



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

secretariat@ifea.org.pe

Institut Français d'Études Andines

Organismo Internacional

Guerrero, Andrés

Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador): ¿la política perversa de una modernidad marginal?

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 29, núm. 3, 2000

Institut Français d'Études Andines

Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12629309>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

LOS LINCHAMIENTOS EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS (ECUADOR)

¿LA POLÍTICA PERVERSA DE UNA MODERNIDAD MARGINAL?

Andrés GUERRERO*

Resumen

En los últimos años se suceden una serie de linchamientos en comunidades indígenas en Ecuador. Las comunidades se integran en el espacio mediático y lo utilizan. La violencia deviene un espectáculo público transmitido por la radio y la televisión. Se establece un juego de fuerza con el Estado que desborda el campo de lo político hacia un enfrentamiento perverso que contrapone “un derecho de matar” a las políticas neoliberales de “dejar morir”.

Palabras claves: *Ecuador, linchamiento, comunidad, política, espectáculo, medios de comunicación.*

LES LYNCHAGES DANS LES COMMUNAUTÉS INDIGÈNES (ÉQUATEUR)

POLITIQUE PERVERSE D-'UNE MODERNITÉ MARGINALE ?

Résumé

Au cours des dernières années, il s'est produit toute une série de lynchages dans diverses communautés indiennes d'Équateur. En interaction avec de nombreux espaces médiatiques, ces communautés ont su faire en sorte que la violence générée devienne un spectacle public retransmis par radio et par voie télévisuelle. Il s'est ainsi instauré un rapport de force avec l'État qui va au-delà du simple champ politique pour se transformer en une confrontation hautement symbolique dans laquelle s'affirme “un droit de tuer” revendiqué par les Indiens en réponse aux politiques libérales de “laissez-mourir”.

Mots clés : *Équateur, lynchage, communauté, politique, spectacle, moyens de communication.*

THE LYNCHING IN THE INDIANS COMMUNITIES (ECUADOR)

THE PERVERSE POLITICS OF THE MARGINAL MODERNITY

Abstract

Over the last few years, there have been a growing number of lynchings in several Indian communities in Ecuador. Taking advantage of the media, these communities have instrumentalized violence which has become a public spectacle broadcasted by radio or television. The Indians

* Calle Santa María 35 (1° A) - 28014 Madrid. España.

E-mail: trespcs@arrakis.es

have established a relation of power with the State which goes beyond a mere political struggle to transform and shifts into a perverse confrontation where “a right to kill” responds the liberal policy of “let them die”.

Key words: *Ecuador, lynching, Indian communities, politics, public show, means of communication.*

INTRODUCCIÓN

Antes de comenzar conviene precisar el alcance del presente ensayo: es una aproximación incipiente, previa a una posterior investigación de campo. Fue el resultado que arrojó la primera sistematización de la información disponible en la prensa sobre el tema. Al momento de su redacción, el objetivo de este ensayo apuntaba a sugerir un haz de vectores para diseñar la investigación futura. He preferido dejarlo casi tal cual con el fin de que transmita a los lectores aquel impulso primigenio y sin duda ingenuo. De todas maneras, he debido agregar precisiones en algunas páginas, sobre todo en las secciones donde se describen los sucesos tal como los relatan los cotidianos. Dichos datos nuevos provienen de la información inédita producida por el trabajo de campo. Incorporarlos me pareció una tarea imprescindible para rectificar algunas distorsiones o vacíos obnubilantes en las narraciones que ofrecen los periodistas. La información nueva (posterior a la redacción de este ensayo) fue recogida durante tres meses del año 1999 en Cachi (Provincia de Cotopaxi) y seis meses del mismo año en el cantón Quisapincha (Provincia de Tungurahua). Sin embargo, el volumen mayor de datos que los trabajos de campo arrojaron está todavía en una fase de procesamiento y selección. Por consiguiente, el lector deberá tener en cuenta que en estas páginas se le ofrece apenas un adelanto rugoso sobre el tema y no una investigación perfilada (1).

Un domingo del mes de agosto de 1997 el cotidiano de mayor difusión nacional (El Universo) desplegaba una advertencia en la primera página de un suplemento dominical que traía grandes caracteres y era corroborada por las aterradoras imágenes de un reportaje gráfico: “Un linchamiento cada mes”. Aportaba los siguientes datos que

(1) En Cachi realicé personalmente el trabajo de campo, con el apoyo de Radio Latacunga. Agradezco a la institución y, sobre todo, a las personas que me brindaron su colaboración, en especial al lic. Eduardo Guerrero.

En las comunidades de la Confederación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha (COCIQ, provincia de Tungurahua) la antropóloga Maite Marín realizó el trabajo de campo bajo mi dirección. Agradezco la colaboración de dicha institución. Además de la valiosa información que produjo Maite Marín, le debo un fructífero y creativo diálogo. La antropóloga Gardenia Chávez colaboró en recoger alguna información. Adriana Jarrín revisó algunos archivos con perspicacia. La investigación fue financiada por el Centro Andino de Acción Popular (CAAP); agradezco a su director, Francisco Rohn, por el apoyo de su amistad, las finanzas y la institución. El Centro de Documentación de Movimientos Sociales (CEDIME) prestó su apoyo para un primer acercamiento a la COCIQ. La Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), con larga implantación en la zona de Quisapincha, colaboró con su imprescindible infraestructura al trabajo de Maite Marín. Agradezco el apoyo que se le brindó.

completo con alguna información esporádica sacada de otros periódicos (2). Los ordeno por provincia, cantidad de sucesos y número de muertos. Distingo aquellos realizados por actores colectivos pertenecientes a comunidades indígenas de los que tuvieron lugar en otras partes:

Cuadro 1: Linchamientos entre enero 1996-septiembre 1997.

Provincias	Nº casos	Nº víctimas	Víctimas en comunidades indígenas
Guayas	9	9 muertos (sin datos)	—
Cotopaxi	3	7 muertos quemados	3
El Oro	2	2 muertos quemados	—
Tungurahua	2*	7 “apresados”; 1 “maltratado”	2
Bolívar	1	2 “apresados” y “castigados”	1
Pichincha	1	1 muerto quemado	1(?)
Napo	1	1 muerto quemado	1
Total	20	29 (11 quemados)	8

Fuente: El Universo 30/8/1997 (datos recogidos de la Policía Nacional); El Comercio 1996-97. La elaboración de cuadro es mía.

* Según El Comercio (12/8/1996), en 1996-1997 los casos registrados serían 6, de los cuales 4 en comunidades indígenas.

Sin duda alguna estos datos son parciales y defectuosos. No existen, a mi conocer, cifras más o menos verificables de los así llamados “ajusticiamientos”, que es la designación oficializada por los medios de comunicación para estos actos colectivos de violencia. Para empezar, el empleo de la palabra ajusticiamiento ya de por sí espejea ambigüedad. Parangona la violencia colectiva e ilegal del linchamiento con los actos de justicia, propios al “monopolio legal de la violencia” ejercida por el Estado, si se acepta la definición weberiana. Dicho término, por lo tanto, los sitúa en la vertiente de aquellos hechos sociales resguardados por una cierta connotación semántica de legitimidad en cuanto al uso de la violencia. Al mismo tiempo, la palabra (como noticia), se autojustifica y facilita un acto de encubrimiento. Diluye los objetivos espectaculares de tipo comercial: la avidez con la que los medios de comunicación masivos difunden los actos de violencia (más aun cuando es colectiva) para captar audiencia y ganar índices en el mercado de la difusión de las noticias. Por último, desvía la atención del público de la fascinación morbosa de la mirada de los propios periodistas cuando captan imágenes, obtienen relatos y difunden en directo los hechos más truculentos.

(2) Diarios revisados: Hoy (archivo informatizado de Infodatos para el período 1991-1998); El Comercio, algunos meses de 1996 y 1997; El Universo, un mes de 1997; archivo informatizado de la revista Vistazo de los años 1994-1998. Existen dos videocasetes filmadas por periodistas de dos canales de televisión sobre los linchamientos en Cachi y Quisapincha.

Además, los datos del cuadro son parciales porque los periodistas del cotidiano El Universo transcriben información de los archivos de la Policía Nacional que tan sólo registran un “suceso” cuando el linchamiento concluyó, al menos, en un cadáver. Con lo cual se ignora una cantidad imponderable de casos que terminaron en personas heridas que consiguieron huir o fueron rescatadas por la policía. En el cuadro anterior, gracias a un cruce de información obtenida de otros cotidianos y algunos archivos informatizados de noticias, he podido incluir algunos de estos últimos casos de violencia en los que no se asesinó a la persona acosada.

Los datos del cuadro son también incompletos porque una cortísima y muy parcial revisión de unos pocos meses de 1996 y 1997 en otros dos cotidianos (El Comercio y Hoy) arroja una frecuencia mensual bastante superior de “sucesos”. Por lo general, este tipo de información aparece en la prensa en pequeños recuadros y se le dedica unas pocas frases que relatan los hechos sin ninguna ampliación. Son notas redactadas por algún corresponsal local que logra hacer pasar el acontecimiento. Por las entrevistas realizadas previamente a este trabajo, se aprecia que el fenómeno debe ser más frecuente y generalizado de lo que aparece en la información que se puede recoger en los cotidianos. En los pueblos y las comunidades algunas personas recuerdan haber asistido o participado en la persecución de un supuesto abigeo y, a veces, de haberlo matado en grupo.

De todas maneras, por más limitados que sean los datos que por el momento manejo, me inducen a creer que los linchamientos no son un fenómeno que se restrinja a zonas geográficas localizables. Precisamente una de sus características es que, en los últimos años, los linchamientos se convirtieron en un *hecho social* a escala nacional. Los medios de comunicación asocian este tipo de actos de violencia al discurso de un incremento de la delincuencia en todo el país. Discurso que, en sí, es también un fenómeno nuevo. “Por la amplitud que (el discurso sobre la ola de delincuencia) ha adquirido en los medios de comunicación”, como afirma H. Ibarra, los linchamientos convocaron la atención de los periodistas y fueron convertidos en noticia. Se transformaron en un fenómeno mediático: es un aspecto que conviene incluir en el problema. En efecto, la información de la violencia delictiva se ha vuelto una preocupación enraizada en la opinión pública. Los noticieros más serios de la radio, la televisión y las páginas rojas de los cotidianos reproducen historias y fotos macabras de las víctimas. Dedicar columnas y tiempo de difusión a relatos que se complacen en detalles escabrosos, entrevistan a los sobrevivientes y a los ejecutores. Cierran la noticia con un colofón moralizante que disimula apenas la manipulación de la opinión pública. En este sentido, la amenaza de la delincuencia se convirtió en la última década en el Ecuador en un elemento constitutivo de un sentir que ha sido moldeado por los medios de comunicación, una suerte de nueva vivencia nacional asociada a la crisis (económica, política y cultural) y la apertura de las fronteras. El tema de la violencia, en toda la crudeza de la imágenes que se presentan, ha cobrado importancia comercial en el espacio mediático. Sin duda, contribuyó a la formación de una opinión pública que tiende a justificar las acciones de violencia por mano propia.

