

Universidad Andina Simón Bolívar

Subsede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría

en Estudios de la Cultura

LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994).

LOS ROSTROS DISCURSIVOS DEL CONFLICTO SOCIAL EN CAÑAR

Armando Muyulema Calle

Quito, septiembre de 1997

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autor, hasta por un período de 30 meses después de su aprobación.

.....

Armando Muyulema Calle

23-09-97.

Universidad Andina Simón Bolívar

Subsede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría
en Estudios de la Cultura

LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994).
LOS ROSTROS DISCURSIVOS DEL CONFLICTO SOCIAL EN CAÑAR

Armando Muyulema Calle

Tutor de Tesis: Raúl Vallejo Corral

Quito, septiembre de 1997

ABSTRACT

Este trabajo tiene en su mira la quema de "Ñucanchic Huasi", «nuestra casa» -sede del movimiento indígena del Cañar- sucedida el 19 de junio de 1994, como acontecimiento discursivo. Busca focalizar los distintos puntos de vista producidos en la escena textual de los documentos escritos producidos en el mismo momento e inmediatamente después de la Quema.

El trabajo tiene un carácter descriptivo más que interpretativo y analítico. Se plantea como objetivo presentar de una manera ordenada, relacionando y contrastando, los distintos modos como fueron relatados los acontecimientos de la Quema, las distintas versiones que hicieron noticia en la escena pública y los posicionamientos intra y extra-locales, que se produjeron.

Las textualidades relativas a la Quema son enmarcadas e inscritas, coyunturalmente, dentro de la **Movilización por la vida**, con una dimensión nacional, e históricamente, en una panorámica mirada al proceso cultural de los últimos años, centrada, sobre todo, en el ámbito regional.

DEDICATORIA

A la memoria de Manuel Mesías Yupa,
compañero que defendió con su vida
el signo de nuestra lucha: Ñucanchic Huasi.

Cañar marcamanta jatun tantanacuicunaman,
shuc shunculla, shuc maquilla, shuc yuyaila
ñucanchic quiquin Causaipachata ashtahuan
ñaupaman pusharishunmanta.

A las compañeras y compañeros,
heridos, golpeados y humillados,
porque cicatricen las heridas,
pero sin renunciar a mirar de frente.

A mis hijos: a mi Diego y a mi Benjamín;
A mi *Gordito*, a mi *Ñuta* y a mi *Huahuita*,
razón y sentido de mi vida.

A Lucy, *mi huarmicu*; a ella que ha
sobrellevado solidariamente todo cuando
"las locas ilusiones me sacaron de mi pueblo"
en busca de cosechas intelectuales.

AGRADECIMIENTOS

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".

A Ariruma Kowii, amigo y hermano que estuvo conmigo en las buenas y en las malas ¡Yapata yupaichanimi mashi! Quiquin ayllutapish tucui shuncuhuan yapaichanimi.

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

En el Centro de Documentación tuve la palabra atenta y cariñosa a flor de labios, gracias Cecy, Toty y Silvanita, y Gustavo también.

Al Rafas Polo y a 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.

"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.

**"Pitishca urcu ucsha shina,
Cutin huiñacmi canchic,
shinami, urcu ucsha shinahuan,
pacha mamata catachishun".**

(Somos como la paja del cerro
que se corta y vuelve a crecer:
de paja del cerro cubriremos el mundo)

Dolores Cacuango

CONTENIDOS

Dedicatoria

Agradecimiento

Epígrafes

INTRODUCCION

CAPITULO I

ESCENARIO, SIGNO Y CONTEXTO

Cañar: Hombre, cultura y política

"Ñucanchic Huasi": nombrar, significar, luchar

La movilización por la vida de junio 1994

CAPITULO II

LOS DISCURSOS DE/SOBRE LA QUEMA EN LA PRENSA ESCRITA

Escribir desde los estereotipos

Intriga, orden-eufemismos, caos-transgresión

"Pueblo cañari/indígenas": Expropiando la historia

/El Diario Hoy: Una lectura histórica de la Quema

El vencido: su presencia hiperbolizada

CAPITULO III

LAS PERSPECTIVAS EN LA PRENSA LOCAL

El indio como músculo/ "Que respeten

las decisiones de las organizaciones"

La noción de la diversidad cultural en escena

El indio como dato estadístico, el indio-naturaleza

CAPITULO IV

EL JUICIO POR LA *QUEMA*: LUCES Y SOMBRAS EN EL RELATO

"Indígenas versus ciudadanos": los actores del conflicto.

Las artimañas narrativas

Querer ser otro: ¿Anti-humanismo indígena?

REFLEXION FINAL

"MAS BIEN VA A VENIRME UNA PENA ACORDANDOME..."

La memoria y la pena en la subjetivación indígena.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCION

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!...

Estuvimos avisados de que nos reuniríamos temprano para evaluar la **Movilización por la vida** y la oferta de diálogo con el gobierno 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 trasladara a Quito. Era aún temprano. Singular espectáculo divisado a través de las ventanas de mi casa. Salgo a carreras en dirección a «nuestra casa». No puedo llegar. Un batallón de avanzada de "ciudadanos" castigaban a cuanto "indígena" atravesaba por su lado. Veo aún mujeres y niños y hombres todos heridos y teñidos de sangre; otros, convertidos en runas-sombies, 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 un compañero. Resuena todavía en mi memoria el discurso indigenista que escuché pronunciar a un poeta

al que horas antes le vi escribiendo poemas con sangre y derribando de sus pedestales andantes al *indio Lorenzo*, las *vacas locas* y el *venado*, 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 escritos 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.

Sin embargo, son éstos, los medios escritos, los únicos documentos que serán leídos en la posteridad. Entonces habrá una conclusión: -¡Que salvajes estos indios!. A través de ellos el poder organiza socialmente el olvido y registra lo que debe ser recordado. En los silencios, en las voces acalladas, posterga indefinidamente aquel imperativo existencialista: "*estamos condenados a ser libres*" o, formulado desde una matriz cultural quichua,

la posibilidad de: "*Chaupi tutapi pacarimun*" , «amanecer en la mitad de la noche». No busco establecer la verdad, busco criticar los modos como se construyen las narraciones periodísticas.

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 Cañar¹, 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, 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 parte del problema de la CONAIE es que los comunicadores le dan mucha publicidad².

Podemos inferir de esto, por lo menos dos elementos que son relevantes en este trabajo. 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.

Este trabajo tiene como objeto el incendio de la casa del movimiento indígena del Cañar como acontecimiento discursivo. Busca focalizar los distintos puntos de vista relacionados con este hecho, que se expresan en el espacio textual de los documentos escritos en el fragor de los acontecimientos; esto es, la prensa escrita, los boletines de prensa producidos por la organización indígena que no fueron recogidos por los medios y el texto jurídico. El trabajo tiene un carácter descriptivo más que interpretativo o analítico. Se plantea como objetivo presentar de un modo ordenado y contrastivo los

¹ De aquí en adelante usaré sólo la palabra *Unión* para referirme a esta organización.

