

Lázaro Condo, muerto y resucitado. Reflexiones sobre la relación entre simbolismo y política*

Luis Fernando Botero Villegas

DURANTE LOS DÍAS 4, 5 Y 6 DE JUNIO DE 1990 Ecuador vivió uno de los acontecimientos más importantes de su historia social y política reciente: “*el levantamiento indígena*”.¹ Las calles de las principales ciudades se vieron convertidas en escenarios multicolores por la presencia de miles de indígenas, quienes con canciones, pancartas, banderas y consignas procuraban llamar la atención de un Estado tradicionalmente imperturbable al reclamo paciente y cotidiano de los diferentes grupos étnicos del país. No era la primera vez que se manifestaban. Ya en 1962 se habían hecho presentes en las calles de Quito para exigir reformas en el agro (Guerrero, 1991); a fines de 1981 habían salido a las calles para respaldar al presidente Jaime Roldós en su decisión de expulsar al Instituto Lingüístico de Verano; y en octubre de 1982 habían apoyado masivamente la huelga nacional decretada por el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). Pero ahora, en 1990, por primera vez se manifestaban de manera bastante numerosa para exigir al gobierno del presidente Rodrigo Borja que los tuviera en cuenta como interlocutores y escuchara sus reclamos respecto a la solución de múltiples conflictos agrarios y el respeto a su derecho de ejercer la diferencia étnica. En las manifestaciones que celebraron —sobre todo en Quito— exhibieron aquellos elementos que consideraron como representativos de su causa. Entre éstos

* El presente artículo es parte de un trabajo mucho más extenso que se propone culminar en la tesis doctoral del autor, que trata sobre el surgimiento y construcción de símbolos políticos entre los indios de Ecuador.

¹ En 1994 se efectuó “otro” levantamiento indígena que, aunque más duradero, tuvo menor cobertura que el de 1990.

destacan la bandera del Tahuantinsuyo² y las pancartas con los nombres de Tupac Amaru y de Lázaro Condo. Acerca del primero conocemos su nombre, los fines que perseguía y la manera en que terminó su movimiento. Podemos tal vez preguntarnos qué hacía ese nombre de un dirigente "peruano" de fines del siglo XVIII en el levantamiento de los indígenas ecuatorianos de 1990. Trataremos de responder a esto más adelante. Pero, respecto al segundo nombre, ¿quién era Lázaro Condo?, ¿cómo y por qué aparece allí?, ¿quién lo conoce, si ningún libro de la historia oficial lo menciona?, ¿por qué se le nombra junto a Tupac Amaru?, ¿qué relación tiene con él?

En este trabajo se trata de dar respuesta a estas preguntas y a otras que serán formuladas más adelante. Además se intenta aclarar el papel que los símbolos³ han jugado en la historia de la antropología como una de las claves en la interpretación de determinados fenómenos socioculturales. Igualmente, se pretende profundizar sobre un aspecto que puede resultar de especial interés: la relación entre los símbolos y lo político.

Un sistema o campo político es, por un lado, el resultado de lo que podrían llamarse retóricas y prácticas simbólicas que intentan mantener bien delimitadas las fronteras geográficas, administrativas, de género y de relaciones de poder; es decir, un discurso oficial —verbalizado o no— dirigido a marcar los límites precisos tanto para los de dentro como para los de fuera; y, por el otro, del discurso o discursos de quienes no han tenido acceso a ese poder oficial pero que detentan o poseen algún tipo de poder, así sea desigual. No consideramos que un sistema político sea producto de la suma de dos sistemas o prácticas políticas exteriores y autónomas; es decir, el sistema político construido y constituido desde las clases dominantes sumado al sistema de las clases subordinadas; tampoco creemos que sea única y exclusivamente el proyecto político ofrecido por las clases dominantes. Pensamos, más bien, que un sistema político se constituye históricamente por los sectores involucrados en el

² La llamada Wiphala que, con los colores del arco iris, había servido como símbolo movilizador para la causa de Tupac Amaru entre 1780 y 1781.

³ Asumo inicialmente las propuestas de Geertz (1989), Kertzer (1988) y Turner (1980), quienes entienden el símbolo como cualquier objeto, acto, cualidad, relación o evento que sirve como vehículo de un concepto; éste es el que constituye el significado. Pero, además, tomo en cuenta lo afirmado por De la Peña (1996), para quien en el discurso antropológico "un símbolo no es la representación arbitraria y simplificada de un objeto por otro; es, más bien, la expresión de un conjunto de significados que aluden tanto a la naturaleza del cosmos y del tiempo como a la *interacción y las jerarquías sociales*. Estos significados son validados en contextos rituales repetitivos y reproductores del orden social" (cursivas mías). Mi propuesta personal frente a los símbolos será expresada a lo largo del texto y sistematizada en las conclusiones.

esfuerzo permanente por tratar de obtener consensos legitimadores a sus respectivas acciones o ejercicios de poder. Dicho de otra manera, el encuentro o la interacción entre la hegemonía desplegada por parte de las clases dominantes —representadas muchas veces de manera significativa por el Estado—, y las respuestas y propuestas contrahegemónicas por parte de las clases subalternas, es lo que hace posible o permite la constitución y reproducción de un sistema político. Consideramos, retomando la idea antes expresada, que los intereses contrapuestos de las clases dominantes y de las clases subordinadas informan con sus propios significados a elementos —proyectos y prácticas— económicos, sociales o culturales elaborando símbolos que, a su vez, producen, reproducen y, en determinadas circunstancias, transforman no sólo el sistema político sino también la hegemonía.⁴

Ahora bien, se puede afirmar que es en tales contextos de interacción en los que se producen unos símbolos políticos y se reproducen otros; pero es también allí donde algunos símbolos desaparecen y otros se transforman. Veremos esto de manera más clara cuando analicemos la forma y las condiciones en que se constituyen otros símbolos además del que encarna Lázaro Condo. Los símbolos no sólo se inscriben en prácticas sociales, sino que ellos mismos son hechos sociales. En otras palabras, los símbolos informan sobre ciertas prácticas pero también son producidos, reproducidos y transformados en esas prácticas; o como afirma Turner (1975:96), los símbolos “son elaborados durante acontecimientos e informados por las pasiones de las relaciones humanas”.⁵ Que suceda una cosa u otra, es decir, que un símbolo se produzca, se resignifique o desaparezca, dependerá de los símbolos, de las partes en pugna implicadas en esa “lucha simbólica [...] que saca a la luz el conflicto” (Turner, 1980:27).⁶ Cada grupo, en medio de la lucha —coyun-

⁴ Para Gramsci, según Alonso (1994:380), la hegemonía no es una formación ideológica definitiva y monolítica, sino un problemático proceso político de dominación y lucha. Precisamente porque la hegemonía es frágil, debe ser constantemente renovada, recreada, defendida y modificada como las relaciones de fuerza en una sociedad que cambia.

⁵ Es decir, según afirma Geertz (1989:300), los símbolos no se dan de manera natural, sino que son contruidos históricamente y mantenidos como vigentes por la sociedad o por determinados grupos de ella. En este sentido, Roseberry (1994:13) añade que esos símbolos, contruidos históricamente, aparecen en contextos o en procesos marcados por un desarrollo desigual. Reconocer esta desigualdad o diferenciación implica, según el mismo Roseberry (1994:25), una referencia obligada a las conexiones entre cultura y relaciones de poder y dominación.

⁶ La lucha simbólica supone una “violencia simbólica”, es decir, esa forma de violencia que hace posible que el ejercicio del poder, por parte de quienes lo detentan, sea visto como natural por aquellos sobre quienes se ejerce. Podemos pensar que la

tural o cotidiana—, presenta o esgrime sus propios símbolos a los cuales considera legítimos y eficaces; pero, conforme se presenten diversas situaciones, seleccionará aquellos que estime más pertinentes que otros, evaluados como inútiles o inapropiados para el momento.⁷ Aquí nos encontramos con lo que podría denominarse la “instrumentalidad” del símbolo, dada por aquello que se desea obtener en cierto tipo de conflictos y dentro de determinado tipo de grupos o actores sociales.⁸ Veremos esto posteriormente, cuando nos refiramos a Lázaro Condo como un símbolo utilizado por los indígenas en sus procesos de construcción de identidad, así como alguien a quien se le reconoce una gran autoridad moral.

Los símbolos de poder, por otra parte, no necesariamente tienen que ser considerados como políticos. Existen, por ejemplo, símbolos religiosos utilizados en una ceremonia o ritual que pueden revestirse de un significado político. En otras palabras, se podría pensar que tales símbolos, que forman parte de un sistema religioso o ritual (allí han nacido y allí se han reproducido), en determinados momentos y contextos y con ciertos fines, sean resignificados o resemantizados políticamente, aunque no lleguen a pertenecer —al menos no de manera formal— al sistema político mismo.⁹ En este sentido, y siguiendo a Turner (1980:56), hay que considerar el contexto en el cual un símbolo es utilizado (“sentido estructural”) y ponerlo en relación con otros símbolos y otros sistemas de símbolos (“sentido posicional”); de esta manera podremos entender hacia dónde se dirige la instrumentación de ese símbo-

lucha surge cuando se logra acceder al entendimiento de la no “naturalidad” del poder (Bourdieu, 1990), es decir, cuando se toma conciencia de esa violencia simbólica.

⁷ En este sentido, Roseberry (1994:26 y 27) afirma que ese proceso de selección es político; toma en cuenta las relaciones de dominación y subordinación que se basan, a su vez, en una “selección e interpretación de la historia de la gente y toca aspectos de la realidad vivida, o en experiencias de los dominadores y de los dominados”.

⁸ En cuanto a la instrumentación de los símbolos políticos, ¿quién no recuerda las intervenciones de un presidente cuando se presenta por televisión ante sus conciudadanos —por lo general en momentos críticos— realizando su autoridad como primer mandatario, revestido con la banda presidencial en el pecho, la bandera de la nación a un lado, el escudo en el otro y antecedida esa intervención por las notas del himno nacional? En un contexto tal, esos símbolos “mayores” o “dominantes” son implantados para lograr determinados efectos y fines, por ejemplo para deslegitimar las acciones de una central sindical que ha declarado una huelga nacional “poniendo en grave riesgo la estabilidad social y política del país”.

⁹ Recordemos las intervenciones en televisión de aquel presidente que además de los “símbolos patrios” ostenta, sobre su escritorio o en la pared, un crucifijo; o representantes conspicuos de las tristemente célebres dictaduras latinoamericanas que participan en un *Te Deum* o en otros oficios religiosos para pedir por la prosperidad de la nación.

lo. Recordemos al cura Hidalgo, quien con la imagen de La Guadalupe —un símbolo religioso— logra sacar a flote sentimientos insospechados en sus seguidores; o el caso de Lázaro Condo, considerado como “mártir” campesino aunque, como veremos, no se le haya percibido como un elemento sagrado o religioso. Esto nos lleva a pensar en aquella función del símbolo, así sea religioso, como movilizador político. Los símbolos “instigan la acción social. En un contexto de campo podríamos incluso llamarlos ‘fuerzas’ en la medida en que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción” (Turner, 1975:39-40).