1. LA VIOLENCIA, UN SENTIR COLECTIVO

La violencia integra hoy en día un sentir colectivo: el cambio al respecto es notable. Marca la transición en la última década del Ecuador apacible, al país ahora violento e inseguro. Es en este contexto de transformaciones de un sentir público que los linchamientos durante el año 1996 y 1997 recibieron una amplia difusión en la prensa, la radio y la televisión. En esos años algunos casos fueron descritos; al menos dos se filmaron a lo largo de los varios días. Se convirtieron en un espectáculo que los medios de comunicación presentaban a diario. Para los ciudadanos esas noticias aportaban pruebas, en lo irrefutable de las imágenes construidas para la pantalla, que ratificaban los cambios que estaban ocurriendo en el “mundo indígena”. Casi sin tapujos, los medios de comunicación insistían en un “retorno del salvaje” y manejaban las imágenes del “indio por civilizar” creadas por el liberalismo de fines del siglo XIX (Guerrero, 1997a).

Sin embargo los linchamientos tienen lugar tanto en las ciudades como en el campo; ocurren entre los ciudadanos blanco mestizos y la población indígena. Más aún, al revisar la prensa, se tiene la impresión de que estos actos grupales de violencia pública (en una doble connotación: por el lugar de realización y la colectividad de personas que lo practica) ocurren a escala nacional y obedecen a un cierto efecto mimético de repercusión: reverberan y remodelan la imaginación colectiva. Surten de ejemplo e instituyen una modalidad de justicia que se impone por acción particular. Validados por lo autoreferencial descontextualizado y acrítico de las imágenes televisadas, esos ejemplos de violencia colectiva son integrados en un acervo de pautas mentales que el proceso de imaginación asocia y reutiliza continuamente.

Un autor señala para el Brasil que los linchamientos parecen suscitarse en ondas de repercusión que se expanden. Uno o varios linchamientos ocurren en un lugar y, al cabo de un tiempo, se lee en la prensa otros casos en otras partes (Souza Martins, 1991: 25). Las noticias de un suceso parecen predisponer en la imaginación y avalar en los hechos el ejercicio de una violencia colectiva y pública por otras poblaciones, en otros puntos del país. Al mismo tiempo, los medios de comunicación se integran esa onda de difusión y la amplifican a nivel nacional. Cuando ocurre uno en un lugar, los medios de comunicación son sensibilizados por la búsqueda de lo espectacular y reservan mayor amplitud informativa a los sucesos siguientes. Así, por ejemplo, los veinte linchamientos repertoriados en el país se sucedieron a una cadencia de más de uno por mes, a lo largo de un año y medio y obtuvieron una atención concentrada en los informativos. Pasado un cierto tiempo, la onda de expansión decrece por saturación. La prensa, la radio y la televisión (¿y el público?) abandonan temporalmente el suceso.

La impresión que se tiene al hojear los diarios en búsqueda de información es que los casos más difundidos imprimieron una suerte de guión discursivo, gestual y temporal. Crearon una estereotipación de estrategias que cunde y suscita las mismas reacciones, en otros casos y en otras situaciones percibidas como de amenaza o delito. En algunas entrevistas que he realizado se reiteran los argumentos que explican la motivación de la violencia en la negligencia de la policía y la corrupción de la justicia (3). Es un discurso que, sin duda, pone de manifiesto los nódulos de un sentido común.

(3) Entrevista en la comuna de Quindigua Alto (Ctón. Guamote, prov. del Chimborazo), 4/1998.

Como es una de sus características, deviene circularmente obvio: se autovalida en la experiencia personal despojada de crítica (Geertz, 1986: 94-97).

Los entrevistados culpan de ineficacia a la policía y de corrupción a la justicia estatal. En lugar de castigar a los delincuentes, los dejan en libertad. Significativa y contrariamente a lo que se podría pensar, la constatación de una repetición de los discursos y los gestos no parece válida solamente para los actos en el medio urbano, sino también para aquellos realizados en comunidades indígenas de la Sierra. Más aún y se verá posteriormente, el guión rural e indígena tiende a calcar en los linchamientos una misma modulación (en cuanto a motivos y secuencias) en varios aspectos: en las relaciones que se establecen con las autoridades del Estado, los tiempos de coyuntura que crean y el propio lugar del ceremonial.

En este sentido, es probable que la publicidad de un suceso contribuya a una reiteración ubicua de los “ajusticiamientos”. Hipótesis que parece apoyarse en la advertencia amenazante de que “nosotros mismos hemos de castigar a los ladrones que vienen desde fuera, no hemos de dejar que las autoridades (estatales) vengan (a la comunidad)”. Palabras dichas sin prisa, en un tono de voz sosegado por un hombre moderno y satisfecho por el ascenso social que ha logrado en su vida; es la declaración de un pacífico, instruido e inteligente Presidente de Comuna (4). Esas palabras eran una lección que impartía delante del micrófono sostenido por el investigador. Pero, además, su actuación delataba que también amagaba una advertencia frente al micrófono imaginario de una radioemisora o la cámara de una televisión. Sin duda el Presidente estaba al corriente de otros linchamientos, en otras regiones, donde sí habían “venido” a la comunidad las autoridades.

2. MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y EL ESPACIO PÚBLICO COMUNERO

En los noticieros el tema de la violencia es un fenómeno relativamente nuevo. De alguna manera, en la opinión pública se lo relaciona a los cambios sociales ocurridos, al menos en el sector rural, desde la Reforma Agraria de los años 1970. Por lo demás, la irrupción de este espacio público mediático en las más alejadas comunidades (sobre todo por los programas de la radio) es un fenómeno relativamente nuevo. Las primeras experiencias masivas de difusión en las comunidades se iniciaron a finales de la década de los años 1960. Fueron impulsadas por organizaciones de la Iglesia y su objetivo era cultural: la alfabetización y el desarrollo. Hoy en día casi no existe un hogar, en la más remontada de las comunidades indígenas de la Sierra, donde no se escuchen los noticieros al despuntar el alba y al caer la noche. Sin embargo, en el presente, las emisoras religiosas o de desarrollo ya no tienen la audiencia del pasado. Están en un franco proceso de retroceso de lo que fue su posición antes monopólica. Tienen que competir por mantener una audiencia con las radiodifusoras comerciales que son cada vez más preferidas por los comuneros. La desafección de los programas confesionales y de desarrollo en mundo rural es particularmente acentuada en la población que tiene menos de 35 a 40 años; o sea, pierden audiencia en las generaciones que nacieron durante

(4) Entrevista en la comuna de Quindigua Alto (Ctón. Guamote, prov. del Chimborazo), 4/1998.

y luego del proceso de Reforma Agraria (Venegas, s.f.). Estos grupos de campesinos vivieron su juventud en plena experiencia de apertura de las comunidades hacia “el mundo ancho y ajeno” ciudadano y la inserción en el mercado laboral urbano. Por ejemplo, Radio Latacunga en la provincia de Cotopaxi, que fue una de las grandes iniciadoras, hoy en día tiene que destinar un menor tiempo de emisión a programas de tema religioso y de apoyo a la comunidad. Dedicar mayor atención a comentar sucesos nacionales y a emisiones de música ecuatoriana.

Conviene destacar que la introducción de un sistema de comunicación colectivo en las comunidades significó el inicio de un proceso de cambio de incalculables consecuencias. Impulsó la creación de una forma de espacio público en el medio rural. Una “esfera” de sociabilidades e intercambios comunicativos distinta fue surgiendo. No era una emanación ni una expansión de un ámbito de intercambios comunicativos propios a la vida doméstica o comunal. Era algo inédito. Precisamente, los primeros experimentos se realizaron fuera de las comunidades. En la plaza de Zumbahua (Provincia de Cotopaxi) donde se había organizado un mercado semanal, se plantó un par de postes en las esquinas para sujetar altavoces. Algún comunero (por lo general un dirigente o un catequista) fue entrenado para crear los programas. Utilizaba una grabadora y una consola rudimentarias alimentadas por una batería de camión puesto que, en los años 1970, no había llegado todavía la electricidad a Zumbahua. La idea era difundir noticias y problemas que concernían a las comunidades que concurrían al mercado. Muchos programas tenían el formato de radiodramas en los que los actores eran los propios comuneros. Con la innovación de los altavoces, el mercado semanal se transformó; la plaza tomó el carácter de un espacio público en el sentido moderno de la palabra: un lugar de comunicación, a la vez colectiva y anónima (5).

El segundo paso en la creación de ese espacio público comunero vino con la radioemisora episcopal ubicada en Latacunga, la capital de la provincia. El nuevo medio de difusión desbordó el tiempo de comunicación colectivo pautado por la concurrencia semanal al mercado. Extendió un espacio social restringido a la congregación en la plaza; creó una audiencia amplia y desconocida. Modificó el único tipo de comunidad existente hasta entonces: la agrupación de personas que se frecuentaban cara a cara y se ubicaban por historias de vida relatadas de boca a oído. La radio expandió el espacio público al horizonte de una circunscripción de comunidades hasta entonces ignoradas. Al escuchar los mismos programas de radio creados en las cabinas radiofónicas comunales, una amplia región de comuneros tomó conciencia de su existencia. Se vincularon, así no se conociesen, ubicasen ni tal vez nunca se encontrarían. La radio, sobre todo al transmitir los sucesos de cada lugar y provocar comentarios, creó una vinculación abstracta en una suerte de *tiempo sincrónico* que regía en todas las comunidades de la provincia. Favorizó el surgimiento de una agrupación imaginada de radioescuchas comuneros. El fenómeno tiene sin duda semejanzas con aquel de los lectores de periódico estudiado por B. Anderson (Anderson, 1993). La radio crea un público que en una región geográfica (que puede alcanzar la escala de un país), a la

(5) Entrevista al p. J. Herrán, inventor de las cabinas radiofónicas comunales, Cayambe 5/1999.

misma hora todas las mañanas y todas las noches, escucha simultáneamente las mismas noticias como una radionovela de intriga. En las décadas siguientes y sobre todo luego del Primer Levantamiento Indígena Nacional en 1990, esa nueva forma de comunidad abstracta alcanzó una escala nacional en la escena política y los medios de comunicación.

Un fenómeno más reciente es, en cambio, el acceso de los comuneros a dos otros medios de comunicación, me refiero a la prensa y la televisión. La lectura de la prensa roja es un hecho constatable en la última década. Probablemente habría que vincularlo a múltiples variables que han modificado los *habitus* de los comuneros e introducido nuevos comportamientos de sociabilidad; por ejemplo, el acceso a la lectura con la escolarización, la urbanización de los comportamientos de los comuneros durante su prolongada emigración fuera de la comunas, la extensión de la red de caminos y un consiguiente acercamiento de la vida rural a la ciudadana. Los cotidianos que compran los hombres combinan dosificaciones intensas de noticias espectaculares sobre sexo y violencia. En una corta visita a un mercado frecuentado por indígenas, por ejemplo el gran mercado de Latacunga o el pequeño de Quisapincha, el visitante observará en las esquinas de la plaza, sentados en fila, campesinos que ojean esos periódicos inconfundibles, precisamente por la tinta roja de sus fotoreportajes. Circulan de mano en mano.

