

El conflicto como drama y ritual. Reflexiones sobre las luchas agrarias en Chimborazo, Ecuador

The conflict as a drama and a ritual. Reflections on the agrarian struggle in Chimborazo (Ecuador)

Luis Fernando Botero Villegas

Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Occidente, Guadalajara, México. Investigador en la Diócesis de Riobamba (Ecuador).

lfboterov@yahoo.com

RESUMEN

Este artículo busca aproximarse a los sucesos que ocurrieron el 26 de septiembre de 1973 durante los cuales perdió la vida el líder indígena Lázaro Condo en la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Se interpretan los hechos ocurridos a la luz de la noción de "drama social" propuesto por Victor Turner en su libro *Dramas, fields and metaphors*. Esta referencia a Turner ayuda a entender desde una perspectiva antropológica -más que desde la historia o la sociología- los acontecimientos sucedidos en la comunidad indígena de Toctezinín. Se introduce, asimismo, la noción de "afinidad de representación" y se analiza la manera como Lázaro Condo fue constituido en símbolo político a través de un proceso complejo de interacciones "dramáticas" y "rituales".

ABSTRACT

This article examines the events that occurred on September 26, 1973 during which indigenous leader Lazaro Condo lost his life in the Ecuadorian province of Chimborazo. Events are interpreted in the light of the concept of "social drama" proposed by Victor Turner in his book *Dramas, Fields and Metaphors*. This reference to Turner helps us understand from an anthropological perspective -more than from history or sociology- events in the indigenous community of Toctezinín. It also introduces the notion of "representation affinity" and discusses the way that Lazaro Condo was made into a symbol by a complex process of "dramatic" and "ritual" interactions.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

drama social | conflictos por la tierra | memoria | rito | metáfora | social drama | conflicts because of earth | memory | ritual | metaphor

El conflicto

El 26 de septiembre de 1974, durante un confuso enfrentamiento entre indígenas y miembros de la policía y el ejército solicitados por algunos hacendados del cantón Chunchi, fue muerto el dirigente étnico Lázaro Condo quien, como representante del movimiento indígena Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) (1), había estado participando en la "minga" (2) convocada por los comuneros de Toctezinín (3) para explicitar, por medio de esta acción colectiva, su posesión del predio agrícola "Almidón Pucará" al cual tenían derecho según el fallo proveído por la oficina regional del Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización (IERAC) (4). Los miembros de la comuna tomaron la decisión de utilizar esta medida después de que la señora Amalia Merchán -quien disputaba a los indígenas la propiedad del lote- se negara a aceptar la resolución del IERAC de entregar a los comuneros la parte del terreno que les correspondía.

Los indígenas de la comuna Toctezinín, constituida como tal cuando la hacienda "Magna" se dividió entre los diferentes herederos, habían estado trabajando ese lote como peones durante varios años. Con la ayuda de numerosos indígenas provenientes de distintos lugares de la provincia y de dirigentes de

ECUARUNARI, entre quienes estaba Lázaro Condo, los comuneros decidieron tomarse el terreno mediante esa labor comunitaria. Fue la época en que diferentes conflictos se desataron obligando al Estado ecuatoriano, entre otras cosas, a expedir la segunda Ley de Reforma Agraria (5).

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

Por su parte, Roberto P., quien en ese año era vicepresidente (6) de la Comuna, me refirió que para el 25 de septiembre se habían reunido entre 300 a 400 indígenas y que ese día no sucedió nada, 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" (Botero Villegas 2001: 15). El 26 de septiembre, señala Vallejo, "mientras realizaban el trabajo unos 100 compañeros, a eso de las 10 de la mañana fueron sorpresivamente rodeados por piquetes de policías y soldados armados" (Vallejo 1978: 138-139).