I. Simbolismo y política

Reflexiones generales

Para Geertz (1989:36), el estudio de los actos simbólicos tiene como meta el análisis del discurso social y, añadimos nosotros, del discurso político. Es decir, tanto el discurso social como el político son resultado de procesos de construcción sociocultural en los cuales intervienen no sólo la verbalización, sino también las prácticas cotidianas de los actores sociales de acuerdo con el lugar que ocupan en una sociedad estamental y de clases. Esa construcción implica la constitución y manipulación de símbolos. Turner (1980:22 y 30) considera que los símbolos están implicados en el proceso social; esto quiere decir que son un factor de acción social y, por lo tanto, son hechos sociales.

Según Cohen (1979), el estudio o análisis de los símbolos dentro de las relaciones de poder es algo específico para el antropólogo; cabe hacer notar que tradicionalmente se ha hecho un examen por separado ya sea por parte de la antropología o de la ciencia política. Para este autor es preciso tomar en cuenta “las implicaciones políticas de los símbolos culturales” (p. 87) porque las relaciones de poder —entendido éste como una abstracción de las relaciones de dominación y subordinación— “son objetivadas, desarrolladas, mantenidas, expresadas o camufladas por medio de formas simbólicas y patrones o modelos de acción simbólica” (p. 89). En el marco concreto del presente ensayo formularemos algunas preguntas con la intención de considerar esta articulación y, así, mostrar las diferencias entre los símbolos políticos y otros de distinta clase. ¿Pueden los símbolos llegar a conformar un sistema político?, o en otras palabras, ¿podemos afirmar que al igual que el parentesco (Schneider, 1980), la religión y la cultura (Geertz, 1989) o el ritual (Geertz, 1989; Turner, 1980), también lo político es un sistema de sím-

bolos? O tal vez, tomando en cuenta a Geertz (p. 133), ¿es lo político un sistema de interacción social dentro del cual podemos encontrar algunos símbolos políticos? Y, de ser así, ¿de qué tipo de símbolos estamos hablando?, ¿de símbolos exclusivamente políticos o, igualmente, de símbolos que surgen en contextos diferentes y por determinadas circunstancias adquieren una connotación o un significado político? Si los símbolos políticos cambian, ¿de qué manera lo hacen?; ¿tienen los símbolos políticos vida propia, es decir, un “ciclo de vida”?; ¿nacen, crecen, se reproducen y mueren independientemente de otros sistemas simbólicos y de las condiciones y prácticas socioeconómicas?

Por lo exploratorio del trabajo, algunas de las respuestas serán más explícitas que otras y muchas de las reflexiones tendrán un carácter más descriptivo que analítico, pero consideramos que pueden ofrecer pistas para esclarecer lo que se pretende: el carácter y naturaleza de los símbolos políticos, tomando en cuenta que, en ocasiones, los símbolos políticamente significativos son abiertamente no políticos (Cohen, 1979:87) y que el idioma político también es a veces expresado mediante instituciones no políticas (Easton, 1982).

Deseamos entonces llamar la atención sobre la importancia que para la comprensión de ciertos hechos sociales ha llegado a revestir el estudio de los símbolos en su relación con las prácticas —o, como afirma Geertz (1989:40), “las dimensiones simbólicas de la acción social”—,¹⁰ precisamente para examinar algunas de las formas en que esos símbolos han sido construidos y utilizados para ocultar, enmascarar y dotar de legitimidad prácticas políticas o ejercicios arbitrarios de poder que no tienen nada de naturales; pero, igualmente, para mostrar cómo los símbolos sirven para ejercer un contrapoder que impugna el poder político oficial. Esto está relacionado con la forma en que el poder es producido y reproducido, legitimado o impugnado. Intentamos, asimismo, descubrir en qué situaciones o condiciones surgen, se reproducen y mueren los símbolos políticos; cuáles son sus medios de producción, cómo circulan y cómo son apropiados y usados por los actores sociales. En otras palabras, proponemos una aproximación a una “economía política” del símbolo.

¹⁰ Roseberry (1994:33-36), desde una aproximación materialista que él define sumando economía política y simbolismo, afirma que “la acción está informada por los significados que la gente asume o toma para actuar y que los significados están informados por las actividades de la gente”. Pese a los desacuerdos existentes, los antropólogos simbólicos están conformes, según De la Peña (1996), en que el estudio de las representaciones colectivas debe centrar su atención en “los sistemas de símbolos que informan la vida cotidiana de la gente”.

En un sistema político podemos suponer que encontraremos tanto símbolos que desde el poder institucionalizado y legitimado se presentan como susceptibles de condensar y unificar lo fundamental de ese sistema, como también otros que, producidos por quienes “padecen” ese poder oficial (aquellos que supuestamente “no” tienen poder), se proponen limitar o impugnar —así sea parcialmente— la validez y pretendida univocidad de los símbolos políticos dominantes que, como veremos, en realidad son “esencialmente ambivalentes [...] enraizados en la condición humana y en las relaciones de poder” (Cohen, 1979:87). Tal impugnación es por lo general parcial porque lo más probable es que ocurran situaciones en las cuales no todos los símbolos puedan ser cuestionados en virtud de que algunos de ellos hayan llegado a revestirse de un grado tal de legitimación y de inmutabilidad —es decir, de una supuesta “naturalidad” que oculta su carácter histórico y en ocasiones arbitrario—, que se consideraría un despropósito tan sólo llegar a pensar que deban o puedan ser cuestionados; o bien, porque formen parte de un imaginario dentro del cual ni siquiera pueda haber la sospecha de que esos símbolos deberían ser impugnados y menos deslegitimados. Este sería el caso, por ejemplo, de símbolos considerados “sagrados” como la bandera, el himno y escudo nacionales, así como de la misma carta constitucional de la nación,¹¹ referidos a realidades que trascienden cualquier intento de cuestionamiento. Pero sabemos que tales realidades —la “patria” o la “nacionalidad”, por ejemplo— han sido constituidas en un largo proceso histórico para el cual se ha echado mano de tecnologías discursivas orientadas a fines determinados, como la construcción, por ejemplo, del sistema político o de la nación.¹² Antes de continuar es pertinente responder, así sea provisionalmente, a una de las preguntas anteriormente planteadas. Según las reflexiones previas, podemos afirmar que el político no es un sistema —como puede serlo el religioso (Geertz, 1989:117)— conformado exclusivamente por símbolos políticos, sino que es un sistema de interacción social dentro del

¹¹ Por medio de discursos épicos, que remiten a un pasado épico —señala Alonso (1994:388)—, la nación es imaginada como eterna y primordial; en esos discursos se utilizan y se crean símbolos que logran convertir los sentimientos en un amor casi sagrado, en piedad; “y la sacralización de la nación es simultáneamente la sacralización del Estado”. Para el cambio de esos símbolos “sagrados” por otros, tendría que sobrevenir, por ejemplo, una revolución o un cambio político drástico; en estas circunstancias se pretende dar la impresión de comenzar un “orden nuevo” cambiando o transformando los anteriores símbolos “fundantes”: la Constitución, la bandera o el escudo.

¹² Por lo general, los nacionalismos recurren a una forma muy particular de historia para imaginarse y hacer imaginar la nación con un destino y una herencia comunes; es una historia que echa sus raíces en un “pasado inmemorial” (Alonso, 1994:387).

cual se inscriben símbolos políticos que lo refuerzan o lo debilitan. De igual manera, un sistema político trasciende la simple esfera del poder oficial, es decir del gobierno, y se desplaza o ubica en otros espacios donde los símbolos oficiales son reproducidos por actores sociales que no tienen relación alguna con el poder formal u oficial. Pero, asimismo, ese sistema político cuenta con símbolos que los subordinados oponen a los símbolos oficiales. Tal es el caso, como lo veremos más adelante, de los hacendados implicados en los conflictos de tierra que desembocaron en la muerte del dirigente indígena Lázaro Condo; aunque al margen —formalmente— del poder oficial local, asumen, refuerzan y reproducen el sistema político para mantener las cosas como están, para procurar que el orden por ellos definido, defendido y difundido no se resquebraje. Pero, igualmente, los indígenas al responder a ese poder no sólo reproducen el sistema político sino que lo transforman.

Quienes detentan el poder o quienes procuran obtenerlo y se apoyan en esos símbolos que podemos denominar “mayores”,¹³ han utilizado, a su vez, símbolos “menores” o accesorios para presentar los primeros como aquellos que identifican bien ya sea a la nación y a quienes la constituyen o a quienes precisamente la cuestionan. Podemos encontrar —en el caso de los símbolos oficiales— una diversidad que todavía puede sorprendernos. Las letras de los himnos —y ciertas palabras—, los colores de las banderas, los emblemas de los escudos, las formas de elección de gobierno o la denominación de las divisiones territoriales, dan cuenta de especificidades alrededor de las cuales se han creado, además de otros elementos, las identidades nacionales y los sistemas políticos.¹⁴ De acuerdo con esto, podríamos pensar, basándonos en Turner (1980:32), que en un sistema político encontraremos símbolos multirreferenciales, pero también unirreferenciales, y que se hace uso de los primeros para mantener la importancia de los segundos. Dicho de otra manera, podríamos considerar que, en alguna forma, los símbolos unirreferenciales son aquellos que llegan a constituirse en los símbolos “mayores” o “sintetizantes” de un sistema político, es decir, aquellos que no pueden llegar a ser impugnados a riesgo de, según el caso, hacer

¹³ Turner habla de “símbolos dominantes” (1980:34) o “símbolos vehículos” (1975:141); Geertz, de “símbolos sintetizantes” (1989:19); y Ortner se refiere a ellos como “símbolos clave” (1973:1342).

¹⁴ Geertz (1989:191) afirma que los sistemas simbólicos son fuentes extrínsecas de información y se presentan como modelos para la organización de procesos sociales y psicológicos. Harvey, citado por Alonso (1994:388), afirma que el nacionalismo tiene la tendencia al particularismo cultivando símbolos, fetiches y un carácter nacional autóctono, buscando así evitar la dispersión.

desaparecer todo el orden establecido por el Estado o poner en peligro las luchas de los sectores subordinados; son los símbolos que se pretende hacer aparecer con una y sólo una interpretación, un significado otorgado por la retórica oficial o por quienes se consideran los únicos intérpretes y voceros de los significados. Esto es posible porque, generalmente, se supone que descansa sobre bases “naturales”¹⁵ incuestionables. Por su parte, los símbolos multirreferenciales podrían ser considerados “menores”, y cuyo significado puede ser negociado en determinados momentos para lograr obtener un consenso necesario sobre los “mayores”; el lugar de ubicación de la casa de un presidente o del palacio legislativo puede cambiar sin que por eso el sistema político sufra graves alteraciones.¹⁶ Pero habrá ciertos momentos, dependiendo del contexto y de las circunstancias, en que un símbolo menor pueda convertirse en uno mayor. Respecto a esto, si bien abordaremos el tema al tratar sobre la instrumentación del símbolo, cabe decir que, por ejemplo, en el proceso que llevó a constituir a Lázaro Condo como un símbolo mayor, tanto la tierra como la comunidad de Toctezinín pueden considerarse como símbolos menores pero, en otras situaciones y buscando otros fines, los actores sociales han llegado a estimar la tierra como el símbolo mayor y a Lázaro Condo como un símbolo agregado o accesorio.

¹⁵ “En el sentido gramsciano de lo natural los aspectos de la realidad social dados por hecho son construidos a partir de esas ideas que están dentro de límites establecidos dialécticamente, a medida que los estratos ‘dominante’ y ‘subordinado’, colocados de diversas maneras, se confrontan uno a otro durante la formación y mantenimiento de un orden hegemónico. Este orden trata de delimitar el rango de preguntas y asuntos que están abiertos al debate, dejando otras posibilidades ‘lógicas’ fuera del campo de lo perceptible y por lo tanto definible” (Williams, 1993:66).