Pero sin duda el medio de comunicación que más fascinación y avidez produce hoy en día es la televisión. Tiene un empuje cada vez mayor y alcanza a las más alejadas comunidades indígenas. Los comuneros que ahorran algo de dinero en su trabajo urbano aspiran a comprar un receptor, aún a costa de endeudarse y de postergar necesidades primarias. Las antenas comienzan a erguirse en los techos de las casas no bien una comunidad consigue acceso a la red eléctrica nacional.

Las noticias y las telenovelas acaparan la atención en el seno de los hogares indígenas. Miran la pantalla colectivamente entre familiares, parientes y vecinos. Son un tema de conversaciones dentro de la familia y una forma de vivencias imaginarias compartidas en la calidad de espectadores que pertenecen a un círculo amplio, no sólo regional sino nacional. Como en todas partes donde la utilización de la televisión se convierte en una costumbre, remodela el arreglo del espacio de habitación familiar y modifica la repartición del tiempo de cada uno y de todos sus miembros, en particular de los niños (6). Al respecto, las comunidades no son una excepción. Pero además de esto, la televisión introduce cambios específicos en las relaciones entre ancianos, adultos y niños: induce un proceso de jerarquización. Algunos entrevistados relatan, por ejemplo, que las mujeres y los ancianos de la zona alta de Quisapincha no entienden lo que ven, ya sea porque sólo hablan quichua o porque carecen de un saber contextual de tipo urbano. La explicación viene dicha con un dejo apenas velado de menosprecio. Los jóvenes con la emigración y los niños en la escuela, ambos acceden a esos conocimientos. Sobre todo los niños averiguan del maestro lo que no entienden de las telenovelas y los noticieros. Son quienes más explican a los ancianos y las mujeres los sucesos que presenta la pantalla.

Las familias comuneras, en cuanto a esto, siguen la querencia común hacia la uniformización nacional, tal como sucede en el resto de los hogares blanco mestizos del

(6) Quisapincha, entrevista al presidente de la comuna Illagua Chico, 30/12/1998.

país. Sin embargo, el fenómeno más importante para el tema de los linchamientos es sin duda el proceso de nivelación en el imaginario que acelera la televisión. Lo cual no significa forzosamente que provoque ni un mayor acercamiento ni un mejor entendimiento entre la población indígena y la ciudadana blanco mestizas. Sin embargo, a lo que parece, bajo su influencia las poblaciones ciudadana e indígena incorporan un “mundo del sentido común” (Bourdieu, 1997: 118-119), un conjunto de principios de clasificación compartidos a escala nacional. Por lo tanto, en cuanto al principio de la división entre blancos e indios, es un medio de comunicación que transgrede en el imaginario las restricciones de intercambio social definidas por las estrategias de frontera étnica en los espacios públicos y el mercado. Los medios de comunicación en general y, con intensidad la televisión, crean un conjunto supuestamente no diferenciado de espectadores, aunque cada cual haga diferentes lecturas de lo que ve. Para los indígenas, la pequeña pantalla se convierte, utilizando la metáfora de un presidente de comunidad, en “una ventana”. Permite “ver cómo viven en las ciudades los blancos” desde su remontada comunidad que, en el caso preciso del Presidente que habla, no tiene camino estabilizado pero sí televisión permanente. Ofrece una vislumbre de la vida íntima de los ciudadanos y atisbos de los comportamientos públicos de los políticos. Por esa ventana virtual, desde el otro lado de la frontera étnica, las telenovelas son interpretadas, además de emotiva, pedagógicamente. Dan acceso a un conocimiento del mundo ciudadano y, aunque se reconoce que son tan sólo una ficción, de todas maneras se considera que introducen a la realidad de la vida de “los blancos”. Realidad que debido a las exclusiones que imponen las estrategias de frontera étnica, es un mundo por muchas vías inaccesible para los comuneros en las relaciones cotidianas. Los noticieros les introducen en la escena de la representación política, asunto de particular interés para los dirigentes de las comunidades. Según explica el Presidente entrevistado, para él mismo ha sido un aprendizaje. La televisión es más accesible a los hombres en general y a los dirigentes en particular. En efecto, los informativos son asiduamente seguidos por los líderes, más allá del interés que suscitan las noticias del día (7). Los gestos de los ciudadanos políticos, que atentamente se estudia en la pantalla, adquieren la jerarquía de modelos imaginarios y, a lo que parece, provocan una proyección de espejo. En cuanto a los discursos, sobre todo respecto al vocabulario burocrático y la entonación de la voz, brinda modelos formales para expresarse ante el micrófono que propone un periodista o la grabadora que enciende un antropólogo. Son gestos y palabras que se incorporan. Serán readecuados y utilizados en las entrevistas con las autoridades estatales o, por ejemplo, en las asambleas de las organizaciones comunales (8).

3. UN VACÍO BIBLIOGRÁFICO

Reflexionar sobre el tema en el Ecuador conlleva una desventaja mayor; hay que encarar una suerte de travesía del desierto en la literatura de las ciencias sociales.

(7) Quisapincha, entrevista al presidente de la comuna Illagua Chico, 30/12/1998. Sobre la noción de frontera étnica y el espacio ciudadano, me permito remitir a Guerrero (1997: I-XIX).

(8) La televisión presenta cada vez más frecuentemente dirigentes indígenas (mujeres y hombres) filmados en sus funciones de representación. En las comunidades se los observa con admiración de nuevos modelos ideales del yo.

Además, la revisión de dos importantes centros de documentación me hacen intuir que la bibliografía sobre el tema tampoco es pletórica, al menos en América Latina. Lo cual, de ser comprobado, destacaría una paradoja puesto que los linchamientos son una práctica frecuente en casi todos los países. En todo caso, por ahora, apenas si dispongo de trabajos de sociológicos, antropológicos o históricos que enfoquen el tema (9).

En tres artículos que he podido consultar (dos sobre Brasil y uno sobre Argentina), se analiza linchamientos de tipo urbanos que se dieron en barrios populares y entre la clase media ya sea de las grandes urbes o de las pequeñas ciudades. Sin embargo, uno de los autores (Souza Martins, 1991), advierte que en el Brasil existen una “cantidad significativa de linchamientos en áreas rurales y al menos en dos casos los linchados fueron indígenas”. El autor asocia estos actos de violencia a tres procesos nacionales. En primer lugar, los linchamientos se vincularían a una “resurrección de las concepciones y prácticas de justicia privada” (imperantes en la regiones rurales más atrasadas del país) en el proceso de transición del régimen militar al democrático. En segundo lugar, tendrían una relación con la “invasión” de las ciudades por emigrantes que implantan “un estilo más rural de prácticas políticas”. En tercer lugar, serían actos de violencia asociados a “potentados locales”, mediadores políticos de corte rural, en “ficticias organizaciones de *barrio*”, que el estado no ha impedido que resurjan. En síntesis, para de Souza Martins, los linchamientos en el Brasil deben ser contextualizados entre los fenómenos sociales que, por un lado, tienen un origen rural y, por otro, surgen en la situación inconclusas de transición hacia la modernidad. Brotan de procesos de cambio social que sitúan a las poblaciones emigrantes en una suerte de “filo de la navaja”: “un espacio donde la propiedad, el trabajo y las relaciones de autoridad se están desintegrando”. El autor caracteriza el tiempo y el espacio donde ocurren los linchamientos, con una metáfora inspirada en Borges: son un “umbral de intersecciones inacabadas”. Dichos “umbrales” agrupan poblaciones con acceso bloqueado o negado a la modernidad (Souza Martins, 1991: 21-24).

Estos planteos interesan aquí por una razón: los linchamientos en las comunidades indígenas implican precisamente a poblaciones que se encuentran en un umbral de cambios que, en el propio curso del proceso, quedan desdibujados. Como en otro trabajo he mencionado, es un proceso de “modernidad metaestática”. Se caracteriza por la metáfora de una piedra que rueda por una pendiente y algo la detiene en su recorrido, para volver a rodar y detenerse; o sea, un proceso a la vez en inercia y en desequilibrio que, de todas maneras, progresa en una situación de transición permanente. El proceso de cambio social en las comunidades parece bloqueado pero, no obstante, impone transformaciones en la vida de los comuneros. Uno de los resultados es que crea amplios grupos sociales marginales (Guerrero, 1991a).

Un segundo tipo de trabajos aluden al tema de los linchamientos en la literatura que trata sobre el ejercicio de una así llamada “justicia popular” en las comunidades campesinas. Aparece asociado al análisis de los “nuevos movimientos sociales” y sus prácticas de autogobierno en organizaciones al estilo de las “rondas campesinas” o los

(9) Una búsqueda por la palabra “lynch” y sus derivados “lynching”, “lyncher” en el *Handbook of Latin American Studies* de la Biblioteca del Congreso Norteamericano arrojaba una respuesta desoladora: dos títulos, que obviamente citaré aquí. En la Biblioteca Hispánica de Madrid, por linchamiento no se encontraba ningún trabajo clasificado en el catálogo informatizado.

grupos de autodefensa. Así, H-J. Brandt, al estudiar el problema de la justicia popular (consuetudinaria) en comunidades campesinas e indígenas de la Sierra Norte y la Región Amazónica peruanas, describe casos en que, campesinos o comuneros, aplican la pena de muerte (fríamente o en una suerte de desbordamiento colectivo) a acusados de violaciones contra mujeres o de abigeo. De igual manera, O. Starn en su estudio sobre las Rondas Campesinas en la región de Cajamarca y de Piura describe actos semejantes a lo que, en el Ecuador, los medios de comunicación denominan ajusticiamientos (Brandt, 1986; Starn, 1992). Para ambos autores, aunque desde puntos de análisis distintos (el primero jurídico y el segundo sociológico), son actos encuadrados en procesos en los cuales las instituciones comunales o campesinas asumen funciones de vigilancia y justicia. Su apreciación es que la organización jurídico-política campesina se fortalece con dichos actos: se substituye, ignora y contrapone al Estado. Sin embargo, en la práctica, son las modalidades de la justicia estatal las que inspiran sus acciones y suelen ser tan arbitrarias y violentas como las que acostumbran los cuerpos de policía.

Esos análisis evocan dos aspectos importantes que conciernen al caso ecuatoriano. En primer lugar, ¿los linchamientos comunales son una forma de ejercicio de una justicia consuetudinaria, una nueva forma de autoridad que emerge o se consolida?; en segundo lugar, y vinculada con la pregunta anterior, ¿se trata de actos que afirman una nueva institucionalidad política en pugna con el Estado?