² Cfr. "El presidente se queja de los espacios que la prensa dedica a la organización indígena. 'Mucha publicidad a la CONAIE' ", *Hoy* (28 de junio 1994). CONAIE son las siglas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

distintos modos como fueron relatados los acontecimientos, las distintas versiones que ocuparon la escena pública y los posicionamientos que produjeron en otros sectores sociales. No se elude la contextualización coyuntural e histórica de la emergencia de las discursividades de/sobre la Quema.

Se escribe sobre algo desde un lugar. No sólo desde/en un momento histórico sino desde una subjetividad que imprime una dirección a la mano. La Quema³ fue un acontecimiento que no sólo 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 descriptivo, por tanto, no significa que el trabajo deje de ser una intriga en el sentido de la composición y el orden⁴ que uno da al acto narrativo. Pretendiendo ser objetivo pero irremediablemente parcial, mi argumentación (o más propiamente mi intriga) esconde la siguiente hipótesis que, desde luego, por la definición de este trabajo, no necesariamente va a ser probada: en los discursos sobre la quema se manifiesta no sólo una diversidad de puntos de vista en la relación de los hechos sino que, en la medida en que éstos - los discursos y los puntos de vista

³ De aquí en adelante me referiré así al incendio de la casa del movimiento indígena del Cañar.

- se producen en un mercado lingüístico⁵, 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.

⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Megápolis, Buenos Aires, 1977.

⁵ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990.

CAPITULO I

ESCENARIO, SIGNO Y CONTEXTO.

CAÑAR: HOMBRE, CULTURA Y POLÍTICA.

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. En el cantón Cañar viven 65.653 habitantes, de los cuales el 82.9% viven en el sector rural, mientras que el 17.1% habitan en el sector urbano; es decir, en la ciudad de Cañar⁶. No existen 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 ruinas⁷ que hablan desde el silencio sobre la huella del hombre; viejas piedras y derruidas paredes son disputadas en el campo de la

⁶ INEC, II Censo de población y IV de vivienda, 1990. Provincia del Cañar.

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 *intelligentzia* mestiza ensayó una escritura de la historia⁸ en cuya práctica intentan establecer una continuidad con un pasado histórico conveniente; han inventado una tradición⁹ narrativa y simbólica en la que concilian historias heterogéneas, asignando a los indios y a sus tradiciones el lugar de la raíz.

La historia de Cañar, en la perspectiva de la dominación, 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. En sus símbolos se expresa una "severa línea castellana" que tiene como sustrato

⁷ V.g. El Castillo de Ingapirca, Los baños del Inca, Culebrillas, Shungumarca..

⁸ Cfr. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

⁹ Cfr. Eric Hobsbawn, "Inventando tradiciones" en: *Memoria*, No. 2, Quito, Marka, 1991.

elementos de la historia del "Hombre Cañari"¹⁰. En esa suerte de poética de la historia es posible leer una impostura que desplaza al indio del presente:

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 indio¹¹.

Hombres; monumentos pretéritos y relatos en un escenario en el que han irrumpido hechos singulares. A fines de los 50¹², época de configuración de una suerte de micronacionalismo¹³ y del fragor anticomunista¹⁴, sucedió un acontecimiento que:

¹⁰ "El Blasón Heráldico de Cañar" en: *Revista Municipal, Organo del Ayuntamiento del cantón Cañar*, 1957.

¹¹ Enrique Noboa Arízaga, "Biografía de mi pueblo" en: *Revista Municipal del cantón Cañar*, junio 1975-junio 25 1975, Cañar.

¹² En 1957 se oficializó el Blasón del cantón Cañar y el Himno a Cañar, Cfr. *Revista Municipal, Organo del Ayuntamiento del cantón Cañar*, 1957.

¹³ 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 reclama con exclusividad por quichuas y mestizos.

¹⁴ En noviembre 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

Quedará marcado en los fastos de la historia ca arenses [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 ¹⁵.

El campo cultural de la época tuvo en escena este "fausto suceso" y la creciente iniciativa indígena y campesina por 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; en otras palabras, esto 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 ocult , por tanto, su preocupación ante la iniciativa de los subordinados 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

una variedad de epítetos: "antipatria", "consigan internacional", "enemigo de la humanidad", "enemigo que merodea casa adentro", etc. Durante toda la década estos periódicos tuvieron una función militante.

¹⁵ Alfonso María Arce, "Nuestro propósito", Editorial, *24 de Junio.  rgano de los Comités Profestijos del Milagro Eucarístico*, No. 1, Cañar (7 de mayo 1961). Sobre el "Milagro

ellos harán con nosotros, lo que muchos de nosotros hicieron un día con ellos" ¹⁶.

Desde fines de los 50 el "pueblo eucarístico" de Cañar sufrió una reconfiguración de su campo cultural con la emergencia de nuevos actores en la escena social. 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 simbólico, a inicios de los 70 era notoria una floreciente presencia de la izquierda, precisamente en la escena cultural: un tipo de poesía militante¹⁷ capitalizó espacios de significación y de lucha ideológica que se intensificó con el advenimiento del período democrático y se proyecta hasta nuestros días.

Los indios, aún con un "clamor de relato"¹⁸, 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,

Eucarístico" ver, (Guillermo Rodríguez Toledo) *Proceso canónico del milagro eucarístico de 1958 en Cañar*, 1994.

¹⁶ Cfr. "Los 'cuchucunes' toman la iniciativa", *Hatun Cañar* No. 42 (18 de octubre 1964).

¹⁷ Cfr. Juan Ochoa Urgilés, *Antología de la poesía cañari*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1981.

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 sólo de la *Unión* sino también de otras organizaciones menores¹⁹ 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 ONGs internacionales y el ininterrumpido trabajo en mingas, se refaccionó completamente las instalaciones del antiguo Hospital San Clemente que habían recibido en comodato a 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

¹⁸ Cfr. Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano* I. Artes de hacer, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

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.

Los primeros meses del año 94, fueron de intenso trajinar político. Por un lado, el pueblo en general vivió una campaña político-electoral para renovar algunas 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 ácidamente al socialcristianismo (PSC), al gobiernista Partido Unidad Republicana (PUR) y al Movimiento Popular Democrático (MPD). Finalmente ganó la contienda²⁰ la derecha representada en el PSC y el PUR. Esto permite entender, a más de las tradicionales

¹⁹ Estas organizaciones son la Asociación de Organizaciones Campesinas del Cañar (ASOAC), la Asociación Indígena Cañar Ayllu (AINCA) y la Asociación de Indígenas Evangélicos del Cañar, (AIEC).

