncho, su trenza, su sombrero, sus polleras, sus chicotes, son elementos que no necesitan ser vistos para construir el relato; solo basta que digan que eran indios y es fácil en cualquier lugar reconstruir los hechos, habida cuenta de que, además, son alcohólicos, violentos e inmaduros.

Por otro lado, la descripción que realizan de los indios refleja una percepción estereotipada. El indio extraño a la ciudad, habitante del «cerro» y de la «choza» «bajó» o «subió» o «invadió» —según el manejo del espacio del narrador— el espacio de la civilización, la ciudad. Luego, los «vandálicos» indios fueron enviados de retorno a su hábitat: los cerros. Sorprendería que un reportaje periodístico describa a los habitantes de las urbes por las formas y colores de su vestimenta, por el lugar de donde viene, por sus sentimientos interiores. A una autoridad como parte de un acontecimiento, por ejemplo. En un paro obrero, jamás se diría que los dirigentes lucían un terno oscuro y llevaban su corbata bajo el saco y las mujeres lucían pantalones blue jeans al cuerpo... Pero tratándose de indios, se configura una profusión discursiva llena de estereotipos y matices folclóricos: «chicotes»,⁶ «pantalones de lana», «polleras de vistosos colores». La imagen de indios alcohólicos, la religiosidad, los malos negocios como causas de su suerte. Es decir, estos estereotipos no solo folclorizan y enrarecen la figura del indio sino que encuentran explicación a su situación de dominación en sus modos de vida, en sus tradiciones y no en las relaciones de dominación en las que viven.

Este relato sigue así:

El episodio llenó de espanto primero, luego de cólera, a los habitantes del centro urbano que decidieron defenderse con las armas más a mano: piedras, palos y alguna que otra pistola.

Después se produjo el incendio. El fuego abrasó con rapidez a Ñucanchic Huasi, local de reuniones y capacitación de indígenas de ciento ochenta comunidades: nadie pudo contenerlo y *nadie sabe quién prendió la primera chispa*.⁷

6. El chicote es un objeto para defenderse de los animales, generalmente de los perros. Se trata de un palo delgado, aproximadamente de unos 60 cm de largo y 2 de diámetro que lleva adaptado a uno de sus extremos un pedazo de cuero de res curtido en forma de cordón.
7. «Un doloroso episodio en la vida de los indígenas cañaris fue el del sábado 18 de junio. Adiós ñucanchi huasi...», *El Comercio* (25 de junio de 1994). El subrayado es mío.

INTRIGA, ORDEN-EUFEMISMOS, CAOS-TRANSGRESION

Paul Ricoeur define a la narración como una intriga, en el sentido de una composición en virtud de la cual una realidad se torna inteligible.⁸ Es preciso añadir que una realidad se hace inteligible no solo en la narración sino que, cuando entran actores diferentes en escena, esta composición introduce un orden discursivo que amortigua o intensifica su lectura en una cierta dirección. Los calificativos dados a los indios en la trama discursiva cumplen esta función, una función justificadora; es decir, los indios «invasores» sembraron el «caos» en el corazón del orden, de la ciudad; era natural que sus moradores reaccionen; los enunciados relativos a los habitantes de la urbe son eufemísticos, se «llenaron de cólera», «decidieron defenderse», «con las armas más a mano», «alguna que otra pistola», «nadie sabe quién puso la primera chispa», cuando una filmación de un video-aficionado de la ciudad⁹ permitió observar que los agresores manejaban armas de grueso calibre, hasta gases lacrimógenos tal como lo refirieron también testigos¹⁰ de la organización indígena.

En la tradición occidental en la cual se inscribe esta escritura, el caos ha representado el papel del otro: lo no representado, lo informe, lo impensado; así la otredad es siempre una amenaza que despierta el deseo de controlarla o, en una actitud más extrema aún, subsumirla dentro de los límites conocidos del yo.¹¹ Este relato de los hechos está enraizado en esa tradición y supone una preconcepción de la realidad y del mundo de la acción; de sus estructuras inteligibles, de sus fuentes simbólicas y de su carácter temporal.¹² En consecuencia era imposible imaginar la posibilidad de que los indios eran los agredidos: no guardaría relación con las imágenes y el ordenamiento del mundo constituido en el marco histórico de relaciones de dominación con profundas marcas coloniales, de la sociedad ecuatoriana.

Un día después de la Quema, la prensa escrita daba cuenta de los hechos de la manera más inverosímil y contradictoria. Sin embargo, coincidían en señalar explícita o implícitamente a los indios como los agresores. Hubo un claro direccionamiento en la escritura de las noticias, de modo que su lectura fácilmente permitiría concluir que la Quema solo fue un efecto de la agresión indígena.

8. Cfr. Jaime Rubio Angulo, «El trabajo del símbolo», en *La hermenéutica. Una aproximación necesaria desde la educación*, Bogotá, Dimensión Educativa, 1989.

9. Archivo personal.

10. En el momento del ataque a la casa indígena, allí estuvieron reunidos los dirigentes y las distintas comisiones de trabajo, evaluando la posibilidad del diálogo ofrecido por el gobierno.

11. Katherine Hayles, citado por Osmar Gonzales, «El indio en la mente de los intelectuales criollos», *Revista Ecuador Debate*, No. 38, Quito, CAAP, 1996, p. 101.

12. Cfr. Jaime Rubio Angulo, op. cit.



*Un vehículo y uno de los pabellones que fueron reducidos a escombros.
Fotos: Fredy Enríquez.*

El diario *El Mercurio* de Cuenca cuenta que el origen de los problemas fue el intento de impedir la realización de la feria y «los saqueos de comercios, tiendas de venta, mercados y otros lugares de expendio de electrodomésticos y artículos básicos» cometidos antes y después de dicha acción, por lo que el «pueblo cañari» respondió incendiando Ñucanchic Huasi¹³ y enfrentándose a

Cerca de 3 mil enardecidos campesinos [que] subieron hasta el centro cantonal, procedieron a destrozarse todo cuanto encontraban a su paso, incluidos los locales comerciales y tiendas que fueron prácticamente saqueadas... la propiedad pública y privada prácticamente destrozada por los manifestantes, [quienes] además, incendiaron la iglesia de San Clemente, de Azogues.¹⁴

Con excepción del diario capitalino *Hoy*, la figura del «saqueo» fue el tér-

13. «Incidentes en sectores de Cañar y El Tambo», *El Mercurio* (20 de junio de 1994).

14. (Jaime Marín), «Se desató la violencia», *El Mercurio* (20 de junio de 1994). El subrayado es mío.

mino de entrada en las versiones periodísticas locales, regionales y nacionales. El diario *El Comercio*¹⁵ informó de «saqueos», «enfrentamientos» y de una «invasión de tres mil indígenas al centro cantonal de Cañar», los indios «habrían estado ebrios» por lo que «provocaron la reacción de defensa» de los habitantes de la ciudad.¹⁶ El diario *El Tiempo*, citando como fuente al alcalde de Azogues, Segundo Serrano, presentó dos versiones. La primera, coincidente con aquella de los saqueos por parte de los indígenas, y, la segunda, que los indígenas niegan haber cometido ningún saqueo.¹⁷ Es notorio que, en todos los casos, las fuentes a las que recurren los medios de prensa son fuentes secundarias que no estuvieron presentes durante los acontecimientos.

«PUEBLO CAÑARI VERSUS INDIGENAS»: EXPROPIANDO LA HISTORIA

Es pertinente llamar la atención sobre algunos aspectos que los he subrayado en los textos más arriba citados, en los que con una pasmosa naturalidad se describe un enfrentamiento entre el «pueblo cañari» y los indígenas.¹⁸

Los indios pueden ver aquí el modo como ha operado el sistema hegemónico de producción cultural; esto es, a través de la impostura y la suplantación histórica configurante de una topología imaginaria del devenir histórico, en la que el indio como pasado es la base, y como presente un fantasma o un resto del pasado. Su historia y su significancia, su pasado precolonial, ha sido expropiado primero por el criollo y luego por el mestizo. Se ha establecido una diferenciación entre el indio del pasado y el indio vivo y, a través del control hegemónico de la producción simbólica, el indio es incorporado al «parnaso de la nación»¹⁹ como fuente de sentidos, como «tradición fundante»²⁰ invocándolo solo para «pedirle respaldo en la búsqueda de sus orígenes y de su legitimidad».²¹ Parodiando a Guillermo Bonfil,²² se puede decir de esta irónica dicotomía, «pueblo cañari/indígenas», que los constructo-

15. «Ayer hubo saqueos, incendios y enfrentamientos entre civiles en Cañar. Fuertes brotes de violencia», *El Comercio* (20 de junio de 1994). El subrayado es mío.

16. *Ibidem*.

17. «Indígenas convulsionan el país», *El tiempo* (20 de junio de 1994).

18. «Incidentes en sectores de Cañar y El Tambo», *El Mercurio* (20 de junio de 1994).

19. Véase Hugo Achugar, «El parnaso es la nación o reflexiones a propósito de la lectura y el simulacro», en *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Avila Editores, 1994.

20. Cfr. Osmar Gonzales, op. cit., p. 104.

21. Solange Alberro, citado en Osmar Gonzales, op. cit., p. 103.

22. Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, «Historias que no son todavía historia», en Luis Pereyra, y otros, *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1990, p. 223.



A pesar de las versiones periodísticas y de las justificaciones dadas por las autoridades locales y los integrantes de la «Junta Patriótica», el movimiento indígena puso los muertos, los heridos y las ingentes pérdidas materiales. En la foto vemos otro de los vehículos que fue incendiado.

Fotos: Fredy Enríquez.

res/vividores antiguos de Guapondelic, Shunku marka, Narrío, Ingapirca de pronto devinieron ancestros ilustres de los no indios, y los indios, una vez más, quedaron al margen de la historia. Tal es la paradoja que los mestizos son los descendientes de la leyenda de las Guacamayas, mientras que los indios, para ser tales, legítimamente, deben «integrarse», dejar de ser indios para considerarse parte de la estirpe de las Guacamayas.

No existen palabras o frases asépticas; usarlas en diferentes situaciones supone una interpretación fundamental de la realidad. Esa dicotomía devela «un acto de apropiación que excluye al indígena como sujeto consciente de su propia historia, incorporándolo solo como elemento contingente en otra historia, con otro sujeto».²³

Como dejamos anotado más arriba, Cañar es una ciudad pequeña, con una población urbana de alrededor de 11 mil habitantes. Imaginar un saqueo en este espacio protagonizado por 3 mil personas toca los bordes de lo inverosímil, más aún cuando con una asombrosa certeza se asegura que los indios «prácticamente sa-

23. John Beverley, «¿Postliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades», en Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, p. 157.



Escombros del salón auditorio del movimiento indígena local totalmente destruido.

Fotos: Fredy Enríquez

quearon y destruyeron todo lo que había al paso». Si esto habría sido cierto decenas de indígenas estarían presos. Pues, los protagonistas de la Movilización por la vida estaban organizados jurídicamente y sus dirigentes eran sus representantes estatutaria y legalmente. Una estructura de poder afianzada en los resultados de la coyuntura política y en una sistemática e histórica dominación económica y étnica, difícilmente habrían dejado en el escándalo de la noticia los alarmantes saqueos.

Se asegura que los indios incendiaron la Iglesia San Clemente en Azogues, cuando, Luis Carpio, Gobernador de la provincia del Cañar al momento,

confirmó que la sede indígena fue consumida por el fuego, así como parte de una capilla del mismo complejo que pertenecía al antiguo hospital «San Clemente», que años atrás fue entregado en comodato y restaurado por las comunidades indígenas de la provincia.²⁴

24. «Cañar militarizado», *El Tiempo* (20 de junio de 1994).

EL DIARIO *HOY*: UNA LECTURA HISTORICA DE LA QUEMA

El diario capitalino *Hoy*, por el modo como presentó su versión de los acontecimientos, merece un lugar aparte, con relación a los diarios que han sido descritos. Cuando se pudo argumentar que la (des)información se debió a las condiciones y filiaciones sociales de los «informantes locales»,²⁵ el *Hoy* optó por una lectura histórica de los acontecimientos. Su versión inicia señalando:

Era un viejo hospital que albergaba la sede de la UPCCC y que ardió ayer consumido por el fuego que provocaran grupos enardecidos de pobladores de Cañar que se enfrentaron con indígenas cañaris que trataban de impedir la realización de la feria semanal en esa pequeña ciudad del austro.²⁶

Este acontecimiento es contextualizado por una referencia a la movilización nacional y a sus efectos en las ciudades de la costa y de la sierra. Realiza una breve historia del antiguo hospital y del modo como llegó a manos de la Unión; la gestión realizada por los indios para refaccionarlo íntegramente y de los equipos y servicios que brindaba. Advirtió que este conflicto tiene como «telón de fondo una vieja confrontación entre mestizos e indígenas» que va más allá de los hechos coyunturales del momento:

Para los primeros, habituados al secular círculo de control urbano sobre la población indígena, no vieron con buenos ojos, el surgimiento en los años sesenta, de un movimiento indio dinamizado en el marco de la reforma agraria.²⁷

Señala que este proceso de dinamización de las comunidades indígenas dio al traste con una época en que las poblaciones intermedias vivían de la usura, de la expoliación y de la especulación de los productos industriales consumidos por los indígenas. En el contexto de esta larga tradición de dominación y exclusión, los procesos de «organización cañari atentaban contra esta ‘rutina’ de las sociedades rurales ecuatorianas y los ciudadanos de Cañar comenzaron hace años, un persistente amedrentamiento y aislamiento de la Unión que se había ‘atrevido’ a establecer su sede en el corazón de la ciudad» desde donde al incursionar en proyectos industriales, comerciales y de servicios se entró a disputar el mercado urbano que había vivido de la demanda indígena de estos servicios.²⁸

25. «Incidentes en sectores de Cañar y El Tambo», *El Mercurio* (20 de junio de 1994).

