

Liberalismo y temor
Imaginando los sujetos indígenas
en el Ecuador postcolonial
1895-1950

Mercedes Prieto

Liberalismo y temor
Imaginando los sujetos indígenas
en el Ecuador postcolonial
1895-1950



FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR



**ABYA
YALA**

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
Páez N19-26 y Patria
Quito – Ecuador
Telf.: (593-2-) 2232030
Fax: (593-2) 2566139
www.flacso.org.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Teléfonos: 2506247/251
Fax: (593-2) 2506255/267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Coordinación editorial: Alicia Torres y Abya Yala
Cuidado de la edición: Cecilia Ortiz
Diseño de portada y páginas interiores: Antonio Mena

ISBN FLACSO: 9978-67-088-2
ISBN Abya Yala: 9978-22-469-6

Impresión: Producciones digitales Abya Yala
Quito, Ecuador, 2004
1ª. edición: septiembre, 2004

Índice

Presentación	9
Agradecimientos	13
Introducción	17
Identidades, liberalismo y temor social	17
La pregunta de investigación	24
Archivos y fuentes	33
Notas	35
 Capítulo 1	
El debate político sobre el concertaje c. 1895-1924	37
La Revolución Liberal y la protección de los indios	38
El concertaje y la raza india	47
Garantías contractuales y la inferioridad de los indios	56
Notas	72
 Capítulo 2	
La invención científico social de una raza vencida, c. 1900-1930	79
La sociología y la peculiar sicología de los indios	80
La arqueología y las interrogantes acerca del pasado indio	93
La raza vencida y los indios contemporáneos	106
Notas	116

Capítulo 3

Debates políticos sobre la representación y administración de las comunidades de indios, c. 1925-1945	123
La representación corporativa de la raza india	125
La comunidad de indios	134
Administración estatal de las comunidades indias	145
Notas	158

Capítulo 4

La exploración del espíritu y el cuerpo de la raza india, c. 1930-1950	165
La búsqueda del espíritu indio	166
Higiene, Antropología y el cuerpo indio	174
El indigenismo y la retórica oficial	185
Encubrimiento, nomadismo y temor social	192
Notas	195

Capítulo 5

Crisis nacional y reconstrucción, 1941-1950	201
Repensando la comunidad política	202
El censo de población de 1950	214
Notas	227

Capítulo 6

El liberalismo del temor y los indios	233
Liberalismo: trayectoria y comparación	234
Liberalismo del temor y la gobernabilidad indígena	245
Notas	251

Bibliografía	253
-------------------------------	-----

Presentación

La publicación de *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950* de Mercedes Prieto es un esfuerzo conjunto de la editorial Abya Yala y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Nos une el propósito de difundir trabajos de investigación novedosos, empíricamente sustentados que constituyan un aporte a los debates sustantivos del Ecuador, el objetivo de la Serie Atrio que mantiene FLACSO, Sede Ecuador.

La autora nos propone una lectura crítica del liberalismo de principio del siglo veinte y, al mismo tiempo, enfocándose en los pueblos originarios, reitera el viejo dilema de la integración de una sociedad fragmentada y diversa como la ecuatoriana.

A través del análisis de los debates sostenidos por las ciencias sociales, el foro político y los medios escritos nos permite imaginar un liberalismo marcado por el temor y las exclusiones. Nos recuerda, asimismo, la importancia de las elites ilustradas en los esfuerzos por pensar el país.

Las instituciones auspiciantes de esta iniciativa aspiran que la lectura de este volumen enriquezca las miradas del Ecuador contemporáneo e incentive discusiones sobre la diversidad cultural, la integración, el racismo y temor.

Para la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, por su parte, el afianzamiento de la serie Atrio –dedicada a la publicación de investigaciones– es un reflejo del proceso de consolidación institucional y académica de la Sede, proceso en el cual se ha visto apoyada por la Editorial Abya Yala.

Adrián Bonilla
Director
FLACSO, Sede Ecuador

Anabel Castillo
Abya Yala



Agradecimientos

Esta publicación da cuenta de mi investigación para la obtención del Doctorado en Antropología en la Universidad de Florida. Estoy en deuda con personas e instituciones que me ayudaron en distintos momentos de un proceso que empezó varios años atrás con el inicio de mis estudios doctorales en Gainesville, Florida. Mi lista de agradecimientos es larga; incluye a amigos, colegas, profesores e instituciones que me apoyaron en un arduo trabajo: los estudios (por primera vez, en otro idioma), la investigación, la redacción de la disertación, primero en inglés y después en español, y finalmente, con esta publicación. Deseo también dejar constancia de mi gratitud con las personas que me alentaron a seguir mis estudios doctorales como alumna madura, y que me ayudaron a sobrellevar la soledad de una opción interdisciplinaria de estudios que combinó, al mismo tiempo, la Antropología y la Historia.

Además de los miembros del comité asesor de mi disertación —Mark Thurner, Anthony Oliver-Smith, Kesha Fikes y Luise White— discutí mi proyecto de investigación con Andrés Guerrero, Blanca Muratorio, Francisco Carrión, Kim Clark, Thomas Carroll y varios profesores de la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, institución que me otorgó afiliación académica durante mi trabajo de campo. A todos ellos, quiero expresarles mi reconocimiento por sus persuasivos comentarios y sugerencias. Asimismo agradezco las provechosas opiniones expresadas por los miembros de mi comité durante la defensa de mi disertación, particularmente a Mark Thurner, cuyas preguntas y críticas desafiaron mis ideas y escritura y me presionaron a revisar el manuscrito varias veces.