²⁰ El pueblo concurrió a las urnas el 1º de mayo de 1994. En la provincia del Cañar, ganaron las elecciones el PSC y el PUR. Milton Ordóñez y Juan Castanier, respectivamente,

rivalidades políticas entre estos partidos, los posicionamientos discursivos que asumieron cada quien a raíz de la quema de Ñucanchic Huasi y su entorno inmediato, la **Movilización por la vida** en contra de la Ley Agraria, posicionamientos sobre los cuales volveremos más adelante.

Por su parte, al interior del propio movimiento indígena, particularmente dentro de la *Unión*, los indios vivían sus propias contradicciones originadas, desde luego²¹, 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

fueron electos diputados. También en el cantón Cañar, estos partidos se repartieron los primeros puestos.

²¹ 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

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 el escenario a la dirigencia histórica. Sin embargo, no siendo éste el tema de estudio, dejo mencionado, en líneas gruesas, estos elementos que considero que serán útiles para contextualizar el asunto que nos ocupa. Sólo es necesario añadir aquí, que a la hora del incendio la Unión acababa de salir triunfante de un período, corto pero intenso, de crisis interna.

Junio del 94, era entonces, un mes post-electoral 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 ²². Era un

organizaciones indígenas en agencias de sus partidos y a sus bases en escaleras de ascenso al poder.

²² 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 la candidatura presidencial, 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. A nivel local esto dividió coyunturalmente a la "familia" socialcristiana, en su sentido metafórico y literal, pero que a la postre configuró una suerte

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 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.

Como sucede año a año, junio del 94 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"²³. 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 adhieran a esta celebración que, según la versión periodística, "encontró positiva respuesta en todo sentido por lo que se vive un gran

de dinastía en el cantón y en la provincia: Miltón Ordóñez, fue electo diputado, su hermano Galo Ordóñez, era alcalde de Cañar (socialcristianos los dos); Eduardo Pacheco, hermano político de los dos, era diputado alterno del PUR, Byron Pacheco Ordóñez, hijo de Eduardo Pacheco y sobrino de los Ordóñez, fue nombrado Gobernador del Cañar....

²³ "Indígenas rechazan Ley", *El Espectador* (18 de junio 1994). El subrayado es mío.

ambiente festivo que está deparando grandes satisfacciones a sus organizadores”²⁴.

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 día 18, víspera de la quema de la casa indígena. 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 actividades..”²⁵, fueron adjetivaciones que habrían ayudado a generar una psicosis colectiva.

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 urbana²⁶.

²⁴ “Nuevo aniversario de cantonización de Cañar”, *El Herald* (18 de junio de 1994)

²⁵ “Indígenas rechazan Ley”, *El Espectador* (18 de junio 1994). El subrayado es mío.

²⁶ “Ayer hubo saqueos, incendios y enfrentamientos entre civiles en Cañar. Fuertes brotes de violencia”, *El Comercio* (20 de junio 1994).

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"²⁷, 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 Voloshinov²⁸ es el siguiente: *significar es luchar*. Un modo privilegiado de significar es el acto a través del cual se pone nombres 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.

²⁷ "Una semana de bloqueo de carreteras. Arde la sede indígena de Cañar", Hoy (20 de junio 1994).

²⁸ Valentín Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

Ñucanchic Huasi es el nombre quichua de un antiguo hospital que pasó a poder de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar ²⁹(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 profusamente gases lacrimógenos, pero los quichuas, finalmente, no abandonaron el hospital: resistieron a los gases y/o se escondieron en los sótanos y vericuetos allí existentes. Es 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 quichua ubicado en el corazón del espacio urbano. Su antigua función, su ubicación espacial y social y su historia determinan que sea un terreno 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 sólo tiene lugar en el proceso de interacción social. Por esta razón, esta casa es un referente de doble signo y esto no sólo porque tiene un significante verbal distinto sino también porque las

imágenes con él asociadas, no necesariamente son coincidentes. Quichuas 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, cuando 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 sociales 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 MOVILIZACIÓN 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

²⁹ 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

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"³⁰. Por otro, los empresarios agrícolas de la Sierra, sostenían que la ley

era beneficiosa para todos puesto que permitirá la seguridad de la tenencia de la tierra y potenciar el surgimiento de la actividad productiva agrícola³¹.

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 sólo tenían que ver con la ley en si 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 despeje 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 protestas³². Este comunicado de clara filiación neoliberal, invoca los derechos humanos para defender su proyecto, pretende

³⁰ “Una delicada mediación”, Entrevista a Luis Macas, Presidente de la CONAIE, *El Comercio* (26 de junio 1994).

³¹ “Piden aplicar Ley de Seguridad Nacional”, *El Tiempo* (22 de junio 1994).

³² “Piden aplicar Ley de Seguridad Nacional”, *El Tiempo* (22 de junio 1994).

deslegitimar el cuestionamiento indígena proscribiéndolos al pasado; pero lo paradójal 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; pues no hubo voluntad de diálogo en aquel manifiesto ya que sólo exigen 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”³³.

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

³³ “Piden aplicar Ley de Seguridad Nacional”, *El Tiempo* (22 de junio 1994).

razón de sus protestas. La nueva ley liquidará los privilegios de Macas y el MPD³⁴.

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 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"³⁵.

En concordancia con las expresiones de Noboa, el gobierno no sólo 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

³⁴ "Reacciones", *Hoy* (25 de junio 1994).

³⁵ Alberto Acosta, "El poder de la colonialidad", *Hoy* (29 de junio 1994).

violencia de la representación: un indio, Jaime Angamarca, estuvo en 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 internacionales³⁶.

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 FENOC³⁷.

Por su parte, Luis Felipe Duchucela, Secretario Nacional de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas -

³⁶ "Pide al gobierno parar la ' subversión' de la CONAIE. FENOC respalda al gobierno", *Hoy* (22 de junio 1994).

³⁷ Ibid.

oficina adscrita a la Presidencia de la República-
señala que:

No ha sido interés del gobierno que con el
ejecútese 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 ³⁸.

"Manipulados" o "manipuladores", "politizados",
"ideologías extrañas", "extremistas", "sectarios",
"retrógrados" constituyen la abundante jerga de la clase
dominante 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,
comunidades y cooperativa, realizada el pasado lunes
en Guayaquil resolvió en forma unánime
solidarizarse con los campesinos y comunidades

³⁸ "Esperan solución", *El Tiempo* (20 de junio 1994). El subrayado es mío.

indígenas aglutinadas en la CONAIE y sumarse a la medida de protesta³⁹.

Jaime Nebot, alto dirigente socialcristiano, sostenía, sin embargo, refiriéndose a la polémica Ley Agraria 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"⁴⁰. 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

³⁹ "Reacciones", *Hoy* (25 de junio 1994).