26. «Una semana de bloqueo de carreteras. Arde la sede indígena de Cañar», *Hoy* (20 de junio de 1994).

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

Alberto Luna Tobar, Obispo de la Diócesis de Cuenca, corrobora esta lectura cuando su opinión sobre la Quema fue requerida, sobre la que expresó:

La noticia de la incineración de la casa indígena nos llenó el alma de dolor. Había que ver qué fuerza tenía, qué signo de humanidad tenía Ñucanchic Huasi. Dicha institución era uno de los monumentos sociales, de cultura y de comunidad más grandes del país.²⁹

La destrucción de Ñucanchic Huasi, no fue dimensionada en sí misma a pesar de su monumentalidad física. Su valía radicaba en su función social, en ser signo de humanidad. El humanismo en el que le inscribe monseñor Alberto Luna la vincula profundamente con la comunidad y con las esperanzas de los hombres concretos que la vieron transformarse paulatinamente en la profundidad de su concepto: «nuestra casa».

Después de su pintoresca y aparentemente testimonial narración a la que ya nos referimos antes, Rolando Tello dio un cauce distinto a su reportaje en el que asocia históricamente el monumento destruido y la lucha indígena y campesina; dice que «el edificio simbolizaba el cambio histórico de la población indígena cañari, desde los tiempos no distantes de huasipungos y peones conciertos (...) en el habían depositado sus sueños de liberación venciendo hostilidades sociales y obstáculos políticos».³⁰ La estrecha vinculación entre los indios y Ñucanchic Huasi hace que cuando se habla de uno de ellos haya que referirse al otro.

Antonio Arregui, secretario de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, puso en el centro de su reflexión sobre el conflicto social en Cañar las históricas condiciones de dominación que caracterizan a la sociedad ecuatoriana en su conjunto. En este sentido se ubica en una explicación histórica, al parecer de más larga duración y cobertura que sugiere el *Hoy*. Dice Monseñor Arregui:

Lo de los indígenas de Cañar es un tipo de violación de arrastre histórico. Son situaciones de injusticia muy comunes en nuestra sociedad. En cuanto al problema indígena, la posición de la Iglesia es fundamentalmente de fraternidad y solidaridad. Cuando los niños indígenas mueren o cuando se ridiculiza su idioma, se atenta contra la solidaridad y la fraternidad.³¹

29. «A su retorno a la ciudad de Cuenca. Obispo respalda a indígenas», *El Mercurio* (28 de junio de 1994).

30. Rolando Tello Espinoza, «Un doloroso episodio en la vida de los indígenas cañaris fue el del sábado 18 de junio. Adiós ñucanchi huasi...», *El Comercio* (25 de junio de 1994).

31. Antonio Arregui, «Una delicada mediación», *El Comercio* (26 de junio de 1994).

EL VENCIDO: SU PRESENCIA HIPERBOLIZADA

Seguramente quedarán algunas partes del acontecimiento discursivo sin ser confrontadas. Sin embargo, quisiera hacer notar dos cuestiones que, sumadas a lo anteriormente anotado, contribuyeron a la hiperbolización de las acciones indígenas: lo del envenenamiento del agua y los pedidos de protección que surgieron mientras sucedía el enfrentamiento, y que están referidos en la prensa.

Los periódicos regionales y nacionales reportaron que el agua había sido envenenada; con prudencia, *El Mercurio* dijo que se alertaba con altoparlantes el no consumo del agua hasta analizarla en los laboratorios. Sin embargo, *El Comercio* por su cuenta y riesgo, no solo dio cuenta del hecho y lo sometió a la duda sino que lanzó al espacio público que: «Pasadas las 16h00 se confirmó que se había echado grandes cantidades de pesticidas en las tomas de agua».³² Estos rumores se dieron efectivamente en el sector urbano, razón por la que según contó un testigo:

No sabíamos de que (sic) estaba circulando ese comentario. En eso sin más cuatro indígenas fuimos secuestrados, llevados a una casa en la ciudad y obligados por los mishus a tomar un galón de agua cada uno. Nos hicieron tomar encañonando con el revólver en la cabeza; tomamos pero no nos pasó nada...³³

*El Comercio*³⁴ dio cuenta del pánico y de la sicosis reinante, pero seguramente la lectura de esta noticia habrá producido pánico en otros ambientes del país. En el ámbito discursivo quedaron varios cabos sueltos, enunciados alarmantes que no han merecido atención posterior. Nunca fue cierto que se envenenó el agua.

El universo discursivo, como se puede notar, estuvo impregnado de adjetivaciones que ofuscaron las posibilidades de lectura. La carga semántica peyorativa pondría a los indígenas en una real desventaja frente a la «opinión pública». Ellos aparecieron como los «invasores», los «saqueadores», los que provocaron destrozos y amedrentamiento, como los «agresores». Sin embargo, los indios pusieron los heridos y los muertos. Las pérdidas indígenas son cuantiosas y han sido relatadas y cuantificadas en todos los medios de prensa escrita revisados. Del lado de los mestizos, informantes privilegiados de los medios, se ha lanzado a los cuatro vientos la figura del saqueo perpetrado por los indios, pero no se han cuantificado ni concretizado esas pérdidas que, de haberse realizado en la magnitud que ha sido enunciada, sería realmente desolador. En un comunicado enviado a los medios escritos pe-

32. «Ayer hubo saqueos, incendios y enfrentamientos entre civiles en Cañar. Fuertes brotes de violencia», *El Comercio* (20 de junio de 1994).

33. Testimonio No. 3.

34. *Ibidem*.

ro no publicado, los indígenas, a propósito de los saqueos a ellos endilgados, dicen: «Invitamos a los medios de comunicación serios para que verifiquen y recojan testimonios y digan qué almacén saquearon los indígenas, qué cosas, en dónde y cuantifiquen el supuesto saqueo».³⁵

Por otro lado, la hiperbolización de la «agresión indígena» ubica del lado mestizo el grito de auxilio y el llamado a la fuerza militar para que «ponga orden y proteja la población de la ira de los indígenas».³⁶ Así mismo, Luis Carpio, gobernador de la provincia, dio con su presencia la garantía de que mediante la «suscripción de un acta los indígenas se comprometen a no agredir a los habitantes del cantón».³⁷ Traigo aquí una cita de Carlos de la Torre Espinosa que tiene que ver con el racismo en el Ecuador; afirma él que los indios:

Tenían que bajar la mirada, aparentar humildad, ignorancia o estupidez en sus relaciones con los blancos y los mestizos. Estos controlaban su mirada y al quitarles la capacidad de ver o reconocer la realidad los convertían en objetos... El poder de los blancos y de los mestizos que controlaban los recursos económicos y la mirada de los indígenas permiten caracterizar al sistema de dominación étnico del Ecuador como una *dictadura étnico/racial*.³⁸

Esta cita describe bien la realidad de la región de Cañar; razón por la que aquello del amedrentamiento, los golpes, y amenazas a los habitantes de la ciudad por parte de los indios, también es una de las expresiones de la hiperbolización producida y propiciada por los medios.

35. Manifiesto a la ciudadanía (23 de junio de 1994), documento inédito, Archivo de la Unión.

36. «Enfrentamientos en Cañar», *El Mercurio* (20 de junio de 1994).

37. «Cañar militarizado», *El Tiempo* (20 de junio de 1994).

38. Carlos de la Torre Espinosa, «Racismo y vida cotidiana», en *Revista Ecuador Debate*, No. 38, Quito, CAAP, p. 74.

CAPÍTULO III

Las perspectivas en la prensa local

Aunque la atmósfera ideológica del conjunto de la sociedad nacional ejerce gran influjo en el espacio local, no obstante una cierta idiosincrasia y las contradicciones e intereses específicos de la vida cotidiana concreta condicionan la producción discursiva. En este sentido, he preferido presentar en capítulo aparte las dicotomías y los cruces significantes de la producción narrativa. Entraré por el lugar de la izquierda política.

EL INDIO COMO MUSCULO / «QUE RESPETEN LAS DECISIONES DE LAS ORGANIZACIONES»

En efecto, Juan Cárdenas Espinosa, editorialista de *El Heraldo* y ex candidato a diputado provincial por el MPD,¹ comenta los acontecimientos de la siguiente manera:

Con qué furia reaccionaron los socialcristianos al ser descubiertos en su manobra [la aprobación de la Ley Agraria]. Aquí en la provincia, en la legendaria y querida ciudad de Cañar, se desquitaban sanguinariamente atacando, golpeando, asesinando, saqueando, destruyendo e incendiando propiedades de los «indios alzados» en su Ñucanchic Huasi, otro monumento indígena en ruinas. Qué ironía: ayer les arrebataron el voto con dádivas y ofertas inmorales, ahora les «reprender fieramente» porque no quieren seguir esclavizados a sus egoístas intereses de gamonales y terratenientes. Así son...²

Por su parte, Alfonso Monsalve, alto dirigente socialcristiano en la provincia, sostuvo que «el paro indígena se debe a la manipulación política del MPD» por

1. La caracterización coyuntural del sujeto de la enunciación resulta significativo en el sentido de que fue también protagonista de la última contienda electoral que avivó los antagonismos políticos locales.
2. Juan Cárdenas Espinoza, «Mama llacta, mama tierra...!», *El Heraldo* (9 de julio de 1994).

lo que «lamenta que la CONAIE esté politizada» y aconsejó que «los indígenas deberían hacerse asesorar por personas ajenas a la extrema izquierda». ³ La opinión del diputado electo por el partido de gobierno, Juan Castanier, es absolutamente coincidente con Monsalve, al afirmar que todo es un manejo político de los partidos interesados en captar réditos, desplegando una oposición ciega al régimen que puede llevar al país a situaciones de facto. ⁴

Más allá de esta beligerancia partidista, sin embargo, la percepción que tienen de los indios se tocan. El economicismo es la dimensión que subyace y torna difusas las posiciones políticas que la sociedad en su conjunto toma respecto de las acciones y las demandas de los indios. En su comentario, Juan Cárdenas, de un modo no explícito pero fácilmente comprensible, hace ver su perspectiva productivista. Hace notar que los mestizos urbanos dependen de los indios, por la «generosa producción que regularmente nos entrega su músculo y su faena diaria ¿Vieron los mercados vacíos y la desesperación de toda la población ante la escasez (sic)?», ⁵ se preguntó. La mercantilización de la tierra y la explotación desmesurada definieron los intereses de los empresarios agrícolas, que propugnan un productivismo a gran escala y la producción pensada en función de las demandas del mercado interno. Así, la dimensión política de las demandas indígenas se diluye en estas percepciones. Sin embargo, la problemática no queda allí, no se resuelve con extender la mano al indio y valorarlo por su capacidad de hacer producir la tierra; pensar así sería una pobre manera de entender la presencia del indio en la vida nacional. Una perspectiva más amplia debe involucrar la dimensión política y cultural de los pueblos indígenas.

Un manifiesto indígena aparecido en *El Heraldo*, para no salir de lo local y coyuntural, expresa con claridad estos componentes claves de sus demandas. Sin dejar de afirmar su interés por el manejo comunitario de la tierra y del agua, su descontento es porque en una actitud de «creerse dueños del país» [el gobierno y los socialcristianos] hacen con él lo que quieren. ⁶ Sostuvieron que la Ley Agraria no es beneficiosa para las comunidades, porque con ella las «instituciones no respetan las decisiones de las organizaciones campesinas»; ⁷ es decir, se opusieron al modo cómo las clases poderosas fabrican leyes a la medida de sus intereses. No consideran la participación social, el diálogo como mecanismo de concertación nacional. La imposición, las decisiones a espaldas de la mayoría es la única lógica que entienden los sectores dominantes que tienen en sus manos el manejo del poder. Por lo tanto, el levantamiento del 94 tuvo dimensiones más profundas que no tuvieron que

3. «Ley agraria garantiza tenencia de tierra de campesinos», *El Espectador* (25 de junio de 1994).

4. «Diputado Castanier rechaza paro. 'Nunca se va a quitar la tierra a los indígenas' », *El Espectador* (25 de junio de 1994).

5. Juan Cárdenas Espinoza, «Mama llacta, mama tierra...!», *El Heraldo* (9 de julio de 1994).

6. «Actualidad indígena», *El Heraldo* (18 de junio de 1994).

7. *Ibidem*.

ver solo con el contenido de la polémica Ley sino también con el modo como fue aprobada y con su carácter autoritario, verticalista y excluyente. En el trasfondo de esta lectura que realizan los indígenas respecto de la Ley, está una posición política que interpela al diálogo.

En el universo discursivo local, los comentarios de Rubén Hugo Ochoa demostraron una preocupación por llevar el nivel de análisis más allá de aquella concepción que define al indio como «sangre y músculo de la nacionalidad», adecuado como fuerza de trabajo, como cuerpo, pero no como intelecto ni como fuente moral.⁸ En un principio, simulando el castellano indígena, reflexiona sobre la Ley Agraria, no lejos de Cárdenas y de Monsalve; refiriéndose a la Movilización por la vida dice:

Que jueyo que está la Nucanchi llaeta, por todo lado se han levantado los runas; ellos ca cuando levantan levantan... Por qué seremos tan necios en no hacerles caso, ellos tam son gentes, son padres necesitados, son juertes para el trabajo, sin mentira que son los únicos que se sacan el ticti:⁹ arando, sembrando, desyerbando, etc., etc., con lo que digo todo.¹⁰

Fuerza y cantidad como aportes indígenas a la nación,¹¹ estos parecerían ser los motivos por los cuales se justifica la presencia del indio y se vuelven comprensibles y dignas de merecer atención sus demandas.