Mi búsqueda documental en los distintos archivos contó con el apoyo de José Barrera y Patricio Carrillo en el Archivo de la Función Legislativa; Honorio Granja en el Archivo Histórico del Banco Central; Leonardo Loayza, y especialmente José Vera, en la Biblioteca del Banco Central; Emith Costa en la Biblioteca Pío Jaramillo Alvarado de Loja; y Alicia Andrade en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit en Quito. Les doy, nuevamente, las gracias a todos ellos. Del mismo modo, agradezco la colaboración de las familias Rodríguez-Alvarado y Yépez-Murgueytio, Erika Hanekamp, Maruja Martínez de Suárez, Plutarco Naranjo y Alfredo Costales, quienes me proporcionaron importantes pistas sobre la comunidad intelectual de Quito durante la primera mitad del siglo veinte. Francisca Romeo, Coco Laso y Ángela Prieto me ayudaron a reproducir las imágenes y fotografías recopiladas durante mi investigación.

Mis estudios doctorales fueron posibles gracias a una beca de la Inter-American Foundation, al premio John Goggin de la Universidad de Florida y a una ayudantía de cátedra del Departamento de Antropología de esa Universidad. El grupo de redacción en inglés conformado por colegas estudiantes —Antoinette Jackson, Fatma Soud, Elli Sugita y Roos Willems— contribuyó a la difícil tarea de escribir en una lengua ajena y recientemente aprendida. Francisco Carrión y Mark Thurner tuvieron la paciencia de revisar borradores y transformar mis palabras, muchas veces indescifrables, en un lenguaje entendible.

Durante la curiosa etapa de reescribir mi disertación en español, he recibido el apoyo de Francisco Carrión —quien, con gran esfuerzo y generosidad, ha revisado una vez más el manuscrito— y la colaboración profesional de Cecilia Ortiz. También debo agradecer a muchos amigos y colegas que, tal vez sin pretenderlo, me han incitado a esta aventura de publicación y que, en más de una oportunidad, han escuchado mis cuentos y hallazgos: Teodoro Bustamante, Gloria Camacho, Manuel Chiriboga, Fernando García, Enrico Gasparri, Pierre Gondard, Erika Hanekamp, Gioconda Herrera, Jorge León, Ana María Maldonado, Nina Pacari, Birte Pedersen y Luis Verdesoto. Debo una mención especial a la editorial Abya Yala y a la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales por su apoyo a esta publicación; y a Mary Carmen Moya por su diseño de las viñetas y portada interna.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar a amigos y miembros de mi extensa familia que, durante los últimos años, no vacilaron en arrimar el hombro para enfrentar los inevitables problemas cotidianos. Debo expresar mi especial gratitud a Anita Lloré por su amistad y generosa ayuda; a mi hijo Nicolás, por el coraje de aceptar a una madre estudiante mientras él mismo realizaba sus estudios universitarios; y a mi padre Joaquín, por su ayuda financiera en momentos de necesidad.

Introducción



Mis compatriotas miran como las bestias
perseguidas por los perros rabiosos. Mis compatriotas
tienen la piel estremecida por el miedo.
Mis compatriotas nadan en el miedo [...] desde
el Jefe de Estado hasta la cocinera...
(Aguirre 1935: 96).

Identidades, liberalismo y temor social

Cuando empecé mi trabajo de campo en Quito, en enero del 2001, un levantamiento indígena paralizaba la ciudad¹. Los medios de comunicación hablaban ampliamente del evento y ofrecían comentarios que hacían uso de las nociones interpretativas de la realidad social del país como pluralidad étnica, multiculturalismo y mestizaje. La movilización, sin embargo, no era nueva. De hecho, durante la última década, grupos e intelectuales indígenas han surgido como actores prominentes en la escena política del Ecuador. Diversos autores han intentado explicar esta sorpresiva emergencia política indígena (León 1994; Zamosc 1994; Carroll 1998; Yashar 1997; Lucas 2000; Selverston-Scher 2001; Lyons 2001; Martin 2003), pero han prestado mucho menos atención a los orígenes liberales de esta cuestión (Becker 1977; Guerrero 1997, 2003). Este trabajo argumenta que el actual momento no puede entenderse sin una revisión detallada y crítica de esta “prehistoria” liberal, un objeto de estudio de una antropología histórica (Axel 2002: 3).

En este ambiente de “renacer étnico” inicié la exploración de los discursos liberales sobre los sujetos indígenas durante el período comprendido entre 1895 y 1950. En mi estadía en los archivos pude leer documentos sobre lo que en 1950 se llamó el “primer censo moderno”, precisamente cuando el país se aprestaba a realizar un nuevo censo de población. La enumeración del 2001 introdujo, por primera vez, una pregunta sobre la identidad “étnica” de la población que causó agitación en algunos sectores sociales que recordaba, en muchos sentidos, las discusiones sostenidas durante la primera mitad del siglo veinte, el período de mi investigación. Pero es preciso reconocer las diferencias de los dos escenarios. Tales diferencias no están relacionadas con las movilizaciones indígenas ni con la consiguiente intranquilidad y temores sociales, ya que las protestas indígenas han sido una constante en el escenario político de la nación desde los tempranos tiempos republicanos. La novedad sustancial del escenario contemporáneo radica en que ahora los indígenas hablan por sí mismos en la arena política nacional, se representan a sí mismos como intelectuales y políticos y proponen imágenes de la nación y la ciudadanía que intentan diferenciarse de aquellas enunciadas por las elites criollas². En términos de Foucault (1984), ahora los indígenas son, claramente, agentes de su propia creación como sujetos, e intentan subvertir los contenidos peyorativos de los discursos de la indigenidad contruidos por los sectores dominantes.