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 miseria⁴¹.

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 gobierno⁴²-, 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

⁴⁰ "Reacciones", *Hoy* (25 de junio 1994).

⁴¹ "Sacerdote no auspicia levantamiento", *El Mercurio* (18 de junio 1994) -

Guerrero⁴³ 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"⁴⁴, 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"⁴⁵.

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

⁴² Cfr. Raúl Vallejo, *Crónica Mestiza del Nuevo Pachakutic (Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Etnico de 1996)*, Latin American Studies Center, The University of Maryland, College Park, 1996, p. 23.

⁴³ "El sociólogo Andrés Guerrero, la Ley Agraria y la Cultura. La comunidad en peligro", *Hoy* (22 de junio 1994).

⁴⁴ Raúl Vallejo, Op. cit.

⁴⁵ "Una delicada mediación", Entrevista a Luis Macas *El Comercio* (26 de junio de 1994).

se combinen nuestro saber milenario con la tecnología actual”⁴⁶.

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

⁴⁶ Ibid.

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 ⁴⁷.

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 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 éstos últimos no se les ocurre

⁴⁷ Enrique Valle Andrade, "Cuando la sangre llama, la sangre mata", *Hoy* (25 de junio 1994).

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 sólo por la clase dominante; pues, entre los indios sabemos que, a su vez hay diferencias civilizatorias que nos hacen distintos. 4) los indios no pretenden volver al pasado, al Tahuantinsuyo porque simplemente el pasado es irreversible. Reivindicar eventualmente 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. 5) Un concepto de oro, desde el punto de vista político, respecto a la nación, 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?, 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 porque son los mestizos quienes dan pensando que es bueno y que 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"⁴⁸. Frente al carácter excluyente del Estado nacional, Andolina ve en el 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 es necesario que se respete 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 nación⁴⁹.

Decían que es necesario crear una nueva mentalidad que permita 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"⁵⁰. 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

⁴⁸ Robert Andolina, *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.

⁴⁹ "Que debe ser propiciado por el Presidente de la República. Cámaras de la producción llaman al diálogo", *El Mercurio* (24 de junio 1994).

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 década⁵¹.

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

⁵⁰ Javier Ponce, "El fantasma del movimiento social", *Hoy* (30 de junio 1994).

⁵¹ Alberto Acosta, *Ibid.*

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 pueblo⁵².

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 solapada 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 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"⁵³

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 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.

⁵² "Mensaje del Ejército", El Tiempo (22 de junio 1994).

CAPITULO 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 imbricada a un proceso histórico y a una coyuntura sociopolítica más amplia, estas condiciones estarán presentes en el conjunto de su cuerpo.

⁵³ Julio Ramos, *Paradojas de la Letra*, Caracas, Excultura-Universidad Andina Simón Bolívar Subsede Ecuador, 1996. p. 46.

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 público⁵⁴. 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 una suerte de etnografía por su peculiar fenomenología de la alteridad y del

⁵⁴ Cfr. Jesús Martín-Barbero, *Comunicación masiva: Discurso y poder*, Quito, Época, 1978, p. 14.

extrañamiento⁵⁵ 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

⁵⁵ Dennis Tedlok, "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en: *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Carlos Reinoso (comp.), México, Gedisa, 1991, p. 280

vistosos colores, irrumpieron armados con chicotes, palos y garrotes, para impedir el desarrollo de la feria dominical⁵⁶.

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 indios⁵⁷. 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 agua ardiente", 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 rural⁵⁸. 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

⁵⁶ "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 1994). El subrayado es mío.

⁵⁷ Cfr. 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 encontrábamos amenazados por todita la indiada". *El Levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*, Quito, CEDIS, 1993.

⁵⁸ Cfr. Carlos de la Torre, "Racismo y vida cotidiana" En: *Ecuador debate* No. 38, Quito, CAAP, 1996.

ontologizado la existencia y el ser histórico de quienes se asoman a su mirada como *otros, como distintos*; pues, la descripción periodística citada, implícitamente, asigna un lugar a los indios, las lomas y el espacio rural; el espacio urbano, 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 sólo 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"; sus ponchos, su trenza, su sombrero, sus polleras, sus chicotes son elementos que no necesitan ser vistos para construir el relato; sólo 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 la percepción estereotipada que manejan. 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"⁵⁹, "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 sólo folclorizan y enrarecen la figura del indio sino que encuentran explicación a su situación de dominación en sus modos de vida, en sus tradiciones 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

⁵⁹ El chicote, es una herramienta para defenderse de los animales, generalmente de los perros. se trata de un palo delgado, aproximadamente de unos 60 centímetros de largo y dos centímetros de diámetro que lleva adaptado en uno de sus extremos un pedazo de cuero de res curtido en forma de cordón.

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 chispa⁶⁰.

INTRIGA, ORDEN-EUFEMISMOS, CAOS-TRANSGRESIÓN.

Paul Ricoeur define a la narración como una intriga, en el sentido de una composición en virtud de la cual una realidad se torna intelible⁶¹. Es preciso añadir que una realidad se hace inteligible no sólo en la narración sino que, cuando entran actores diferentes en escena, esta composición introduce un orden discursivo que amortigua o intensifica su lectura. Los calificativos dados a los indios en la trama discursiva cumple 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

⁶⁰ "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 1994). El subrayado es mío.

⁶¹ Cfr. Jaime Rubio Angulo, "El trabajo del símbolo" en: *La Hermenéutica. Una Aproximación necesaria desde la educación*, Aportes, Bogotá, Dimensión Educativa, 1989.

eufemísticos, se "llenaron de cólera", "decidieron defenderse", "con las armas más a mano", "alguna que otra pistola", "nadie sabe quien puso la primera chispa", cuando una filmación de un video-aficionado de la ciudad ⁶² permitió observar que manejaban armas de grueso calibre, hasta gases lacrimógenos tal como lo refirieron también testigos⁶³ 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 yo⁶⁴. Este relato de los hechos, está enraizada 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 temporal⁶⁵. 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

⁶² Archivo personal.

⁶³ En el momento del ataque a la casa indígena, allí estuvieron reunidos los dirigentes y las distintas comisiones de trabajo, evaluado la posibilidad del diálogo ofrecido por el gobierno.

⁶⁴ Katherine Hayles, citado por Osmar Gonzales, "El indio en la mente de los intelectuales criollos", Ecuador Debate, No. 38, Quito, CAPP, 1996, p. 101.

⁶⁵ Cfr. Jaime Rubio Angulo, Op. cit.

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* sólo fue un efecto de la agresión indígena.

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 huasi⁶⁶ 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 Azogues⁶⁷.

Con excepción del diario capitalino *Hoy*, la figura del "saqueo" fue el término de entrada en las versiones periodísticas locales, regionales y nacionales. Diario *El Comercio*⁶⁸ 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 ⁶⁹. 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 saqueo⁷⁰.