LA NOCION DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN ESCENA

En una nueva entrega editorial, Rubén Ochoa afinó su nivel de análisis; refiriéndose a las demandas indígenas y a sus movilizaciones, observó que

El reclamo, que luego degenera en hechos lamentables, no es producto del temor a perder las tierras como muy fácilmente lo interpreta un electo en la última contienda. El reclamo es por su identidad, por sus formas ancestrales de vida, por un llamado a la integridad, un grito que ponga punto a la segregación y tratos discriminantes. Que se entienda que hay una diversidad étnica y cultural.¹²

8. Osmar Gonzales, «El indio en la mente de los intelectuales criollos», en *Revista Ecuador Debate*, No. 38, Quito, CAAP, p. 101.
9. Sedimento, sobra espesa de la chicha, lo que queda en el fondo.
10. Rubén Hugo Ochoa, «Entendámonos», *El Espectador* (25 de junio de 1994).
11. Osmar Gonzales, op. cit., p. 100.
12. Rubén Hugo Ochoa, «No hay unidad», *El Espectador* (2 de julio de 1994).

Esta voz local inscribió en la contemporaneidad de su ámbito discursivo un intento de sintonía con las nuevas búsquedas que se están gestando en el país: pensarlo otra vez bajo la óptica de que aquí vivimos pueblos con tradiciones culturales distintas. Si bien a nivel nacional la Quema, que fue un acontecimiento que marcó un antes y un después en la vida colectiva de la región, no tuvo sino la trascendencia de la fugaz noticia, produjo cambios en la percepción que la sociedad mestiza tenía de la presencia indígena. «No hay mal que por bien no venga». A la luz de este adagio popular resulta interesante ver que, en un entorno cultural que privilegia una perspectiva arqueológica y patrimonialista¹³ de la cultura, emergía, aunque fuera a nivel de la enunciación, una visión del indio en el presente. No deja de mirarlo como subalterno, pero cuestiona una vieja tradición que concebía al indio como pasado.

Uno de los considerandos que sustentaron el acuerdo municipal de oficialización del Blason Heráldico de Cañar describe con nitidez esta concepción que los mestizos han tenido de los indios y de su pasado. El considerando pertinente dice:

Que, así mismo, la raza cañari y, en particular, el grupo humano que habitara la porción geográfica en la que hoy tiene su asiento castellano el Cantón Cañar, tiene un símbolo teogónico que ejecutado por nuestros pasados aborígenes, vino a ser la real interpretación del estado místico y telúrico de la raza.¹⁴

El Heraldo del 18 de junio, en la víspera de la Quema, editorializó las celebraciones y conmemoraciones históricas que el cantón Cañar se aprestaba a festejar. Su texto reconoce una filiación ideológica en las concepciones subyacentes en el texto del considerando arriba citado:

Pocos lugares de la patria –dice el editorial– ostentan la nobleza y la grandeza que nimba a esa urbe del austro ecuatoriano, cuyo nombre hace honor a la raza primigenia y bautiza con orgullo a nuestra querida provincia. La secular ciudad de las Hatuncañares existió, hace muchísimo tiempo, en el mismo sitio donde hoy está.¹⁵

Es evidente la operación discursiva que proscribe del campo simbólico la

13. Una rápida mirada al panorama cultural local pone al descubierto las preocupaciones de una *intelligentsia*, que tiene un inocultable entusiasmo por la investigación y reflexión arqueológica, toponímica, museística e historiográfica. V. gr. Angel María Iglesias, *Los Cañaris. Aspectos históricos y culturales*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1985; Rolando Sigüencia Pinos, *Coyocor: sitio sagrado*, Azogues, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1995. Mario Bermúdez Molina, « 'Cerro Narrío'. Apuntes para su estudio», en *Revista La Guacamaya*, Ilustre Municipalidad del cantón Cañar (25 de junio de 1994). En estas revistas que aparecen anualmente en el mes de junio desde 1957, predominan los temas arqueológicos.

14. *Revista Municipal, Órgano del Ayuntamiento del Cañar*, 1957.

15. «Festividades de Cañar», *El Heraldo* (18 de junio de 1994).

coetaneidad social y política de los indios. Esta operación permite la capitalización cultural hegemónica en el terreno privilegiado de la producción de significación y de sentidos. El considerando, en su nivel discursivo, expresa una «dilación temporal» en el sentido que lo entiende Johannes Fabian,¹⁶ como «negación de coetaneidad» del otro subalterno. Este concepto permite entender y explicar el modo como operan las relaciones coloniales de dominación política y exclusión cultural, pues la negación de coetaneidad del lugar de la enunciación del otro implica una violenta negación de la libertad, de las razones y de los atributos para la intervención política y cultural.¹⁷

EL INDIO COMO DATO ESTADISTICO, EL INDIO-NATURALEZA

Ruperto Mogrovejo, editorialista de *El Heraldo*, dimensionó la Movilización por la vida cuantificando la población indígena en el país. El criterio cuantitativo —«20% de la población»— sería el criterio para dialogar con los indios antes de expedir la ley. Una lectura con ribetes antropológicos que pretende visualizar la estrecha relación del indio con la tierra produjo, en Mogrovejo, una escritura que tiene una filiación con la construcción ficcional del indio en la novela *Huasipungo*.¹⁸ Dice Mogrovejo que:

La estrecha vinculación que tienen los campesinos con la tierra, su amor desmesurado a ella, su dedicación para cuidarla, mejorarla, hacerla producir; sus hogares que están contruidos en él, las labores cotidianas que realizan en su beneficio desde que el sol envía sus primeros rayos hasta cuando ellos desaparecen en el ocaso, etc., etc. Y siendo su heredad por la que han luchado por siglos, les obliga a defenderla a costa de su propia vida, sin importarles nada, ni la represión que el gobierno puede ejercer, ni el temor que puede imprimir las fuerzas del orden y de la seguridad nacional.¹⁹

Mogrovejo no escapa a las apreciaciones estereotipadas en su comentario. A

16. Johannes Fabian, citado por Walter Dignolo, «Herencias coloniales y teorías postcoloniales», en Beatriz González Sthepan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, p. 127.

17. Cfr. Walter Dignolo, op. cit.

18. El dramático desenlace de *Huasipungo* es comparable con los indios de carne y hueso que luchan en las vías a todo riesgo. Cfr. Jorge Icaza, *Huasipungo*, Bogotá, Oveja Negra, 1985.

19. Ruperto Mogrovejo, «La Ley de Desarrollo Agrario y el paro indígena», *El Heraldo* (25 de junio de 1994).

más de la dimensión cuantitativa de la población indígena, reconoce en ellos «un especial poder de convocatoria y organización» que, cuando:

toman acciones en defensa de sus derechos no queda un indio ajeno al problema, todos se ponen de pie y listos para luchar, blandiendo siempre su hostil agresividad y las formas y maneras más convincentes de persuasión, como: toma y obstrucción de vías, ocupación de ciudades, enfrentamientos con la fuerza pública y con mestizos, etc.²⁰

El sentido comunitario de las acciones es relievado, pero es opacado por su asociación con la «hostil agresividad» y las «maneras de persuasión» que siendo convincentes no van más allá de las tomas de los espacios simbólicos de lo público.²¹ Es decir, resalta su capacidad de resistencia pero no su fuerza propositiva que se expresa a través de un nuevo instrumento de poder en sus manos: la escritura. Para no salir de la coyuntura, precisamente, en el semanario que editorializa Mogrovejo, la página «Actualidad Indígena» daba cuenta y contenía una variedad de temas y planteamientos formulados por los propios indígenas.²²

Mogrovejo ve en los indios una clase social y, como tal, «protagonista de grandes jornadas históricas», que desdican de la acción «tan violenta» como se ha expresado en la movilización por la vida. Sus convicciones respecto de la violencia al parecer tendrían su respaldo en las fuentes noticiosas que relataron los acontecimientos, sobre todo, de Cañar.

Entre las perspectivas de lectura de la situación de los pueblos indígenas, es necesario generar un proceso de cuestionamiento a la parte estadística y cuantitativa de la población. La plurinacionalidad como un concepto que describe la existencia política y cultural de pueblos históricamente distintos, requiere rebasar o relativizar el absolutismo del número cuya invocación ha sido utilizada para imponer criterios, modos de vida y proyectos políticos globales desconociendo el criterio de las «minorías». Viabilizar en términos políticos prácticos el concepto de lo plural, implica reconocer en el otro una diferencia cualitativa que lo hace valioso y respetable por «lo que es» y no por el «cuántos son».

Más allá de aquellas tesis que ven en la demandas indígenas fundadas en la diferencia y en la diversidad, «supuestas diferencias» y a «la postre subjetivas» que hay que evitar a toda costa,²³ se debe fomentar el reconocimiento de la otredad que Alberto Luna Tobar lo formula desde el humanismo cristiano en el sentido de que los indios y campesinos deben ser escuchados porque «son una fuerza muy grande,

20. *Ibíd.*

21. Véase una reflexión sobre las tomas del espacio público, Andrés Guerrero, «El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación», en *Memoria*, No. 5, Quito, Marka, 1995.

22. Cfr. «Actualidad Indígena», *El Heraldo* (18 de junio de 1994).

23. «Necesidad del diálogo» (editorial), *El Tiempo* (20 de junio de 1994).

y si no fueran fuerza, son seres humanos y el ser humano más infeliz tiene que ser respetado».²⁴

Desde la misma óptica cristiana, Clímaco Zaráusz, Obispo de la Diócesis de Azogues, entendió la Quema en otro sentido. Encuentra en la violencia el germen de los enfrentamientos entre los «fieles cristianos». La violencia viene desde los viejos tiempos de Caín y Abel. Desde entonces, de tiempo en tiempo, hace del corazón humano su templo desde donde actúa para generar actitudes de odio entre hermanos. Monseñor Zaráusz da a la violencia un estatus ontológico encarnado en el mito bíblico. La utopía de la armonía social es formulada en términos de una lucha por no dejar penetrar en el corazón la violencia. En esta perspectiva se diluyen las estructuras de dominación política, la explotación económica y la exclusión cultural, en las cuales se engendra la violencia mirada desde un punto de vista antropológico; es decir, como un fenómeno que emerge en la naturaleza de las relaciones sociales desiguales y no como una irrupción metafísica. Luego de una disquisición que pone la violencia en el corazón de los hombres desde los viejos tiempos del relato bíblico, con la luz que en esta reflexión encuentra, el obispo Clímaco Zaráusz alumbra su comprensión de los conflictos sociales locales; y dice que:

la violencia política ha fanatizado muchos sistemas y ha creado ideologías que tienen, por principio, la destrucción de todo cuanto cree pasado, tradicional y antiguo, porque lo nuevo es lo único que cuenta en su haber. La oposición ciega, por capricho, odio o satisfacción está al orden del día. Todo es mediado por la violencia para destruir o mantenerlo, a golpes duros y groseros. Hace días en la ciudad de Cañar, ha llegado la violencia. Ha partido en dos bandos, al indígena y al blanco y se ha situado entre ellos, con hechos lamentables. Las consecuencias materiales son cuantiosas y la pérdida de la unión es todavía más lamentable.²⁵

La armonía social, parece ser en esta hora un bien perdido y deseado. Un no ocultado rubor se mezcla con esta preocupación: Cañar ocupó las primeras planas de la prensa nacional y de opinión pública por el acontecimiento de la Quema. Sin embargo, se busca salir de este mal momento desde la consideración de seres humanos, proclives a equivocaciones: «En la mejor tela cae la mancha» se dijo en la página editorial de *El Heraldo* para luego reflexionar en el sentido de que:

A estas horas, los ciudadanos de Cañar y los indígenas estarán pensando en las causas y los efectos vergonzosos de su enfrentamiento fratricida, bajo la conciencia de que unos y otros son hermanos, hijos de la misma tierra, miembros de la misma

24. «A su retorno a la ciudad de Cuenca. Obispo respalda a indígenas», *El Mercurio* (28 de junio de 1994).

25. Clímaco Jacinto Zaráusz, «La tentación de la violencia», *El Heraldo* (2 de julio de 1994).

familia; y de que, como seres íntimos, no sólo que se quieren mucho sino que se necesitan mutuamente, como nadie, todos los días y siempre.²⁶

Desde este lugar de la palabra se intenta generar una suerte de política del olvido como necesaria condición para recuperar la armonía vivencial entre la «familia cañareña». Esperamos «que se borre la pesadilla del ayer en favor de las cosas grandes y de la patria ecuatoriana», es la voz que interpela a olvidar a los muertos, la sangre, el dolor y la desolación que arrancó a los indios lágrimas, ira, pero también nuevas esperanzas, nuevos retos que se encarnaron en su solitaria y mutilada voz —en la escena de los medios escritos— para proclamar que «nuestra lucha es contra el sistema deshumanizante mas no contra los pobladores del área urbana».²⁷

La muerte de Manuel Mesías Yupa, joven dirigente comunitario, produjo una peculiar nota de pesar aparecida en *El Herald* del 2 de julio. Más allá de su sentido ordinario que expresa el pesar y la solidaridad, esta nota se inscribe en una nueva estrategia de producción simbólica desde la escena pública. A través de esta nota el movimiento indígena reinscribió su lucha en el momento actual, en el «después de la Quema». Su palabra es acto, alienta y afirma la dignidad de un pueblo que se ha resistido por siglos el embate integrador. La nota, luego de las formalidades de rigor, añade:

El movimiento indígena del Cañar considera como el héroe ejemplar de nuestra generación, su sangre queda sembrada como la quinua en la tierra morena más fértil del Cañar y del país; su imagen y su idea serán expuestos en los lugares más relevantes de nuestras organizaciones.²⁸

Los enunciados ponen en la escena de la lucha política, en el espacio de la significación una gama de símbolos andinos y occidentales resemantizados y contextualizados en el horizonte cultural y político de la lucha de los pueblos indígenas. La quinua y la sangre tienen un espacio en el cual fructificar, pues la figura de la siembra conlleva en sí la posibilidad de la cosecha.