Antes de emprender con una descripción de los sucesos (en la versión de los diarios consultados), creo conveniente precisar que en estas páginas acoto el análisis a una gama exclusiva y restringida de linchamientos. Me limito a aquellos actos de violencia colectiva ocurridos en las comunidades indígenas de la Sierra (10). Al respecto una advertencia me parece necesaria: en sí, el fenómeno no es nuevo ni reciente. Si se lo considera en el marco de una definición amplia de linchamiento (vale decir, una práctica de violencia colectiva dirigida contra una o varias personas por un grupo de comuneros), hace tres décadas hubo al menos dos casos que fueron ampliamente divulgados por la prensa. No obstante, a pesar de estos precedentes, dada la forma y las situaciones en las que ocurren hoy en día, sin duda presentan situaciones inéditas por dos tipos de razones.

En primer lugar, dichos actos colectivos de violencia son realizados en el marco de un espectáculo ceremonial, un “hacer justicia por mano propia” público y masivo.

(10) No encuentro una definición satisfactoria de linchamiento. Los artículos citados establecen tipologías pero eluden una definición. La *Enciclopedia of Social Science* no trae el término. La *Enciclopedia Americana* propone una curiosa explicación: *Lynch Law or Judge Lynch: a name for irregular punishment, especially capital, inflicted by private individuals independently of the legal authorities (...) This mode of administering justice has always prevailed more or less in every country in times of great popular excitement, and it is necessarily resorted to in newly-settled territories, where the power of civil government is not fully established* (vol. 17: 883). La explicación es contradictoria con el hecho de que el fenómeno de los linchamientos es relativamente tardío en la historia de los Estados Unidos. Hubo más de 4 mil linchamientos entre 1885 y 1956. Ocurrieron en “territorios” donde las autoridades estaban bien establecidas (*The New Encyclopedia Britanica*, vol. 7: 589; Van Woodward, 1998: 15-16). Por su parte, Tolnay & Beck proponen una definición en cuatro puntos: 1) una persona fue asesinada; 2) fue un acto ilegal; 3) tres o más personas participaron; 4) actuaron bajo el pretexto de servir a la justicia o a la tradición. (*A Festival of Violence. Analysis of Southern Lynchings, 1882-1930*, 1992: 260)

Son organizados y están presididos por los dirigentes o los líderes informales de las comunidades indígenas. En segundo lugar, en algunos de esos actos (al menos en los dos que aquí describo), dichos dirigentes o líderes solicitaron la presencia de los medios de comunicación (radiodifusoras y canales de televisión). El objetivo consciente y explícito fue “dar a conocer” el linchamiento a una audiencia nacional.

Además, son sin duda un fenómeno reciente porque, más allá de las razones específicas y locales que intervienen en cada caso (el delito imputado), los ajusticiamientos de hoy en día adquieren un significado de conjunto que sobrepasa los confines comunales. Integran la categoría de un “hecho social nacional”. Ocurren en una localidad pero crean un escenario (político y espectacular) difundido en casi todo el país y derivan de las estrategias de actores desconocidos, insertos en micro coyunturas. Obedecen a razones restringidas (antes particulares que públicas) pero, sin embargo, el objetivo final que se construye en el proceso de la acción es lograr un acto performativo: implicar a las autoridades estatales en una negociación.

Es a este nivel que los llamados linchamientos interesan aquí. Precisamente, en estas páginas se intenta pensar los linchamientos como una suerte de “revelador político”. Con esto quiero decir que pueden ser enfocados en tanto que hechos colectivos que iluminan más allá de lo *evenementiel*. Interrogan las situaciones de cambio, las modificaciones que se han venido dando en el sector rural, las tendencias en las prácticas políticas que se adoptan en las comunidades y las relaciones de las organizaciones indígenas con respecto al estado y la sociedad nacional. Pero antes de continuar me detengo en la descripción de un par de sucesos ejemplares.

4. EL RELATO DE LOS HECHOS

Escojo aquellos linchamientos que considero más significativos y accesibles en cuanto a información. Desde luego, como sucede en todo fenómeno social que se replica, no todos los casos se asemejan y escasos son los apropiados para los objetivos del análisis que se pretende realizar aquí. Escojo aquellos que destacan procesos mayores entre el Estado y la sociedad debido a las situaciones de conflicto que desencadenan entre los actores. En estos casos el ejercicio de la violencia adquirió un carácter instrumental. Creó una coyuntura política que implicó a fuerzas, instituciones, agentes sociales internos y externos a la comunidad. Más aún, fueron linchamientos que alcanzaron una alta “eficacia performativa” en la interlocución con el Estado y tuvieron un fuerte impacto en la opinión pública. Vale decir, fueron actos colectivos de violencia que, en el contexto preciso en el que se dieron y al filo de las estrategias de los actores, se construyeron en actos políticos. Sin embargo, en su propio desenvolvimiento, desbordaron los parámetros de las redefiniciones de lo político que proponían.

Desde luego, los casos que escojo fueron aquellos que mayor divulgación tuvieron en los medios de comunicación, en tiempo de emisión de radio y televisión, tamaño de los titulares y páginas en los cotidianos (11). Suscitaban intensos comentarios

(11) La forma del relato que produce la prensa es un tema en el que habrá que detenerse en la investigación por su impacto en la formación de la opinión pública y la imagen que construye de los indígenas, la crisis y la violencia social.

en los encuentros cotidianos, como se dice: “en la calle”. Sintéticamente, organizados en secuencias temporales, los sucesos tuvieron el siguiente curso.

4. 1. Primer caso

4. 1. 1. *El castigo de “las brujas de Calguasig”*

15-22 de julio de 1996.

Lugar: Comuna de Calguasig (cantón Quisapincha, Prov. de Tungurahua).

Primer momento: secuestro y movilización comunal.

Día 15. Dos mujeres que viven en la ciudad de Ambato (capital de la provincia) son detenidas por los comuneros de Calguasig. La comunidad indígena es pobre y está trepada a un flanco interno de la cordillera a 3 500 metros. Se ubica a pocos kilómetros de la capital de la Provincia de Tungurahua. Sin embargo, llegar requiere largas horas de camino en autobús y a pie. Cuando llueve es inaccesible de subida y de bajada, clima frecuente a lo largo de todo el año en esa parte de la cordillera. Las dos mujeres de las que se trata tendrán unos 40 años en el momento de los hechos. Son acusadas de ritos de brujería por los comuneros de a poncho. Para los dirigentes de corte moderno del cabildo (algunos de los cuales adoptaron la religión evangélica) son estafadoras: aprovechan la credulidad, la ignorancia y la superstición de los indígenas. De todas maneras, es una creencia enraizada en el sentido común de los comuneros que sus maleficios habrían provocado la muerte de varias personas. Hay, sobre todo, una pareja “postrada” que se debate entre la vida y la muerte, y sus hijos están “abandonados”. Corre un rumor de voz a oreja que enciende una alborotada indignación. Se dice en Calguasig que les habrían echado una brujería, como a muchos otros comuneros. Todos saben que las dos mujeres alardean de eficaces intermediarias del poderoso San Gonzalo, un santo de la ciudad de Ambato. Se trata de una imagen ambivalente, capaz de causar el bien y el mal. En la opinión de los comuneros, las culpables de las muertes serían aquellas dos mujeres secuestradas; por lo tanto, exigen un castigo ejemplar. Para los dirigentes en cambio se trata de una estafa. Lo que conviene hacer es denunciarlas para, así, eliminar de una vez por todas la superstición y la ignorancia de los comuneros (12).

Día 16. Las dos mujeres continúan encerradas bajo candado en una habitación en la Casa Comunal. Las autoridades de Calguasig vocean por los altoparlantes a una reunión que tendrá lugar ese mismo día en la comuna (13). Citan a los dirigentes de la Confederación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha, [COCIQ (14)], convocan a los presidentes de cabildo de las demás comunas y extienden el llamamiento a los comuneros en general (hombres y mujeres) del cantón de Quisapincha.

(12) Entrevista al expresidente de Calguasig, J.A.P, 2/1999 (realizada por Gardenia Chávez).

(13) Las comunas de Quisapincha se “vocean” información de unas a otras por altoparlantes colocados en altos postes clavados en la plaza de cada comuna.

(14) Unas 18 comunidades del cantón Quisapincha están agrupadas en una organización de “segundo grado”, la Confederación de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Quisapincha (COCIQ). La decisión del secuestro fue adoptada por los dirigentes de la comuna. Un dirigente de esa comunidad había ocupado anteriormente puestos importantes en la Confederación.

Proponen realizar una “asamblea” abierta. En el orden del día está inscrito discutir si conviene o no entregar las mujeres apresadas a las autoridades judiciales y de policía. En el primer caso, si se las entrega, la autoridades estatales deberán dar garantías de que: 1) las dos mujeres pagarán una indemnización por cada enfermo y por cada muerto; 2) que no se las dejará en libertad y serán juzgadas. De antemano previenen que, de todas maneras, las autoridades del cabildo de Calguasig impartirán a las dos mujeres un castigo “según sus costumbres”. En caso contrario, si la asamblea decide no entregar las dos mujeres a las autoridades de la provincia, queda sin decir, pero para todos planea en el aire la amenaza de quemarlas, emulando anteriores casos en el país. Además, la asamblea deberá discutir si adopta diversas acciones de protesta, tal vez obstaculizar las carreteras, como en los levantamientos nacionales de indígenas. El objetivo sería presionar a las autoridades estatales a que “cumplan” y “hagan justicia”.

Ese mismo día llegan a la plaza de la comunidad de Calguasig varios periodistas de diferentes medios de comunicación del país. El presidente de la comunidad se pone en contacto con una radioemisora (privada y comercial) de Ambato, la capital de la provincia. Dicha radio es muy conocida y escuchada en la región, sobre todo en las comunidades. Se ha convertido en medio privilegiado de difusión para comunicarse con los dirigentes de las comunas de la región, para enviar mensajes a familiares, condolencias por deceso y celebrar onomásticos con música. Hacer público el secuestro de las “brujas”, más allá del circuito de las comunidades de la región, es una decisión tomada por las autoridades del cabildo indígena y la organización mayor, la Confederación de Organizaciones. El objetivo es lanzar una advertencia a las autoridades estatales de la provincia (al Comisario de Policía, la Fiscal y el Gobernador) para que adopten medidas eficaces. Los comuneros expresan la queja de “estar abandonados” por la negligencia de las autoridades con respecto a su pobreza. Todos quieren que el país “conozca como vivimos”. Varias radios locales y nacionales retransmiten la noticia y despachan reporteros para cubrir los sucesos desde el lugar de los hechos.

Segundo momento: un hecho público y las negociaciones.

Día 17. Se reúnen algunos miles (dice la prensa) de campesinos en “asamblea”. Los dirigentes acusan a las autoridades estatales (jueces y policías) de ineficacia y de poner en libertad a los brujos que habrían sido denunciados anteriormente (señalan un caso en 1993). Por otro lado, se indignan de que, cuando los indígenas han querido imponer su propia justicia, las mismas autoridades estatales (“mestizas”, dice el periódico) les han “maltratado” y hasta encarcelado.

Día 18. El secuestro es un hecho público en la provincia y recorre el país por los medios de comunicación nacionales.