¹⁶ En Colombia, hace algunos años, no hubo problema alguno cuando un presidente abandonó la casa presidencial —llamada “Palacio de San Carlos” (casa donde había vivido Simón Bolívar)— para irse a ocupar la nueva sede presidencial —la Casa de Nariño—. El revuelo surgió cuando la gente se enteró de que el escudo había sido transformado: visto de frente, el cóndor que está encima del escudo, en lugar de mirar hacia la derecha donde decía “libertad”, miraba hacia la izquierda, donde decía “orden”. Los más perspicaces argumentaron que ése era quizá el símbolo apropiado para un presidente cuyo mandato se había caracterizado por ser uno de los más represivos en la historia reciente del país. El escudo debió ser quitado y puesto de nuevo cuando ofreció su forma original. Por supuesto que habrá casos en los cuales el cambio de lugar de residencia podrá resultar traumático; imaginemos, por ejemplo, lo que podría suceder si la reina Isabel de Inglaterra se viera obligada a abandonar su palacio, que a lo largo de los siglos ha llegado a constituirse en uno de los símbolos principales del poder monárquico.

II. Simbolismo y política

“La sangre de Lázaro Condo es un llamado a la unidad para seguir luchando en beneficio del porvenir del campesino. Su muerte es una semilla que fructificará en toda América Latina. La comunidad le ha levantado un monumento en sus corazones y su memoria sólo borrará la muerte” (Cabillo de Toctezinín durante la celebración del primer aniversario de la muerte de Lázaro Condo)

Lázaro Condo: historia de un símbolo

1. Los hechos y los testimonios

El 26 de septiembre de 1974, durante un confuso enfrentamiento entre indígenas y miembros de la policía y el ejército, fue asesinado el dirigente indígena Lázaro Condo. Éste, como representante del movimiento Ecuarunari (Ecuador Runacunapac Riccharimui),¹⁷ había estado participando en la *minga*¹⁸ convocada por los comuneros de Toctezinín¹⁹ para reivindicar su posesión sobre el predio agrícola llamado “Almidón Pucará”, al cual tenían derecho según el fallo emitido por la oficina regional del Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Los miembros de la comuna Toctezinín tomaron la decisión de utilizar esta medida después de que la señora Amalia Merchán —dueña del predio— se negara a aceptar la resolución del IERAC, que disponía entregar a los indígenas la parte que les correspondía.

Los indígenas de la comuna Toctezinín, constituida como tal cuando la hacienda “Magna” se dividió, habían estado trabajando como peones en el lote número 7 llamado “Almidón Pucará”. Con la colaboración de dirigentes de Ecuarunari, entre los cuales estaba Lázaro Condo, los peones decidieron apoderarse de ese lote mediante una *minga*. Es en esta época cuando se desatan diferentes conflictos propiciados, entre otros factores, por la reciente expedición de la llamada Segunda Ley de Reforma Agraria.

¹⁷ Organización indígena fundada a comienzos de los años setenta y que cobija a las organizaciones de la sierra ecuatoriana.

¹⁸ Trabajo comunitario.

¹⁹ Comunidad perteneciente al cantón o municipio de Chunchi, al sur de la provincia de Chimborazo.

Rodrigo Vallejo (1978), quien publicó pocos años después los resultados de su investigación sobre los hechos ocurridos, señala que, conforme a la decisión de los peones del predio, el día 25 de septiembre de 1974 en horas de la mañana se comenzó la trilla de los granos. Concurrieron, según él, “alrededor de 200 campesinos entre miembros de la Comuna, comunidades vecinas y de otros lugares de la Provincia” (1978:138). El primer día de trabajo transcurrió sin ninguna novedad aunque, como él mismo expresa, la falta de organización fue tal, que muchos de los campesinos regresaron a sus lugares de origen en esa misma fecha.

Por su parte, Roberto P., quien en ese año era vicepresidente²⁰ de la comuna, afirma que para el 25 de septiembre se habían reunido entre 300 y 400 indígenas y que en esa fecha no sucedió nada excepcional, pero que “había un compañero que avisaba todo [...] era un enemigo” y por eso al día siguiente “cayó la policía y llegaron a la escuela de la comuna de Toctezinín”. El 26 de septiembre, “mientras realizaban el trabajo unos 100 compañeros, a eso de las diez de la mañana fueron sorpresivamente rodeados por piquetes de policías y soldados armados” (Vallejo, 1978:138-139):

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

Vallejo (1978:139-140) describe cómo actuaron conjuntamente la policía y el ejército:

[...]logrando herir mortalmente al líder campesino Lázaro Condo[...] militante del movimiento campesino Ecuarunari, lo mismo que al líder Manuel Anahuarqui[...] militante del mismo movimiento.

Nos cogieron presos de uno a uno a la brava —me dice uno de los habitantes de Toctezinín—. Nos pegaron. A uno le daban con un fusil. Unos compañeros corrían pero les lanzaban las bombas lacrimógenas y quedaban, como decir, en las tinieblas. Y al compañero Lázaro Condo lo mataron en la comunidad, en el sitio en donde era el problema. Pero allí no fue muerto él, sino que fue solamente baleado en la pierna y de ahí trajeron a velar en la escuela[...] hicieron bañar con el trago, lavaron la sangre de lo que él estaba herido y nosotros de ahí vimos que montaron en un Trooper pequeño.

²⁰ La Ley de Comunas de Ecuador establece que cada año y en presencia de delegados del Ministerio de Agricultura y de otras autoridades, se elija la directiva de la comuna, conformada por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico.

Justo que bajamos la loma para abajo —me dice otro—, se ve el ejército que sube por la casa de la señora Dolores Garbay, por el filo; entonces nos metemos los dos al monte, en la paja, yo con el compañero Ricardo Tambay. Uno de ellos dice: “Cojudos, métnale bala que adentro están los dos”. “¿Dónde?”, “Ahí dentro”. Se regaron y había una balacera. Nosotros no teníamos cómo salir. A nuestros compañeros los metieron en el bus. Lloraban. El compañero Lázaro Condo fue baleado en la carretera que conduce a “Magna”, más o menos a unos 500 metros. Esto es lo que sé yo.

2. *El proceso de simbolización*²¹

Para 1974, año en que ocurrió la muerte de Lázaro Condo, se vivía un momento histórico marcado por algunas circunstancias que vale la pena mencionar. Por un lado, en el ámbito nacional, el general Guillermo Rodríguez Lara, a la cabeza de los militares en el poder, había promulgado en 1973 una serie de decretos que querían presentarse como una nueva reforma agraria en un intento por buscar legitimidad a su mandato. Por otro, en Chimborazo había ido tomando fuerza y arraigo entre indígenas y no indígenas una serie de ideas y prácticas provenientes de las actividades tanto de los agentes de pastoral de la Diócesis de Riobamba —quienes realizaban procesos de toma de conciencia a partir de la teología de la liberación y de la llamada “pedagogía del oprimido” (Roncagliolo y Reyes, 1978)—, como de los militantes de los partidos de izquierda anclados en las organizaciones indias de esta y otras provincias de la sierra.

Las organizaciones indígenas pensaron que sus actividades estaban de alguna manera amparadas por un marco legal otorgado por el mismo gobierno; pero éste buscaba en realidad, mediante la nueva legislación, enfrentar la oposición de los latifundistas interviniendo en el agro para modernizarlo, y lograr un mayor control del desasosiego campesino (Grindle, 1986). Esto trajo como consecuencia que en regiones como la provincia de Chimborazo se incrementaran las acciones represivas del Estado.

La reforma agraria, sobre todo durante la administración del general Rodríguez Lara, formó parte de un ambicioso proyecto que preten-

²¹ Entiendo por simbolización el proceso relacionado con aquellas condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales implicadas o presentes en la significación —otorgar o añadir significados— de algunos elementos —objetos, hechos, nombres, grupos, personas— por parte de una colectividad. Son esas condiciones, tanto cotidianas como coyunturales, las que permiten a los actores sociales, con ciertos intereses, convertir a determinado elemento en un símbolo.

día lograr la modernización tanto de la sociedad ecuatoriana como de la economía por medio de las iniciativas estatales. En aquel país, con una historia de fragmentación regional y política, fueron los militares quienes impulsaron los proyectos de desarrollo nacionalista. Hasta entonces la economía ecuatoriana se había caracterizado por la agroexportación, la pequeña industria, las bajas tasas de crecimiento urbano y un limitado mercado interno. El despegue real de la economía ocurrió durante la primera mitad de los setenta, cuando se comenzó a extraer y a exportar el petróleo de la región amazónica. Detentando el control del petróleo, los militares instrumentaron la agenda clásica del desarrollo interno orientado hacia el crecimiento industrial: invirtieron en empresas, otorgaron créditos para nuevas industrias, subsidios e incentivos fiscales, impusieron restricciones a las importaciones y tomaron préstamos de bancos extranjeros cuando los precios del petróleo comenzaron a declinar (Zamosc, 1994:46). Durante la segunda mitad de los años setenta, el producto interno bruto tuvo un incremento; la industria, la construcción, y el sector de los bienes y servicios, se convirtieron en parte importante de la dinámica económica. En este contexto, la política de una reforma agraria moderada tuvo como propósitos principales: estimular —a veces mediante amenazas— a los terratenientes para que modernizaran sus haciendas y establecieran las bases para que los pequeños agricultores pudieran contribuir al abastecimiento barato de los consumidores en el mercado interno (Grindle, 1986). Estas metas se reforzaron con el apoyo de créditos, asistencia tecnológica para la agricultura, obras de infraestructura y la implantación de servicios en las áreas rurales.

En cuanto al papel de las organizaciones populares, advierte Zamosc que pueden distinguirse dos periodos. El primero, durante los años de la reforma agraria —desde 1960 hasta fines de los setenta— se caracterizó por las luchas agrarias. Hasta ese momento sólo el Partido Comunista había estado presente en el sector rural, desarrollando algún tipo de actividad política, pero sus resultados fueron escasos, ya que esa actividad se había circunscrito a pocas haciendas y sus organizaciones no estaban muy preparadas para desarrollar ese tipo de actividad. Además, los comunistas fueron duramente reprimidos por los militares,²² quienes preferían apoyar a la Federación Nacional de Organizaciones Clasistas (Fenoc), una organización vinculada a grupos demócratacristianos que había jugado un importante papel en cuanto a la organización de los propietarios de tierra, pues había conformado comités y asocia-

²² Es la época en que los gobiernos militares de América Latina comenzaron a instrumentar la doctrina para la seguridad nacional.

ciones, presentado peticiones, y realizado negociaciones con el IERAC para lograr una mejor redistribución de la tierra. Hacia 1975, cuando los militantes socialistas desplazaron a los demócratacristianos en la Fenoc, las acciones se hicieron más fuertes. Zamosc señala que estas acciones tuvieron mayor relevancia en la costa que en la sierra al lograr que la reforma agraria pudiera ser aplicada en algunos lugares. Esta segunda época de la Fenoc, la de los socialistas, coincidió con el surgimiento de Ecuarunari, "una nueva organización india que logró echar raíces en varias áreas de la sierra bajo la influencia de grupos radicales y de programas sociales de la iglesia católica" (Zamosc, 1994:47). Al igual que la Fenoc, Ecuarunari actuaba como una federación de aquellas organizaciones que ya existían en las comunidades indígenas, pero se diferenciaba de la primera en que era una organización india, aunque compartiera el mismo discurso basado en la ideología de clase y la alianza estratégica entre obreros y campesinos, poniendo muy poca atención a la etnicidad como algo realmente importante.