La política de pacificación, promovida y devaluada por las propias autoridades, tuvo lugar en la escena de los medios. Cada semana se informaba del fracaso, de la dilación y las nuevas reuniones acordadas. La pacificación venía desde el asistencialismo, el desarrollismo y el paternalismo como comprensiones globales de las demandas indígenas.

26. «Enfrentamiento fratricida» (editorial), *El Herald* (2 de julio de 1994).

27. «Un doloroso episodio en la vida de los indígenas cañaris fue el del sábado 18 de junio. Adiós ñucanchi huasi...», *El Comercio* (25 de junio de 1994).

28. Nota de pésame de la Unión, ante el fallecimiento de Manuel Mesías Yupa, *El Herald* (2 de julio de 1994).

CAPÍTULO IV

El juicio por la quema: luces y sombras en el relato

Este capítulo tiene en su mirar el cuerpo del juicio¹ que inició la Unión en contra de «grupos vandálicos del centro urbano del cantón Cañar»² por incendio, saqueo, y destrucción de bienes públicos y privados y por atentar contra vidas humanas.³ Tiene el propósito de describir las representaciones discursivas de los protagonistas del conflicto que se constituyen a partir de múltiples voces que confluyen en el espacio autorizado de producción de la verdad jurídica. Las mutaciones y mutilaciones que sufren estas voces en el circuito escriturario de la administración de la ley y las tensiones sociales latentes que claman desde los márgenes una práctica coherente con la realidad cultural del país. La existencia de culturas diversas reclama una práctica intercultural del derecho.

«INDIGENAS VERSUS CIUDADANOS»: LOS ACTORES DEL CONFLICTO

Varios sujetos despliegan su voz narrativa a través del cuerpo del juicio. Ellos cuentan algo, reconstruyen un acontecimiento: la Quema; lo re-presentan en el orden del discurso. Unos y otros son narradores y objetos de la narración a la vez; ven algo y son vistos por alguien. Los puntos vista se entrecruzan y definen un campo en el que posiciones conflictivas pugnan por la producción y capitalización de

1. El proceso se inició el 20 de junio de 1994 y se encuentra en los archivos del Juzgado Tercero de lo Penal de la provincia del Cañar con el siguiente título: «JUICIO PENAL 'INDAGATORIO' POR ENFRENTAMIENTOS ENTRE COMUNIDADES INDIGENAS Y MORADORES DEL PUEBLO DE CAÑAR.- EN DONDE SE HA PRODUCIDO INCENDIO DEL LOCAL, DESTRUCCION Y SAQUEO DE OBJETOS VARIOS DEL LOCAL ÑUCANCHI-HUASI, DONDE FUNCIONA LAS OFICINAS DE LA (UPCCC) Y LA DIRECCION DE EDUCACION BILINGÜE, QUEMA DE TRES VEHICULOS DE PROPIEDAD DE LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS Y HERIDAS A CASIMIRO PICHISACA NIVEL, MARIA TENESACA SOLANO, MANUEL JESUS GUAMAN, SEGUNDO PAUCAR Y ANTONIO AGUAYZA».
2. Melchor Caguana Duchi, a la fecha Director Provincial de Educación Bilingüe en su escrito de formalización de la denuncia ante el Comisario Nacional, Alejandro Cuello (Juicio foja 1).
3. *Ibidem*.

la significación cultural y política. Las múltiples voces, sin embargo, en el nivel de la representación narrativa, se reducen a la dicotómica figura «indígenas/ciudadanía». El parte policial (ver anexo), relativo a la Quema, refiere lo siguiente:

El día Domingo del presente mes y año, a eso de las 7h00, alrededor de 500 indígenas, se ubicaron frente a este Destacamento sin realizar ninguna acción en contra de este Destacamento. Luego se dirigieron a la feria de papas y posteriormente realizaron recorridos por toda la ciudad, en grupos de 150 indígenas gritando consignas a favor del paro y en contra del Gobierno Central. Ante estas situaciones a las 9h30, alrededor de unas 1.500 personas pobladores de esta ciudad se reunieron en el Parque Central, dirigiéndose al sector de la ÑUCANCHI HUASI, y al paso a desnivel de la carretera Panamericana, produciéndose los primeros enfrentamientos con palos, piedras, cohetes voladores de fabricación casera y armas de fuego entre los indígenas y la ciudadanía del Cantón Cañar.⁴

Este texto se constituyó en el documento fundante y paradigmático del proceso. Es en su interioridad enunciativa donde se configura la visión dicotómica de los sujetos en conflicto, ciudadanía/indígenas. En otra parte, refiere que por denuncia telefónica se supo que los indígenas iban a boicotear y saquear la ciudad por lo que se comunicó a la ciudadanía para que ponga a buen recaudo sus bienes; observó que la ciudadanía y los indígenas saqueaban los bienes de Ñucanchic Huasi. A las dos de la tarde la ciudadanía se reunió en el salón municipal, se organizó por barrios para defenderse de los «posibles ataques indígenas».⁵

Las providencias que siguieron, y que tuvieron al relato policial como base, transcribieron en sus textos esta diferenciación en función de la cual se construyen sujetos colectivos. Esta clasificación opera en el marco del conflicto como referente de asignación de actos que, más allá de su aparente objetividad en el relato, definen las condiciones ideológicas de enunciación.

Por un lado, los indígenas, son representados en la figura del «saqueo», de la agresión, de los «desmanes»; es decir, del desorden y del caos; de la transgresión al orden establecido; su «presencia» de por sí evoca la amenaza, una alteración del orden; por ello fue suficiente un rumor, una llamada telefónica para prevenir el «ingreso» de los indios al espacio urbano y para poner en acción a las autoridades, es decir, a los responsables de guardar y garantizar ese orden. El parte, finalmente, reportó dos casos aislados que dan cuenta de que los indígenas se tomaron pertenencias ajenas: un carro de víveres y un chanco hornado. Luego se dice que recorrieron la ciudad, sobre todo, las plazas. De un modo expreso se menciona la plaza de papas e implícitamente la plaza de granos ubicada, precisamente, frente al destacamento policial. Es decir, tal como habían resuelto y quedó indicado más arriba, los

4. Parte policial (18 junio); Juicio (foja 3). El subrayado es mío.

5. *Ibidem*.

indios estuvieron vigilando que se cumpla su resolución: la no realización de la feria dominical.

Por otro lado, los «ciudadanos» encarnan la medida, el orden, la civilización, los que son amenazados y amedrentados, los que se «defienden de los posibles ataques indígenas». Esta perspectiva establece modos de nombrar o designar las cosas y los actos en la escala de la jerarquía de los sentidos. De esta manera, la violencia que se genera desde el poder, en el nivel de la representación discursiva, encuentra en los eufemismos su forma enunciativa privilegiada. Los eufemismos cumplen una función de justificación, amortiguación o ablandamiento en el campo de la significación. Así, en el caso de la Quema, los «posibles» ataques indígenas indignaron al pueblo de Cañar dando lugar a una «extralimitación» en sus actuaciones.⁶ Agresor, atacante, saboteador, saqueador, no son pensables, desde la perspectiva del poder, como términos adecuados para designar los actos de la «ciudadanía»; están reservados, exclusivamente para los indios. «Extralimitación» es un eufemismo que reconoce la razón, la atribución para ejecutar algo. En este sentido, los indios merecían ser respondidos –sacados de la ciudad a la cual habían «ingresado»–, aunque su «presencia» solo evocaba la posibilidad de agresión. La figura del «ingreso» construye metafóricamente las espacialidades de lo propio y lo ajeno, define territorialidades excluyentes y privativas. Es así como el «ingreso» y la «presencia» indígena en la ciudad es percibida como una «invasión», como una presencia no deseada. La categoría de lo indígena se inscribe en una política del extrañamiento desde la cual se operan esquemas de representación que adscriben al indígena la imagen del peligro y de la amenaza; es la alteridad que incomoda.

LAS ARTIMAÑAS NARRATIVAS

Hemos definido arriba al parte policial como una narración fundante, no solo en su sentido cronológico sino también, y sobre todo, porque produce una inteligibilidad de los acontecimientos y porque, en el orden protocolario del aparato jurídico, cumple una función performativa: manda a iniciar la acción legal y se reproduce necesariamente en el nivel de la producción textual del proceso.

En efecto, el parte es interpelado en la producción de otros textos. Las providencias dictadas lo reproducen incorporándolo en un nuevo contexto discursivo. Tanto en el texto del «Auto cabeza de proceso»,⁷ como también en el «Informe policial»,⁸ la narración fundante ocupa un espacialidad enmarcada por otros enuncia-

6. «Informe policial» (21 junio 1994), Juicio (foja 22).

7. Juicio (fojas 5 y 6).

8. Juicio (fojas 15-23).

dos. En el primero, es señalado como uno de los documentos de base que hace méritos para iniciar el proceso y es referido a partir del siguiente enunciado que lo introduce: «Se viene en conocimiento que...», sigue la relación de los hechos. En el segundo, conservando su esencia es presentado formalmente de otra manera y es parte de un conjunto más amplio.

La narración fundante se produce y se desliza en el circuito de la ley. La formalidad procesual no puede escapar a su función de referencialidad. En este sentido, la narración fundante es un discurso referido, transcrito e inscrito en textualidades distintas pero secuenciales. Sin embargo, en este proceso de transcripción e inscripción se operan recortes y sustituciones léxicas de/en los enunciados. Estas operaciones transfiguran el discurso fundante en su viaje a través de textualidades diferentes pero vinculadas entre sí.

El parte, en tanto narración fundante, es proclive a convertirse en un absoluto. Es una lectura de los acontecimientos que se pretende imparcial y objetiva, olvidando su carácter representacional y el ángulo a partir del cual es formulado y que lo impregna de sentido. Como representación discursiva construye los acontecimientos, proyecta luces y sombras sobre ellos ejerciendo una violencia política en la medida en que se inscribe entre los mecanismos de ocultamiento del otro. A través del proceso que busca producir la verdad jurídica, construir al culpable, la narración fundante pugna o se afianza con otros discursos formulados desde otros lugares.

Más arriba señalamos que los eufemismos justifican y atenúan la producción de significaciones negativas; pero hay que notar también que como elementos inscritos dentro de una estrategia narrativa, al tiempo que amortigua las significaciones peyorativas —en este caso— alrededor de las acciones mestizas, contribuye también a configurar una imagen negativa de los otros —los indígenas—, oponiéndose a términos y frases adjetivadas y portadoras de significancias negativas y no deseadas en la vida social. En este sentido se configura una estrategia narrativa que, conscientemente o no, se inscribe en el tejido social condicionado por relaciones de dominación y un orden jerárquico en la producción de sentidos y significaciones. Así, en el «parte» se ponen las bases representacionales de los litigantes; por un lado, los indios representados como el caos y la transgresión y, por otro, la ciudadanía como el cosmos, como la norma. Estas marcas son reproducidas, o transformadas dentro del mismo esquema. En el «Auto cabeza de proceso» se repiten los términos y enunciados adjetivados. Hechos puntuales y aislados mencionados en el «parte»: la toma de un carro de víveres y del chanco hornado, es cambiado por una frase predicativa generalizante que transforma los actos aislados en generales: [los indígenas recorrían la ciudad gritando consignas contra el Gobierno Central] y «atacando a personas».

Desde la víspera de los incidentes, los moradores de la ciudad estuvieron avisados del posible «ingreso» de los indígenas al centro urbano; así lo confirma uno de los testimonios recogidos por la misma policía para corroborar su relato; el

testigo dice que efectivamente miembros de la policía «nos hicieron conocer a todos los pobladores de este Cantón que iba a haber un sabotaje y que nosotros no teníamos que abrir las puertas al día siguiente».⁹ El saqueo generalizado es referido como una posibilidad, como una amenaza derivada del «ingreso y de la «presencia» indígena en las calles y plazas de la ciudad. Hay que notar que el testimonio en referencia es recogido luego de los acontecimientos y no confirma el «sabotaje», la frase [dijeron] «que iba a haber un sabotaje», finalmente queda en el terreno del rumor; pues él mismo cuenta que el día domingo los indígenas «ingresaron» al centro urbano y «se dirigieron a darse la vuelta por la parte sur de la ciudad y dándose la vuelta por la calle Bolívar bajaron a su sede Ñucanchi Huasi»; es decir, los indígenas –para usar análoga metáfora– salieron de la ciudad; curiosamente refiere este testigo que «el pueblo se vio obligado a defender sus negocios, por lo que optamos por reunirnos recorriendo las calles y luego bajamos a retroceder a los indígenas...».¹⁰

Del mismo modo, en el informe policial, si bien la base de la relación de los hechos es el «parte»; se recortan pero también se incorporan nuevos elementos significantes en su relato. Como se señala en la parte final del «Auto», la policía busca «testimonios propios de todas y cada una de las personas que puedan hacer luz en el presente juicio», que tiene como demandantes y agraviados a los indígenas. Sin embargo, el informe policial señala que los vecinos del lugar (es decir, de Ñucanchic Huasi):

Se niegan a colaborar con datos exactos que conduzcan al esclarecimiento del caso, *por temor a represalias, por cuanto supieron manifestar que los indígenas del sector son vengativos* y por temor a esto la ciudadanía se niega a emitir cualquier comentario.¹¹

Los relatos que buscan luz van produciendo sombras. Es de notar los estereotipos registrados en el texto arriba citado: sin más se afirma que los indios son «vengativos» y muestra a los ciudadanos como temerosas víctimas de las venganzas indígenas. El informe policial concluye señalando que «se ha producido el enfrentamiento de la población civil con los indígenas» porque estos últimos, por la aprobación de la Ley Agraria, han tomado represalias con moradores del cantón Cañar, saqueando mercados y puestos de venta, por lo que los ciudadanos tomando medidas de protección se han «extralimitado» en sus actuaciones.