Segundo P., hermano del anterior, me contó que los policías "bajaron del bus y se regaron en la comunidad; otros se fueron a la propiedad, que ahora es nuestra, a 'Almidón'. Ahí nosotros corrimos a ver si podíamos cortar la carretera, yo con el compañero Ricardo Tambay. Justo que bajamos la loma para abajo se ve el ejército que sube por la casa de la señora Dolores Garbay, por el filo; entonces nos metemos los dos al monte, en la paja. Uno de ellos dice: 'Cojudos, méntanle bala que adentro están los dos', '¿dónde?', 'ahí adentro'. Se regaron y había una balacera. Nosotros no teníamos cómo salir. A nuestros compañeros los metieron en el bus, lloraban. El compañero Lázaro Condo fue baleado en la carretera que conduce a Magna, más o menos a unos 500 metros. Esto es lo que sé yo" (Botero Villegas 2001: 16).

El conflicto como drama social

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

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

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

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

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

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

La quiebra

En primer lugar, se da una *quiebra* en las relaciones sociales regulares y gobernadas por normas entre personas o grupos en el interior de una sociedad o sistema de relaciones sociales. La señal de esta quiebra es una fractura pública y notoria, o una deliberada falta de cumplimiento de alguna norma esencial que regula la interacción entre las partes. Burlarse de semejante norma sería una obvia señal de disidencia. Una quiebra dramática puede ser causada por un individuo y, por lo general, cree hacerlo en nombre de otras partes; se ve a sí mismo como un representante de otros. Aquí comienza a darse lo que llamo "afinidad de representación", la cual definiré de manera más clara en la fase siguiente.

Los habitantes de Toctezinín debieron comenzar dos juicios en contra de la presunta dueña del predio llamado "Almidón Pucará", ambos fueron resueltos a favor de ellos, pero, y aquí vemos la quiebra de la cual nos habla Turner, la señora Amalia Merchán, quien reclamaba para sí la propiedad del terreno, sin tener en cuenta la disposición del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización -IERAC- suscribió un acta de compra-venta del predio por 200.000 sucres (7). Aunque tal acto arbitrario fue bloqueado bajo la presión de los campesinos por el jefe zonal del Instituto, en la práctica la señora siguió considerando todo el lote como suyo yéndose en contra del acuerdo con el IERAC y con los campesinos.

La crisis

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

Apliquemos entonces, dentro del proceso del drama social, esta segunda fase a nuestro caso. Ante la actitud de la señora Merchán, los indígenas organizan una *minga* o trabajo comunitario en el predio *Almidón Pucará* para cosechar los productos allí sembrados y en la cual participan los habitantes de la Comuna y otras personas de diferentes sitios de la Provincia. Habiéndose enterado la señora Merchán de este acto, llama al ejército y a la policía y se presentan los sucesos en los cuales el líder comunitario indígena Lázaro Condo muere por las balas de los uniformados; otros indígenas, como Manuel

Anahuarqui, son heridos. En las declaraciones, tanto de la señora Merchán como de la prensa escrita, no se mencionó para nada la muerte del dirigente. Las posturas se polarizaron. Autoridades cantonales (8) y nacionales, gremios de agricultores, periodistas, educadores y profesionales empezaron a defender la acción de la hacendada, de la policía y del ejército quienes, según su manera de ver -a causa de la "afinidad de representación"-, lo único que habían hecho era defender al país de la infiltración comunista en el campo auspiciada por la Iglesia de Riobamba y ciertos partidos políticos. Por su parte, los dirigentes indígenas movilizaron a las comunidades para protestar contra este hecho de sangre, protestas a las que se sumaron dirigentes barriales de Riobamba así como algunos intelectuales. Un acontecimiento local tuvo resonancia a nivel nacional e internacional ya que muchos organismos, que conocían las actividades realizadas por monseñor Leónidas Proaño y los agentes de pastoral de la Iglesia de Riobamba -entre los que se contaban voluntarios europeos- buscaron desmentir la campaña de difamación y de desinformación sobre los eventos ocurridos. Tales acontecimientos sirvieron para que, como afirma Turner, se revelara el verdadero estado de las cosas en el cual es menos fácil usar máscaras o pretender que "no hay nada podrido en la aldea". Esa crisis no puede ser ignorada ni se desvanece porque no se le preste atención. Pese a los intentos del gobierno militar y de la prensa oficial por ocultar la gravedad de los hechos, estos fueron conocidos a nivel nacional e internacional.