En el discurso político del Ecuador contemporáneo, los indígenas son considerados ciudadanos genuinos y miembros —culturalmente distintos— de la nación. Hay, además, numerosos esfuerzos por definir las nuevas identidades culturales como elementos de una configuración multicultural y plurinacional de la nación. En este marco, intelectuales indígenas solicitaron a los administradores del censo de población del 2001 la introducción de preguntas para registrar las identidades “étnicas”. Burócratas, políticos e intelectuales nativos coincidieron, no sólo con la necesidad de contar a la población, sino también con la importancia de establecer la estructura étnica de la nación como instrumento de las políticas públicas. Como en ediciones anteriores, este último censo fue concebido como una práctica cívica —esto es, como un acuerdo de deberes y derechos entre el estado y los ciudadanos— y como una operación para fortalecer la gobernabilidad. En suma, la realización del censo contemporáneo fue una muestra de los discursos y tensiones sociales que —históricamente— han informado la clasificación étnica y racial de la población.

El día del censo, el mayor diario de Quito, *El Comercio*, describió la iniciativa como una “radiografía de la nación” que generaría información y derribaría mitos: “nosotros sabremos exactamente el número de ecuatorianos e indígenas y nosotros mejoraremos los planes públicos orientados al mejoramiento de la gente”³. El cuestionario de empadronamiento incluyó dos medidas de etnicidad: la lengua de la generación actual⁴ y otra verdaderamente novedosa, la autclasificación de los entrevistados. En el caso de esta última, el censo preguntó: “¿usted se considera indígena, afroecuatoriano, mestizo, mulato o blanco?” A quienes contestaron “indígena”, se les indagó, adicionalmente, el nombre de la nacionalidad o pueblo al cual pertenecían. La indagación étnica —lenguas habladas y autclasificación— fue adoptada, en parte, como respuesta a las demandas realizadas por los propios líderes indígenas. Sin embargo, una vez que el censo se encontraba en marcha, varios intelectuales y políticos nativos desconocieron el esfuerzo oficial; argumentaron que su diseño no respetó completamente su propuesta y sus necesidades⁵. De esta manera, y con una dinámica muy similar a la del esfuerzo de 1950, que revisaremos más adelante, la preparación del censo devino en un objeto de debates públicos en los cuales participaron activamente las figuras indígenas.

Días antes de la enumeración, Leonidas Iza, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se quejaba por la prensa porque el personal del censo no había coordinado con las organizaciones indígenas locales; pero declaró que si bien la Confederación no estaba de acuerdo con la manera en que se había diseñado la indagación étnica, apoyaba el censo debido a su interés en los resultados. El presidente de la CONAIE insistía también en que, tan pronto como les fuera posible, las organizaciones indígenas prepararían su propio censo con “encuestadores que efectivamente hablaran las lenguas nativas”⁶. Sin embargo, en contraste con esta aceptación pública, los representantes de las organizaciones indígenas locales habrían boicoteado las preguntas sobre etnicidad (Wray, entrevista, 2002).

El nuevo censo, independientemente de las consideraciones instrumentales hechas por personeros de gobierno y líderes indígenas, fue una oportunidad para la reinterpretación de las políticas de identidad de la nación. Si bien el propósito de la clasificación era capturar las identidades culturales y nacionales, también adquirió connotaciones raciales. Los medios, por

ejemplo, al informar a los ciudadanos acerca del censo, calificaron las preguntas sobre lengua y autoclasificación como una exploración de la identidad o percepción raciales⁷. De hecho, la empadronadora que visitó mi casa, localizada en un barrio de nivel socioeconómico alto, decidió evitar esta sección de la entrevista. Cuando le pregunté por esta omisión, la joven, estudiante de un colegio de elite de la ciudad, me explicó que ella había asumido que yo era “blanca” debido al barrio en el que vivía, suposición que había confirmado en nuestro encuentro. Ambas razones la persuadieron de no formularme las preguntas. Su sorpresa fue mayor cuando le comenté que yo me consideraba “mestiza”; esto es, una persona culturalmente híbrida. Su respuesta mostró otro ángulo de las tácticas de construcción de identidades: me explicó que durante el entrenamiento que recibió en su colegio secundario, se habían expresado inquietudes sobre el posible rechazo que podrían ocasionar las preguntas de clasificación étnica, especialmente entre las elites y que, por lo tanto, se les aconsejó evitarlas preferiblemente. La indagación —particularmente sobre la autoidentificación étnica— fue probablemente considerada ofensiva porque ponía en duda a los ancestros de las elites, un tema presente en la cultura pública desde inicios del período republicano.