"PUEBLO CAÑARI VERSUS INDÍGENAS": EXPROPIANDO LA HISTORIA.

Es pertinente llamar la atención sobre algunos aspectos que los he subrayado en los textos más arriba citados.

⁶⁶ "Incidentes en sectores de Cañar y El Tambo", *El Mercurio* (20 de junio 1994).

⁶⁷ (Jaime Marín), "Se desató la violencia", *El Mercurio* (20 de junio 1994). El subrayado es mío.

⁶⁸ "Ayer hubo saqueos, incendios y enfrentamientos entre civiles en Cañar. Fuertes brotes de violencia", *El Comercio* (20 de junio 1994). El Subrayado es mío.

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*

Con una pasmosa naturalidad se describe un enfrentamiento entre el "pueblo cañari" y los indígenas⁷¹.

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"⁷² como fuente de sentidos, como "tradición fundante"⁷³ invocándolo sólo para "pedirle respaldo en la búsqueda de sus orígenes y de su legitimidad"⁷⁴. Parodiando a Guillermo Bonfil⁷⁵, se puede decir de esta irónica dicotomía, "pueblo

⁷⁰ "Indígenas convulsionan el país", *El tiempo* (20 de junio 1994).

⁷¹ "Incidentes en sectores de Cañar y El Tambo", *El Mercurio* (20 de junio 1994).

⁷² 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.

⁷³ Cfr. Osmar Gonzáles, Op. cit. p. 104.

⁷⁴ Solange Alberro citado en, Osmar Gonzáles, Op. cit. p.103.

cañari/indígenas", que los constructores/vividores antiguos de Guapondelic, Shuncu marca, Narrío, Ingapirca 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 sólo como elemento contingente en otra historia, con otro sujeto"⁷⁶.

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

⁷⁵ Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia" en: Luis Pereyra y otros, *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI, 1990, p. 223.

asegura que los indios "prácticamente saquearon 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 estatutariamente. 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 provincia⁷⁷.

⁷⁶ John Beverley, "¿Postliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades" En: *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Beatriz González S. (Comp.), Caracas, Nueva Sociedad, 1996, p. 157.

⁷⁷ "Cañar militarizado", El Tiempo (junio 20 1994).

EL DIARIO HOY: UNA LECTURA HISTÓRICA DE LA QUEMA.

El diario capitalino *Hoy*, por el modo como presentó su versión de los acontecimientos, merece un lugar a parte, 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"⁷⁸, 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 austro⁷⁹.

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. Realizó 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

⁷⁸ "Incidentes en sectores de Cañar y El Tambo", *El Mercurio* (20 de junio 1994).

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 agraria⁸⁰.

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

⁷⁹ "Una semana de bloqueo de carreteras. Arde la sede indígena de Cañar", Hoy (20 de junio 1994).

⁸⁰ Ibid.

disputar el mercado urbano que había vivido de la demanda indígena de estos servicios⁸¹.

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 país⁸².

Ñucanchic Huasi, su destrucción, 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 las esperanzas de los hombres concretos que la vieron transformarse paulatinamente en la profundidad de su concepto: «nuestra casa».

⁸¹ Cfr. Ibid.

⁸² “A su retorno a la ciudad de Cuenca. Obispo respalda a indígenas”, *El Mercurio* (28 de junio 1994).

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; dijo 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"⁸³. 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

⁸³ Rolando Tello Espinoza, "Un doloroso episodio en la vida de los indígenas cañaris fue el del sábado 18 de junio. Adiós nucanchi huasi...", *El Comercio* (25 de junio 1994).

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 fraternidad⁸⁴.

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 sólo 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

⁸⁴ Antonio Arregui, "Una delicada mediación", *El Comercio* (26 de junio 1994).

agua"⁸⁵. Estos rumores se dieron efectivamente en el sector urbano, razón por la que según contó un testigo y víctima:

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...⁸⁶

*El Comercio*⁸⁷ 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.

El universo discursivo, como se puede notar, estuvo impregnado de adjetivaciones que ofuscan las posibilidades de lectura. La carga semántica peyorativa pondría a los indígenas en una real desventaja frente a

⁸⁵ "Ayer hubo saqueos, incendios y enfrentamientos entre civiles en Cañar. Fuertes brotes de violencia", *El Comercio* (20 de junio 1994).

⁸⁶ Testimonio No. 3.

⁸⁷ Ibid.

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, han tenido singular cobertura, pero no se ha 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 pero 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"⁸⁸

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"⁸⁹. Así

⁸⁸ Manifiesto a la ciudadanía (23 de junio 1994), documento inédito, Archivo de la Unión

⁸⁹ "Enfrentamientos en Cañar", *El Mercurio* (20 de junio 1994).

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"⁹⁰.

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 *dictadora étnico/racial*⁹¹.

Esta cita describe bien la realidad de la región de Cañar; razón por la que aquello del amedrentamiento, y de los golpes, y amenazas a los habitantes de la ciudad por parte de los indios, también parece otra hiperbolización.

⁹⁰ "Cañar militarizado", *El tiempo* (20 de junio de 1994).

CAPITULO 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 a parte, las dicotomías y los cruces significantes de la producción narrativa. Entraré por el lugar de la izquierda política.

EL INDIO COMO MÚSCULO / "QUE RESPETEN LAS DECISIONES DE LAS ORGANIZACIONES".

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

Con qué furia reaccionaron los socialcristianos al ser descubiertos en su maniobra [la aprobación de la Ley Agraria]. Aquí en la provincia, en la legendaria y querida ciudad de Cañar, se desquitaban sanguinariamente atacando,

⁹¹ Carlos de la Torre Espinoza, "Racismo y vida cotidiana" en: *Ecuador Debate* No. 38, Quito, CAPP, p. 74.

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...⁹²

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 lo que "lamenta que la CONAIE esté politizada" y aconsejó que "los indígenas deberían hacerse asesorar por personas ajenas a la extrema izquierda"⁹³. 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 facto⁹⁴.

⁹² Juan Cárdenas Espinoza, "Mama llacta, mama tierra...!", *El Herald* (9 de julio 1994).

⁹³ "Ley agraria garantiza tenencia de tierra de campesinos", *El Espectador* (25 de junio 1994).

⁹⁴ "Diputado Castanier rechaza paro. 'Nunca se va a quitar la tierra a los indígenas' ", *El Espectador* (25 de junio 1994).