Acción de desagravio

La tercera fase del drama es concebida por Turner como *acción de desagravio*. Para limitar la extensión de la crisis, los miembros conductores o estructuralmente representativos del sistema, ponen prontamente en operación ciertos "mecanismos" de ajuste y reparación. El tipo y la complejidad de estos mecanismos varían de acuerdo con factores como la profundidad y la significación social compartida de la *quiebra* y la abarcabilidad social de la *crisis*. Estos mecanismos comprenden desde la amonestación personal, la mediación informal o el arbitraje, hasta la maquinaria jurídica y legal formal o la ejecución de rituales públicos. De hecho, el gobierno militar (9) envió comisiones al lugar e intercambió mensajes con funcionarios y autoridades locales para tener una apreciación más objetiva no sólo de lo que había pasado sino para intentar solucionar el problema de tierras en Toctezinín que se sumaba a otros muchos que, a la postre, obligaron al gobierno militar a buscar legitimidad dando a conocer en octubre del mismo año una nueva ley reforma agraria.

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

La prensa hablada y escrita se hizo portavoz de estas buenas intenciones del gobierno y comenzaron a publicarse numerosos artículos sobre la situación del campo y de los campesinos, la cual, así lo consideraban, debería cambiar de manera pacífica y gradual, pero condenando cualquier forma de violencia. En esta parte vemos que la "afinidad de representación" vuelve otra vez a presentarse pero ahora de forma menos clara o comienza a diluirse; aparecen de nuevo, aunque no de la misma manera, las fisuras al interior de los grupos enfrentados; es decir, superada la crisis, la tensión más aguda del conflicto, las cosas son percibidas de otra manera y los intereses de sectores dentro de los grupos vuelven a asomar haciendo menos clara y, por lo tanto, más ambigua la "afinidad de representación".

Comienza, entonces, a aparecer las primeras deserciones, incongruencias y concesiones, pero, es en la última fase, cuando estas divergencias se harán mucho más claras y notorias dándose un reordenamiento al interior de los grupos y de los sectores involucrados.

Reintegración

La cuarta y última fase busca, según Turner, la *reintegración* del grupo social perturbado o de reconocimiento social de la diferencia y legitimación de un cisma irreparable entre las partes en disputa. Para el caso de Toctezinín pensamos que se dio la segunda posibilidad. Pese a que se adelantó bastante en la solución de algunos problemas agrarios (incluido el de Toctezinín) la mayoría de los numerosos conflictos fueron dejados de lado porque la nueva ley de reforma agraria no removió la estructura de la tenencia de la tierra -latifundios y minifundios, campesinos sin tierra, relaciones precarias de producción...- en la Provincia ni en el país. Los campesinos e indígenas cayeron en cuenta que la política del gobierno hacia dichos problemas no había cambiado mucho e inclusive, se emitieron algunos decretos que legitimaban la represión de cualquier acto de los campesinos en contra de las posesiones de los hacendados. Creemos que, como bien dice Turner, este tipo de hechos permitió un cambio en la naturaleza y la intensidad de las relaciones entre las partes y la estructura del campo total; asimismo, partes que antes se hallaban integradas se segmentaron y las que estaban separadas se fusionaron. De hecho, ante los eventos, se manifestó la no homogeneidad de las partes en conflicto sino todo lo contrario, las profundas divergencias que había al interior de la Iglesia y de los mismos movimientos indígenas, por ejemplo. Turner continua diciendo que este tipo de hechos sirve para que algunas partes ya no pertenezcan más al campo y otras, en cambio, comiencen a formar parte de él; las regularidades sociales se hacen irregulares y nuevas normas y reglas se generan en los intentos por reprimir el conflicto.

Conflicto, drama y rito

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

Cuando en el tercer capítulo de *Dramas, fields and metaphors*, Turner habla de cómo el levantamiento protagonizado por Hidalgo dio pie a que se sucedieran rápidos dramas sociales y se hicieran explícitas las contradicciones escondidas en esos procesos, afirma asimismo que se generaron nuevos mitos, símbolos, paradigmas y estructuras políticas.