Entre 1972 y 1975 una línea étnica se había ido afirmando nítidamente en el seno del movimiento indígena, todo ello a pesar de la gran influencia de los sectores eclesiásticos que pugnaban por un movimiento "campesino" volcado sobre reivindicaciones agrarias y abierto a todos los sectores de trabajadores agrícolas, incluidos los no indígenas. La corriente étnica va a dominar claramente en el movimiento hasta 1977 no solamente en su pugna con la corriente eclesiástica, sino con otras corrientes de clase, en particular con "una izquierda cristiana marxizante". El hecho de que el Ecuarunari se haya visto envuelto en las luchas por la reforma agraria, por la tierra y el agua, no disminuye en nada su vocación por la lucha étnica y viceversa (Santana, 1988:282). En efecto, la etapa comprendida entre 1972 y 1975, denominada por Santana "periodo de la eclosión de la etnicidad", coincide con intensas luchas agrarias y con las más grandes manifestaciones políticas de los indígenas. Estas luchas por la tierra, destinadas a obtener una "verdadera" reforma agraria, y muchas de las acciones (incluidas las ocupaciones de haciendas) se orientan a conseguir la expropiación o la recuperación de las tierras arrebatadas a los indígenas, son igualmente luchas por el derecho a la utilización del agua de regadío y son, en fin, manifestaciones políticas de contenido más general concernientes a la política del Estado. Este dinamismo de las masas indígenas es indisoluble de la actividad del Ecuarunari, independientemente de que se haya producido durante una corta coyuntura favorable políticamente a tales movilizaciones: la dictadura considerada como progresista y proclamada como nacionalista del general Rodríguez Lara. Sin embargo la dictadura no se equivoca cuando en 1974, bajo la presión de los sectores domi-

nantes, desencadena la represión sobre los indígenas y golpea casi exclusivamente a dirigentes y militantes del Ecuarunari. “La mayor parte de los asesinatos de líderes y de simples indígenas estuvieron orientados en esa dirección” (Santana, 1988:286). El 26 de septiembre de 1974 Lázaro Condo cae asesinado por la acción represiva del ejército y la policía. Meses antes, en mayo del mismo año, el también dirigente de Ecuarunari, Cristóbal Pajuña, había sido asesinado también por el ejército en la provincia de Tungurahua.

Es en este contexto en el que ocurrieron, según los testimonios, los hechos en los cuales perdió la vida Lázaro Condo, y en ese mismo contexto de luchas no sólo agrarias sino también étnicas, habrá de presentarse el proceso de simbolización. Veamos ahora, más de veinte años después del asesinato de Condo, la manera como algunas personas lo recuerdan:

Fue luchador en su comuna y en otras comunas del sector [me dice Juan H., dirigente y educador indígena] El objetivo no fue sólo para su comuna y su familia sino para todos, para los demás [...] Aunque todos no lo conocieron, su espíritu está presente para dar fuerza y energía en las luchas que continúan [...] Desde ahí viene esa energía, de tener esa palabra, de no tener miedo.

Manuela C., quien trabaja en las Escuelas Radiofónicas Populares,²³ dice que Lázaro Condo:

Fue un misionero, un catequista²⁴ que estaba bastante entregado a todos los trabajos organizativos, a la lucha por la tierra que tenía no sólo a nivel de Toctezinín sino en toda la provincia y a nivel nacional; entonces la misión de él era estar junto a los compañeros que luchaban por obtener las tierras. Entonces ese fue el caso de que él fue a solidarizarse, a estar juntos en los momentos de la lucha en Toctezinín con todos los moradores y

²³ Con sede en Riobamba (capital de la provincia de Chimborazo), las Escuelas Radiofónicas Populares de Ecuador (ERPE) fueron creadas por Monseñor Leonidas Proaño a mediados de los años sesenta con el propósito de crear conciencia en una amplia audiencia conformada sobre todo por indígenas y campesinos; en aquella época la diócesis intentaba poner en práctica las recientes propuestas y decisiones del Concilio Vaticano II utilizando el método de la llamada “educación liberadora” de Paulo Freire; la radio, entonces, se presenta como un buen medio para llevar adelante los proyectos pastorales.

²⁴ En realidad, la formación que Lázaro Condo recibió en la llamada Hacienda Tepeyac —donde la diócesis de Riobamba había construido un centro de capacitación para los indígenas—, sin dejar de ser cristiana, procuraba capacitarlo para que se desempeñara con mayor eficacia en la dirigencia política.

hasta que trataron de subversivo y los militares a matarle a él porque él ya estaba provocando a los compañeros para que sigan con la lucha.

Alfonso V. recuerda que Lázaro Condo fue su compañero de escuela y que, a raíz de un curso en la Diócesis de Riobamba, se fue capacitando:

Se inició con muy buena voluntad, con mucha entrega. Se notaba que trabajaba en otros lugares; por algo dice el dicho: "nadie es profeta en su tierra", ¿no? Parece que aquí la misma organización de él no le dio mucha acogida por ser muy joven, porque ya habían líderes mayores que tenían experiencias y creían que lo que habla un joven no les llama mucho la atención. Pero las intenciones de él, la forma de manifestarse, fue que tuvo buenos inicios. Lamentablemente muy pronto le cortaron la vida.

Segundo Condo Yumbo dice que cada año en la comunidad de Toctezinín se hace una celebración por su hermano; que éste:

[...] era muy agradable, muy genuino, muy tranquilo, muy ingenuo, muy comunicativo. Le gustaba ayudar [...] le gustaba aprender para poder relacionarse con la gente. En él no había miedo ni recelo, nada [...] Por eso murió. Él quiso defender los derechos humanos. Entró a la comunidad de Toctezinín a querer ayudar a los compañeros de la comunidad.

Por su parte, Miguel Y., dirigente indígena provincial, narra que en un principio Lázaro Condo estaba vinculado al trabajo de iglesia y que su compromiso de fe lo llevó a luchar: "Yo veo que la tenacidad del compañero, pues, fue muy alta y por eso tenemos como resultado que tuvo que ofrecer su vida".

En los testimonios anteriores observamos ciertas diferencias en cuanto a lo que podría llamarse la "densidad" de la memoria, la cual está relacionada con la participación o no de quien testifica en los eventos de septiembre de 1974 o con su conocimiento de la vida de Lázaro Condo. Pero igualmente podemos advertir formas de idealización y de actualización del personaje. Lo subyacente en la memoria del grupo —con algunas excepciones— y en la memoria de los testigos no es tanto la forma en que sucedieron los acontecimientos, sino la manera como éstos han sido trasladados en el tiempo y ubicados en nuevos contextos. El papel simbólico del dirigente muerto impone unas circunstancias adecuadas a una causa adecuada, de ahí que la muerte de Condo no haya sido vista, según los testimonios, como algo accidental, sino como un hecho que tarde o temprano tendría que ocurrir debido a la actividad desplegada por el dirigente y al momento de represión en que

vivía.²⁵ Según Rappaport (1990b:110), no sólo los aspectos discursivos o narrativos son utilizados para los propósitos del presente, sino igualmente aquellos “aspectos no narrativos de la vida cotidiana, donde el conocimiento del pasado es utilizado, suprimido y negociado” para dichos propósitos. Ahora bien, si vamos a analizar la manera en que la figura de Lázaro Condo llegó a convertirse en un símbolo político no sólo para los habitantes de la comuna de Toctezín sino también para el movimiento indígena ecuatoriano, debemos tomar en consideración dos perspectivas o retóricas que se enfrentaron. Una de ellas fue la de los hacendados y todos aquellos grupos que cerraron filas para oponerse a las pretensiones de quienes luchaban por la tierra no sólo en dicha comuna sino en otros lugares de la provincia y del país. A esta perspectiva la denominaremos declarativa. La otra fue constituida por las manifestaciones o pronunciamientos de los indígenas y sus seguidores, a la que llamaremos testimonial ateniéndonos a la propuesta de Beverley (1989:9), para quien el punto de vista del testimonio es “desde abajo” y se produce obedeciendo a fines políticos concretos; que aunque no estén explícitamente enunciados implican siempre un reto al *statu quo* en una sociedad dada. Beverley estima que el narrador del testimonio, a causa de su situación vivencial, “en muchos casos es analfabeto o excluido de los circuitos institucionales de producción periodística o literaria”. Es más, para este autor la voz del testigo trata de producir en el lector la sensación de que, mediante el testimonio, puede llegar a sensibilizar a otras personas para que entren a “formar parte de un movimiento mundial de oprimidos de todo tipo” (*Idem*).

Las declaraciones, tanto de la dueña del terreno como de la prensa escrita —salvo algunas excepciones—, en ningún momento hicieron referencia a la muerte del dirigente. Fueron los mismos indígenas quienes lograron que la figura de Lázaro Condo no sólo no desapareciera de su memoria, sino que, inclusive, se hubiera convertido en un símbolo movilizador en posteriores eventos. De esta manera, la tecnología discursiva utilizada por los indígenas para construir la imagen del indígena asesinado —folletos, carteles, revistas, cartillas, radio, videos— se contraponen a la de las clases dominantes —televisión, diarios oficialistas, radio— que se empeñan en hacer desaparecer o distorsionar los hechos para evitar las consecuencias que acarrearía aceptar

²⁵ Era la época de la dictadura “progresista” y “nacionalista” del general Rodríguez Lara, quien aprovechando las divisas obtenidas durante el “boom” petrolero propició algunas reformas.

ese crimen. Los actos de represión, desalojo y violencia son percibidos de una manera, pero el asesinato de un dirigente añade otro significado a tales acontecimientos por el simbolismo que conlleva el mismo acto de matar.

Los testimonios, aunque presentados de manera fragmentaria, permiten mostrar los procesos mediante los cuales los símbolos son producidos históricamente, así como su transformación, circulación, apropiación y, en algunos casos, su muerte. Veamos esto.

a) Simbolismo e interacción. Un espacio dentro del cual se da el proceso de simbolización del dirigente muerto es el de la interacción;²⁶ ésta, a su vez, se inscribe —para el caso que estamos tratando de analizar— en la confrontación política, es decir, una confrontación en la que se hace presente el poder, o mejor dicho, los poderes. Si recordamos a Cohen, esa interacción se definiría, en un primer momento, por la oposición entre dominantes y subordinados que llevaría a estos últimos a proponer e impulsar aquellos símbolos que se contraponen a los que provienen del grupo o grupos dominantes. La confrontación entre el grupo conformado por la hacendada y sus aliados potenciales o explícitos empeñado en imponer sus propios símbolos —por medio de sí mismos, de legitimidad, trabajo, legalidad, orden, esfuerzo, etc.—, así como en desfigurar y diluir el significado de la muerte de Condo, y por otra parte el grupo constituido por unos indígenas preocupados por preservar y difundir la memoria del muerto, es un momento importante de este conflicto, que podría verse como un “drama social” (Turner, 1975) que tuvo su origen precisamente al presentarse la ruptura o quiebra —según Turner, primera fase del “drama social”²⁷— cuando la hacendada desconoce el fallo emitido por el IERAC y solicita la intervención de los militares y la policía. No quiero extenderme más en este aspecto del drama social como una manera de entender los acontecimientos, ya que

²⁶ Según Joas (1990), el término “interaccionismo simbólico” fue acuñado por Herbert Blumer en 1938. “Su principal objeto de estudio son los procesos de interacción —acción social que se caracteriza por una orientación inmediatamente recíproca—, y las investigaciones de estos procesos se basan en un particular concepto de interacción que subraya el carácter simbólico de la acción social [...] Las definiciones de las relaciones son propuestas y establecidas colectiva y recíprocamente [...] Los individuos no tratan directamente con la realidad sino que su relación con ella está mediada por una gran cantidad de significados. La gente no reacciona a estímulos sino a significados que interpreta” (1990:114-115).