La estrategia narrativa no solo pone el énfasis en la función significativa de las causas sino que las inventa y las magnifica. La figura del saqueo realmente alarma pero al fin es una ficción, el miedo a la diferencia que hace del rumor su medio

9. Luis Macancela, «Declaración» (21 de junio de 1994), Juicio (foja 25). El subrayado es mío.

10. Juicio, *ibíd.*

11. «Informe policial» (21 de junio de 1994), Juicio (foja 17). El subrayado es mío.

privilegiado de circulación. El relato autorizado del orden narra que se han tomado precauciones ante posibles saqueos, y concluye registrando saqueos realizados por indígenas como hechos consumados. Sin embargo, a más del episodio del chanco hornado y del carro de víveres, no dice qué, dónde y de quién han saqueado; la figura del indígena es construida como saqueadora y violenta, aunque su sede Ñucanchic Huasi, según la «inspección ocular» de la misma policía, «es un inmueble que tiene aproximadamente unos 3.500 metros de construcción y abarca una manzana», que estuvo adecuadamente equipada, y que ha sido incendiada, destruida y saqueada. El mismo informe policial registra que miembros «de la población [este término es usado alternadamente con ciudadano], lanzaron bombas de fabricación casera comenzando el incendio de la casa campesina y la iglesia contigua, además de tres vehículos pertenecientes a la comunidad indígena».¹²

Las artimañas narrativas esconden una complicidad con las estructuras de poder, con el sistema de exclusiones e inclusiones. En este sentido, la construcción de los acontecimientos guarda una fidelidad no solo de clase sino de identidad primordial que lo ubica en el espacio de la ciudadanía: el ser mestizo.

Los eufemismos y las artimañas narrativas permiten vislumbrar los sentidos y la orientación del proceso que se propone, vale recordar, producir la verdad jurídica, señalar responsables en torno a los acontecimientos. Pero a estos elementos se añade una expresa libertad de especulación, tanto que el mismo testigo, refiriéndose a los actores de la Quema dice que no sabe quiénes sean los autores del hecho, «pero sí puedo presumir que estos hechos es [sic] posiblemente realizado por los indígenas ya que existe una disputa interna por ocupar dignidades dentro de la Directiva Central [...] y además este incendio tal vez lo llevaron a cabo para quemar los juicios que tienen en contra del Presidente».¹³

La violencia narrativa encuentra en esta «presunción» su apoteosis; la palabra es convertida en patente de corso para robar la dignidad del subalterno, para estigmatizarlo y construir un monumento a la infamia desde el campo privilegiado de la producción simbólica.

No es solo la Quema el acontecimiento narrado. Gran parte del juicio ocupan los certificados médicos de indígenas que presentaban heridas de proyectil y traumatismos por todo el cuerpo. Un proyectil atravesó la cabeza de Manuel Mesías Yupa y se llevó consigo su vida, aunque los pobladores de Cañar no solo que negaron, sino que aseguraron a la opinión pública que el «deceso se produjo por una fuerte caída contra el filo de la vereda, mientras huía cuando se produjeron los enfrentamientos».¹⁴ No solo se ejerció violencia a través de la palabra; el cuerpo del otro, su carne, fue también el blanco de la violencia.

12. Juicio (foja 20).

13. Juicio (foja 25).

14. «Tensa calma en Cañar», *El Tiempo* (20 de junio de 1994).

No quisiera dejar de contar la sensación que me quedó luego de atravesar las páginas del juicio: en los vericuetos protocolarios del proceso, la palabra escrituraria es una palabra caminante; camina de mano en mano pensando cada paso que da; en cada paso pierde y/o incorpora algo a su teatralidad: se desliza, se transforma, pero no escapa al circuito del poder, a ese ámbito legitimado del control social. El laberinto de firmas pareciera configurar una suerte de ritual de vaciamiento del sentido; de ese sentido salvaje que se produce en la vida social del cual las narrativas fundantes vienen impregnadas. En cada paso se afirma en su campo y se desprende de los sentidos sociales heteróclitos de la sociedad, y las múltiples voces se unifican en la producción de la verdad. La verdad se construye en términos de relaciones históricas específicas –en el caso que nos ocupa– de dominación colonial.

QUERER SER OTRO: ¿ANTI-HUMANISMO INDIGENA?

Volvamos al principio de este capítulo para reflexionar, aunque sea someramente, sobre las implicaciones políticas y culturales que plantea aquella visión dicotómica «ciudadanos/indígenas».

La genealogía de las representaciones jerarquizadas de la diferencia se constituyó desde los viejos tiempos de la conquista y la colonización. Desde entonces los indios han sido pensados como seres inmaduros, carentes de capacidad política. El paso de los siglos tanto ha afianzado esa concepción que persisten en la actualidad relaciones coloniales al interior de países, particularmente del área andina, donde habitan una significativa gama de pueblos que por su origen y su carácter cultural se reclaman como otros.

En este marco, la ciudadanía no ha sido una condición que ha cubierto y protegido a los indios. La rigidez de los requisitos para acceder a ella han hecho que, históricamente, sea más bien el instrumento de exclusión de los pueblos indígenas. Los indios eran no-ciudadanos que, sin embargo, actuaban en el mismo escenario subrepticamente.

La estrategia de la integración que ha caracterizado a las políticas estatales¹⁵ ha definido lo indígena como una condición transitoria de la que el indígena debe salir para convertirse en un «ecuatoriano a plenitud». Se ha señalado la educación como uno de los medios privilegiados para generar este proceso de vaciamiento del ser indígena. A propósito del levantamiento indígena de 1990, se evidenciaron posicionamientos en torno al «problema indígena»; quizá por primera

15. Véase Alicia Ibarra, «Políticas estatales frente a la población indígena», en *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1992, pp. 169-204.

vez la sociedad en su conjunto debatía sobre la presencia viva del indio en la contemporaneidad. Aunque encontró una creciente simpatía social, la demanda indígena que reivindica el derecho a ser otro, es lo que más resistencia ha tenido. Por consiguiente, en la mira del poder y de sus prácticas está la intensificación de sus estrategias corrosivas de la otredad del indio. Santiago Jervis, editorialista de *El Telégrafo*, describe de un modo paradigmático lo que ha sido el sentir del integracionismo en el país:

El indio, multiplicadas las oportunidades a que tiene derecho, como todo ecuatoriano en un Estado moderno, dejará de ser ‘indio’ para convertirse en un ecuatoriano a plenitud, como ya lo son tantos otros de su mismo origen, sin distinción de etnias, ni fobias, prejuicios, ni utopías.¹⁶

La ecuatorianidad supone el ejercicio de derechos y el acceso a oportunidades dentro del Estado moderno; por consiguiente, va de la mano de la ciudadanía. Los indios, afirmándose como tales, llegan a esa hora crucial de la Quema, al orden de la representación narrativa, como ciudadanos disminuidos: son ciudadanos, pero no a plenitud. Como individuos que encarnan la otredad, significan el caos y la transgresión; por ello, en tanto sigan siendo otros, seguirán siendo ciudadanos incompletos.

Los indígenas –ciudadanos disminuidos, en la perspectiva del poder, de la justicia que administra la palabra, interpretándola y juzgándola– ingresan al orden de la representación narrativa con su voz desacreditada. A raíz de la Quema se produjo una relación de los hechos por parte de los indios; sin embargo, su palabra se fue quedando en el camino, en los laberintos jurídicos e institucionales de unimismamiento de las voces múltiples. La voz desacreditada de los agraviados se traduce, en el otro lado, en luz verde para la ficción y las «presunciones» inverosímiles aún a contrapelo de las evidencias. Julio Ramos, en su notable libro *Paradojas de la letra*, hace notar que entre las condiciones de entrada a la enunciación testimonial establecidas por la ley está el crédito. Una cita que allí realiza, ayudará mucho para comprender la colonialidad en la producción de la verdad jurídica y los modos como el poder asimila la diferencia silenciándola:

Debe así mismo darse menos crédito a un hombre que es un individuo de un cuerpo, casta, orden o asociación particular, cuyas máximas y costumbres no son generalmente conocidas o se diferencian de los usos comunes, porque además de sus propias pasiones tiene este hombre todavía las pasiones de la sociedad a que pertenece.¹⁷

16. Santiago Jervis, «Entre lo paternal y lo real», *El Telégrafo* (12 de septiembre de 1994).

17. J. Escriche, citado por Julio Ramos, op. cit., p. 45.

El circuito de la administración de la ley es un mercado lingüístico en el que hablar es invertir y competir. Dadas las condiciones de enunciación reinantes, la voz subalterna de los indios es menos competitiva porque son enunciadas desde otras máximas y costumbres, es decir desde la alteridad, y en tanto es alteridad, representa la transgresión.

Es notable observar cómo la razón occidental, el iluminismo, representa lo colectivo como amenaza y proscribire sus expresiones en la vida social al ámbito de las pasiones, las pasiones constituyen la morada de lo irracional. El ideal del individuo es el ideal de romper los nexos de adscripción colectiva que éste mantiene, es romper su sentido comunitario.

Julio Ramos, apoyándose en Cover y de Sousa Santos, hace notar que desde las zonas impensables de la institución «formal» nunca se puede dar cuenta de la pluralidad de las legitimidades que circulan y pugnan en el campo de las contradicciones sociales.¹⁸ Ubicándome un poco al margen del circuito institucional de la ley y en el campo de las contradicciones sociales, traigo aquí un testimonio que da cuenta de la atmósfera reinante inmediatamente después de la Quema y que pone al descubierto que lo comunitario, como una práctica del subalterno, es imaginado como un peligro. Dice el testimonio:

El día lunes fue lo más amargo para mí. No había ninguna gente en la calle. Yo tenía que salir al colegio, en esos momentos en las calles se encontraban los militares y nada más. En ese día la gente del pueblo me decía mitaya todavía tienes la cara de subir al colegio, a esta mitaya también hay que quemar, yo tenía que excusarme diciendo que no soy de la organización, no pertenezco a la organización... hasta los profesores me preguntaron si yo pertenecía a la organización... Yo les dije que no, uno de ellos era dirigente de tesis y no podía decir nada...¹⁹

Entre las múltiples estrategias utilizadas por el subalterno en la escena de la dominación, el mimetismo es una de ellas; ocultarse de detrás de enunciados que dicen lo que el otro quiere saber de uno. En este caso, decir «no soy de la organización» es sustraerse de los vínculos políticos con el grupo, para que el estar entre los otros sea tolerado y llevadero.

Después de la Quema y simultáneamente al proceso legal instaurado, mientras las «instituciones formales», a través de sus prácticas administrativas, cumplían la función de administrar las voces múltiples unimismándolas en función de un fin, a contrapelo de los discursos (re)producidos en el ámbito de la administración de justicia, en el campo cultural y simbólico, se producían y circulaban una serie de expresiones discursivas subalternas que cuestionan el fundamento humanista de la administración de justicia. Estas voces testimoniales, en la medida en que su prác-

18. Julio Ramos, op. cit., p. 69.

19. Testimonio No. 1.

tica simbólica se inscribe y se desata en el exterior de la institucionalidad, ejerce desde este lugar, desde el caos, un efecto que transgrede y cuestiona los fundamentos del orden establecido. Después de todo, los indios no quieren asimilarse al otro. Una voz testimonial reflexiona así:

nos manifiestan que los indios son ignorantes, hasta el momento dicen ignorantes, pero al pensar... yo pienso personalmente que dicen que son gente educada, gente civilizada, entonces si son gente bien educada, no hubieran hecho esas cosas lamentables, cosas vandálicas, no que son conscientes, educados, preparados, estudiados y a lo mejor yo creo que la gente de la ciudad de Cañar no creo que estudien las cosas que es organización.²⁰

El mestizo es interpelado en función de la pluralidad de legitimidades. Se trata de otra voz y de una mirada que ve desde otro lugar las aristas del conflicto. Detrás de esta percepción está una crítica al sistema educativo y al humanismo etnocéntrico que lo sustenta y le da sentido. Una persona «bien educada», no trataría de ignorantes, no haría cosas lamentables y debería saber cosas de la organización, es decir, sobre los indígenas. Otro testimonio apunta también a la complicidad de la educación en la constitución del imaginario social que representa lo indio como la expresión de la barbarie, lo que ha dado lugar a una miopía hermenéutica del mestizo frente al indígena:

Yo sentía dolida porque ellos dijeron [en el colegio] que somos mitayos que no sabemos pensar, que somos animales, para mí dolía, pero yo no podía responder porque podía ir contra mí... nosotros somos indígenas, porque estuvimos reclamando nuestros derechos y ellos no se dieron en cuenta y comprendieron mal, prácticamente dijeron que la organización estaba saliendo adelante, no tenían más que hacer que tengamos miedo, porque nos quisieron humillar, pero no lo van a lograr... fue la mayoría de Cañar los que agredieron, especialmente profesionales porque vimos profesores, empleados de los bancos, trabajadores privados, en el municipio, eso lo pudimos constatar con nuestros propios ojos...²¹

La enunciación identitaria es tajante: «Nosotros somos indígenas y reclamamos nuestros derechos»; es la afirmación de la diferencia que apunta su dardo crítico al principio primordial que subyace al proyecto civilizatorio occidental: fundir la diferencia para fundar la unidad, al obstinado deseo de que el otro sea yo, para administrarlo en tanto es conocido. Por otra parte, la figura metonímica de la nación tiene en la palabra subalterna del indio su talón de Aquiles. El proyecto nacional formulado a imagen y semejanza de una parte de su población es puesto en en-

20. Testimonio No. 2.

21. Testimonio No. 1.

tedicho y, con ello, sus verdades, sus esquemas de percepción del mundo y sus ideales.