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

En el caso de Condo, parece haberse dado, como sugiere Turner, un *vía crucis*, muerte y resurrección. Es decir, la exaltación del dirigente indígena no se hubiera dado si este no hubiera muerto en tales circunstancias. Fue, tomando la idea de Turner, un "proceso primario", mediante el cual los eventos factuales son convertidos en símbolos para la posteridad. Los testimonios actuales sobre Condo reflejan eso; se le ve como un Cristo que dio su vida por los demás. Sobre todo por el hecho de que él no era de esa comunidad, era de otra parte (10) pero fue a solidarizarse con los indígenas de Toctezinín.

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

Vemos, por los informes recogidos y por los testimonios de indígenas durante los días del conflicto, que la figura de Condo todavía no había comenzado a verse como un elemento que pudiera servir a las futuras luchas agrarias a nivel provincial y nacional. Se puede decir, incluso, que todavía no había

memoria sobre él. La memoria no es un proceso pasivo o mecánico sino, por el contrario, es constructivo y regido por la cultura. Es decir, el acontecimiento en el cual Lázaro Condo perdió la vida, relatado años después, es reelaborado discursivamente, se añaden o se omiten cosas. En los testimonios de los indígenas, muchos años después de lo sucedido, se ve cómo incorporan la figura del dirigente a las demandas actuales, como si de alguna manera ya el hubiera estado de acuerdo política e ideológicamente con ciertas propuestas que eran impensables para su época.

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

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

Pensamos que la connotación religiosa otorgada a la memoria o recuerdo de una persona tiene un alcance grande para la posteridad.

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

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

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

A tal evento son invitadas algunas personas: miembros de partidos políticos, funcionarios de organismos estatales o de organizaciones no gubernamentales, así como dirigentes indígenas a nivel nacional y provincial. En su presencia es recordada la figura de Lázaro Condo. Siempre habrá algo más para atribuirle para que su figura crezca. Pensamos que con este evento anual se trata de mantener una doble imagen del dirigente. Por un lado, frente a la sociedad mayor, representada por agentes de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, y por ciertos dirigentes o representantes indígenas y, por otro, frente a la misma comunidad. Explicaré esto.

La sociedad mayor, según se ve en las prácticas ritualizadas que conmemoran "acontecimientos fundantes de la nacionalidad ecuatoriana" (este es más a menos el tenor de los discursos en tales acontecimientos), exalta a sus héroes en una especie de ritual excluyente -los indios no tienen que ver nada con eso, los fundadores de la Patria fueron blancos. Ahora bien, en la celebración realizada en honor de Condo, los dirigentes indígenas presentan a este como figura importante a nivel nacional. Utilizan esta tecnología del discurso para intentar que dentro de la representación que los funcionarios

blanco-mestizos tienen de lo que es la Patria, pueda ser incluida la figura del indígena muerto. En otras palabras, quienes organizan la celebración anual buscan, invitando a representantes de los sectores no indígenas que ellos consideran importantes, que la figura de Condo no haga referencia a algo puramente indígena sino que adquiera una connotación más amplia, aunque saben que no llegará a adquirir el estatus que tienen ciertos "padres de la patria" o de los indios muertos durante la colonia en sus luchas contra España.

De otra parte, la misma celebración tiene otro significado para los indígenas. Con el tiempo, la figura del dirigente muerto ha ido adquiriendo, mediante la conservación (o construcción) de su memoria, un estatus simbólico que tiene algún tipo de referencia religiosa y está en relación con la identidad del grupo como indígena. Durante cada celebración, los indígenas de Toctezinín y de otras partes de la Provincia, negocian y construyen su identidad frente a la sociedad dominante representada por los blanco-mestizos alrededor de Lázaro Condo como símbolo. La identidad, se sabe, no es algo que se hereda sino algo que se negocia políticamente en diversas circunstancias. El indígena muerto no es un pretexto para negociar la identidad; él ha sido constituido como símbolo y como tal es asumido de manera consciente en el discurso frente a la sociedad mayor. Para esta, evidentemente, Lázaro Condo ha adquirido otro significado y su muerte es vista como el resultado lógico de un enfrentamiento en el cual los indígenas han sembrado violencia en el campo al tratar de arrebatar las tierras a los hacendados, sus legítimos dueños. Eso fue lo que se expresó cuando la prensa se refirió a los acontecimientos.