²⁷ Las otras fases del “drama social” en su orden sucesivo, son: *crisis, acción de desagravio y reintegración.*

implicaría un desarrollo específico y más extenso. De todas maneras, ese proceso de lucha o confrontación simbólica que puede entenderse y analizarse como drama social se reproduce con frecuencia en diferentes circunstancias y con diversa intensidad.²⁸

b) Simbolismo y memoria. En este proceso de lucha o de confrontación simbólica es importante considerar que la función de la memoria de la comunidad es activada cada vez que los indígenas actualizan los eventos ocurridos en septiembre de 1974. Digo la función de la memoria porque ésta se ve implicada en la utilización de una estrategia que hace posible la redefinición de los acontecimientos y la participación en ellos del dirigente asesinado. Esta estrategia se inscribe, a su vez, en el propósito de actualizar la figura de Condo y situarla de tal manera que no sólo logre revestirse de importancia en acontecimientos del presente, sino que pueda ser entendida como un símbolo movilizador de dichos acontecimientos. La actualización de la imagen de Lázaro Condo ocurre anualmente con la celebración que realiza la comunidad de Toctezinín para conmemorar su muerte. En esta celebración la comunidad reproduce, reafirma, resocializa, constituye y legitima algunos símbolos frente a los invitados de otras comunidades, agentes de pastoral y funcionarios del Estado (representantes del IERAC, del Ministerio de Agricultura y autoridades locales). Considero que con esta evocación anual se trata de mantener una doble imagen del dirigente: por un lado, frente al grupo conformado por miembros de la sociedad anfitriona y dirigentes o representantes indígenas y, por otro, frente a los miembros de la misma comunidad. Explicaré esto. La sociedad mayor, según se advierte en las prácticas ritualizadas que conmemoran “acontecimientos fundantes de la nación ecuatoriana”, exalta a sus héroes en una especie de ritual excluyente, con el cual los indios no tienen relación, ya que los fundadores de la “Patria” fueron blancos. Ahora bien, la celebración realizada en honor de Condo trata de articular y sintetizar tres ámbitos de significación del símbolo: tanto los dirigentes indígenas de la comunidad de Toctezinín y de la pro-

²⁸ Para Gluckmann (1978), el conflicto tiene su origen en las oposiciones causadas por la estructura misma de la organización social. A su vez, esas oposiciones descansan en posiciones dadas en una sociedad. Las respuestas al poder pueden ser de sumisión, resistencia, autoridad o subordinación. De esta manera, Gluckmann advierte que el conflicto, más que una ruptura de relaciones, es una forma de interacción. No es una aberración, sino un problema en la construcción social. El conflicto, según él, ayuda a mostrar y a redefinir las posiciones en la sociedad.

vincia —ámbito local— como de Ecuarunari —ámbito regional—, lo presentan como una figura importante en el ámbito nacional. Utilizan esta tecnología del discurso para incluir la figura del indígena muerto dentro de la representación que los funcionarios blanco-mestizos tienen de lo que es la patria. Es decir, quienes organizan la celebración anual se proponen —al invitar a representantes de los sectores no indígenas que ellos consideran importantes— que la figura de Condo no haga referencia a algo puramente comunitario o indígena, sino que adquiriera una connotación más amplia, aunque de antemano saben que no llegará a adquirir el rango que se confiere a ciertos “padres de la patria” o a los indios “héroes” muertos durante la colonia en sus luchas contra España.

Por otro lado, la misma celebración tiene otro significado para los indígenas del Chimborazo. Con el tiempo, la figura del dirigente asesinado ha ido adquiriendo, mediante la conservación (o construcción) de su memoria, un estatus simbólico que se relaciona con la identidad del grupo. Durante cada celebración, los habitantes de Toctezinín y de otras partes de la provincia negocian y construyen su identidad frente a la sociedad dominante representada por los blanco-mestizos mediante su concentración alrededor de Lázaro Condo, a quien asumen como símbolo. La identidad, se sabe, no es algo que se hereda, sino algo que se negocia políticamente en diversas circunstancias. El indígena asesinado ha sido constituido como símbolo y como tal es asumido de manera consciente en el discurso que se pronuncia frente a la sociedad anfitriona. Para grandes sectores de ésta, evidentemente, Lázaro Condo ha adquirido un significado negativo y su muerte es vista como el resultado lógico de un enfrentamiento en el cual los indígenas han sembrado violencia en el campo al tratar de arrebatar las tierras a los hacendados, sus “legítimos dueños”. Eso fue lo que se expresó cuando la prensa se refirió a los acontecimientos. Ganaderos, hacendados, gobierno, educadores, políticos, etc. —con raras excepciones—, cerraron filas para ponerse en contra de las luchas que los indígenas, no sólo de Toctezinín, habían emprendido para que la reforma agraria fuera realmente puesta en práctica.

Como señala Zárate (1991:121), el simbolismo utilizado por los movimientos étnicos se orienta no sólo a ocultar diferencias y conflictos en su interior, sino también a establecer fronteras y procesos transformativos. De igual manera, esa actualización se realiza cada vez que hay una movilización de los indígenas ecuatorianos, como fuera el levantamiento nacional ocurrido en mayo y junio de 1990, cuando el nombre de Lázaro Condo se hizo presente junto con el de Tupac Amaru y la bandera del Tahuantinsuyo. Podríamos pensar que la imagen de Condo forma

parte del llamado “capital simbólico”²⁹ de los indígenas en su lucha contra los agentes de dominación y sus actuales o potenciales aliados.

Se podría decir, entonces, que hay una interacción simbólica implicada en las prácticas discursivas y políticas de los grupos enfrentados. Si recordamos los testimonios de los indígenas sobre Lázaro Condo y tomamos en cuenta las declaraciones de la hacendada y sus aliados,³⁰ advertimos, por la forma en que se trata el suceso, que en esa interacción está presente una lucha simbólica en la cual interviene la representación que cada grupo ha elaborado de sí mismo y del grupo contrario, es decir, una especie de “encuentros tipificadores” (Berger y Luckmann, 1979).³¹ Pero eso no es todo; existen, dentro del “marco interpretativo”³² de cada uno de los grupos, representaciones del otro que igualmente se enfrentan, produciendo y reproduciendo la lucha simbólica. Esto no quiere decir que tales imágenes sean homogéneas, aunque debido a las circunstancias podemos pensar que hay una tendencia a que ciertos elementos, surgidos en un proceso de simplificación de rasgos del “otro”, se impongan con fuerza como los más importantes y que, por lo tanto, los rasgos secundarios sean minimizados o encubiertos.

Ahora bien, a partir de las declaraciones públicas de los sectores involucrados en el conflicto es posible pensar que desde que ocurrieron los hechos la dueña del predio, los hacendados y las autoridades estatales eran conscientes de lo que podría ocurrir si en sus declaraciones se

²⁹ Me apropio de esta expresión acuñada por Bourdieu (1991) aunque no la empleo exactamente en el sentido asignado por él. Según el autor, el capital simbólico es un recurso o un mecanismo utilizado por los capitalistas para lograr que “el capital vaya al capital” (p. 200). Hago mía una parte de tal definición y la extrapolo para incluirla en mi análisis: “El capital simbólico aporta todo lo que se agrupa bajo la red de aliados y de relaciones que se tiene a través del conjunto de compromisos y deudas de honor, deberes y derechos acumulados a lo largo de generaciones sucesivas y que puede ser movilizado en las circunstancias extraordinarias. Familiares y aliados como capital simbólico exhibidos en momentos considerados como importantes” (*Ibid.*). Tales consideraciones son igualmente válidas para el grupo de los hacendados.

³⁰ En su edición del 3 de octubre de 1974, el diario *El Espectador* de la ciudad de Riobamba (capital de la provincia de Chimborazo) publicó la declaración de la dueña del terreno sobre lo ocurrido el 26 de septiembre, donde se advierte que el pronunciamiento de la propietaria en ningún momento se refiere a la muerte de Condo. La prensa local y nacional reaccionó de manera casi similar ante los acontecimientos.

³¹ Basados, según los autores, en “esquemas tipificadores” o tipificados. En otras palabras, los miembros de un grupo han objetivado a los miembros del otro, le han dado unos rasgos específicos. Cuando tales tipificaciones se contruyen en un marco de antagonismo casi permanente se parte casi siempre del llamado “prejuicio desfavorable”.

³² Landsman (1985) habla de “marco interpretativo” para referirse a la manera en que diferentes grupos contextualizan e interpretan de manera distinta un símbolo común.

aceptaba el asesinato del dirigente. En otras palabras, era preciso omitir la muerte de Lázaro Condo en las declaraciones oficiales para evitar que su figura fuera utilizada contra el grupo de los hacendados poniendo en peligro el respaldo de otros sectores. Cabría pensar entonces que ese grupo quiso elaborar su propio símbolo, es decir, un contra-símbolo, en la figura de la dueña del predio, al presentarla (y presentarse ella misma) como la víctima de la acción de “los agitadores de los campesinos”.

Esto implicaría aceptar que en la lucha simbólica, dentro de la cual cada grupo constituye sus propios símbolos a partir de la resignificación de ciertos elementos comunes (la tierra) o distintos (indígena asesinado/propietaria agredida), se está posibilitando, entre otras cosas, la construcción de identidad para ambos grupos. Es decir, podríamos pensar que, además de los indígenas, los hacendados están constituyéndose como un grupo, al menos coyunturalmente, que comparte una misma identidad.³³ Pese a las disensiones y contradicciones muchas veces insuperables, hay una homogeneización dentro de cada grupo con el fin de enfrentar un enemigo común; homogeneización que puede volver a entrar en crisis una vez terminada la situación que le dio origen. Esto muestra que la simbolización política —el proceso de producción, reproducción o resignificación y legitimación de símbolos políticos— ocurre de manera permanente dentro de los procesos histórico-culturales, pero, también, que sólo ciertos símbolos encuentran su lugar y se activan en momentos específicos para dar respuesta a realidades o situaciones que lo requieren. En otras palabras, de entre los muchos símbolos que son producidos por el grupo, sólo algunos actúan de acuerdo con las condiciones que se dan en ese momento. Los símbolos políticos —o politizados— por un grupo se utilizan en aquellos enfrentamientos ocurridos dentro de los campos constituidos precisamente a partir de la confrontación o de la interacción social (Lomnitz-Adler, 1995:46). De esta manera puede suponerse que existan algunos símbolos que se activen sólo en ciertos momentos, otros que se redefinan de acuerdo con las circunstancias; pero también, que puedan surgir otros que se constituyan como tales, o se inventen en el momento mismo del evento, o sea, durante la confrontación (Zárate, 1994:99). Según esto, los símbolos políticos estarían siendo utilizados y resignificados en función del marco interpretativo y las circunstancias sobre las cuales operan (Adams,

³³ Según Gluckmann (1978), el conflicto reproduce simbólicamente a los grupos. El conflicto, en este sentido, puede ser visto como un mecanismo extremo de diferenciación; la identidad se afirma por medio del conflicto.