La experiencia del empadronamiento fue ampliamente comentada en diversos espacios públicos. Al día siguiente del censo, por ejemplo, el personal del Archivo Legislativo, en el cual yo trabajaba en la revisión documentos y debates sobre los sujetos indígenas, estaba curioso por saber cuál había sido mi respuesta a las preguntas. Su mayor curiosidad giraba en torno a quiénes se consideraban blancos. Algunos de los funcionarios, habida cuenta de su apariencia y de su trayectoria educativa, se describieron a sí mismos como “blancos”, pero la mayoría optó por la categoría “mestizo” dado que, como lo expresó uno de ellos, “todos tenemos ancestros indígenas”. Pocos días después, los medios observaron que en la avenida González Suárez, zona de habitación de personas acomodadas de la ciudad, no todos los residentes se habían clasificado como blancos o mestizos. De hecho, uno de los residentes, el Ministro de Bienestar Social, un líder de la CONAIE, se había definido como “indio” y evitaba la categoría de “indígena”, usada por el censo⁸.

Los comentarios que siguieron a la enumeración poblacional reflejaron la variedad de significados atribuidos a las categorías “étnicas” asumidas por el lenguaje público oficial, así como las diversas razones que llevaron a las

personas a identificarse con una de ellas. Algunos se definieron claramente como “blancos” o “mestizos”, basados en características físicas como el color de la piel, o bien apelaron a su tradición familiar o social. Un reconocido intelectual, por ejemplo, explicó: “Yo soy blanco porque ésta es la tradición en la cual crecí; ¿por qué la voy a desconocer?” Otros, en cambio, criticaron las categorías por ser ambiguas o por no incluir las etiquetas que se hallaban localmente en boga, desde el renacer étnico (“indio” en lugar de “indígena” o los nombres nativos de los grupos étnicos, las nacionalidades). Los miembros de las organizaciones indígenas, como el Ministro de Bienestar Social, rechazaron las categorías del censo: “Yo soy indio no indígena”; y un líder de la región amazónica insistió: “Yo soy shuar, un miembro de una nacionalidad, no indio”.

La gran mayoría de ecuatorianos, sin embargo, se identificó como “mestiza”; enfatizó en su pertenencia nacional y mezcla racial e insistió en que tal condición no niega sus orígenes nativos¹⁰. Tabulaciones no oficiales de las preguntas del censo revelan que el 78 por ciento de los ecuatorianos, de quince años de edad o más, se autodefinieron como mestizos y sólo un 6 por ciento como indígenas (León 2002); estos resultados son muy similares a los de una encuesta nacional realizada un año antes del censo por la misma dependencia estadística responsable de su puesta en práctica (INEC et al. 2001). Los datos revelaron además, un inesperado giro demográfico: el crecimiento de la población que se define como indígena en las ciudades del país.

Como testigo del empadronamiento de la población ecuatoriana tuve la impresión de que éste fue un espejo de las clasificaciones raciales, normalizadas a través del tiempo y vividas cotidianamente, que se encuentran hoy en día en un proceso de revisión. La última enumeración, como las anteriores, “racializó” a la población. El renacer étnico contemporáneo no ha logrado aún implantar una definición cultural de las identidades nativas, que continúan siendo imaginadas como imputables tanto física como históricamente. Al mismo tiempo, esta herramienta subrayó la vigencia de la imágenes sobre el mestizaje: la mayoría de los indígenas ha internalizado —si bien de una manera reformulada— el discurso autorizado de la mezcla racial y pertenencia nacional que atraviesa la cultura ecuatoriana. Si bien el censo no reflejó la difusión de las categorías de identidad étnica en proceso de emergencia y las tensiones sociales tras las prácticas clasificatorias, sí creó una oportunidad para la discusión pública de las políticas de clasificación

social. Pero, ¿de dónde vienen estas imágenes de las diferencias étnicas y raciales? ¿Son éstas, únicamente, el resultado del renacer étnico o están, más bien, enraizadas en discursos anteriores? ¿Qué significados tienen estas clasificaciones étnicas o raciales?

En el transcurso del año del censo los medios de comunicación hablaron tanto de multiculturalismo como de mestizaje. Pero si bien parecían aceptar la idea de plurinacionalidad, varios comentaristas blancos publicaron artículos que insistían en el mestizaje como el núcleo de la sociedad contemporánea y argumentaban que este proceso, en tanto mezcla cultural y racial que data de los tiempos coloniales, permitió la supervivencia de los indígenas. Aunque algunos artículos reconocieron la existencia de una crisis de identidad derivada del renacer indígena, la posición más frecuente consideraba que las clasificaciones étnicas son culturalmente relevantes pero políticamente irrelevantes. Según el discurso de los medios, todos los ecuatorianos debían ser considerados ciudadanos, independientemente de su identificación racial o étnica. Más aún, al tiempo que aceptaban la idea de una nación plural, los medios también desplegaron la vieja idea de una ciudadanía universal que une a toda la población¹¹.