Día 19. Nueva reunión de dirigentes de las comunidades. Siguen deliberando sobre si conviene entregar a las secuestradas o no a las autoridades. Afluyen más comuneros hacia Calguasig. El cotidiano El Comercio dedica dos páginas enteras al caso y añade información sobre otros linchamientos en el país. Las emisoras de radio y televisión siguen difundiendo noticias del secuestro de “las brujas” en los informativos. Hay negociaciones con las autoridades estatales de la provincia. El propietario de una radiodifusora de Ambato actúa de intermediario. Los dirigentes de las comunidades

(COCIQ) exigen que los funcionarios de la provincia concurran a la comuna de Calguasig a negociar personalmente.

Tercer momento: el acto de castigo.

Día 22. El Gobernador de la provincia, la Ministra Fiscal de la Provincia y el Comisario de Policía viajan a la comunidad. Luego de tediosas horas de viaje a pesar de la cercanía del lugar, llegan con gran dificultad por un camino intransitable bajo una lluvia intensa. Durante el recorrido, solicitan ayuda a los dirigentes de las comunas para desatascar los vehículos del infranqueable lodazal (fotos en los periódicos). Desde un teléfono celular las “autoridades” estatales se comunican con los dirigentes comunales por el intermedio de la radioemisora de Ambato, cuyo propietario hace de mediador en la negociación. Los dirigentes de la comunidades agrupadas en la Confederación (21 según el cotidiano) están reunidos en comité permanente en la Casa Comunal. Pasado medio día, bajo una impasible garúa de páramo, al fin llegan a la plaza de Calguasig el Gobernador, la Fiscal y el Comisario. Los dirigentes de la COCIQ les tienen esperando largo tiempo antes de recibirles en la casa comunal (15). La multitud se impacienta, los ánimos se caldean. Negocian los dirigentes de la Confederación (COCIQ) y los dignatarios del Estado. Las “autoridades” prometen abrir un juicio a las dos mujeres acusadas (de engaño y estafa) por los dirigentes indígenas, ofrecen mejorar el camino de acceso a Calguasig y proponen un programa de salud. Los periodistas destacan en varios artículos que hay una epidemia de tuberculosis en la comuna: las numerosas muertes se deberían a esta enfermedad.

Finalmente, al caer la tarde, los dirigentes de la Confederación abren el cuarto donde mantienen encerradas desde hace 8 días a las dos mujeres y las conducen a una plaza ubicada a un costado de la Casa Comunal. La multitud las rodea. Varios dirigentes les obligan a desvestirse; se quedan en ropa interior. Un dirigente les azota con un arial. Algunas mujeres indígenas se acercan y les frotan con ramas de ortiga. Un hombre les hecha agua (“les baña”) (16). Las autoridades observan el castigo. El Presidente del cabildo da por terminada la ceremonia y, apresurado, embarca en los vehículos del estado a las dos mujeres. Las “autoridades” las conducen a Ambato (El Comercio, 18-19-22-28/8/1997).

(15) Relata un periodista: “De pronto, con un micrófono en mano, un dirigente, desde el segundo piso de la Casa Comunal, ironizó en contra de las autoridades por la poca importancia que dieron a la detención de las dos presuntas hechiceras. ‘Las autoridades estaban pasando bonito en la ciudad, ahora están sintiendo frío y dolor’, dijo el indígena a viva voz. La prolongación de la asamblea dijo uno de los mediadores, es para que las autoridades sientan, en carne propia, lo que es vivir en el páramo, sin educación, vivienda y salud.” (El Comercio, 22/7/1996)

(16) Algunos minutos del “castigo” fueron difundidos por un canal de televisión con alcance nacional durante la hora de mayor audiencia. Se observa en el video que las mujeres (calificadas de “morenas”, en la prensa) eran mulatas y que también se castigó a un hombre mulato. Salvo los azotes con arial de cuero trenzado, el tormento fue realizado colectivamente. Algunas mujeres irrumpían de la multitud con ramas de ortigas y les azotaban; otras personas les echaban agua. Una autoridad mediaba y amortiguaba la violencia. En un momento del castigo, un hombre se aproximó a una de las dos mujeres y amagó el gesto de rociarlas con un líquido (¿gasolina o agua?). El dirigente que presidía la ceremonia le apartó con un enérgico movimiento de brazo. Presenciaba el espectáculo una multitud de indígenas (mujeres y hombres) de todas las edades.

4. 2. Segundo caso

4. 2. 1. *Secuestro, asesinato y cremación de un joven acusado de abigeo* 7 de agosto 1997.

Lugar: Comunidad de Cachi San Francisco (Provincia Cotopaxi, cantón Pujilí).

Cachi es una de aquellas comunidades con historia ambigua, a la vez de secular pasado y de reciente constitución. Bajo una cierta forma de agrupación comunal no reconocida, integraba una antigua y extensa hacienda colonial que, entre herencias y ventas, se fue desmembrando poco a poco. Finalmente, se desintegró del todo cuando prosperó un conflicto liderado por los campesinos externos que se calificaban de “los del camino”. En efecto, sus casas estaban a la vera del carretero; o sea, en un espacio público y no dentro de la hacienda como los huasipungueros. Corrían los últimos años de la década de los setenta, los “del camino” pidieron el cumplimiento de la Reforma Agraria. Fueron quienes arrastraron en el conflicto a las demás familias trabajadoras. Entonces, a la vez por intervención del Estado y con la compra de un cuerpo de las tierras por los antiguas familias de trabajadores a inicios de los años 1980, se constituyó la actual comuna en una entidad autónoma, dotada de sus propios estatutos, autoridades nombradas y tierras reconocidas. Los miembros de una ONG católica jugaron el papel de “intelectuales externos” y colaboraron en la organización de los campesinos. Desde fines de la década anterior a la solución del litigio, vivían en el lugar y habían venido realizando varios programas de desarrollo agrícola y educacional: con los campesinos crearon escuelas, un taller de carpintería, un molino de granos, una panadería y un almacén comunal. Salvo la escuela que luce bien conservada, los locales que acogieron esas actividades dan una idea exacta de la decadencia de aquellos programas de desarrollo (17).

Ubicada a unos 15 kilómetros de la ciudad de Pujilí (la cabecera cantonal) y servida por transporte público frecuente, a la comuna de Cachi San Francisco se llega por un camino vecinal estable que se bifurca de una carretera a la Costa con intenso tráfico. Hay un trasiego perseverante: los comuneros van y vienen de la capital de la provincia (Latacunga). Llevan productos agrícolas y compran alimentos, ropa e insumos para los cultivos. Al borde del camino, temprano por la mañana, los hijos e hijas de los comuneros en uniforme escolar esperan el paso de las camionetas de transporte público. Concurren al colegio de enseñanza secundaria a 10 kilómetros en el camino a Pujilí. Un comunero me cuenta que desembolsa un excesivo presupuesto en el transporte de sus hijos. Los escolares pobres van y vienen a pie. De regreso a sus casas, los que tienen televisión siguen ávidamente las populares telenovelas mexicanas, venezolanas, brasileñas o argentinas (18). Desde fines de la adolescencia, hombres y mujeres emigran para buscar trabajo en Quito. Cuando pueden y los que pueden, retornan a sus casas los fines de semana. Las comunas de esta zona están dotadas de alumbrado público en el carretero y de electricidad para uso doméstico. Se conectan a la red sobre todo aquellas

(17) Entrevista al hijo de un antiguo huasipunguero que lideró el conflicto, R.T., Latacunga 2/1999; entrevista al último propietario de la hacienda Cachi San Francisco, Dr. A. P. M., 5/1999 (agradezco a Alicia Torres por esta última entrevista).

(18) Entrevista a N. C., comunero de Cachi Alto-El Tablón, 5/1999.

casas (casi todas abandonaron el techo de paja luego del último terremoto) en la parte central, cercana al camino. Las antenas de televisión no son una excepción en los tejados. Los camiones de distribución de gas para consumo familiar recorren las comunas y venden bombonas al borde del camino. Con carretillas o a lomo de burro, las familias las llevan a sus casas. Hace más de una década, la cocina de gas desplazó al fogón de tres piedras, fuego de leña y olla de barro.

El escenario escogido para el linchamiento en Cachi San Francisco fue un antiguo patio de hacienda, un sitio de connotado prestigio y recuerdos. En ese mismo patio apenas hace tres décadas, el patrón en persona o, en función de una delegación de poder común en la Sierra, su mayordomo, ejercía una “justicia de patio de hacienda”: amarrados a una gran piedra, azotaba a los trabajadores incumplidos o acusados de robo. En un costado de ese destituido cuadrilátero, hondamente incrustada en uno de los taludes pero sobresaliendo, se destaca a la mirada una piedra grande. Sirvió de apoyo material y de sitio simbólico para el fusilamiento y la cremación del joven. Al pie de esa piedra de unos tres metros de altura, dos comuneros cómplices fueron obligados a enterrar al cadáver. El antiguo patio de hacienda es ahora un espacio público comunal: acoge las reuniones del cabildo y las fiestas anuales que algún prioste dedica al Niño de Atocha. Por un costado de ese cuadrilátero la perspectiva desborda y se pierde hacia el ilimitado paisaje del valle de Latacunga; al frente, se erige una pequeña y desangelada iglesia de un solo campanario. Una casa comunal desconchada cierra un tercer costado. En una explanada donde desemboca por ahora el camino carrosable, hay una escuela pública de arquitectura burocrática: losa de cemento armado, grandes ventanas en marcos de metal, pintura verde desteñida por el sol y las lluvias y la desidia del Estado. Quizás por el indefinible ambiente urbano que produce el encuadre de los postes del alumbrado público alineados a lo largo del camino, el acceso al lugar recuerda la llegada a una suerte de remota periferia urbana, quizás una suerte de villa miseria apenas en formación. Es un tipo de impresión primera, un ambiente que resalta con frecuencia en las comunidades de la Sierra ubicadas en la cercanía de una ciudad. Se diría que son lugares rurales desdefiniéndose sin alcanzar el rango de espacios urbanos. El conglomerado de comunidades de la región de Cachi en algún momento no muy remoto debieron amagar una ahora y desde hace tiempo aletargada transformación.

Primer día: la búsqueda y el encuentro.