1974); pero, asimismo, por símbolos que se constituyen coyunturalmente y que pueden obrar, bien sea *ad hoc* o bien pueden entrar a formar parte del sistema de símbolos y ser utilizados posteriormente en otros eventos (Izko, 1992; Zárate, 1994). La toma pacífica del terreno mediante una cosecha ritualizada se constituyó en un símbolo que operó como factor importante en los momentos iniciales del conflicto. Si tanto para los indígenas como para la hacendada la minga ritual fue un símbolo, de seguro le atribuyeron significados diferentes. Para los primeros, tal evento fue entendido como el logro de sus aspiraciones, el ejercicio de sus derechos y la recompensa por tantos años de lucha; para la dueña, por el contrario, tal suceso pudo significar provocación, falta de respeto, fin de una tradición, etc. Creo que tal acto simbólico no trascendió el contexto en el cual ocurrió, es decir, constituyó un símbolo circunstancial que no fue reproducido ni resignificado socialmente. Nació en un momento determinado y murió luego de cumplir su función. Por su parte, Lázaro Condo es un símbolo que, como veíamos, es capaz de recoger y sintetizar significados locales, regionales y nacionales, tanto por parte de los dirigentes de la provincia o la comunidad, como de la organización regional, o de la dirigencia nacional de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie), que utilizaron su nombre para encabezar las marchas ocurridas en Quito durante el levantamiento de 1990. Podemos suponer, según esto, que en cada ámbito habrá intereses que se traduzcan en significados que los mismos grupos inscritos en ellos se encargarán de mantener o transformar según las circunstancias. Esto de alguna manera nos remite a una dimensión temporal, y nos muestra cómo en cada época las condiciones históricas, económicas, sociales, políticas y culturales, intervienen para tejer el entramado que permite resignificar un símbolo; en nuestro caso, a Lázaro Condo.

Ahora bien, se puede afirmar que la figura de este líder se constituyó en símbolo en los días inmediatamente siguientes a su asesinato; en ese entonces el contexto de las controversias entre hacendados e indígenas estaba condicionado por la economía política de la época que influía notoriamente en el conjunto de significados existentes. En el momento mismo de sus luchas los indígenas no pudieron advertir la trascendencia que la muerte de Condo tendría para ellos en el futuro. Se puede decir que su criterio de apreciación estaba en cierta medida condicionado por su interés más inmediato: conseguir la tierra. Si bien la muerte del líder indígena significó para ellos una gran conmoción y el sentimiento de la pérdida de un amigo y dirigente, su figura, hasta ese momento, no había ascendido hasta la talla que alcanzaría años después, cuando paulatinamente fue adquiriendo mayor significación según lo requirieron los momentos vividos por los indígenas en la his-

toria del país, sobre todo en sus relaciones siempre conflictivas con el Estado.³⁴

Lázaro Condo fue exaltado con el correr de los años; su imagen, que fue engrandecida en virtud de los significados añadidos en función de los diferentes contextos históricos —en 1978 un comunicado de Ecuarrunari se refiere a él como “símbolo de unidad y lucha”; anualmente se conmemora su sacrificio en Toctezinín; se han elaborado cartillas y libros sobre su vida, y su nombre está presente en el levantamiento de 1990—, trasciende el momento de su muerte para que mediante la memoria —“que es el hecho histórico relevante” (Portelli, 1989:29)— sea posible llegar a considerarlo como alguien que aún vive y participa en las luchas del presente, según constatamos en los testimonios de quienes lo recuerdan.³⁵

Tengamos ahora en cuenta la influencia que pudo haber ejercido el discurso de la entonces naciente teología de la liberación, que se caracterizó por una reflexión a partir de las prácticas políticas de los subordinados. Este discurso había comenzado a llegar con las prédicas de los agentes pastorales de la Diócesis de Riobamba, comprometida en la toma de conciencia de los indígenas de la provincia. La influencia de esta teología cumplió un papel preponderante al influir en la ideología, organización y movilización de los indígenas ecuatorianos; sin embargo, en el caso concreto que nos ocupa no tuvo efectos religiosos. Sus secuelas fueron más bien de carácter político, como puede apreciarse tanto en lo que se expresó sobre Lázaro Condo durante el conflicto, como en lo que se dice en la actualidad. Creo que a Condo nunca se le ha considerado como un símbolo religioso o sagrado. Los contextos en los cuales se inscribe su “instrumentalización” como símbolo han sido, entre otros, de movilización política y de demarcación de fronteras étnicas —recor-

³⁴ Según Portelli (1989:6), el acontecimiento acaecido es importante no sólo porque es trágico, “sino también, y sobre todo, porque constituye el terreno sobre el que la memoria colectiva conserva una singular convergencia de *relatos equivocados, invenciones, leyendas* que van desde las reconstrucciones imaginarias de la dinámica del acontecimiento, hasta la traslación del mismo de un contexto histórico a otro” (cursivas en el original). Portelli, citando a Enzensberger, considera que tales invenciones no están regidas por la arbitrariedad, sino que el interés despertado por ellas tiene como fundamento los intereses de aquellos que las narran o las explican. De esta manera, es decir, al escuchar de nuevo una narración, se logra que se reconozcan y se precisen los propios intereses y los del adversario.

³⁵ Según afirma el Popular Memory Group (en Crain, 1989:219), “El testimonio de la historia oral está profundamente influenciado por los discursos y las experiencias presentes. Este es el punto de vista desde el cual están construidas las narraciones orales [...] Estas historias están necesariamente influenciadas por los eventos del presente y por la re-estructuración de lo que es posible pensar y decir”.

demos la celebración anual en Toctezinín citada arriba—. Si bien es cierto que en muchos textos se habla de Lázaro Condo como “mártir”, tal concepto no llegó a adoptar una clara connotación religiosa (*Boletín MNCL*, 1974; CEDIS, s. f.).³⁶

Tuvieron que pasar algunos años para que por medio de significados nuevos, promovidos entre otros factores por una mayor influencia de la teología de la liberación y por la irrupción del discurso étnico en los años ochenta,³⁷ se estableciera un marco interpretativo diverso que favoreciera el proceso de simbolización del dirigente muerto. No es que en los años que siguieron a su muerte la figura de Condo no comenzara a ser simbolizada, o que en los mismos días del asesinato no empezara aún a inscribirse en un proceso de simbolización, sino que en un contexto posterior —debido a que la circulación de significados por diferentes medios fue quizá más efectiva—, esa simbolización alcanzó mayor complejidad y cobertura. De hecho, como lo mencioné anteriormente, en un comunicado de 1978 que convoca a una asamblea de Ecuarrunari, se lee como encabezado: “Lázaro Condo, símbolo de lucha”. Y después: “Tenemos que sacar adelante un poderoso Ecuarrunari en Chimborazo. Con esta finalidad te invitamos a la asamblea provincial que se realizará los días 24, 25 y 26 del presente mes [septiembre] como homenaje al símbolo de la unidad y la lucha. ¡Lázaro Condo!”. Pese a esto aún no surgían aquellos factores que permitieron que la figura de Condo, hasta entonces local y parcialmente regional, tuviera un alcance nacional.

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

³⁶ En un artículo de Van Ronzelen (1985) apreciamos la forma en que un hombre injustamente asesinado es asociado a una cierta tradición religiosa y se convierte en un símbolo sagrado. Esta autora trata el caso de Víctor Apaza Quispe, “un indio, campesino de escasa cultura” (p. 652) quien es acusado de uxoricidio, condenado a muerte y ejecutado. La piedad popular logra transformar a Apaza de un delincuente en un “santo”. Resumiendo podemos decir que respecto a Apaza hubo una sacralización del símbolo (Turner, 1975), y con Lázaro Condo, una politización (Cohen, 1979:99).

³⁷ Antes de los años ochenta los indígenas eran considerados, aun por ellos mismos, como campesinos sometidos bajo la influencia del discurso clasista de la Federación Ecuatoriana de Indios, filial del Partido Comunista Ecuatoriano. A partir de los ochenta lo étnico empieza a introducirse en los discursos de los dirigentes y los indígenas comienzan a activar nuevas adscripciones planteando, a su vez, otro tipo de reivindicaciones (Botero, 1996).

Encontramos una gran diferencia entre los testimonios de los indígenas locales presentados por Vallejo, y los nuestros; ha habido ocasión de analizar dichos eventos a la luz de nuevas condiciones sociales, económicas y políticas, así como de atribuirles otros significados que han podido establecer referentes o marcos interpretativos distintos. Los testimonios recogidos casi veinte años después de los acontecimientos ya cuentan con elementos adicionales, como el de la regionalización del discurso étnico que surgiera en Bolivia y Perú. Movimientos como el katarista y su proyecto utópico de una “tierra sin males”, la imagen de Tupac Amaru y la “bandera del Tahuantinsuyo” incorporados como símbolos de la continuidad de lo andino en nuestro medio (Botero, 1996), han sido elementos importantes para la resignificación del dirigente asesinado, al emparentarlo con un árbol común que hunde sus raíces en un pasado glorioso.

La muerte y la exaltación de Lázaro Condo han podido de esta manera inscribirse en un proceso de larga duración gracias a la tradición y la memoria, según analizaremos más adelante, así como a los significados que han ido incorporándose en marcos interpretativos nuevos, generados tanto dentro como fuera del territorio ecuatoriano. Si en algún momento, como veíamos anteriormente, la figura de la dueña del lote número 7 pretendió erigirse como un símbolo al querer mostrarse como víctima inocente de los atropellos de los indígenas instigados por los “agitadores de los campesinos”, hoy, muchos años después, tal figura sólo es recordada ocasional y marginalmente cuando se evoca a Lázaro Condo.

¿Qué símbolos fueron utilizados por los indígenas durante los días que antecedieron a los hechos en los cuales fue asesinado Lázaro Condo? Me parece que es importante establecer esto: la confrontación fue motivada por factores de importancia similar a la necesidad económica; por ejemplo, la identidad étnica. Es decir, si para entonces todavía Lázaro Condo no hacía su aparición y, asimismo, no se daba aún el marco interpretativo que favorecería luego la simbolización del dirigente, entonces ¿cuáles fueron aquellos símbolos que pudieron haberse constituido en activadores para la movilización por la tierra? Recordemos que Condo sólo viene a intervenir en el momento de la toma simbólica del predio mediante la minga.

Debemos suponer que uno de esos símbolos es la misma tierra. Si tomamos en cuenta la vasta literatura antropológica andina sobre el tema, podemos entender que para los indígenas la tierra es la vida, no sólo física sino culturalmente.³⁸ Aunque en sí misma resume percepciones

³⁸ “Es la tierra lo importante —dice un indígena de Chimborazo—. Es nuestra madre; se vive y se permanece, luego se vuelve a ella. Por ella se da la vida física.

contradictorias —muerte/vida— (Harris, 1988), el lugar donde se puede producir y reproducir un estilo de vida (Rappaport, 1990b), o el sitio privilegiado para los trabajos simbólicos (Montoya, 1991; Rocha, 1990; Stavenhagen, 1979), la tierra, la *allpamama* o *pachamama*, es, ante todo, madre.