Si bien hoy en día nadie duda de la condición ciudadana de los indígenas, el racismo institucional, el prejuicio racial y la negación de derechos civiles a los indígenas son generalizados en las prácticas sociales cotidianas (De la Torre 2002). En el Ecuador moderno, lo indio está literalmente encarnado en todos los ciudadanos: como se lee en un graffiti, “cada vez que me chumo me sale lo indio” (ver figura 1). Irónicamente, este escrito callejero recuerda la vieja imagen elitista de la condición irracional de los nativos, la cual ha generado miedo y temor desde la época colonial. Trazos de este miedo social pueden leerse en el proceso de identificación abierto por el censo —por ejemplo, el hecho de omitir las preguntas de autoclasificación—. Es más, diversos autores han señalado que el ciclo de levantamientos indígenas iniciado en 1990, muchos de los cuales han paralizado el país en diversas oportunidades, ha despertado miedo entre las elites blancas (León 1994; Selverston-Scher 2001). Los grupos indígenas han recuperado viejas estrategias de protesta —como el uso de los churos y banderas, pero especialmente la invasión de ciudades y pueblos de las serranías, incluida la ciudad de Quito— que promovieron vívidos temores durante el período que analizo en este trabajo.

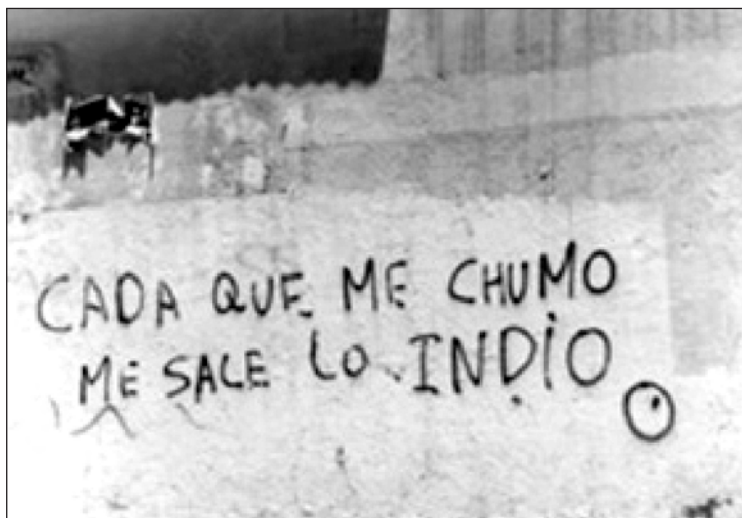


Figura 1: Graffiti en una calle de Quito

Pero el miedo social de las elites no es nuevo. Ha sido una sutil pero penetrante condición que ha moldeado la construcción de la sociedad. Como se lee en el epígrafe de este capítulo, por ejemplo, en la década de 1930 el pensador socialista Manuel Agustín Aguirre abordó críticamente la cuestión del miedo social como una de las más sobresalientes características de los ecuatorianos (Aguirre 1935). Su hipótesis planteaba que no sólo las elites le tenían al pueblo y a los indios, sino que todos los miembros de la sociedad sospechaban unos de otros —de una manera que recuerda lo que Taussig (1986) ha llamado la “cultura del terror”—. Aguirre observaba una sociedad atravesada por el pavor social: todos sus compatriotas —desde el presidente hasta la modesta cocinera— lo sufrían. En su mirada, esta ubicua condición tenía diversos efectos culturales: la creación de máscaras de ferocidad, el temor a perder la propiedad y el reconocimiento del grupo y los monólogos sociales; en suma, la incapacidad de los ecuatorianos de entenderse unos a otros y construir una sociedad cohesionada. Las reflexiones de Aguirre abren varias preguntas intrigantes que intento contestar en este trabajo. Cuestionamientos que aún resuenan en el Ecuador contemporáneo: ¿cuáles son los elementos fundacionales del recelo de las elites hacia los indios? ¿Cómo se articuló al discurso y a las prácticas políticas liberales este generalizado e in-

definido temor social? ¿Cómo moldearon las aprensiones sociales de las elites la construcción de las identidades indígenas?

Mi investigación del período abierto por la Revolución Liberal de 1895 examina los discursos liberales que continúan —de varias maneras— modelando los debates sobre la integración nacional y el pluralismo cultural. Las políticas contemporáneas de la identidad social y la cultura del temor no se originaron en un vacío discursivo; por el contrario, recuperan varias capas de significados que por largo tiempo han circulado en la arena pública del país. En el Ecuador, como en otras naciones de América Latina, los debates liberales sobre los sujetos indígenas han estado siempre influidos por consideraciones raciales y por la suspicacia social. Una crítica histórica —mi propósito en este trabajo— puede contribuir a revelar los cambiantes significados sociales de la identidad indígena y sus relaciones con el temor social de las elites.

La pregunta de investigación

En el período postcolonial temprano, las elites latinoamericanas asumieron el principio republicano de la igualdad de todos los adultos varones (Warren 1996), sin distinción explícita de raza o casta, principio que, sin embargo, estuvo entretelado con el temor social hacia el pueblo (Lynch 1986 [1973]; Anderson 1991 [1983]). Esta afirmación inicial de igualdad fue negociada varias veces a través de turbulentos procesos históricos, que confeccionaron categorías de sujetos sociales e identidades raciales. Las elites desplegaron sensibilidades e imágenes contradictorias respecto a las poblaciones indígenas. Los criollos imaginaron sus nuevas comunidades a través de narrativas históricas que se remontaban en el tiempo al pasado indígena prehistórico, pero que dudaban sobre el presente indígena (Anderson 1991 [1983]); Muratorio 1994; König 1994; Tenorio-Trillo 1996; Thurner 1997 y 2003a). Las imágenes de un pasado nativo glorioso se contraponían a las de un presente indígena miserable e ignorante. Los grupos dominantes pusieron en marcha intrincadas tácticas de gobierno que abrieron y cerraron diferentes derechos a los indígenas y a los grupos raciales mezclados, siempre bajo la urgente consigna de civilizarlos.