Al amanecer empezaron los sucesos. Una familia comunera de Cachi San Francisco constató el robo de una vaca y de un caballo. Fueron sustraídos al amparo de la noche de un terreno propio, aldeaño a la casa. Apenas aclara la mañana y ya se dispersa de boca en boca en la comuna la noticia del robo. Se reúne un grupo de 85 comuneros, tienen las autoridades del cabildo a la cabeza. El grupo de hombres se fija la tarea de rastrear las huellas de los animales, según declaran a los periodistas (19). El robo de

(19) Es la versión oficial de los hechos recogida sin más en los cotidianos. Desde luego que es imposible rastrear huellas de unos pocos animales en los densos pajonales del páramo. Adelanto aquí que los comuneros manejaban obvia información del lugar donde se hallaba el ganado. Sabían además que existía una red de cuatreritos constituida por personas de las comunidades aldeañas.

ganado (vacas, caballos y llamas) había sido frecuente en los últimos meses en la comuna. Hay un ambiente de inquietud colectiva y de indignación. Las huellas, explican los comuneros a los periodistas, conducen al grupo de búsqueda a una distante comunidad, situada a un buen día de camino a pie por senderos de alto pajonal en el páramo. Reconocen al ganado robado. Pace cerca (o en los terrenos, según otra versión) de la casa de una familia de cuatreritos blanco mestizos con antecedentes delictivos probados, afirman los comuneros. Cuentan que el padre de la familia tuvo hace unos años un “castigo” en otra comunidad de la región por sustracción de ganado (lo ortigaron, bañaron y arrastraron atado a un caballo). Cuentan que a último momento, antes de que lo mataran, fue rescatado por la policía; sitúan los sucesos hacia 1983. El grupo de hombres de Cachi San Francisco ataca con armas la casa del supuesto cuatrero que se defiende a tiros. Al fin consiguen entrar en la casa, la destruyen y secuestran a dos hijos y una joven (esposa de uno de ellos); tienen 16, 20 y 19 años respectivamente. Golpean ferozmente a la madre y la dejan por muerta; el padre huye por una puerta trasera. Los 3 jóvenes son conducidos durante la noche a la comunidad de Cachi San Francisco. Llegan al despuntar el alba y son encerrados bajo llave en un cuarto de la casa comunal, a un costado de la iglesia.

Segundo día: un hecho público en las comunas y la ciudad de Pujilí.

Los dirigentes y líderes convocan a una reunión en Cachi San Francisco a las autoridades de las otras comunidades aledañas hacia arriba y hacia abajo del flanco de la cordillera. Acuden los Presidentes de Cabildo y su segundos; se exhibe a los detenidos. Bajo amenazas, los líderes de Cachi imponen un interrogatorio y exigen la confesión de cada uno de los secuestrados. La joven esposa acusa a dos comuneros, miembros de sendas comunas colindantes (con una de las cuales hubo en tiempo pasado un conflicto de linderos), de ser cómplices del robo. Como se dice, eran los “aviadores” del ganado: fueron quienes sustrajeron los animales. La misma noche del robo, los arrearón al desolado páramo y de allí otros “aviadores” (desconocidos) condujeron el ganado hasta la distante casa de la familia de cuatreritos que fue atacada. Los dos comuneros cómplices son buscados en sus casas. Detenidos por los líderes de Cachi San Francisco, les conducen a la comuna y son encerrados en segundo cuarto de la Casa Comunal. Las autoridades y los habitantes de las dos comunas de los “aviadores” hacen acto de presencia en la plaza de Cachi San Francisco. Imponen un gesto que expresa solidaridad y defensa silenciosa de sus compañeros. Es sabido que los dos comuneros detenidos son parientes de algunos de los dirigentes de sus propias comunas. Además, tienen lazos de parentesco con otras familias que también concurren al lugar en un acto de solidaridad y de prevención por lo que pueda ocurrir.

Tercer día: interviene la policía y los mediadores locales.

Afluyen más comuneros de los alrededores y se instalan en el entorno de la plaza de Cachi San Francisco. El sitio es propicio para observar los sucesos como espectadores pues ofrece un gran anfiteatro natural. Los ciudadanos blanco mestizos de Pujilí, el pueblo aledaño, informados por las radioemisoras, suben a la comuna; quieren participar directamente del espectáculo y esperan el desenlace. Los periodistas dan la cifra de unas

mil personas reunidas. Cuatro policías despachados a Cachi por el Comisario de Policía de Pujilí entran en la comunidad. Por orden del Comisario llegan sin armas. Los comuneros les rodean y obligan a presenciar un nuevo interrogatorio a los secuestrados. Les declaran testigos de las declaraciones de los acusados. El testimonio es grabado, como si se tratara de un programa de radio. Por la tarde ingresa en la plaza el párroco del pueblo cercano (Pujilí). Viene acompañado de un alto dirigente del Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC) la organización mayor de la provincia. Ambos toman la palabra sin convencer a los líderes de que liberen a los secuestrados. El dirigente del MIC se retira del lugar. El párroco exhorta y predica contra la violencia. Hay largas y confusas negociaciones con un grupo informal de líderes que son quienes, de hecho, toman decisiones y dirigen la acción (20). El párroco propone que se ponga en manos de la policía a los dos jóvenes. A cambio, ofrece que vendrían “las autoridades” de la provincia (se menciona al Gobernador) a la comunidad a negociar personalmente con los líderes. El párroco sugiere que pidan al Estado una indemnización por los animales perdidos. No convence, pero consigue que el ajusticiamiento sea postergado hasta el día siguiente. Mientras tanto, conversará con el Gobernador de la provincia (21).

Cuarto día: el fracaso de las mediaciones y el asesinato.

Llegan a la plaza de Cachi San Francisco reporteros de la prensa, las radioemisoras y los canales de televisión. Son acogidos amistosamente. Los líderes les conceden entrevistas que son filmadas y serán luego transmitidas en los noticieros de la noche (22). Retorna el párroco a la comunidad. El Gobernador de la Provincia no se presenta: delega al Comisario de Policía (miembro de una organización de izquierda) que lleve adelante las negociaciones para que entreguen los acusados a las autoridades de policía. Nuevas discusiones: el párroco ofrece conducir en persona a los dirigentes y líderes ante el Gobernador para que obtengan “justicia” e “indemnizaciones”. El Presidente de la comuna se opone al asesinato de los muchachos. Las negociaciones se difunden casi en directo por las radiodifusoras de la capital de la provincia (Latacunga). Al anochecer, sin conseguir ningún resultado positivo, es hora de la misa de domingo y el Párroco abandona el lugar. El Presidente de la comuna se aleja de la plaza. Los líderes obligan a los reporteros de la televisión a salir de la comunidad. Uno de ellos abre el cuarto y saca a los tres detenidos; otro dispara un fusil sobre el mayor de los hermanos. Un tercero asperje al herido con gasolina y le prende fuego. El sitio preciso es “una parte alta de la comuna, donde hay una piedra grande”, reza un documento. Un cooperante italiano consigue que los líderes perdone la vida del hermano de la víctima (que es flagelado) y de la esposa. Al día siguiente les embarcan en un autobús hacia Pujilí; salvan la vida y quedan libres. Los dos cómplices de las comunidades colindantes son juzgados. Su castigo será cavar una fosa al pie de la piedra grande y enterrar el cadáver de la víctima.

(20) “Los líderes son como unos caciques”, me explica un abogado que les conoce personalmente. Entrevista al Dr. J. A., Latacunga, 5/1999.

(21) Entrevista al párroco de Pujilí, 7/1999. Las dos mujeres incoaron un juicio contra las autoridades de la comuna. Los funcionarios estatales que presenciaron los hechos fueron destituidos.

(22) Entrevista al periodista de Ecuavisa G. A. Quito/3/1999 (realizada por Adriana Jarrín).

Además, les obligan a entregar las escrituras de sus terrenos. Los documentos serán retenidos hasta que paguen una indemnización por los animales que robaron.

Al día siguiente, el Gobernador de la Provincia acusa a las organizaciones indígenas de planificar los linchamientos. El objetivo sería conseguir el derecho a la plurinacionalidad que es un tema que se discute en ese momento a nivel nacional. Dos días luego, un canal de televisión de audiencia nacional difunde un vídeo del linchamiento y varias entrevistas a los sobrevivientes. En el juzgado de Latacunga, el Fiscal incoa un juicio contra los autores (Ruiz, 1997; *El Comercio*, 12 y 13/8/1997; Roldos & Játiva, 1997).

5. ¿ACTOS REVELADORES SOCIALES?

Cada linchamiento hace referencia cuando menos a las situaciones heterogéneas en las cuales ocurre, a las diversas motivaciones que impulsan a los actores a ejercer una violencia colectiva y al despliegue cruzado de juegos de poder que la situación desencadena. Cada caso requiere una investigación detallada. Sin embargo, si algún valor tiene decantar un rasgo común, convendría tal vez subrayar que son estrategias de poder que enarbolan una soberanía comunal, en el sentido más amplio del término. Los envites, los actores y los juegos de dichas estrategias pueden variar y de hecho así sucede: combinan largas y cortas duraciones. Por ejemplo, los archivos notariales del siglo XIX de la región de Otavalo revelan conflictos relativos a la autonomía comunal sobre las tierras ejidales. Se inician en el umbral de la transición del orden colonial al republicano; al concluir el siglo persisten en estado latente pero sumidos en un compás de espera. Al final estallan en los años 1990, cuando la dinámica de una coyuntura de conflictos (quizás tangenciales y fortuitos) desdoblan un enlace de significados entre pasado y presente (23). Algunas veces, esa autonomía atraviesa un arco de larga duración cuyas dimensiones se pierde en las brumas de una memoria mítica, apenas conservada en lo fragmentario de los rituales. Las aristas conflictivas de larga duración encuentran puntos de soporte y resurgencia en las coyunturas del presente que las reinterpretan. Engendran discursos sobre la comunidad que rehacen una historia y, en algunos casos, “renace” habiendo casi desaparecido (Rappeport, 1994; 1990: cap. 8; Guerrero, 1991a). En cierta medida, la amenaza de matar parece asociar de manera confusa aquellos discursos sobre la soberanía de la larga y de corta duración que resignifican a la comunidad frente al Estado y la sociedad mayor. El envite de dichas prácticas puede volcarse hacia juegos internos o ser redirigido hacia el campo político externo de “la sociedad mayor” ciudadana. En Calguasig y Cachi San Francisco resalta, en efecto, la utilización de estrategias discursivas de poder en un primer momento volcadas hacia adentro y luego, en una segunda serie de secuencias, dirigidas hacia afuera.

Hacia adentro, el tema del enfrentamiento en Calguasig fue la consolidación de la comunidad amenazada, (en la diferenciada óptica de los actores) a la vez por la ignorancia y la superstición, la brujería y la muerte. En Cachi San Francisco, el nudo

(23) Concretamente me refiero al conflicto entre los habitantes del pueblo de San Pablo del Lago con las comunidades colindantes por las tierras al borde de la laguna.

interno del linchamiento fue la inseguridad, la hostilidad hacia las otras comunas colindantes y el afianzamiento de una oligarquía de líderes. En ambos casos la acción (en las secuencias iniciales) apuntaba a restañar una ruptura del orden social; pretendía restaurar una legitimidad comunal violada por el delito. Las estrategias desbordan sin embargo el recinto de la comuna en el curso de los acontecimientos. El linchamiento es definido hacia afuera y se convierte en una pugna a brazo partido con el estado. A partir de ese vuelco, lo que está en juego sobre el tablero político es conseguir una difusión en los medios de comunicación y un impacto en la opinión pública. En este segundo momento, el juego interno de poder pasa a un segundo plano pero no desaparece, sino que es integrado en la pugna con los actores externos (individuales e institucionales).

Precisamente, si resalta alguna hebra común a los dos linchamientos sería que trascienden lo micro y lo local. Con la elaboración de una temporalidad sustentada por la tensión que crea la amenaza de matar, apremian a las instancias estatales y convocan a los medios de difusión. El juego de poder pasa a mayores, puesto que, a fin de cuentas, pone frente a frente el discurso de la microsoberanía de la comunidad contra la ley del Estado y, por lo tanto, impugna el derecho ciudadano.