Un nuevo sujeto emerge en la sociedad. Una nueva concepción de ciudadanía, en un ordenamiento societal diferente, debe ser pensada en función de la pluralidad de sociedades y clases sociales que habitamos este país. La sociedad nuestra es multicultural y supone la existencia de múltiples sistemas de representación del mundo, de múltiples maneras de significar y producir realidades sociales. La producción del sentido jurídico tiene lugar en un medio esencialmente cultural.²² La interculturalidad ha de ser el referente obligado de la convivencia social y de sus prácticas institucionales.

22. Cfr. B. de Sousa Santos, citado por Julio Ramos, *op. cit.*, p. 69.

REFLEXIÓN FINAL

«Más bien va a venirme una pena, acordándome...»¹

«Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena».²

LA MEMORIA Y LA PENA EN LA SUBJETIVACION INDIGENA

Hay que concluir, y voy hacerlo, en lo posible, sin redundar en lo que ya he dicho a lo largo de las páginas anteriores. No me alejo de ellas; las tomo como punto de partida, para formular un horizonte de búsquedas hermenéuticas y temáticas que ayuden a identificar las claves de la dominación colonial, que ha reducido a ruinas a los pueblos que la han sufrido y la sufren. Un inmenso signo cultural reducido a cenizas ha movilizadado un incipiente esfuerzo de reflexión para cuestionar el silencio y la anti-memoria que se ha impuesto después de los acontecimientos. Este signo referencial ha sido Ñucanchic Huasi, «nuestra casa», quemada y destruida el 19 de junio de 1994.

Hay que decir, sin embargo, que escarbar en la memoria no tiene la finalidad de avivar el odio y el conflicto. Recordar es un imperativo porque el silencio, el disimulo y el olvido perpetúan los esquemas de percepción, las representaciones y las relaciones de dominación que se configuran a partir de ellas. El «aquí no ha pasado nada» prolonga en el tiempo la semilla de la violencia en nombre de la tranquilidad inmediata. En este sentido, recordar no tiene valor en sí mismo, sino en tanto incita al trabajo crítico, al cuestionamiento y al debate, a propósito de episodios trágicos que confirman en el presente la persistencia de un viejo desencuentro: el «diálogo imposible» entre «mestizos» e «indígenas». Y no se trata de un asunto que concierne solo a los académicos; tiene que ver, sobre todo, con los espacios y las interacciones sociales de la vida cotidiana: el hogar, el barrio, el espacio escolar... son los santuarios donde se reproducen las estrategias de la violencia simbó-

1. Esta es una frase de Manuel Caguana, ex presidente de la Unión.

2. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, citado en CONAIE, *Ñucanchic Yachai*, Quito, Tinkui, 1992.

lica contra el otro, contra el indio. Estos espacios deben ser el blanco de estudio y de crítica colectiva. ¿Qué podemos esperar si los responsables de educar a la juventud encabezan las jornadas de agresión y violencia contra quienes asoman ante sus ojos como diferentes?

He recogido para este propósito una frase pronunciada por un dirigente indígena, a los pocos días de la Quema: «Más bien va a venirme una pena, acordándome...». La pronunció en el marco de una entrevista concedida al diario capitalino *Hoy*. Esta frase, singularmente densa, se presta para reflexionar relaciones temáticas que involucran a la memoria y a la pena en una misma voz que, siendo pronunciada por un individuo, supone al mismo tiempo una expresividad colectiva con la que se identifica y en la que se inscribe las huellas de lo otro. La evocación del episodio moviliza las estructuras subjetivas del sujeto del recuerdo. La pena es representada como una alegoría: ella «viene» entre las imágenes que trae el acto de recordar episodios trágicos.

La pena del indio, como los episodios trágicos que la generan, no es de ahora. Su genealogía remite a los viejos tiempos de la conquista y colonización, primero, y, luego, a los modos como se configuraron los estados nacionales que, como es sabido, excluyó a los indios, postergando indefinidamente su liberación. La alegórica figura de la pena «viene» de más lejos. La registró Diego de Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán*, en la temprana colonia. Impregna la expresión poética del «Atahualpa Huañui» y está expresamente dicha en el verso treinta:

Amautacuna
mancharicushpa,
Causac runahuan
Pambarircami.
¡Ima shinata
Mana *llaquisha*
Ñuca llactapi
Shucta ricushpa!³

Ya en nuestro siglo, para citar solo un ejemplo, Tránsito Amaguaña cuenta con fuerza dramática el viaje y la presencia de la pena a través de la historia:

Nuestro antepasado, gente ¡una lástima!, La pisada de indios a la basura, el platito que ha comido a la basura, la rupita estamos puesto ¡vamos a quemar! Así

3. Juan León Mera, *Antología esencial*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1994. Versión castellana de «Atahualpa Huañui»: Con pavor creciente / con los hombres vivos / los hombres sabios / se hicieron enterrar // Cómo no he de sentir pena / viendo en tierra mía / tan extraña presencia. La traducción es mía.

en esa liña,⁴ en esa patria hemos criado, hemos vivido, hemos sufrido...; así murieron toda la gente que yo conocí.⁵

La pena indígena, como se ve, no es un fenómeno de hoy. «Viene», como dice el cuento, «desde aquella vez» en que por azar histórico se nos ha impuesto el vivir juntos. Tampoco parece ser un fenómeno individual. Los registros históricos de su manifestación tienen que ver con el desgarramiento producido en el encuentro con el otro; por tanto, es un fenómeno que impregna la subjetividad colectiva de los pueblos dominados.

En efecto, la figura de la «pena» describe la vivencia indígena sumergida en cientos de años de dominación y sistemática negación. Su irrupción en el discurso indígena está ligada a la memoria histórica y al recuerdo. La «pena» del indio es un fenómeno social, una experiencia colectiva que desborda los sentidos y la semántica del término. La noción de «pena» en la expresión indígena, al parecer, se presta para constituir una nueva «positividad», un nuevo «sistema de posibilidad» que reorganice el universo flotante de las palabras y de los conceptos, y que implica, por medio de sobrevivencias e invenciones, la constitución de una episteme diferente.⁶ Inscrita ella en los dominios de los sentimientos, su invocación verbal en un ejercicio de racionalidad y de autoconciencia, cuestiona los límites de la razón y la pone de cara, caminando sobre sus límites —¿existen en realidad límites?—, al encuentro con el sentir. La «pena» en labios del indígena no solo designa un estado de ánimo, un sentimiento interior que se traduce en melancolía o tristeza. Pensar la «pena» o invocarla en un ejercicio de autosubjetivación, es pensar la huella de la alteridad-en-mí, un modo de pensar al otro y a sí mismo en una relación interactiva: así es como se evoca la marca que el suceso de la Quema suscribió en la memoria colectiva indígena.

Evocar la pena trae a la conciencia no solo los sucesos a secas. En el proceso de evocación viene aparejada la pena como un sentir y una percepción colectiva y como un fenómeno social de larga duración. Este fenómeno tendría en la interacción sociocultural y en las condiciones de dominación sus condiciones de posibilidad. Por tanto, no se produce por situaciones individuales aisladas, ni su presencia

4. Línea.

5. Tránsito Amaguaña, discurso pronunciado en el Salón de la Ciudad, con ocasión de recibir el Premio Manuela Espejo, concedido por el Municipio Metropolitano de Quito, el 7 de marzo de 1997. Es notoria en esta cita la ruptura gramatical y semántica del español en labios de una mujer kichwa, que lo forza a «decir» su vivencia de dolor en su relación con el otro. Procuramos aquí hacer una versión inteligible para un español hablante: «Nuestros antepasados, la gente, vivía una lástima!: la pisada de los indios, cogían y votaban a la basura, el platito en que ha comido el indio echaban a la basura; la ropita que nos hemos puesto, 'vamos a quemar!' » decían. Así en esa forma hemos vivido, en esa patria hemos criado, hemos vivido y hemos sufrido; así murió toda la gente que yo conocí.

6. Cfr. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. El oficio de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

tiene la duración y las implicaciones de un fenómeno psíquico individual. Su presencia se identifica con la atmósfera englobante constituida históricamente y que tiene como su cuello de botella la imposibilidad, o mejor, la poca voluntad para construir el puente que comunique la pluralidad de legitimidades que circulan y pugnan en el campo de las contradicciones sociales. La pena indígena es histórica y se la debe definir como una dimensión constitutiva de la subjetividad colectiva en condiciones de dominación y segregación, por tanto, supone al otro, no solo como individuo sino como colectivo.

No sé si es mera coincidencia, pero en la *Relación de las cosas de Yucatán*, aparecida en 1560, el obispo Diego de Landa refiere un suceso comparable, en algunos de sus aspectos, con la quema de Ñucanchic Huasi: 1. La práctica conquistadora de la quema y la destrucción; 2. Los objetos destruidos y quemados almacenaban el saber, el conocimiento; 3. El irrespeto a la diferencia; y, 4. La evidencia expresiva de la pena. Guardando las distancias históricas, espaciales y situacionales, es posible establecer una cierta homología entre estos dos acontecimientos históricos que suscriben los inicios y la permanencia de un conflicto constitutivo de la formación cultural de Occidente: la modernidad como un proyecto de humanización excluyente. Una humanización que dibuja en su proceso los perfiles de la paradoja y los límites de su posibilidad: una cultura que se precie de humanizante no puede erigirse sobre los escombros y la negación de las demás. Una cultura humanizante sería una cultura de la diferencia, no del unimismamiento o del disimulo. Una cultura que ofrece su haber civilizatorio sin compulsiones y recibe el destello de la demás sin rarefactarlas.

De las evidencias narrativas que dan cuenta de la pena a través de los siglos, quisiera llamar la atención sobre dos episodios que tienen como fuente dos tipos distintos de memoria: la memoria oral y la memoria escrita. La primera, basada en el recuerdo, reconstruye los acontecimientos, actualiza las imágenes del pasado en las formas del lenguaje hablado; la segunda, testimonia los hechos distantes en el tiempo y en el espacio, permitiendo un ejercicio comparativo que busca penetrar en lo profundo de las mentalidades sociales para entender los motivos del «diálogo imposible» que tomó cuerpo a partir del histórico debate entre Sepúlveda y las Casas.

Focalizar la palabra indígena, su discursividad, invita a bregar a través de sus articulaciones significantes; no se puede ignorar la estrecha relación existente entre la «pena», el recuerdo y la memoria. El recuerdo, por un lado, actualiza reiventando los sucesos del pasado impregnados en la memoria y expresados subrepticamente en nuestras actitudes cotidianas; por otro, evidencia el horizonte de la «pena». El recuerdo resucita la pregunta por el otro. Estos tres elementos constitutivos de la subjetividad indígena, en el campo de la producción cultural y política, se tocan y operan una red de significaciones y una voluntad performativa: la subje-



Mujeres kichwas luego del incendio y destrucción de Ñucanchik Wasi.

tivación como habla autónoma y efectivamente pronunciada, como nombre propio, como sujeto del discurso.⁷

La constitución como sujeto de habla supone la presencia del otro, de la alteridad, de otros sujetos, que configuran un ámbito de interacción en el que «se puede obrar mediante la palabra, presupone la existencia de un yo individual como sujeto de la acción, de un sujeto cuya intención consciente está siempre presente y es transparente tanto para sí mismo como para los demás».⁸ Anclados en la memoria, la pena y el recuerdo son los dispositivos estructurantes de una economía de los sentidos en el juego conflictivo de las relaciones interculturales, una suerte de gramática de los sentidos que se configuran y se refiguran en la inexorable evanescencia de la subjetividad abierta hacia la experiencia con lo otro.

La Quema fue un acontecimiento que puso en conjunción el recuerdo y la pena para producir un relato en el que se expresan y se entrecruzan las representaciones de los otros, de sí mismos y de los acontecimientos e induce a una voluntad

7. Estoy usando el término «subjetivación» en el sentido que lo define Julio Ramos en su libro *Paradojas de la letra*.

8. Peter Mason, «Escritura fragmentaria: aproximaciones al otro», en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, La formación del otro*, vol. 3, Gossen, G., y otros (eds.), Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 429.

de acción, evidenciando la fuerza performativa de la palabra. Una de las mujeres que vivió el ataque, recuerda el hecho y dice:

Yuyaykunataka mana rupachirkakunachu... ¡Kaypimi kanchik! Kawsanakus-hunchik.⁹

La «pena» no significa una actitud que sucumbe ante las adversidades. Hay una palabra-acto que reconstituye los sentidos e induce a la vida, a la lucha.

9. A las ideas no han quemado... «¡Aquí estamos! Sigamos viviendo!».

ANEXO

Parte policial

15 de junio

ANEXO "B"
FORMA D N° 38

POLICIA NACIONAL DEL ECUADOR

DIRECCION NACIONAL, DE INVESTIGACIONES	JEFATURA / SUBJEFATURA DEL SERVICIO RURAL " CAÑAR "
---	--

INFORME POLICIAL

N° del informe	N° de expediente	sección	tipo de intervención
	94-VI-21	PORTE POLICIAL	
INVESTIGADO:			
NOMBRES Y APELLIDOS			
Mayor de Policía: BAL, CORRELA CHAVEZ			
ANEXOS:			
<input type="checkbox"/> FOTOCOPIAS	<input type="checkbox"/> FOTOFONIA	<input type="checkbox"/> FOTOGRAFIA	<input type="checkbox"/> EXAMENES
<input type="checkbox"/> MAPAS Y PLANOS	<input type="checkbox"/> OTROS	<input type="checkbox"/> OTROS	<input type="checkbox"/> OTROS
DETENIDOS A OCEJES DE 14 JUNIO 1964:			

INFORME AL N°: **COMANDANTE PROVINCIAL DE LA POLICIA NACIONAL " CAÑAR No. 15 "**

ANTECEDENTES:

Como es de conocimiento público, la COMAR, decretó un paro indígena indefinido a nivel nacional, el mismo - que se encuentra efectuándose desde el día lunes 13 de junio del año en curso hasta la presente fecha, esta - entidad se debe al rechazo de la " LEY AGRARIA ", es - así que las comunidades del sector de esta jurisdicción han procedido a obstaculizar las principales vías que conducen a los centros poblados de este Cantón y demás ciudades de esta provincia.