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)?" ⁹⁵ Se preguntó. La mercantilización de la tierra, la explotación desmesurada definieron los intereses de los empresarios agrícolas. Estos propugnan un productivismo a gran escala, y aquel, la producción pensada en función de las demandas del mercado interno, la dimensión política de las demandas indígenas se diluyen 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 Herald*o, para no salir de lo local y coyuntural, expresa con claridad estos componentes claves de sus demandas. Sin dejar de expresar 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 quieren⁹⁶. Sostuvieron que la Ley Agraria no es beneficiosa para las comunidades, porque con ella las "instituciones no respetan las decisiones de las organizaciones campesinas"⁹⁷ ; 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 ver sólo 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

⁹⁵ Juan Cárdenas Espinoza, "Mama llacta, mama tierra...!", *El Herald*o (9 de julio 1994).

⁹⁶ "Actualidad indígena", *El Herald*o (18 de junio 1994).

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 moral⁹⁸.

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 llacta, 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*: arando, sembrando,*

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Osmar Gonzales, "El indio en la mente de los intelectuales criollos" En: *Ecuador Debate*, No. 38, Quito, CAAP, p. 101.

desyerbando, etc., etc., con lo que digo todo"⁹⁹.

Fuerza y cantidad como aportes indígenas a la nación¹⁰⁰, 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 NOCIÓN 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 ¹⁰¹.

* Sedimento // Sobra espesa de la chicha, lo que queda en el fondo.

⁹⁹ Rubén Hugo Ochoa, "Entendámonos", *El Espectador* (25 de junio 1994).

¹⁰⁰ Cfr. Osmar Gonzales, *Ibid*, p. 100.

¹⁰¹ Rubén Hugo Ochoa, "No hay unidad", *El Espectador* (2 de julio 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 patrimonialista¹⁰² de la cultura emergía, aunque sea 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 Blasón Heráldico de Cañar

¹⁰² Una rápida mirada al panorama cultural local pone al descubierto las preocupaciones de una *intelligentzia*, que tiene un inocultable entusiasmo por la investigación y reflexión arqueológica, toponímica, museística e historiográfica. V.g. Angel María Iglesias "Los Cañaris. Aspectos históricos y culturales", Cuenca, Editorial Amazonas, 1985; Rolando Siguencia Pinos, *Coyocor: sitio sagrado*, Azogues, Casa de la Cultura Ecuatoriana núcleo del Cañar, 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.

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 ¹⁰³.

El Heraldó del 18 de junio, 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

¹⁰³ *Revista Municipal. Órgano del Ayuntamiento del Cañar, 1957.*

las Hatuncañares existió, hace muchísimo tiempo,
en el mismo sitio donde hoy está¹⁰⁴

Es evidente la operación discursiva que proscribía del campo simbólico la 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 Fabián¹⁰⁵, 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 cultural¹⁰⁶.

EL INDIO COMO DATO ESTADÍSTICO, EL INDIO-NATURALEZA

Ruperto Mogrovejo, editorialista de *El Herald*, dimensionó la **Movilización por la vida** cuantificando la población indígena en el país. El criterio cuantitativo -

¹⁰⁴ "Festividades de Cañar", *El Herald* (18 de junio de 1994).

¹⁰⁵ Johannes Fabián citado por Walter Mignolo, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en: Beatriz González S. (Comp.) *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva sociedad, 1996, p. 127.

¹⁰⁶ Cfr. Walter Mignolo, *Ibíd.*

"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*¹⁰⁷. 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 nacional¹⁰⁸.

¹⁰⁷ 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.

¹⁰⁸ Ruperto Mogrovejo, "La Ley de Desarrollo Agrario y el paro indígena", *El Herald* (25 de junio 1994).

Mogrovejo no escapa a las apreciaciones estereotipadas en su comentario. A 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.¹⁰⁹

El sentido comunitario de las acciones es aliviado, 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 público¹¹⁰. 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

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ 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.

Mogrovejo, la página Actualidad Indígena, daba cuenta y contenía una variedad de temas y planteamientos formulados por los propios indígenas¹¹¹.

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 «cuantos son».

¹¹¹ Cfr. "Actualidad Indígena", *El Herald* (18 de junio 1994).

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 costa¹¹²., 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, y si no fueran fuerza, son seres humanos y el ser humano más infeliz tiene que ser respetado"¹¹³.

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

¹¹² "Necesidad del diálogo" (Editorial), *El Tiempo*, (20 de junio 1994).

¹¹³ "A su retorno a la ciudad de Cuenca. Obispo respalda a indígenas", *El Mercurio* (28 de junio 1994)

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 Zaráuz alumbra su comprensión de los conflictos sociales locales; 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 lamentable¹¹⁴.

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 Herald* 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 familia; y de que, como seres íntimos, no sólo que se quieren mucho sino que se necesitan mutuamente, como nadie, todos los días y siempre¹¹⁵.

¹¹⁴ Clímaco Jacinto Zaráusz, "La tentación de la violencia", *El Herald* (2 de julio 1994).

¹¹⁵ "Enfrentamiento fratricida" (Editorial), *El Herald* (2 de julio 1994).

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 cañareense". 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"¹¹⁶.

La muerte de Manuel Mesías Yupa, joven dirigente comunitario, produjo una peculiar nota de pesar aparecida en El Heraldo 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:

¹¹⁶ "Un doloroso episodio en la vida de los indígenas cañaris fue el del sábado 18 de junio. Adiós nucanchi huasi...", *El Comercio* (25 de junio 1994).

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 organizaciones¹¹⁷.

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 frutificar, 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.

¹¹⁷ Nota de pésame de la Unión, ante el fallecimiento de Manuel Mesías Yupa, *El Herald* (2 de julio 1994).

CAPITULO IV

EL JUICIO POR LA *QUEMA*: LUCES Y SOMBRAS EN EL RELATO

Este capítulo tiene en su mirar el cuerpo del Juicio¹¹⁸ que inició la *Unión* en contra de "grupos vandálicos del centro urbano del cantón Cañar"¹¹⁹ por incendio, saqueo, y destrucción de bienes públicos y privados y por atentar contra vidas humanas¹²⁰. 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 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 de la interculturalidad.

¹¹⁸ 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 BILINGUE, QUEMA DE TRES VEHICULOS DE PROPIEDAD DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y HERIDAS A CASIMIRO PICHISACA NIVELÓ, MARIA TENESACA SOLANO, MANUEL JESUS GUAMAN, SEGUNDO PAUCAR Y ANTONIO AGUAYZA". De aquí en adelante me referiré a este documento con el término Juicio.

¹¹⁹ 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 uno).

¹²⁰ Cfr. Ibid.

"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 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 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 Cañar¹²¹.

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 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*"¹²².

Las providencias que siguieron y tuvieron al relato policial como base, transcribieron en sus textos esta

¹²¹ "Parte policial" (18 junio), Juicio (foja tres). El subrayado es mío. De aquí en adelante cuando me refiera a este documento diré Parte.

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

¹²² Cfr. Ibid.

Por otro lado, los "ciudadanos", encarnan la mesura, 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 actuaciones¹²³. 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" sólo 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; la alteridad que incomoda.