Después de la Independencia, el Perú y la Gran Colombia —que incluía lo que es hoy en día el Ecuador— abolieron el uso oficial de los términos “in-

dios” o “naturales”, así como el tributo de indios. Sin embargo, muy pronto Bolívar promulgó la categoría borbónica de “indígena” y reintrodujo un impuesto especial, la contribución indígena, que se mantuvo en vigencia hasta la década de 1850. En otras palabras, durante el período postcolonial temprano los campesinos andinos ocuparon una posición ambigua: de una parte, sujetos miserables y, de otra, ciudadanos libres que pagaban impuestos —en palabras de Thurner (1997) “ciudadanos tributarios híbridos”—.

Para mediados del siglo diecinueve, el liberalismo prevalecía entre la mayoría de las elites de las naciones latinoamericanas (Mallon 1988), y reforzaba el dilema inicial de los criollos respecto a la articulación entre raza, igualdad y ciudadanía. En este ambiente, el Ecuador y otras naciones andinas consideraron diversas políticas inspiradas por el liberalismo en el marco de los esfuerzos por individualizar las relaciones entre el estado y los indios y por transformar a los nativos en ciudadanos. Las elites propusieron regulaciones básicas para proteger el trabajo de los indios conciertos, abolieron su tutela legal, reconocieron su propiedad comunal, eliminaron los mecanismos tributarios orientados específicamente a los indios y pusieron en marcha la educación pública para este sector de la sociedad (Williams 2001).

A partir de estas reformas, la administración estatal pública de los indios ecuatorianos de altura¹² fue delegada a los terratenientes bajo un régimen de ciudadanía basado en la costumbre (Guerrero 2003). De esta manera, los indios eran administrados por los hacendados quienes actuaban como intermediarios ventrílocuos (Guerrero 1997). Bajo esta modalidad de representación, los intermediarios políticos podían hablar en nombre de los indígenas en diferentes ámbitos sociales y apropiarse de sus voces¹³. Este régimen, que combinó la administración privada de los nativos por intermediarios locales, la representación ventrílocua y limitados derechos políticos, fue reevaluado cuando los liberales llegaron al poder en 1895.

El Ecuador tenía al momento de la Revolución Liberal un poco más de un millón doscientos mil habitantes, concentrados principalmente en la sierra. El tamaño de la población indígena era en ese entonces, como lo es ahora, objeto de debate. Algunos investigadores citan estimaciones de la proporción india que oscilan entre el 39 y el 60 por ciento (Alexander-Rodríguez 1985: 26). Cerca del 90 por ciento de esta población que vivía en las zonas de altura, una de las tres regiones naturales en que se divide el territorio del país. Si bien una elite nacional estaba en proceso de consolidación

(Maiguashca 1994), los eventos y episodios políticos ocurrían y resonaban de manera diferente en cada región. La producción de cacao y la expansión de la agroexportación, reforzaban desde la costa, las bases agrarias de la economía, generando optimismo acerca del progreso de la nación—el objetivo más evidente de la Revolución de fines del siglo diecinueve—.

La Revolución Liberal tardía abrió un rico campo discursivo en el Ecuador, que muestra cómo las elites administraron las tensiones entre igualdad y jerarquías sociales, redefiniendo viejas y nuevas formas de gobernabilidad indígena como la cuestión social de la nación. Los grupos de poder liberales, al diseñar sus tácticas de gobierno, asumieron la necesidad de civilizar y disciplinar a los nativos, pero sin dejar de lado sus suspicacias sobre la peculiar condición de inferioridad y proximidad política de esa población.

Revisión de la etnografía histórica

La etnografía y la historiografía latinoamericanas exhiben un número sustancial de trabajos sobre los grupos dominantes y sus sustentos económicos, políticos y culturales. Muchos estudios recientes sobre esta temática coinciden con la expansión de la teoría de la dependencia durante las décadas de 1960 y 1970 y los debates subsiguientes sobre desarrollo autónomo versus dependiente y la emergencia de elites locales, nacionales o cosmopolitas (Gootenberg 1989; Stein y Stein 1980; Platt 1980; Burns 1980). Las perspectivas dominantes han tendido a explicar el fracaso de las instituciones democráticas modernas en la región por la existencia de una clase terrateniente parásita, la debilidad de los incipientes sectores medios (Huber y Safford 1995), la preponderancia de las relaciones patrón-cliente y la falta de valores democráticos.