6. UN JUEGO CONTEXTUAL DE FUERZAS

Resulta obvio que un acto comunal de castigo que se convierte en un rito espectacular construye al suceso en un tiempo de suspense. Crea una audiencia mantenida en vilo y suscita la avidez morbosa de asistir al acto culminante de dar muerte. Los actores (los líderes, los dirigentes, la comunidad espectadora, el Estado) amagan o ejecutan gestos y elaboran discursos que se ensamblan en las secuencias pausadas de una estrategia utilitaria. El objetivo final son las negociaciones. Además, desde el momento que deviene un espectáculo público producido, por así decir, para los espectadores inmediatos y para los medios de comunicación masivos (sobre todo la radio y la televisión), la lógica del suspense salta al primer plano en las estrategias. Implica la manipulación de un tiempo y un ritmo al estilo de las demás formas de creación de una espera, como en una telenovela: prolonga el desenlace para convocar y retener un público. El linchamiento espectáculo crea al público presencial y al abstracto (el de los medios de difusión) y, a su vez, queda atrapado en su mirada concreta e imaginada (24).

Si se observa *a posteriori* el curso de estos linchamientos en los cotidianos, los programas de la radio y los noticieros de la televisión, y cuando se los concibe en su totalidad, aparece en el análisis una lógica en filigrana que estructura cada una de las secuencias y las articula a la siguiente. Aparecen como juegos de poder que despliegan la posibilidad de que los sucesos adquieran plena repercusión y logren una difusión fuera de la comunidad: primero en la región, luego en el país. No son actos realizados con nocturnidad y bajo el sigilo de actos violentos y clandestinos; por lo contrario, son ampliamente publicitados. Mientras más numerosos los espectadores, mayor el éxito en cuanto a la capacidad de negociación de los agentes comunales. Interviene la lógica

(24) La COCIQ constituyó una comisión para observar los noticieros de la televisión en los días del secuestro y analizar la imagen que daban de los sucesos (comunicación de un dirigente de la COCIQ, 2/1999).

sacrílega (para la soberanía ciudadana) del sacrificio humano. En este sentido, el linchamiento se convierte en un gesto de soberanía comunal que empuja hasta los confines de lo político una capacidad colectiva de significación en el ejercicio de un poder simbólico. Interpelan al estado y la sociedad nacional: abren una coyuntura. Por una parte, el desafío impugna el monopolio del ejercicio de la violencia por el Estado: transgrede no solamente sus leyes, atribuciones y funciones, sino sus principios constitutivos. La violencia se convierte (y es transformada por los medios de comunicación) en un espectáculo público que obtiene una difusión nacional, con secuencias de expectativa y desenlace. Los dos casos de linchamientos comunales arriba descritos tienen precisamente en común que el retardo del desenlace los convierte en una coyuntura política, aunque de ninguna manera sea aquella una intensión preconcebida (inicial) ni el motivo que desencadena los sucesos.

7. DE ESPACIO COMPARTIMENTADO A LA MARGINALIZACIÓN NACIONAL

El pensar las micro coyunturas de violencia en el sentido de un “revelador social”, conlleva el supuesto implícito de que pueden ser concebidas en el rango de hechos sociales totales, en una semejanza al ejemplo clásico del potlach de M. Mauss o la pelea de gallos en Balí estudiada por C. Geertz (Mauss, 1983; Geertz, 1987). Ahora bien, de asumir dicha hipótesis, quedaría por precisar esos actos de violencia entre los parámetros de la historia republicana. A mi parecer, son los cambios ocurridos en la forma de administración de poblaciones en las últimas tres décadas los que abren la posibilidad de una bifurcación del hecho aldeano e indígena hacia lo político nacional y ciudadano. Un primer aspecto remite a la historia de la transición del gobierno colonial indirecto, ejercida bajo la modalidad de las dos Repúblicas: de Españoles y de Indios (Annino, 1994). En resumidas cuentas, el proceso de la construcción ciudadana y nacional en el siglo XIX consiste en la transición de las dos repúblicas dotadas de soberanías supeditadas y jerarquizadas, a un gobierno unitario e igualitario pero cruzado por una frontera étnica (25). Este problema recorre toda la historia poscolonial y, sin duda, encausa una tensión de larga duración que de ninguna manera ha concluido. Hoy en día resurge y vuelve a significarse en los levantamientos indígenas y la violencia comunera local. Aunque el tema desborda el alcance de estas páginas, conviene mencionarlo aquí porque concierne a la soberanía comunal y los cambios en la administración de poblaciones por el sistema ciudadano.

Los linchamientos de comunidad actuales no son actos inéditos. Recuerdo al menos dos casos que pueden situar un fiel de balanza para apreciar las transformaciones de las últimas tres décadas. A comienzos de los años 1960 un médico y funcionario de la primigenia institución internacional de desarrollo en comunidades indígenas (Misión Andina, un organismo de la OEA), fue asesinado colectivamente en una comunidad de la provincia del Chimborazo por que se sintió amenazada. Luego, en 1962, dos encuestadores que recorrían la comunidad de Pul (cantón Guamote) fueron asesinados por los comuneros. Obviamente, ambos casos revisten significados distintos. Sin

(25) Es el tema del libro de Thurner (1997) en Huaylas, Perú.

embargo, tienen en común el hecho de que la irrupción de “desconocidos” en las comunidades (viene al caso el término quichua para “desconocido”, extranjero: “huairapamushca”, traído por el viento) era una amenaza; podía desencadenar violencia colectiva hasta causar la muerte. Dichas acciones y discurso connotan el espacio comunal en el sentido de una circunscripción compartimentada de poder indígena, extrínseca a la esfera particular de los ciudadanos y la pública del Estado. El grupo comunal se defendía de la dominación; demarcaba un territorio de resistencia. Recuerdo las frases amenazadoras de un niño al borde del camino arenoso que conduce a la comunidad de Pul en 1977, precisamente donde década y media antes habían matado a los encuestadores: “a los que suben, nosotros les matamos”; o la advertencia velada de un comunero en el cercano páramo de Cebadas: “no, no se puede subir (a la comunidad), se pone brava la gente”. Con discursos, gestos y ritos algunas comunidades (por ejemplo en Quisapincha) cultivaban en la mentalidad ciudadana (sobre todo en los habitantes de los pueblos colindantes) un fantasma de omnipresencia teñida de “bravura” y revestida de altivez comunera (26).

Se deberá tener en cuenta que lo comunal no integraba la esfera particular ni tampoco la pública nacional que se construyen desde mediados del siglo XIX, cuando desaparece el tributo de indios. Aunque constitutivo del sistema político ciudadano, aquello concerniente a los indígenas pertenecía a una categoría de nociones nunca explicitada y exterior a las nociones del régimen republicano: la dominación de poblaciones no ciudadanas. Era un contorno desdefinido en las leyes y abandonado al arbitrio de las configuraciones de poder periféricas al Estado; un dominio sin normas ni códigos regido en la vida cotidiana por la ciudadanía del sentido común (Guerrero, 1992; 2000). Por lo tanto, las comunidades se encontraban insertas hasta la Reforma Agraria en una situación supeditada al triángulo delimitado por las haciendas, los pueblos y el Estado. Este sistema de administración de poblaciones aunque no impedía los movimientos de los comuneros dentro del triángulo, sí los restringía hacia afuera: los centraba sobre todo en cada formación de poder. Cada una competía para resguardar un monopolio de acceso a las poblaciones indígenas aledañas, dentro del contorno (a veces territorial) de aquello que consideraba (la *cosa propia*) le era atingente. Esta modalidad de dominación posee una característica importante: los conflictos de los ciudadanos con los indígenas no son políticos en sí mismos, puesto que conciernen lo privativo de las relaciones particulares. Devienen políticos sólo cuando ponen en peligro la estabilidad del triángulo de dominación o aparecen conflictos entre las haciendas y los pueblos, o el propio estado, por el derecho de acceso a las poblaciones (Clarck, 1994).

La Reforma Agraria (1964-1972) inició un segundo período: las formaciones particulares de poder local se desintegraron. Durante las dos décadas que siguieron las esclusas se abrieron hacia el mundo ciudadano. Los comuneros recorrían el espacio público urbano y el mercado de trabajo empujados por la presión demográfica sobre la tierra (en muchos casos perdieron el acceso a terrenos de las haciendas) y jalados por las esperanzas del auge de exportación de petróleo (Lentz, 1998). La emigración de hombres y mujeres era un aspecto estructurante de la vida individual, doméstica y comunal (Lentz, 1998). Salir fuera de la región y buscar empleo asalariado se convertirá,

(26) Entrevista al Teniente Político del Quisapincha, F.S., 12/1998.

en esas décadas, en una condición de vida impresa en el ciclo individual de vida: un imprescindible ritual de paso a la condición de adulto y la constitución de la familia. La socialización de los comuneros (hombres y mujeres) se completa desde entonces en las ciudades y los centros de trabajo asalariado. El fenómeno fue masivo: en muchos lugares alcanzó tasas de 60 y hasta 80% de los hombres adultos emigrantes y entre 40 y 60% de las mujeres (Korovkin, 1997a). Durante el auge económico (1970-1980) las comunidades mejoraron su nivel de vida gracias a los ingresos urbanos de los emigrantes. Finalmente, las mujeres y los hombres de las comunidades en poco tiempo pasaron de un horizonte de vida definido por las haciendas y los pueblos, casi siempre en una región, al ambiente urbano y el territorio nacional.

La crisis económica de la década de 1980 señala un tercer hito de cambios, esta vez marcados por una recesión económica y la retracción del Estado cuando comienzan a ser aplicadas las medidas neoliberales de dismantelamiento del “sector público”. De los aspectos económicos destaco tres puntos: 1) los salarios urbanos que aportaban los emigrantes a sus hogares rurales casi desaparecen y la reproducción doméstica y comunal entra en crisis; 2) los comuneros (sobre todo los jóvenes) no encuentran trabajo en las ciudades, deambulan en trasiegos de ilegalidad popular y actividades “informales” urbanas (Waters, 1997); 3) las pautas de consumo en las comunidades y las aspiraciones de las generaciones jóvenes se habían urbanizado sin que pudieran ser satisfechas.

En cuanto a la crisis del Estado, repercute en las comunidades porque, en primer lugar, no aporta fondos para proyectos de desarrollo, lo cual debilita las organizaciones comunales y regionales que los manejaban. En segundo lugar, las redes estatales de infraestructura no se expanden (medicina, escuelas, caminos, electricidad, agua potable) y la diferencia de vida entre el campo y la ciudad se vuelve abismal; lo cual incrementa el flujo de la emigración hacia las ciudades (Rudel & Richards, 1990). La conclusión obvia de la crisis es que durante la última década el Estado pierde legitimidad en las comunidades cuando se retrotrae. Dejó de ser el interlocutor que respondía a los pedidos de recursos para mejorar las condiciones de vida y consolidaba al cabildo. El Estado posdesarrollista elude un “hacerse cargo” y esta nueva situación engendra una frustración difusa (“nos tienen abandonados”, declara un dirigente de Quisapincha) y, al mismo tiempo, las comunidades se autonomizan y retiran la soberanía que tácitamente habían delegado al Estado.