LAS ARTIMAÑAS NARRATIVAS.

Hemos definido más arriba al "Parte policial" como una narración fundante, no sólo 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 porque 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"¹²⁴, como también en

¹²³ "Informe policial" (21 junio 1994) Juicio (foja 22).

¹²⁴ Juicio (fojas 5 y 5).

el "Informe policial"¹²⁵, la narración fundante ocupa un espacialidad enmarcada por otros enunciados. 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 procesal 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

¹²⁵ Juicio (fojas 15 -23)

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 las vísperas 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"¹²⁶. 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.." (Juicio, *ibid*).

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 Ñucachic Huasi):

se niegan a colaborar con datos exactos que conduzcan al esclarecimiento del caso, por *temor a*

¹²⁶ Luis Macancela, "Declaración" (21 de junio 1994), Juicio (foja 25). El subrayado es mío.

represalias, por cuanto supieron manifestar que los indígenas del sector son vengativos y por temor a esto la ciudadanía se niega a emitir cualquier comentario¹²⁷.

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" El "Informe policial" concluye señalando que "se ha producido el enfrentamiento de la población civil con los indígenas" porque éstos 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 sólo 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 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 el carro de víveres, no dice el qué, el dónde y el de quién

¹²⁷ "Informe policial" (21 de junio 1994), Juicio (foja 17). El subrayado es mío.

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" (Juicio, foja 20).

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 sólo 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 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 (Juicio, foja 25).

La violencia narrativa encuentra en esta "presunción" su apoteosis; la palabra 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 sólo 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 con ella la vida, aunque los pobladores de Cañar no sólo 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”¹²⁸. No sólo se ejerció violencia a través de la palabra; el cuerpo del otro, su carne fue también el blanco de la violencia.

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 fundamentales 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 unimisman 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.

¹²⁸ “Tensa calma en Cañar”, *El tiempo* (20 de junio 1994).

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 la representación jerarquizada 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 ha afianzado esa concepción tanto 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 estatales¹²⁹ 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 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 quizá 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

¹²⁹ Véase, Alicia Ibarra, "Políticas estatales frente a la población indígena" en: *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Abya yala, 1992. ps. 169-204.

otros de su mismo origen, sin distinción de etnias, ni fobias, prejuicios, ni utopías¹³⁰.

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

¹³⁰ Santiago Jervis, "Entre lo paternal y lo real", *El Telégrafo* (12 de septiembre 1994).

“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*¹³¹.

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 sociales¹³². 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 pone al descubierto que lo comunitario, como una práctica del subalterno, es imaginada como un peligro. Dice el testimonio:

El día lunes fue lo más amargo para mi. 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

¹³¹ J. Escriche citado por Julio Ramos, Op. cit. p. 45.

¹³² Cfr. Julio Ramos, Ibid, p. 69.

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...¹³³

Entre las múltiples estrategias utilizadas por el subalterno en la escena de la dominación, el mimetismo es una de ellas; ocultarse de tras 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

¹³³ Testimonio No. 1.

subalternas que cuestionan el fundamento humanista de la administración de justicia. Estas voces testimoniales, en la medida en que su práctica 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 hubiera 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 organización¹³⁴.

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. De tras de esta percepción esta una crítica al sistema educativo y al humanismo etnocéntrico que lo sustenta y

¹³⁴ Testimonio No. 2.

le da sentido. Una persona "bien educada", no trataría de ignorantes, no harían 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 mi dolía, pero yo no podía responder porque podía ir contra mi...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....¹³⁵

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 entredicho, 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 cultural¹³⁵. La interculturalidad ha de ser el referente obligado de la convivencia social y de sus prácticas institucionales.

¹³⁵ Testimonio No. 1.

¹³⁶ Cfr. Boenaventura de Sousa Santos, citado por Julio Ramos, Op. cit. p. 69.

REFLEXION FINAL

"MÁS BIEN VA A VENIRME UNA PENA, ACORDÁNDOME..."

"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*"¹³⁷.

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 movilizado 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". Y no se trata de un asunto que concierne sólo 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 simbólica 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?

¹³⁷ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, citado en: CONAIE, *Ñucanchic Yachai*, Quito, Tinku, 1992.

He recogido para este propósito una frase pronunciada por un dirigente indígena, a los pocos días de la Quema: "*Más bien va ha 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 genera, 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 de "*Atahualpa Huañui*" y está expresamente dicha en el verso treinta:

Amautacuna
mancharicushpa,
Causac runahuan
Pambarircami.
;Ima shinata
Mana *llaquisha*
Ñuca llactapi
Shucta ricushpa!¹³⁸

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

Nuestros antepasado gente ;una lástima!. La pisada de indios a la basura, el platito que ha comido a la basura, la rupita estamos puesto

¹³⁸ 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 // Como no he de sentir pena / viendo en tierra mía / tan extraña presencia. La traducción es mía.

¡vamos a quemar! Así en esa liña¹³⁹, en esa patria hemos criado, hemos vivido, *hemos sufrido*..; así murieron toda la gente que yo conocí ¹⁴⁰.

La pena indígena, como se ve, no es un fenómeno de hoy. "Viene", como dice el cuento, "*desde aquella vez*" en que 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 prestaría para

¹³⁹ línea.

¹⁴⁰ 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.

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 diferente¹⁴¹. 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 sólo designa un estado de ánimo, un sentimiento interior que se traduce en melancolía. 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. Evocarla trae a la conciencia no sólo los sucesos a secas. En el proceso de evocación viene aparejada la pena como un sentir colectivo y como un fenómeno social de larga data. 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 tiene la duración de y las

¹⁴¹ Michel de Certeau, *Historia y Psicoanálisis. El oficio de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

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 sólo como individuo sino como colectivo.

No se si es mera coincidencia, 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 las 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 de 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 reiventándolos, 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 subjetivación como habla autónoma y efectivamente pronunciada, como nombre propio, como sujeto del discurso¹⁴².

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, esto 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"¹⁴³. 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

¹⁴² Estoy usando el término "subjetivación" en el sentido que lo define Julio Ramos en su conferencia antes citada, como también en su libro *Paradojas de la Letra*, editado por Excultura de Venezuela y la Universidad Andina Simón Bolívar, subsede Quito, 1996.

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

"Yuyaicunataca mana rupachircacunachu...;Caipimi canchic! Causanacucunchicmi"¹⁴⁴.

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.

¹⁴³ Peter Mason, "Escritura fragmentaria: aproximaciones al otro", en: *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3. *La formación del otro*, Gossen, G. et. al. (eds.), Siglo XXI, Madrid, 1993. pág. 429.

¹⁴⁴ "A las ideas no han quemado...¡Aquí estamos! Sigamos viviendo".

BIBLIOGRAFIA

Libros

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.