Más recientemente, la discusión sobre las bases económicas de estos grupos de poder ha reaparecido en el esfuerzo por explicar la difusión de las ideas económicas liberales (Mallon 1988; Love 1988; Halperín Donghi 1988; Safford 1988), analizar los costos de transacción del desarrollo (Haber 1997), y trazar la emergencia de los discursos acerca del desarrollo (Gootenberg 1993). Asimismo, varios autores han enfocado los orígenes de las ideas liberales, sus adaptaciones locales y la agenda resultante con relación a la ciudadanía y la democracia. Si bien algunos autores cuestionan la existencia de un

liberalismo temprano en la región y enfatizan en cambio en el republicanismo (Barrón 2001), es claro que las teorías políticas liberales informaron la construcción de las naciones latinoamericanas. La agenda liberal incluyó el libre mercado, la supresión de los derechos corporativos, la separación de la iglesia y el estado (Hale 1968; Safford 1991; Ducey 1997; Langer y Jackson 1997; Jacobson 1997) y la introducción de tecnologías políticas modernas (Gootenberg 1996; Peloso 1996; Warren 1996; Sábato 2000). Fue menos clara en esta agenda, la discusión de las bases sobre los derechos individuales y el bien común (Barrón 2001)¹⁴. Los estudios sobre la constitución política de las naciones latinoamericanas muestran también la complejidad de la política regional, imágenes que se han visto recientemente nutridas por exploraciones de la sociedad civil y la esfera privada –por ejemplo, indagaciones sobre la coexistencia y el mutuo reforzamiento entre la política de caudillos¹⁵ y el sistema de sufragio (Warren 1995; Peloso 1996) y la evolución de los derechos ciudadanos (Sábato 2000; Lomnitz 2001)—.

Este conjunto de estudios sugieren que el liberalismo enmarcó las cuestiones públicas en América Latina entre c. 1850 y 1920 (Mallon 1988) bajo el lema de “orden y progreso” (Hale 1968, 1989). Varios autores argumentan que la Gran Depresión abrió las puertas a una economía de protección que contradujo la noción de libre mercado –las llamadas “políticas nacionalistas”– lo cual condujo, a su vez, al restablecimiento de políticas corporativistas como la promoción de la propiedad colectiva indígena (Jacobson 1997; Langer y Jackson 1997; Lomnitz 2001). Ambas, han sido vistas como expresión del distanciamiento con el liberalismo; es más, la mayoría de investigadores asume que a partir de este período se observa la desaparición de las utopías liberales del escenario regional. Este trabajo, sin embargo, propone la continuidad de la retórica liberal, en el Ecuador, entre 1895 y 1950. Pero, en contraste con el liberalismo del siglo diecinueve, el discurso liberal durante el siglo que le continuó se enfrentó tanto a la oposición como a la atracción de las ideas socialistas que enfocaban la cuestión social.

Los estudios académicos regionales también han propuesto que el liberalismo fue un marco de referencia ambiguo que informó las tácticas sociales y políticas tanto de integración cuanto de exclusión referidas a la población indígena, a las mujeres y al pueblo. Sin embargo, estos trabajos prestan escasa atención a la centralidad del temor social en los discursos liberales y sus formas de gobierno. La literatura sobre las relaciones raciales (Helg 1990; Poo-

le 1997; Weismantel y Eisenman 1998; De la Cadena 2000), en cambio, dan importantes luces sobre la cuestión del temor, subrayan las prácticas racistas e invasoras de las elites junto a la emergencia de nuevas categorías raciales y étnicas. Estas prácticas denotan, por un lado, temores centrados en la percepción de las culturas indígenas como extrañas a la comunidad occidental y, por otro, sospechas derivadas de la cercanía cotidiana de la población indígena. De la Cadena (2000) describe la indigenidad como un campo discursivo que condicionó las prácticas políticas de las elites del Cuzco y que luego fue desplazado por la noción del mestizaje; investigaciones sobre esta temática en América Central (Hale 1996; Gould 1998), enfatizan de, manera similar, en la desaparición de la indigenidad de los discursos liberales de esas naciones. Así, estos estudios dan cuenta del racismo y del temor de las elites a las poblaciones de “color” e insinúan que —al contrario de lo que encontramos en el Ecuador— el liberalismo evitó una retórica de la indigenidad.

Los estudios sobre nación y nacionalismo han explorado los mecanismos que crean un sentido de identidad comunitaria, pero han mostrado menos interés en cómo los poderosos construyen jerarquías sociales y raciales, o cómo el miedo social moldea la constitución de la “comunidad imaginada” (Anderson 1991 [1983]; Sommer 1991; Muratorio 1994; König 1994). Sin embargo, este género incluye inspiradoras investigaciones que exploran el cambio en el discurso postcolonial temprano sobre los nativos, que pasó de basarse en imágenes de “el buen salvaje”, a utilizar las de indio “ignorante” y “bárbaro” (Platt 1993: 170), desplazamiento que habla de la ansiedad social por la rebeldía nativa así como de una fracturada narrativa de la nación que sitúa el mejoramiento de la situación de los indígenas en el futuro renacimiento de la patria (Thurner 2003a). En la misma línea, estudios pioneros sobre el siglo diecinueve localizan la ciudadanía de los nativos en las prácticas administrativas públicas de la época (Barragán 2000; Guerrero 2003; Platt s.f.). Esta literatura propone un régimen de ciudadanía de doble faz que, de un lado, sujetó a los indígenas como población dominada y, de otro, incorporó a los no indígenas como iguales.