Sintetizando, se puede decir que todos estos procesos de cambio confluyen hoy en día hacia un “umbral de inacabadas intersecciones”: reúne una población en proceso de modernización, pero sin posibilidades de progreso ni tampoco de retorno al pasado, sobre todo para los campesinos más pobres. Provocaron una redefinición de la noción de comunidad del pasado, no solamente respecto al período anterior a la Reforma Agraria (un remoto tiempo para las nuevas generaciones), sino respecto a lo que fueron apenas hace una década, cuando inicia el movimiento indígena actual. Tienen el carácter hoy en día en lo que se puede calificar de *territorios étnicos de marginalidad*: zonas rurales de predominio indígena con escasas y agotadas tierras; altas densidades de población; una sobredeterminación de las variables de pobreza (Korovkin, 1997b). Las áreas comunales son recintos de segregación en todas las dimensiones sociales: espacial, económica, cultural y, desde luego, política (Zamosc, 1995). Es una

discriminación que se reduplica con la variable étnica: concentra una población excluida por la violencia silenciosa y aflepada que ejerce la *ciudadanía del sentido práctico* en la vida cotidiana (Guerrero, 1997b).

8. ¿UN CAMPO DE NEGOCIACIÓN DE LA MARGINALIDAD?

Tanto el asesinato colectivo en Cachi, como el “castigo” de las dos mujeres en Calguasig, ofrecen situaciones ejemplares de la constitución de un campo político a partir de un suceso local (Vistazo, 21/8/1997). En los dos casos antes mencionados, el linchamiento crea dos hechos políticos de enfrentamiento con el Estado que se pueden “aprovechar”, en el sentido de una apuesta en un juego de fuerzas perverso: precisamente en un campo que se deslimita de lo político en una arista de violencia sin normas de encuadramiento ni, a veces, mesa de negociación. En Cachi las autoridades no llegaron para “hablar” con quienes ejercían la violencia sobre una víctima propiciatoria que, sin duda, servía tan sólo de intermediario de una frustración social dirigida hacia el Estado y la sociedad mayor. En efecto, A. Girard señala que las víctimas en un ceremonial de inmolación son tan sólo una advertencia a terceros intocables y una forma de restaurar la ruptura del orden comunal provocada por el delito. Se debe añadir que los linchamientos son, además, una modalidad de recuperar una soberanía y negociarla con el Estado (Girard, 1987: cap. I). Al final, en Cachi las autoridades no llegaron para hablar en nombre de la víctima que, desde luego, no podía hablar puesto que era un simple sustituto, un peón en un juego de poder que le tomaba tan sólo como un sujeto destinado a un sacrificio. En efecto, al final de las secuencias el interlocutor era el Estado nacional. Por la mediación de la amenaza de ajusticiamiento, el punto en juego es la transgresión de la autoridad del Estado (la soberanía: la ley de los ciudadanos) y, como toda transgresión, lleva la impronta a la vez de la perversidad y del conformismo. Quizás habría que considerar a los linchamientos (al menos en el estilo de los dos casos aquí descritos) en el sentido de una acción de identificación de los dirigentes y los líderes de las comunidades con el propio Estado como un objeto ideal. La identificación al Estado provoca un efecto que es común a los procesos de proyección. Los dirigentes y líderes indígenas son captados por la imagen en la cual se identifican: o sea, hacen como el propio Estado suele hacer. Por lo general en este tipo de coyunturas la consecuencia política es que se produce una anulación de la posibilidad de creación por metáfora: la identificación provoca una cancelación de los márgenes de la imaginación en el ejercicio de una soberanía comunal.

A mi parecer, se puede concluir en una hipótesis provisional. Conviene retornar al contexto histórico de corta y larga duración que otorga significado a estos actos. Un recorrido por las “zonas de predominio indígena” de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Chimborazo y Bolívar, lleva a una constatación inmediata: el repliegue del Estado neoliberal y los efectos de la crisis económica demarcan a las comunidades indígenas en una geografía de modernidad marginalizante. Al mismo tiempo, en esos espacios se gesta una resistencia al poder del Estado y al mundo ciudadano (blanco mestizo). Pero esta denotación de sí mismo por un “nos tienen abandonados”, reduce el margen de la creatividad política de los indígenas e impulsa a formas perversas de conflicto con el Estado. Induce formas de violencia que reproducen

(en la figura de una semejanza inversa) aquella arbitraria y negligente de los organismos del Estado al retirarse y “dejar morir” las poblaciones, en el sentido de una biopolítica (Foucault, 1997: 216 y ss.). La ciudadanía esencializada (me refiero a su fundamento civilizatorio poscolonial en los Andes ecuatoriales) fue erigida en una formación de dominación de poblaciones: genera conflictos que, para ser reconocidos como políticos, derivan hacia estrategias de chantaje a la soberanía legal. A título de una estrategia de recuperación de soberanía (hacer justicia propia), los dirigentes y líderes de Calguasig y Cachi contraponen la biopolítica estatal de “dejar morir” con la amenaza de “dar muerte”. Las políticas neoliberales transgreden los principios de la legitimidad del sistema político ciudadano; el Estado mata en forma arbitraria y sin justicia al “dejar morir” a los indígenas. Es un hecho que, en las últimas dos décadas, demuestran las estadísticas de mortalidad infantil, de mujeres en los partos, por enfermedades curables y la disminución de la esperanza de vida en casi todas las comunidades de la Sierra.

Referencias citadas

- ANDERSON, B., 1993 - *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 313p.; FCE.
- ANNINO, A., 1994 - Soberanías en lucha. In: *De los imperios a las naciones: Iberoamérica* (A. Annino, L. Castro Leiva & F. X. Guerra): 229-250; Zaragoza: Iber-Caja.
- BOURDIEU, P., 1997 - *Méditations pascaliennes*, 316p.; Paris: Seuil.
- BRANDT, H.-J., 1986 - *Justicia Popular. Nativos Campesinos*; Perú: Fund. F. Nauman, CIJCS.
- CLARK, K., 1994 - Los indios, el estado y la ley: los trabajos públicos y la pugna por el control de la mano de obra en el Ecuador del período Liberal. *Memoria*, N° 4: 53-86; Quito.
- EL COMERCIO, 12 y 13/8/1997.
- EL COMERCIO, 18-19-22-28/8/1997.
- FOUCAULT, M., 1997 - *Il faut défendre la société*, 282p.; Paris: Gallimard-Seuil.
- GEERTZ, C., 1986 - Le sens commun en tant que système culturel. In: *Savoir local, savoir global*: 94-97; Paris: PUF.
- GEERTZ, C., 1987 - *Interpretación de las culturas*; México: ed. Gedisa.
- GIRARD, A., 1987 - *La violence et le sacré*; Paris: Gallimard.
- GUERRERO, A., 1987 - Cambio social y modernidad bloqueada. Un caso de estudio repensado: el conflicto de Quinchuquí (Otavalo). In: *Tradición y modernidad en los Andes* (H. Urbano, comp.): 95-110; Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- GUERRERO, A., 1991 - El conflicto de Quinchuquí. In: *De la economía a las mentalidades: estructuras y conflictos agrarios* (A. Guerrero, ed.); Quito: El Conejo.
- GUERRERO, A., 1992 - La coutume et la loi de l'État : Curagas et lieutenants politiques à Otavalo (Équateur) au XIX^e siècle. *Annales, E.S.C.*, mars-avril: 331-354; Paris.
- GUERRERO, A., 1997a - The Construction of a Ventroloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-Century Ecuador. *Journal of Latin American Studies*, N° 29: 555-590.
- GUERRERO, A., 1997b - Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. *Nueva Sociedad*, N° 150, jul-agosto: 98-105; Caracas.

- GUERRERO, A., 2000 - El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura. In: *Etnicidades* (A. Guerrero, comp.): 9-61; Quito, Ecuador: FLACSO.
- HUGGINS, M. K. (edt.), 1991 - *Vigilantism and the State in Modern Latin America*; N.Y.: Praeger.
- KOROVKIN, T., 1997a - Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture. Chimborazo 1964-1991. *Latin American Perspectives*, vol. 24, N° 3, may: 25-49.
- KOROVKIN, T., 1997b - Taming Capitalism: The Evolution of the Indigenous Peasant Economy in Northern Ecuador. *Latin American Research Review*, vol. 32, N° 3: 89-110.
- LENTZ, C., 1998 - *De su tierra uno no se puede dejar*; Quito: Abya-Yala.
- MAUSS, M., 1983 - Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *Sociologie et Anthropologie* (M. Mauss); Paris: PUF.
- RAPPAPORT, J., 1990 - *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, 243p.; Cambridge Univ. Press.
- RAPPAPORT, J., 1994 - *Cumbre reborn*; Univ. Chicago Press.
- ROLDOS, S. B. & JÁTIVA, M. S., 1997 - El quinto: no matarás. *Vistazo*, 27/8/1997.
- RUDEL, T. K. & RICHARDS, S., 1990 - Urbanization, Roads, and Rural Population Change in the Ecuadorian Andes. *Studies in comparative International Development*, vol. 25 (fall), N° 30: 73-89.
- RUIZ N., J. M., 1997 - Incultura de la violencia. *El Universo*, 31/8/1997.
- SOUZA MARTINS, J. de, 1991 - Lynching-Life by a Thread: Street Justice in Brazil, 1979-1988. In: *Vigilantism and the State in Modern Latin America. Essays on Extraalegal Violence* (Martha K. Huggins, edt.); N.Y.: Praeger.
- STARN, O., 1992 - "I Dreamed of Foxes and Hawks": Reflections on Pesasant Protest, New Social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru. In: *The Making of Social Movements in Latin America; Identity, Strategy and Democracy* (A. Escobar & S. Alvarez, comp.): 89-111; Westview Press.
- THE ENCICLOPAEDIA AMERICANA, vol. 17.
- THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANICA, vol. 7.
- TOLNAY, S. E. & BECK, E. M., 1992 - *A Festival of Violence. Analysis of Southern Lynchings, 1882-1930*, 297p.; Urbana: Univ. Ill. Press.
- THURNER, M., 1997 - *From Two Republics to One Divided*, 203p.; Durham: Duke Univ. Press.
- VENEGAS, J. G., s.f. - Informe final del sondeo de Radio Latacunga (1995-1996); Latacunga (policopiado, s.l.).
- VISTAZO, 21 de agosto 1997.
- WATERS, W.F., 1997 - The Road of Many Returns. Rural Basis of the Informal Urban Economy in Ecuador. *Latin American Perspectives*, Issue 94, vol. 24, N° 3, May: 50-64.
- WOODWARD Van, C., 1998 - Dangerous Liaisons. *NYRB*, Vol. XLV, N° 3: 15-16.
- ZAMOSC, L., 1995 - *Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*, 98p.; Abya Yala.