Así también se tiene conocimiento de los hechos suscita dos en este Cantón de Cañar durante el día domingo que continúa 19 de Junio del presente, por medio del pum

- 2 -

162 Pat. J. C. J.

te Policial alzado a esta Sub-Jefatura, suscrito éste -
por el Sr. Sgto. DE Policía: EDUARDO PATRICKO CARRERA -
SALGADO, quien en forma por memorizada de a conocer de -
los hechos ocurridos, de los cuál se adjunta al presente

II.- INVESTIGACIONES REALIZADAS

a.- Inspección Ocular: Realizada la inspección ocular en el lugar -
de los hechos, se ha podido comprobar que efectivamente
en el Cantón Cañar en las calles: Avenida 24 de Mayo, ca
lle Inga y Calle ^{Indígena} Ramirez Nieto, existe un inmueble
el mismo que ha sido donado a las comunidades indígenas
de este Cantón el mismo que se le ha denominado "WUCAN-
CHI WIASI " dentro de este inmueble se ha encontrado fun-
cionando las Oficinas de la " U.P.C.C.C. " (Unión Provin-
cial de Cooperativas y Comunas del Cañar) así también -
en el interior de este han existido diferentes pabellón-
es ya sean designados estos para teatro, capilla, comi-
nariato, dormitorios, cocina y otras oficinas, cabe ane-
tar que este inmueble tiene aproximadamente unos 3.500 -
metros de construcción es decir que abarca una manzana,-
verificando lo acontecido se ha podido comprobar que efec-
tivamente se ha dado el incendio a dicho inmueble por lo
que existen vestigio de estos hechos, como también des-
trucción de puertas, ventanas, vidrios rotos en su mayoria
y un saqueo total de los muebles y aseres que se han
encontrado en su interior, así como también los produc-
tos de primera necesidad que se han encontrado en el co-
minariato y bodegas de dicho local. Cabe anotar que de -
las Oficinas administrativas se han sustraído máquinas
de escribir, computadoras, implementos de una radio emi-
sora que han estado instalando en el lugar y otros equi-
pos que al momento no se han determinado.
Así también en la parte exterior se pudo comprobar que -
existen dos vehículos completamente inanimados éstos de
propiedad de las agrupaciones indígenas. En el interior
del inmueble también se constató que existe otro vehícu-
lo en las mismas condiciones de los anteriores, las ca-
racterísticas de los vehículos que se encuentran destruy-
dos son:

P A S A N.....

- 3 -

17/11/94

- Camión 350 TOYOTA DINA, color amarillo, Placas UPF-504 perteneciente a la UPCCC.
- Vehículo tipo Jeep, marca LADA, color verde de cabina 1600, sin placas.
- Vehículo Jeep marca SUZUKI, color negro, Placas AEW-062.

b.- Entrevistas.-

Entrevistados que fueron moradores del lugar, se niegan a colaborar con datos ciertos que conduzcan al esclarecimiento del caso, por temor a represalias, por cuanto se pierden manifestar que los indígenas del sector son vengativos, y por temor a ésto la ciudadanía se niega a emitir cualquier comentario.

c.- Declaraciones:

Se ha procedido a receptor las declaraciones en las personas de LEONARDO ALVARADO MARTINEZ (Jefe del Cuerpo de Bomberos del Cantón Cañar) y al Sr. LUIS ENRIQUE MACANCELA FAJARDO, quienes manifiestan todo cuanto constan en sus declaraciones, las mismas que debidamente legalizadas se adjuntan al presente Informe.

d.- Verificaciones:

Se ha pedido verificar que en el Hospital " LUIS F. MARTINEZ " de este Cantón se encuentran hospitalizadas las siguientes personas: MARIA TENECACA SOLANO y MANUEL JESUS GUZMAN, por presentar la primera de las anotadas heridas de suela derecho y el Sr. Guzmán, traumatismo de cráneo, mientras que CASIMIRO PICHAZACA, SEGUNDO PAUCAR, ANTONIO AGUAYSA, han recibido atención médica e inmediatamente han sido dados el alta. Todos estos datos han sido proporcionalmente además por el Sr. Dr. VICTOR ESPINOSA quien presta sus servicios en el Hospital anteriormente anotado.

III.- INFORMES TÉCNICOS:

18/12/2010

- 4 -

Se adjunta al presente Informe, el Protocolo de Autopsia de quién en vida se ha llamado MANUEL NECIAS YUPA YUPA - quién había resultado muerto en el enfrentamiento de los indígenas con la población civil, este certificado se encuentra debidamente legalizado por los facultativos - logistas que actuaron por nombramiento del Sr. Comisario de esta Cantón.

IV.- EVIDENCIAS FISICAS:

No existen evidencias físicas en esta estructura, ya que los daños son materiales.

V.- EVIDENCIAS DOCUMENTALES:

- La denuncia en cara copia relacionada con los hechos acontecidos, formulada ésta por el Sr. Lector MELCHOR CAGUANA DUCHI, ante el Sr. Comisario Nacional del Cantón Cacha.
- Una Acta suscrita entre los miembros del Frente Patriótico y los dirigentes de las Comunidades Indígenas en las que constan las resoluciones que se han tomado y así mismo se encuentra debidamente legalizada con las respectivas firmas de los suscritores.
- Se adjunta las tomas de fotografías que se han realizado al inmueble destruido, con las cuales se tomará una mayor apreciación de los hechos ocurridos en este Cantón.

VI.- TRABAJOS POR REALIZAR:

Se continuará con las investigaciones con la colaboración de los Agentes de la C.I.D, a fin de llegar al esclarecimiento total del caso, y establecer responsabilidades y lo que es más la identidad de los cabecillas promotores de estos incidentes.

- 5 -

10 D. 36 Y NUEVE

VII.- RELACION DE LOS HECHOS:

Sábado 18 de Junio de 1994

14:00 Horas: Lugar Cantón Cajar- Por denuncia telefónica se tuvo conocimiento de que indígenas de varias comunidades iban a celebrar la feria y saquear la ciudad el día domingo 19 del presente mes y año, ante estas circunstancias di a conocer de esta novedad al Comandante y recibí la disposición de comunicar a la ciudadanía, locales comerciales, hoteles y abacarias de que se mantengan alerta y tratan de asegurar sus negocios y viviendas a fin de evitar cualquier desmán que pueda producirse, situación esta que lo cumplí a cabalidad.

21:00 Aproximadamente unas 1,500 indígenas repartidos en grupos de docientos, recorrieron la ciudad de Cajar portando palos, piedras, chicones, golpeando puertas y ventanas de las casas de la población, además asustando a los pobladores que se encontraban en las calles.

22:15 En la ciudad de El Vergel un grupo de indígenas habían procedido a saquear un vehículo de víveres tipo camión y luego destruyéndolo al pararlo y llantas del mismo, descomponiéndose a su propietario y la cantidad de víveres que se habían sustraído.

23:00 Los indígenas que se encontraban en Cajar, continuaban asustando a la población con la misma táctica, es decir golpeando puertas de los domicilios, hasta las 00:30 del día 19 de junio de 1994

Domingo 19 de junio de 1994

07:00 horas Unos 500 indígenas se ubicaron frente al Destacamento sin realizar ninguna acción en el local de la Policía, luego se dirigieron a la feria de vacas, posteriormente realizaron recorridos por toda la ciudad en grupos de aproxima-

- 5 -

1000000

aproximadamente 150 indígenas, gritando consignas a favor del paro indígena y en contra del Gobierno Nacional, además en la Avenida 24 de Mayo y 3 de Noviembre, los indígenas han procedido a robarle un puearco llamado a una Sra. de la ciudad se desconoce sus nombres.

09:30 Horas Al rededor de unas 1500 personas pobladoras de la ciudad, se reunieron en el parque central con el fin de impedir el saqueo en la ciudad dirigiéndose al sector de la RUCANCHI HUASY y al paso a desnivel de la panamericana, produciéndose los primeros enfrentamientos con palas piedras, cohetes voladores de fabricación casera y armas de fuego entre los indígenas y la ciudadanía de Caceres.

Posteriormente la población lanzaron bombas de fabricación casera causando el incendio de la casa contigua y la iglesia contigua, además de tres vehículos pertenecientes a la comunidad indígena.

También se conoció que seis indígenas se encuentran heridos y que han sido atendidos en el hospital LUIS F. MARTINEZ de esta ciudad. En forma inmediata se dio a conocer al Cuerpo de Bomberos del Cantón los mismos que se trasladaron al lugar de los hechos y procedieron a controlar el incendio que para ese entonces ya había tomado una gran magnitud.

10:00 La población al ver la ineptencia del cuerpo de Bomberos, de las casas adyacentes al sector colocaron mangueras para dotar de agua a la tubería y fué en ese entonces cuando se produjo el saqueo de todas las tiendas y meserías que se encontraban en el interior de la RUCANCHI HUASY, tanto por la población cuanto por el sector indígena, hecho que se suscitó por la confusión reinante en el lugar y en ese momento.

PASAN.....

el viento de
la noche

- 7 -

A consecuencia de esto practicamente las instalaciones de la NUCANCHIC HUASI, quedaron desmanteladas ya que los pobladores procedieron a sustraerse todo cuanto estuvo al alcance de sus manos tanto de las Oficinas Administrativas, del teatro, del comisariato y bodegas. Entre los productos y enseres sustraídos podemos enumerar los siguientes:

Máquinas de escribir

Computadoras

Escritorios

Máquinas de coser

Archivadores

sillas

mesas

colchones

cámaras

tablas y tableros

alacena de cubierta, entre otros 300 tanques de gas. Así también viveras que se encontraban subterráneas en grandes cantidades quedando de esta manera el comisariato desmantelado.

13:00

Mediante perifoneo se volvió a convocar a la población a otra reunión que se realizó a las 14:00 horas en el Consejo Municipal, en dicha reunión se nombró una junta cívica y como invitadas especiales se encontraron las Autoridades del Cantón, en la misma que se había de terminar que la población se organize por brigadas para defenderse de posibles ataques indígenas en la noche.

14:00

Mediante información telefónica del Destacamento de Policía de EL TAMBO, se nos dió a conocer que un grupo de 1500 indígenas se encontraban avanzando hasta este Cantón procedentes de las poblaciones de Suscal, Charcay, Juncal Tambo y de otras comunidades en respaldo a los indígenas de la UFCCC y que también intentaron de incendiar las gasolineras de este Cantón, este acontecimiento se dió a conocer en forma inmediata a la Superioridad.

En el punto 4003

- 8 -

16:20 Horas Se tuvo conocimiento de que los indígenas que venían de la zona baja habían llegado hasta el puente de Cojoclar, razón por la cual la ciudadanía al tener conocimiento de esto se trasladaron a la altura de la gasolinera CECI LIA con la finalidad de serrarles el paso, portando todo tipo de armas tanto de fuego, punzantes, cortantes y contundentes; y de esta manera evitar el ingreso del grupo indígena que venía a Cañar, dando lugar a otros enfrentamientos en el sector por lo que los indígenas se repliegaron al sector de NAR.

Una vez repliegados se mantuvieron en el sector tanto la población como los indígenas hasta que llegaron fuerzas combinadas del GOE de la POLICIA NACIONAL y el EJERCITO ECUATORIANO aproximadamente a las 18:30 horas,

VIII.- CONCLUSIONES :

De las investigaciones realizadas, por la inspección ocular efectuada al lugar de los hechos, por las entrevistas y declaraciones rendidas, se ha llegado a establecer lo siguiente:

- Que efectivamente la mañana del día domingo que corresponde al 19 de junio del año en curso, se había producido el enfrentamiento de la "comunidad civil" con indígenas de diferentes comunidades de la localidad, por cuanto los seguidores de los anetados, abusando de la medida de hecho que se está llevando a cabo por la promulgación de la LEY AGRARIA, han procedido a saquear los mercados de la localidad ocasionando la indignación del pueblo de Cañar, con consecuencia de esto se produce el enfrentamiento que ha dado lugar a la verbalización en las actuaciones de los moradores de este Cantón.
- De los enfrentamientos efectuados se tiene como resultado la destrucción total de la casa NUCANMI HUASY, así como también pérdidas de muebles, enseres, vehículos y viveros sin llegarse hasta el momento a determinar la cuantía de los daños.

23 ~~Verdadero~~ Ver.

- 9 -

Además se puede establecer claramente que de los enfrentamientos efectuados con la población civil dentro de éstos indigenas de diferentes comunidades del Cantón Cañar ha resultado aserto quién en vida se ha llamado MANUEL MUCIAS YUPA YUPA por las causas que se determinan en el Protocolo de Autopsia debidamente legalizado por los facultativos, existiendo además paranas heridas - que han sido atendidas en la casa de Salud del Cantón Cañar.

Se determina que estos hechos vandálicos han sido ocasionados en respuesta a los ataques efectuados por indigenas de diferentes Comunidades ya que estos abusando de la medida de fuerza que se está dando por la promulgación de la LEY AGRARIA, han tomado represalias con moradores del Cantón Cañar esto en saqueando mercados, puestos de venta como es el caso de la Sra. MARCELA PANGUAY, razón esta que los ciudadanos tomando medidas de protección se han extremado en sus actuaciones hasta llegar con lo que se deja anotado en líneas anteriores.

Con todo lo anotado en acápites anteriores, se establece que en ningún momento ha participado personal uniformado tanto Policial como del Ejército.