Otro símbolo pudo haberse constituido a partir de la imagen que la comunidad tenía de sí misma cuando, en ocasiones anteriores, había emprendido acciones exitosas en contra de los hacendados y las autoridades locales. Es decir, la misma comunidad se constituye como un símbolo. La unidad vivida y expresada no sólo durante esos eventos sino durante otros momentos de su historia, pudo haberse constituido en un referente que influyó en la manera en que el grupo fue autorrepresentándose y definiéndose en relación con quienes se enfrentaba. Aunque estas consideraciones precisan una mayor profundización teórica y empírica, creo que se puede lanzar la hipótesis de que, así como un grupo construye social y culturalmente su entorno —incluyendo a los actores sociales—, es decir, el “paisaje” (Poole, 1988), igualmente se puede dar una construcción cultural del grupo sobre sí mismo, construcción o representación que, en determinados momentos y dadas ciertas circunstancias o condiciones, puede llegar a convertirse en un símbolo.³⁹

Hay símbolos que son escogidos y manipulados de manera consciente por parte de los participantes en la confrontación (Landsman, 1985:826), quienes procuran que otros sectores apoyen su lucha; es decir, símbolos que se inscriben en estrategias simbólicas orientadas a que ciertas acciones sean vistas favorablemente y por lo tanto puedan ser legitimadas.⁴⁰ La omisión del asesinato de Lázaro Condo en las declara-

Hemos descubierto que la vida de la cultura se hace en la tierra. El hombre desde que nace empieza a formarse como ser, como persona, recogiendo de la tierra y relacionándose con todo el espacio. En la cultura indígena es en primer lugar la tierra, madre propia que es vida; desde un principio hasta el final la tierra da todo. Nuestra tierra no puede ser desnuda, mal alimentada y ayudarnos a los hombres. Se busca la liberación no sólo para los hombres sino integral, desde la madre tierra. Si la madre tierra se va recuperando el hombre también”.

³⁹ Con todas las ambigüedades que puedan darse en esta comparación, considero que ciertos grupos u organizaciones —los *afrikaners* en Sudáfrica, los *nazis* en Alemania, las *panteras negras* y los seguidores de Martin Luther King en los Estados Unidos, así como los grupos ecologistas al estilo *Greenpeace*— pueden llegar a verse, y de hecho se ven —según sus propios discursos o por la apropiación de los discursos de otros—, como símbolos de oposición, lucha, resistencia, defensa, dignidad o pureza racial.

⁴⁰ Quizá sería pertinente considerar aquí que la interacción simbólica, inscrita en una confrontación social o política, supone, cuando se busca un eventual apoyo por parte de terceros, una interacción lingüística, y que ésta, si nos acogemos a lo propuesto por Bajtín (en Reynoso, 1991:25), se da en situaciones discursivas específicas, lo que

ciones de la hacendada y los medios de comunicación puede ser vista en ese sentido; es decir, como una táctica que intentaba evitar que la imagen del grupo hacendario fuera percibida de manera ominosa por parte de posibles aliados. Pero cuando la noticia de la muerte del dirigente alcanzó una mayor cobertura, la táctica fue diferente. La acción fue situada en un contexto que permitió activar el “marco interpretativo” de los grupos no indígenas y fue presentada como legítima y beneficiosa para los intereses del país. Los indígenas, sin embargo, excluidos de los medios de comunicación oficiales e “independientes”, encontraron en varias instituciones —la Diócesis de Riobamba y algunas ONG, por ejemplo— el apoyo que les permitió ofrecer, con menor cobertura pero con igual eficacia, su versión de los hechos.

La celebración anual de la muerte de Lázaro Condo, la imagen del líder sonriente en afiches, libros y revistas, son maneras de mantener abierta la cuestión y de garantizar su recuerdo, así como de actualizar el proceso de simbolización, porque aquella situación que originó el conflicto y dio lugar a su muerte se sigue produciendo aunque en contextos relativamente diferentes. Mantener la imagen del muerto con una serie de significados añadidos, es decir, de resignificaciones según el contexto histórico cambiante, es una forma de responder a una agresión permanente, así como una manera de construir la identidad étnica frente al grupo o grupos no indígenas de la sociedad envolvente (Izko, 1992:51).

Encontramos, asimismo, que la memoria grupal no sólo manipula los materiales del evento sino también su disposición en la manera como se narra, lo cual puede obedecer a una función simbólica (Portelli, 1989:28); esto lo podemos advertir en ciertos testimonios, así como en los cuadernos, libros y folletos elaborados por Ecuarunari, la Conaie y algunas instituciones de investigación social sobre la vida y muerte de Condo. Este deceso representa la experiencia de la lucha por las tierras en Chimborazo en un momento dado; debieron pasar algunos años para que esa figura fuera constituyéndose en símbolo gracias a la memorización ocurrida durante los relatos del evento, a la tradición y a las nuevas confrontaciones con los hacendados y representantes del poder estatal local.

c) Simbolismo y tradición. La tradición, en este sentido, juega un papel importante. Nos remite a la concepción que los indígenas andinos tienen sobre algunos de sus muertos. Según esto, podemos hablar de la “potencialidad vital de los muertos” o de la posibilidad de que “pueden

implica, a su vez, que no haya palabras y frases neutras, monológicas y privadas, sino que estén cargadas de intenciones y acentos.

volver a vivir” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987:38). De ahí que sea posible servirse del poder que los muertos tienen sobre los vivos en ciertos momentos de crisis —como, por ejemplo, los conflictos por la tierra—. Taussig (1989), tomando en cuenta una idea de Benjamin, afirma que los muertos permiten la relación con el pasado y lo iluminan. Pero pensamos que al iluminar el pasado éste se activa para explicar ciertos acontecimientos en el presente. Sería, entonces, según la idea de Taussig (1982) sobre las “imágenes dialécticas”, un movimiento en el cual el pasado puede ser reelaborado y redefinido para dar cabida a nuevas tradiciones. En otras palabras, si es posible inventar la tradición, tal invención no es una falsificación de la historia sino una posibilidad de afincarse en un pasado que es susceptible de ser transformado para mostrar su eficacia en los requerimientos del presente.

En relación con la tradición, la memoria del pasado es una creación o también representación de una imagen particular del pasado. El testigo selecciona elementos de uno o varios eventos y pone énfasis en ciertos aspectos para obtener una respuesta a su testimonio: admiración, lástima, indignación o solidaridad. Según Taussig (1989) la temporalidad de los hechos, es decir, la historia como sucesión no importa; lo que realmente interesa es la memoria, la imaginación y el sueño. En tal sentido es importante ver cómo el pasado actúa en el presente y cómo configura la historia, entendida como oposición de significados en el tiempo —es decir, interacción simbólica— y en el cual, según él, vencedores y vencidos recrean el cosmos. Lo importante, desde el punto de vista de este análisis, son las huellas del pasado en el presente.

La memoria, implicada en la tradición, dista mucho de ser un proceso pasivo ya que, regida por esquemas culturales (Bartlett, 1937), involucra la amnesia. Si la memoria relacionada con la tradición es una acción selectiva, recuerda algunas cosas pero olvida o quiere olvidar otras. Dentro del conjunto de hechos que ocurrieron y dieron origen a un evento en particular, ciertos elementos, y no otros, son recobrados —y recordados— para situarlos en una estructura discursiva diferente, que pretende obtener o producir una representación de los hechos igualmente distinta.

Si regresamos tanto a los testimonios de los indígenas como a las declaraciones de la dueña y de la mayoría de los medios de comunicación, nos daremos cuenta de que hacen alusión a unos hechos pero omiten otros. Esto quiere decir que cada uno de los grupos enfrentados está construyendo el pasado; podemos apreciar que ese pasado se elabora a partir de la activación de una memoria inscrita en una lucha simbólica que implica marcos interpretativos y esquemas tipificadores de los grupos enfrentados. De manera consciente se construye una imagen de lo

que ocurrió, y quien habla y da su testimonio se ubica en este contexto dentro de los hechos por él mismo relatados. Como en un juego de espejos, el narrador de los sucesos se ve involucrado en ellos y construye su propia imagen y su identidad, pero, a la vez, fabrica la imagen del otro. Esto es legítimo si, como afirma Crain (1989:220), “no hay narraciones orales falsas”, sino que “cada narración tiene su ‘propia narrativa de verdad’”.

d) Simbolismo y tiempo. Para finalizar quisiera incluir, así sea brevemente, otro aspecto que me parece relevante en cuanto a los temas de la memoria y la tradición que he estado tratando: en la manera de recuperar la imagen de Condo tiene especial importancia la concepción andina del tiempo. En la lengua quechua, cuando se usan las marcas diacríticas apropiadas, los términos de “el pasado” y “frente al observador” son idénticas: *ñaupa*. En otras palabras, en la visión andina del pasado la historia está “frente al observador” y se mueve “en retroceso” hacia el observador. Esta visión espacio-temporal contrasta con la nuestra, en la que el pasado está localizado “detrás” del observador y en la que el proceso histórico se mueve “hacia adelante”, permaneciendo siempre detrás de nosotros (Rappaport, 1990b:113).

Así las cosas, si recordamos lo expresado anteriormente sobre la concepción de la muerte en la cultura andina, Lázaro Condo es un “antepasado”, alguien recordado porque está presente, delante de quien lo recuerda. Es un modelo de ser hombre que actúa como referente constante para los indígenas.

Pero también habría que referirse, en síntesis, a otro tipo de temporalización, es decir, a las etapas o fases implicadas en el proceso de simbolización mencionadas anteriormente. Para determinar esas fases y para analizarlas es preciso tomar en cuenta la economía política de cada momento, las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que prevalecían, y descubrir qué motivaba a los actores sociales para hacer memoria de Lázaro Condo o para añadirle significados a su imagen. La extensión del artículo limita tal propósito, pero sí podría ofrecer, descriptivamente, algunos hitos. Según el epígrafe de esta segunda parte, ya al año siguiente de su muerte Lázaro Condo era recordado en una celebración que antecedió a otras posteriores en la comunidad de Toctezinín. De igual manera, los habitantes de la comunidad y de otros lugares tuvieron oportunidad de recordar —y de resignificar— a Lázaro Condo, y brindaron así testimonios para la investigación de Vallejo, cuyos resultados aparecieron en 1978. En ese mismo año, como se reseñó anteriormente, encontramos una convocatoria que hace aparecer al dirigente como “símbolo de la unidad y la lucha”. Hallamos nuevamen-

te su nombre inscrito en una cartilla de educación popular titulada “Persecución [*sic*] y muerte de Lázaro Condo” que reproduce, de manera estereotipada, un icono del dirigente —basado en una fotografía— que ha fijado u objetivado, de una vez y para siempre, “cómo era” él. En el folleto ilustrado *Lázaro Condo. El drama de Toctezín*, que inicia la serie “Nuestros mártires”, destinado igualmente a la educación popular, encontramos el mismo ícono de Lázaro Condo, esta vez narrando los sucesos del 26 de septiembre de 1974, pero añadiendo reflexiones que guardan relación con un discurso que en su época aún no aparecía. Por último, en este sucinto recorrido, encontramos el nombre de Lázaro Condo en las marchas del levantamiento indígena de 1990. Como podemos darnos cuenta, las distintas etapas que marcan el proceso de simbolización —o al menos las que se destacan— se relacionan con espacios locales, regionales y nacionales con sus respectivas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales. Pero el análisis detallado de esta dinámica debe dejarse para otro trabajo.