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.

BENAVIDES SOLIS, Jorge, *La memoria agredida. Occidente frente a la estructura del pensamiento andino*, Sevilla, Padilla Libros Editores, 1996.

BEVERLEY, John "¿Postliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades" En: *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Beatriz González S. (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.

BOURDIEU, Pierre, *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo, 1990.

-*El Sentido de lo Práctico*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.

BRAVO, Alfonso Angel, *Retazos de Historia. Los Cañaris (Cañare-El Reino de la Culebra*, Casa de la Cultura Núcleo del Cañar, s/a.

CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

-*La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

- *Historia y Psicoanálisis. El oficio de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

- "La operación histórica" En: Le Goff, J., y P. Nora, *Hacer la Historia*, vol. 1, *Nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1978.

CONAIE, *Ñucanchic Yachai*, Quito, Tinku, 1992.

-*Las nacionalidades Indígenas en el Ecuador, Nuestro Proceso organizativo*, Quito Tinkui-CONAIE, 1989.

CUEVA, Agustín, "Los sepultureros de nuestra cultura" En:
Indoamérica No. 6, Enero-mayo 1966, Quito.

DIAZ QUIÑONES, Arcadio, "Puerto Rico. Cultura, memoria y
diáspora" En: *Revista Nueva Sociedad*, No.
116, Caracas, Nov.-dic. 1991.

FINLEY, M., "Mito, memoria e historia" En: Finley, M. *Uso
y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica,
1977.

FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*,
México, Gedisa, 1995.

- *Genealogía del racismo. De la guerra de las
razas al racismo de Estado*, Madrid, Piqueta,
1992.

- *La arqueología del saber*, México, Siglo
XXI, 1991.

GARCIA CANCLINI, Néstor (ed.), *Políticas Culturales en
América Latina*, México, Grijalbo, 1987.

- *Culturas híbridas. Estrategias para entrar
y salir de la modernidad*, México, Grijalbo,
1989.

GUERRERO, Andrés, "El levantamiento nacional de 1994:
discurso y representación" En: *Memoria* No.
5, Quito, Marka, 1995.

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*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales andinos "Bartolomé de Las Casas, 1995.

GONZALES, Osmar "El indio en la mente de los intelectuales criollos" En: *Ecuador Debate*, No. 38, Quito, CAPP, 1996.

HALL, Stuart, "Estudios culturales: dos paradigmas" En: *Revista Causas y Azares*, No. 1, Buenos Aires, 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, Subsede Quito, 1996.

HOBBSAWN, Eric, "Inventando tradiciones" en: *Memoria*, No. 2, Quito, Marka, 1991.

-Naciones y nacionalismos desde 1780, Barcelona, Crítica, 1991.

IBARRA, Hernán, "Nos encontrábamos amenazados por todita la indiada". *El Levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*, Quito, CEDIS, 1993.

IBARRA, Alicia "Políticas estatales frente a la población indígena" en: *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Abya yala, 1992.

ICAZA, Jorge, *Huasipungo*, Bogotá, Oveja Negra, 1985.

IGLESIAS, Angel María, *Los Cañaris. Aspectos históricos y culturales*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1985.

- Mensaje social de Medellín y Puebla, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Cañar, 1984.

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-MARIN Cristina y ABRIL, Gonzalo, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1989.

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, Época, 1978.

- MASON, Peter, "Escritura fragmentaria: aproximaciones al otro", en: *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3. *La formación del otro*, Gossen, G. et. al. (eds.), Siglo XXI, Madrid, 1993.
- MERA, Juan León, *Antología esencial*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1994.
- MIGNOLO, Walter, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en: Beatriz González S. (Comp.) *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva sociedad, 1996,
- MORENO YÁNEZ, 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
- RAMOS, Julio, *Paradojas de la Letra*, Caracas, Excultura-Universidad Andina Simón Bolívar, subsede Quito, 1996.

- RODRIGO, Miguel, *La construcción social de la noticia*,
Barcelona, Paidós, 1989.
- (RODRÍGUEZ TOLEDO, Guillermo) *Proceso canónico del
milagro eucarístico de 1958 en Cañar*, 1994.
- ROWE, William y 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 S. (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, Boaventura de, "Una cartografía simbólica
de las representaciones sociales.
Prolegómenos a una concepción posmoderna del

derecho" En: *Revista Nueva Sociedad*,
Caracas, Nov.-dic. 1991.

TEDLOK, Dennis "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en: *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), México, Gedisa, 1991.

TORRE ESPINOSA, Carlos de la, "Racismo y vida cotidiana" en: *Ecuador Debate* No. 38, Quito, CAPP, 1996.

VALLEJO, Raúl, *Crónica Mestiza del Nuevo Pachakutic (Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al Ministerio Étnico de 1996)*, Latin American Studies Center, The University of Maryland, College Park, 1996.

VERON, Eliseo, "Semiosis de la ideológico y el poder" En: *Contratexto*, Facultad de ciencias de la Comunicación, Universidad de Lima, No. 1, enero 1995.

- *Construir el acontecimiento. Los medios e comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Three Mile Island*, Buenos Aires, Gedisa, 1983.

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.

Hoy (20 de junio 1994).

Hoy (22 de junio 1994).

Hoy (25 de junio 1994).

Hoy (28 de junio 1994).

Hoy (29 de junio 1994).

Hoy (30 de junio 1994).

El Comercio (20 de junio 1994).

El Comercio (25 de junio 1994).

El Comercio (26 de junio 1994).

El Telégrafo (12 de septiembre 1994).

El Mercurio (18 de junio 1994)

El Mercurio (20 de junio 1994).

El Mercurio (24 de junio 1994).

El Mercurio (28 de junio 1994)

El Tiempo, (20 de junio 1994).

El Tiempo (22 de junio 1994).

*El Herald*o (18 de junio de 1994)

*El Herald*o (25 de junio 1994)

*El Herald*o (2 de julio 1994)..

*El Herald*o (9 de julio 1994).

El Espectador (18 de junio 1994).

El Espectador (25 de junio 1994).

El Espectador (2 de julio 1994).

24 de Junio. Órgano de los Comités Profestijos del Milagro Eucarístico, No. 1, Cañar (7 de mayo 1961).

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

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

Revista Municipal del cantón Cañar, junio 25, 1975.

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

Revista Yachai-Ñan, No. 2, Azogues, Dirección Provincial de Educación del Cañar, 1978.

Revista Yachai-Ñan, No. 3, Azogues, Órgano de Difusión Cultural de la Dirección Provincial de Educación, 1980.

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

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 del Juzgado Tercero de lo Penal del Cañar:
"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 BILINGUE, QUEMA DE TRES VEHICULOS DE PROPIEDAD
DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y HERIDAS A CASIMIRO
PICHISACA NIVELLO, 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