ES TODO CUANTO TENGO QUE INFORMAR A UST. MI TONEL. EN EL PRESENTE CASO A MI ENCOMENDADO,



RAÚL CORELLA CHÁVEZ
Mayor de Policía
Jefe del Servicio Rural - CANTÓN CAÑAR -

Bibliografía

Libros

- Achugar, Hugo. «El parnaso es la nación o reflexiones a propósito de la lectura y el simulacro», en *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Avila Editores, 1994.
- Almeida, José. «Fundamentos del racismo ecuatoriano», en *Revista Ecuador Debate* (Quito) 38 (1996) CAAP.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Andolina, Robert. «El proyecto político de la CONAIE como lucha anticolonial: una (otra) reconsideración de nación y ciudadanía en el Ecuador», trabajo preparado para exposición en el *49 Congreso de Americanistas*, Quito, 7-11 de julio de 1997.
- Benavides Solís, Jorge. *La memoria agredida. Occidente frente a la estructura del pensamiento andino*, Sevilla, Padilla Libros Editores, 1996.
- Beverly, John. «¿Postliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades», en *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Beatriz González Stephan (comp.), Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Bonfil Batalla, Guillermo. «Historias que no son todavía historia», en Luis Pereyra, y otros, *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1990.
- Bourdeau, P.; Wacquant, L. *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- Bourdeau, Pierre. *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.
- — — *El sentido de lo práctico*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.
- Certeau, Michel de. «La operación histórica», en Le Goff, J.; P. Nora, *Hacer la historia, Nuevos problemas*, vol. 1, Barcelona, Laia, 1978.
- — — *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- — — *Historia y psicoanálisis. El oficio de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- — — *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- CONAIE. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador, nuestro proceso organizativo*, Quito, Tinkui-CONAIE, 1989.
- — — *Ñucanchic Yachai*, Quito, Tinkui, 1992.

- Cueva, Agustín. «Los sepultureros de nuestra cultura», en *Indoamérica* (Quito) 6 (enero-marzo 1966).
- Díaz Quiñones, Arcadio. «Puerto Rico. Cultura, memoria y diáspora», en *Nueva Sociedad* (Caracas) 116 (nov.-dic. 1991).
- Dupret, Marie A. «La insoportable diferencia del otro», en *Revista Ecuador Debate* (Quito) 38 (1996) CAAP.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.
- Finley, M. «Mito, memoria e historia», en Finley, M., *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1977.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1991.
- — — *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, Piqueta, 1992.
- — — *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1995.
- García Canclini, Néstor (ed.). *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1987.
- — — *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- — — *Cultura y sociedad: una introducción*, México, SEP, 1991.
- Ginzburg, Carlo. *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*, traducción del italiano de Alberto Clavería, Madrid, Anaya, 1993.
- Godenzzi, Juan Carlos. «Discurso y actos de rebelión anticolonial: textos políticos del siglo XVIII en los Andes», en César Itier (comp.), *Del siglo de oro al siglo de las luces. Lenguaje y sociedad en los Andes del siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1995.
- Gonzales, Osmar. «El indio en la mente de los intelectuales criollos», en *Revista Ecuador Debate* (Quito) 38 (1996) CAAP.
- Guerrero, Andrés. «El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación», en *Memoria* (Quito) 5 (1995) Marka.
- Hall, Stuart. «Estudios culturales: dos paradigmas», en *Revista Causas y Azares* (Buenos Aires) 1 (primavera 1994).
- Harrison, Regina. *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX-XX*, Quito, Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 1996.
- Hobsbawn, Eric. «Inventando tradiciones», en *Memoria* (Quito) 2 (1991) Marka.
- — — *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Ibarra, Alicia. «Políticas estatales frente a la población indígena», en *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1992.
- Ibarra, Hernán. *Nos encontrábamos amenazados por todita la indiada: el levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*, Quito, CEDIS, 1993.
- Icaza, Jorge. *Huasipungo*. Bogotá, Oveja Negra, 1985.
- Iglesias, Angel María. *Mensaje social de Medellín y Puebla*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Cañar, 1984.
- — — *Los Cañaris. Aspectos históricos y culturales*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1985.
- INEC. *II Censo de población y IV de vivienda, 1990*, provincia del Cañar.
- Lozano, Jorge. *El discurso histórico*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

- Lozano, Jorge; Peña-Marín, Cristina; Abril, Gonzalo. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Lull, James. «Help! Cultura e identidad en el siglo XXI», en *Diálogos de la comunicación*, 1997.
- Marcone, Jorge. *La oralidad escrita. Sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- Martín-Barbero, Jesús. *Comunicación masiva: discurso y poder*, Quito, Epoca, 1978.
- Mason, Peter. «Escritura fragmentaria: aproximaciones al otro», en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro*, vol. 3, G. Gossen, et al. (eds.), Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Mera, Juan León. *Antología esencial*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1994.
- Mignolo, Walter. «Herencias coloniales y teorías poscoloniales», en Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Moreno Yáñez, Segundo. *SUBLEVACIONES INDÍGENAS EN LA AUDIENCIA DE QUITO. DESDE COMIENZOS DEL SIGLO XVIII HASTA FINALES DE LA COLONIA*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1995.
- Muratorio, Blanca. «Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX», en *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO, 1994.
- Ochoa Urgilés, Juan. *Antología de la poesía cañari*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1981.
- Ospina, Pablo. «Imaginario nacionalista: historia y significados nacionales en Ecuador, siglos XIX y XX», en *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* (Quito) 9 (1996) Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- Ramón, Galo. «El secreto poder de la escritura», en *El regreso de los runas. El potencial del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*, Quito, COMUNIDEC / Fundación Interamericana, 1993.
- Ramos, Julio. *Paradojas de la Letra*, Caracas, Excultura / Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 1996.
- Restrepo, Camilo (ed.). *Reflexiones sobre la cultura en el Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, traducción de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995.
- Rodrigo, Miguel. *La construcción social de la noticia*, Barcelona, Paidós, 1989. (Rodríguez Toledo, Guillermo). *Proceso canónico del milagro eucarístico de 1958 en Cañar*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1994.
- Rowe, William; Shelling, Vivian. *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo, 1993.
- Rubio Angulo, Jaime. «El trabajo del símbolo», en *La hermenéutica. Una Aproximación necesaria desde la educación*, Aportes, Bogotá, Dimensión Educativa, 1989.
- Said, Edward. «Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología», en Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Shotter, John. «La construcción social del recuerdo y el olvido», en *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Barcelona, Paidós, 1992.

- Siguiencia Pinos, Rolando. *Coyoctor: sitio sagrado*, Azogues, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Cañar, 1995.
- Sousa Santos, B. de. «Una cartografía simbólica de las representaciones sociales. Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho», en *Nueva Sociedad* (Caracas) 116 (nov.-dic. 1991).
- Tedlok, Dennis. «Preguntas concernientes a la antropología dialógica», en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), México, Gedisa, 1991.
- Torre Espinosa, Carlos de la. «Racismo y vida cotidiana», en *Revista Ecuador Debate* (Quito) 38 (1996).
- Vallejo, Raúl. *Crónica mestiza del nuevo Pachakutic (Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Etnico de 1996)*, College Park, Latin American Studies Center, The University of Maryland, 1996.
- Verón, Eliseo. *Construir el acontecimiento. Los medios de comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Three Mile Island*, Buenos Aires, Gedisa, 1983.
- — — «Semiosis de la ideológico y el poder», en *Contratexto*, No. 1, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad de Lima, enero 1995.
- Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, versión en español de Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Vidal-Naquet, P. *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994.
- Voloshinov, Valentín. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- Walker, Charles (comp.). *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1993.

Periódicos y revistas

- 24 de Junio. *Organo de los Comités Profestijos del Milagro Eucarístico*, No. 1, Cañar (7 de mayo 1961).
- El Comercio* (20 de junio de 1994).
- El Comercio* (25 de junio de 1994).
- El Comercio* (26 de junio de 1994).
- El Espectador* (18 de junio de 1994).
- El Espectador* (25 de junio de 1994).
- El Espectador* (2 de julio de 1994).
- El Herald* (18 de junio de 1994).
- El Herald* (25 de junio de 1994).
- El Herald* (2 de julio de 1994).
- El Herald* (9 de julio de 1994).
- El Mercurio* (18 de junio de 1994).
- El Mercurio* (20 de junio de 1994).
- El Mercurio* (24 de junio de 1994).
- El Mercurio* (28 de junio de 1994).
- El Telégrafo* (12 de septiembre de 1994).
- El Tiempo* (20 de junio de 1994).
- El Tiempo* (22 de junio de 1994).

Hatun Cañar, No. 42 (18 de octubre 1964).

Hoy (20 de junio de 1994).

Hoy (22 de junio de 1994).

Hoy (25 de junio de 1994).

Hoy (28 de junio de 1994).

Hoy (29 de junio de 1994).

Hoy (30 de junio de 1994).

Revista de la Casa de la Cultura Núcleo del Cañar, Azogues, 1976.

Revista La Guacamaya, Ilustre Municipalidad del cantón Cañar (25 de junio de 1994).

Revista Municipal del cantón Cañar, junio 25, 1975.

Revista Municipal. Organó del Ayuntamiento del cantón Cañar, 1957.

Revista Yachai-ñan. Organó de Difusión Cultural de la Dirección Provincial de Educación, Nos. 2 (1978) y 3 (1980), Azogues, Dirección Provincial de Educación del Cañar.

Archivos

Archivo de la CONAIE. Tránsito Amaguaña. Discurso pronunciado en el Salón de la Ciudad con ocasión de recibir el Premio Manuela Espejo, concedido por el Municipio Metropolitano de Quito, el 7 de marzo de 1997.

Archivo de Visión Mundial Internacional, oficina central. Quito.

Archivo del Juzgado Tercero de lo Penal del Cañar. «JUICIO PENAL INDAGATORIO POR ENFRENTAMIENTOS ENTRE COMUNIDADES INDIGENAS Y MORADORES DEL PUEBLO DE CAÑAR.- DONDE SE HA PRODUCIDO INCENDIO DEL LOCAL, DESTRUCCION Y SAQUEO DE OBJETOS VARIOS DEL LOCAL ÑUCANCHI-HUASI, DONDE FUNCIONA LAS OFICINAS DE LA (UPCCC) Y LA DIRECCION DE EDUCACION BILINGÜE, QUEMA DE TRES VEHICULOS DE PROPIEDAD DE LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS Y HERIDAS A CASIMIRO PICHISACA NIVELÓ, MARIA TENESACA SOLANO, MANUEL JESUS GUAMAN, SEGUNDO PAUCAR Y ANTONIO AGUAYZA».

Archivo de la Unión. «Manifiesto a la ciudadanía» (23 de junio 1994), documento inédito, Archivo de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar. Y otros documentos.

Testimonio No. 1.

Testimonio No. 2.

Testimonio No. 3.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, capital de Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales e Indígenas. En conjunto con la Escuela Politécnica Nacional ofrece programas en Informática y en Ciencias (Matemáticas y Física). Realiza también programas de intercambio académico.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

1

Mónica Mancero Acosta,
ECUADOR Y LA INTEGRACION ANDINA, 1989-1995:
el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo

2

Alicia Ortega,
LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña

3

Ximena Endara Osejo,
MODERNIZACION DEL ESTADO Y REFORMA JURIDICA, ECUADOR 1992-1996

4

Carolina Ortiz Fernández,
LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS:
heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas

5

César Montaña Galarza,
EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICION INTERNACIONAL

6

María Augusta Vintimilla,
EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo

7

Consuelo Bowen Manzur,
LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD

8

Alexandra Astudillo Figueroa,
NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ULTIMOS 25 AÑOS

9

Rolando Marín Ibáñez,
LA «UNION SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización

10

María del Carmen Porras
APROXIMACION A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela

11

Armando Muyulema Calle
LA QUEMA DE ÑUCANCHI HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar

12

Sofía Paredes
TRAVESIA DE LO *POPULAR* EN LA CRITICA LITERARIA ECUATORIANA

13

Isabel Cristina Bermúdez
IMAGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACION DE POPAYAN

La quema de Ñucanchic Huasi (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar es un texto que parte y reconoce la toma de partido de la palabra crítica: «hablo desde un lugar y me identifico con aquella 'terquedad histórica' de un pueblo que se niega a morir». Desde esta perspectiva, identificado con el pueblo quichua al que pertenece, Muyulema realiza una lúcida deconstrucción de los discursos públicos que se entretijeron a partir de un suceso histórico a cuya presencia en la memoria del país, seguramente, coadyuvará este trabajo.

Desde una perspectiva indígena, Muyulema también construye un contradiscurso que se apropia de la palabra para hacer escuchar la voz de quienes han estado marginados de los discursos del poder. Evocando la 'pena' que perdura tras la quema de Ñucanchic Huasi, el autor propone el uso de la memoria como pervivencia de la vida, más allá de los avatares y como representación de una resistencia que es, al mismo tiempo, una manera de pervivir en la historia.

El presente trabajo es finalmente un nuevo discurso en la multiplicidad de discursos que construyen nuestra nación múltiple, asumido con honestidad intelectual como una forma de resistencia al poder y como una muestra de profundo amor por su pueblo: «Este solo es un relato distinto, no pretende ser la verdad; esta es, si se quiere, nuestra verdad, nuestras razones; no pretende, por tanto, decir 'la' verdad; se pretende criticar el modo con construye su verdad el poder y su pretensión de que la asumamos como tal todos.»



Armando Muyulema Calle, Profesor en Educación Media por la Universidad Técnica Particular de Loja y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad Estatal de Cuenca. Realizó también estudios en antropología cultural en la Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Cursó estudios de posgrado en la Universidad Andina Simón Bolívar, donde obtuvo su Maestría en Letras con mención en Estudios de la Cultura.

Su trayectoria académica e intelectual ha estado estrechamente vinculada al movimiento indígena nacional y al surgimiento del sistema de educación intercultural en el Ecuador. Se ha desempeñado como profesor de semiótica, lingüística y teoría de la educación intercultural en la Universidad Politécnica Salesiana, Quito, y en la Universidad Estatal de Bolívar, Guaranda. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en la Universidad de Pittsburgh, en Pensilvania, Estados Unidos.