Consideraciones finales

En este artículo he querido actualizar el pensamiento de Turner acerca de la utilización de elementos de la cultura para analizar y explicar procesos culturales como los implicados en los conflictos por la tierra. Si anteriormente se habían utilizado metáforas orgánicas -telaraña, montón de arena...-, para analizar la cultura, Turner propone una metáfora social para describir, analizar y explicar aspectos como el de las luchas por la tierra y, más allá de las aproximaciones históricas o sociológicas, descubrir la producción de cultura e identidad en estos acontecimientos. En efecto, los símbolos, signos, señales y referentes no verbales o verbales, encuentran en el conflicto, como drama social, los medios para su producción.

Ganaderos, hacendados, gobierno, educadores, políticos -con raras excepciones-, cerraron filas para ponerse en contra de las luchas de los indígenas que, no sólo en Toctezinín, habían emprendido acciones para que la reforma agraria fuera realmente puesta en práctica.

Durante el conflicto y el período que siguió, se originaron dos "campos políticos" netamente diferenciados: uno que surgió alrededor de los indígenas y otro que fue el de los hacendados y sus seguidores para seguir compitiendo, como en los tiempos de la naciente república por la posesión de la tierra.

Notas

La base de este artículo forma parte de mi tesis de maestría -sin publicar- presentada en la FLACSO, sede Quito-Ecuador, en 1993.

1. Su nombre actual es Confederación Kichwa del Ecuador ECUARUNARI (Ecuador Runakunapak Rikcharimy), o Confederación de los Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador, *Ecuador Kichwa Yaktakunapak Jatun Tantanakuy*.

2. Trabajo comunitario o comunal.
 3. Comunidad perteneciente al cantón Chunchi al sur de la provincia del Chimborazo.
 4. Desapareció con ese nombre y en la actualidad se llama Instituto Nacional de Desarrollo Agrario-INDA.
 5. El 9 de octubre de 1973, la Junta Militar, encabezada por el general Rodríguez Lara, dictó el Decreto 1172 -publicado en el Registro Oficial No. 410 de 15 de octubre de 1973- con el nombre de Ley de Reforma Agraria.
 6. La Ley de Comunas de Ecuador establece que cada año y en presencia de delegados de los ministerios de Agricultura y Bienestar Social, así como de otras autoridades, se elija la directiva de la comuna conformada por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico.
 7. Moneda de la época, equivalente a unos 600 dólares para el año del conflicto.
 8. La división política del Ecuador está dada por provincias, cantones, parroquias y comunas.
 9. Autodenominado "Gobierno Revolucionario y Nacionalista". Jefe Supremo: Guillermo Rodríguez Lara, desde el 6 de febrero de 1972 al 11 de enero de 1976.
 10. Ajospamba, parroquia Juan de Velasco (Pangor).
-

Bibliografía

Botero Villegas, Luis Fernando

2001 *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. Quito, Abya-Yala.

Duviols, Pierre

1986 *Cultura andina y represión*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Gutiérrez, Gustavo

1973 *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme.

Marzal, Manuel

1983 *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Ramón, Galo

1983 "Supervivencia y ritualidad en la reivindicación indígena de la tierra", *Cuadernos de Nueva*, junio: 100-101.

Turner, Victor

1975 *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.

Vallejo, Rodrigo

1978 *La lucha campesina de Toctezinín*. Tesis de Maestría. Quito, CLACSO-PUCE, mimeo.

Recibido: 12 diciembre 2009 | Aceptado: 12 abril 2010 | Publicado: 2010-04