Conclusiones

Contamos ahora con más elementos para comprender de mejor manera el sentido de la presencia del nombre de Lázaro Condo en el levantamiento indígena de 1990, y para responder tanto a la pregunta inicial sobre la invocación del nombre de Tupac Amaru en el mismo evento, como a las otras interrogantes. En cuanto a lo primero, se podría pensar que tanto Tupac Amaru como Lázaro Condo fueron —y son— considerados como símbolos de lucha y resistencia frente a las respectivas formas históricas de poder que les tocó vivir. Quizá sea una manera de entroncar o emparentar el movimiento de Tupac Amaru con el levantamiento de 1990 y mostrar así una continuidad entre las luchas de siglos anteriores y las del presente; expresar, también simbólicamente, que se forma parte de un árbol común; que se es de la misma “raza” (Alonso, 1994) y que se comparte la misma “sangre” (Williams, 1989). Esto es posible porque puede advertirse que tanto Tupac Amaru como Condo han sido cobijados bajo el manto de “los muertos familiares” (Anderson, 1983), que hoy como ayer se levantan líderes o dirigentes que pueden tener una gran capacidad de convocatoria, y que los indígenas no están huérfanos de ideales ni de caudillos. Es también, quizá, la manera de expresar que el proyecto inicialmente propuesto por Tupac Amaru, de un nuevo Tahuantinsuyo —representado por la bandera—, sigue de algún modo vigente. ¿Tradición inventada?, ¿manipulación de símbolos? Puede ser eso y muchas otras cosas. Tal vez lo cierto sea que la

historia y el presente son percibidos por ellos de otra manera; que los acontecimientos y las personas del pasado no han quedado atrás sino que, como hemos visto, estén adelante como modelos que hay que seguir y que informan las prácticas del presente; asimismo, que el manejo del tiempo y del espacio son entendidos de manera diferente a nuestra propia comprensión. Creo que ésta y otras consideraciones fueron relevantes al analizar eso que hemos dado en llamar la economía política del símbolo, es decir, las condiciones en las cuales los símbolos se producen y circulan, pero también, bajo qué circunstancias se transforman y desaparecen los símbolos.

Según esto, y volviendo a las preguntas que motivaron este trabajo, puedo afirmar que si bien los símbolos políticos se inscriben en un sistema —o en un campo político—, no llegan a conformar por sí mismos un sistema a la manera en que Schneider entendía el parentesco americano, Geertz la religión y la cultura, o Turner el ritual. Los símbolos políticos actúan en contextos de interacción social o en procesos de ejercicio del poder caracterizados, según Cohen, por las relaciones entre dominadores y subordinados. Pero, según se expuso, muchos de esos símbolos considerados como políticos fueron construidos como tales a partir de intereses políticos. El caso de la tierra, por ejemplo, símbolo sagrado para los indígenas, con connotaciones religiosas evidentes, en determinado momento y bajo tecnologías discursivas que lo instrumentalizan pasa a ser un símbolo reivindicativo dentro de las luchas políticas de los indígenas en el levantamiento de 1990. Pudimos observar que los símbolos cambian mediante el proceso de simbolización de Lázaro Condo; entendimos cómo el elemento inicial o “significado fundante” fue recibiendo y sintetizando significados añadidos en el transcurso del tiempo y del espacio; es decir, a lo largo de las diferentes épocas desde 1974 hasta 1990, y de los diferentes lugares, desde la comunidad hasta el territorio nacional pasando por la provincia y la región serrana, el símbolo llegó a obtener una cobertura importante. Respecto a una supuesta autonomía de los símbolos, es decir, al hecho de que éstos puedan tener un “ciclo de vida” independiente de otros sistemas simbólicos y de las prácticas socioeconómicas, pudimos determinar que no hay tal independencia, al observar cómo un símbolo aparecido en un contexto —religioso, por ejemplo— puede adquirir connotaciones o significados añadidos en otro. Además, consideramos que ocurre algo parecido a una “reacción en cadena”, o sea, un símbolo despierta o activa a otros aunque hayan surgido o se encuentren en contextos diferentes; de esta manera, un símbolo político puede propiciar que se actualicen símbolos religiosos, o viceversa, manteniendo sus contextos y significados respectivos, es decir, sin que necesariamente se transformen. Por otro lado,

hemos mostrado que los símbolos no pueden surgir, mantenerse y transformarse permaneciendo ajenos a las prácticas socioeconómicas y políticas de los actores sociales; los símbolos no están por ahí sueltos, desvinculados de las personas y de los grupos; éstos —conscientemente o no— los crean, los manipulan, los asumen, los transforman y los hacen desaparecer. Recordemos que “la acción está informada por los significados que la gente asume o toma para actuar y los significados están informados por las acciones de la gente” (Roseberry, 1994:36). Pero recordemos también que esas acciones se inscriben en procesos económicos, históricos, sociales, políticos y culturales asumidos por la gente, ya sea para reproducirlos o para contestarlos. Tomar en cuenta las condiciones creadas por esos procesos lleva a comprender mejor el papel de los símbolos en los hechos sociales, así como, seguramente, considerar los símbolos ayudará a echar luz sobre aspectos importantes presentes en tales fenómenos.

Recibido y revisado en enero de 1997

Correspondencia: CIESAS-Occidente/Av. España 1359/Col. Moderna/44190/Guadalajara, Jal./fax 91 3 810 83 26

Bibliografía

- Adams, Richard (1974), “Correlativos de poder de cambios en los símbolos”, *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, Instituto Indigenista Americano, vol. II.
- Alonso, Ana María (1994), “The politics of space, time and substance: State formation, nationalism, and ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 23, pp. 379-405.
- Anderson, Benedict (1983), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartlett, J. (1937), *Remembering*, s.m.d. (traducción al castellano: *La memoria*, Madrid, Alianza).
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1979), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Beverly, John (1989), “Anatomía del testimonio”, en *Historia y fuente oral*.
- Botero, Luis F. (1996), “Etnicidad, símbolos e identidad”, artículo presentado para el Seminario Teórico I: *Etnicidad e identidades culturales*, México, CIESAS.

- Bourdieu, Pierre (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- _____ (1990), *Language and symbolic power*, Londres, Polity Press.
- Bouysse-Cassagne, Th. y Olivia Harris (1987), "Pacha: en torno al pensamiento aymara", *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol.
- CEDIS (Centro de Estudios y de Investigación Social) (s.f.), "Lázaro Condo. El drama de Toctezinín", *Cuadernos campesinos*, serie Nuestros mártires, núm. 1, Quito.
- Cohen, Abner (1979), "Political symbolism", *Annual Review of Anthropology*, núm. 8, pp. 87-103.
- Crain, Mary (1989), *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional-Abya-Yala.
- De la Peña, Guillermo (1996), "Antropología del conocimiento y conocimiento antropológico: reflexiones aventuradas sobre temas laberínticos", ponencia para el seminario *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, México, Cinvestav-UNAM, policopiado.
- Easton, G. (1982), *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Geertz, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gluckmann, Max (1978), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal.
- Grindle, Merilee (1986), *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
- Guerrero, Andrés (1991), *La semántica de la dominación*, Quito, Libri Mundi.
- Harris, Olivia (1988), "La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano", en Flora Tristán (ed.), *Mujeres latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*, Lima, Centro de la Mujer Peruana.
- Izko, Xavier (1992), *La doble frontera*, La Paz, Hisbol-CERES.
- Joas, Hans (1990), "Interaccionismo simbólico", en Anthony Giddens *et al.*, *La teoría social, hoy*, México, Alianza.
- Kertzer, D. (1988), *Ritual, Politics and Power*, Yale, Yale University Press.
- Landsman, Gail (1985), "Ganienkeh: symbol and politics in an indian/white conflict", *American Anthropologist*, vol. 87, núm. 4, pp. 826-839.
- Lomnitz-Adler, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín Mortiz-Planeta.
- Montoya, Rodrigo (1991), "Tierra: tiempos de reposo y sufrimiento", ponencia presentada en Granada (España), policopiado.
- Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación (1974), "Lázaro Condo. Mártir campesino", *Boletín MNCL*, año 2, núm. 14.
- Ortner, Sherry (1973), "On key symbols", *American Anthropologist*, núm. 75, pp. 1338-1346.
- Poole, Deborah (1988), "Landscapes of power in a cattle-rustling culture of Southern Andean Peru", *Dialectical Anthropology*, núm. 12, pp. 367-398.
- Portelli, Alessandro (1989), "La muerte de Luigi Trastulli", *Historia y fuente oral*, pp. 5-33.
- Rappaport, Joanne (1990a), *The politics of memory*, Cambridge, Cambridge University Press.

- _____ (1990b), "Historia y vida cotidiana en los Andes Colombianos", *Memoria*, Quito, núm. 1, pp. 109-136.
- Reynoso, Carlos (comp.) (1991), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.
- _____ (1987), *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Buenos Aires, Búsqueda.
- Rocha, José Antonio (1990), *Sociedad agraria y religión*, La Paz, Hisbol.
- Roncagliolo, Rafael y Fernando Reyes Matta (1978), *Iglesia, prensa y militares. El caso Riobamba y los obispos latinoamericanos*, México, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales.
- Roseberry, William (1994), *Anthropologies and Histories. Essays in culture, history and political economy*, Londres, Rutgers University Press.
- Santana, Roberto (1988), "En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias", *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Americano-CEMCA.
- Schneider, David (1980), *American kinship. A cultural account*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Sciolla, Loredana (1983), *Identità*, Turin, Rosenberg and Sellier.
- Stavenhagen, Rodolfo (1979), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
- Taussig, Michael (1989), "History as commodity", en Sidney Mintz y Eric Wolf (eds.), *Critique of Anthropology*, vol. 9, núm. 1, pp. 7-31.
- _____ (1982), "Estructura de la conquista en el suroeste de Colombia", *América Indígena*, vol. XLII, núm. 4, pp. 559-614.
- Turner, Víctor (1980), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- _____ (1975), *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Vallejo, Rodrigo (1978), *La lucha campesina de Toctezinín*, Quito, Clacso-PUCE, tesis de maestría, policopiado.
- Van Ronzelen, Teresa (1985), "Víctor Apaza: la emergencia de un santo. Descripción y análisis del proceso de formación de un nuevo culto popular", *América Indígena*, vol. XLV, núm. 4, pp. 647-668.
- Williams, Brackette (1993), "La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía", ponencia en la conferencia "La lucha por el estatus; formación del estatus de grupo y la producción de cultura", Guadalajara, Universidad de Guadalajara, policopiado.
- _____ (1989), "A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain", *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, pp. 401-444.
- Zamosc, León (1994), "Agrarian protest and the indian movement in the ecuatorian highlands", *Latin American Research Review*, vol. 29, núm. 3, pp. 37-68.
- Zárate, Eduardo (1994), "La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas", en Andrew Roth y José Lameiras (eds.), *El verbo oficial*, Zamora, El Colegio de Michoacán-ITESO.

- ____ (1991), "Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán", en Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Choc (coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Zamora, El Colegio de Michoacán, UAM-Xochimilco.