Mi exploración, inspirada en los últimos estudios, enfoca los discursos de las elites liberales y, particularmente, sus imágenes sobre los sujetos indígenas; es decir, los discursos sobre la indigenidad que suponen múltiples procesos de formación de los sujetos indígenas. En la intersección entre las

retóricas política y científica y la opinión pública, en coyunturas particulares, busco las claves y matices que revelan el miedo de los grupos dominantes por la proximidad de los nativos. Este es el complejo discursivo que llamo “liberalismo del temor”. De maneras que recuerdan los escritos de Aguirre (1935), varios investigadores contemporáneos han llamado la atención sobre el miedo que la población nativa, los pobres y el cambio social provocan en las elites (Lynch 1986 [1973]; Anderson 1991 [1983]; Coronil y Skuski 1991; Platt 1993). Taussig (1986) ha descrito una “cultura del terror” en Colombia que involucró a los indígenas y a las elites blancas durante el *boom* del caucho, período en el cual la violencia y el consentimiento trabajaron juntos. Sin embargo, el miedo social no ha sido plenamente analizado con relación al liberalismo. En este texto argumento que, en el Ecuador, la noción decimonónica de una “raza indígena” abrió paso, en el siglo veinte, a un liberalismo del temor.

El enfoque de mi investigación sobre las elites postcoloniales y los sujetos indígenas conecta dos tradiciones disciplinarias de los estudios sobre América Latina: la historia política y la antropología de los nativos. La conexión entre las dos es posible mediante la noción de gobernabilidad desarrollada por Foucault (1991a); esto es, el arte de gobernar poblaciones con tecnologías políticas modernas. Inspirada en el estudio de Ong (1999) sobre “soberanía gradual”, exploro la producción de diferentes formas de gobernabilidad y sujeción indígenas a partir de la retórica política y científica producida por los grupos dominantes. Así, leo los discursos políticos y científicos de la elite liberal como intervenciones que construyen a los sujetos indígenas (Foucault 1984). Mi perspectiva asume que los discursos que emanan de este sector social son poderosos instrumentos que generan y moldean identidades sociales, una táctica que, para el caso de la población nativa, he llamado “indigenidad”. Se trata de un concepto que nos refiere a la retórica de los sectores dominantes sobre la integración de los indígenas y a su constitución como sujetos.

Un recurrente telón de fondo de los discursos liberales fueron las aprehensiones respecto al comportamiento colectivo de los indígenas, un tema que ha sido observado por varios autores. Sin embargo, la investigación académica existente ha puesto poca atención a las fuentes de este temor y cómo tal inquietud se interrelacionaba con las ideas liberales y las propuestas políticas. La expresión “liberalismo del temor” ha sido usada por Shklar (1989:

29), para puntualizar la necesidad de las naciones contemporáneas de establecer condiciones que inhiban la crueldad y los actos contra la libertad personal. Mi uso de este persuasivo concepto es, empero, distinto: no se refiere a la instauración de restricciones del comportamiento social sino a las tácticas para gobernar a los nativos imaginadas por las elites, que se basaron en ideas sublimadas de raza y guerra de razas. También saco ventaja de la distinción establecida por Gray (2000: 2) entre principios universales o ideales establecidos por los teóricos del liberalismo —igualdad, libertad, bien común, entre otros— y el proyecto político o estrategia de coexistencia entre diversas formas de vida, la construcción de un *modus vivendi*. Este último, la llamada “segunda cara del liberalismo”, puede leerse haciendo uso de la noción de Foucault (1991a) de tácticas de gobierno, como una constante negociación de los principios utópicos liberales. Este carácter debatible del liberalismo táctico (Ivison 2002) me permite enfocar la construcción de la igualdad y del bien común como los dos argumentos liberales centrales confrontados durante el período bajo investigación.

Estos principios fueron estratégicamente traducidos en modos para gobernar a la población indígena, mediante diversos debates. Mi objetivo, al rescatarlos, es el de contribuir al emergente campo de exploración de los sujetos indígenas poscoloniales en América Latina, indagando sobre la historia de esta gobernabilidad y sus implicaciones para las discusión contemporánea sostenida por los nuevos movimientos indígenas. Busco, específicamente, contribuir en un campo interdisciplinario de indagación — Historia y Antropología— sobre la intersección entre Ciencias Sociales y discursos políticos, con una pregunta de investigación —la construcción de los sujetos indígenas— que resuena en las comunidades política e intelectual del Ecuador contemporáneo. De igual forma, intento contribuir al estudio del liberalismo en América Latina como estrategia de gobernabilidad durante la primera mitad del siglo veinte.

Síntesis del argumento

Como mencioné anteriormente, este trabajo examina los discursos políticos, científicos y periodísticos sobre los sujetos indígenas en el Ecuador entre 1895 y 1950 y pasa revista a los debates políticos sobre la protección consti-

tucional de los nativos, el concertaje, los representantes corporativos, la propiedad colectiva, la administración de las comunidades y la ampliación de la comunidad política. En estos debates se encuentran ecos de la cambiante noción de “raza india” desarrollada por los intelectuales. Disputas académicas sobre el pasado nativo, la evolución de la sociedad aborígen y las particulares cualidades del espíritu y cuerpo de los indios complementan la construcción discursiva de la esfera política de los nativos como sujetos inferiores.

La contraposición de las retóricas política y científica me permite argumentar que el imaginario de las elites estuvo moldeado por sus deseos de igualdad y bien común mezclados con un profundo miedo social. La suspicacia entre este sector de la sociedad y las imágenes de una raza peculiar e inferior confluyen en lo que he llamado el “liberalismo del temor”. Más aún, argumento que el liberalismo del siglo veinte temprano en el Ecuador construyó un complejo de gobernabilidad que pospuso los derechos ciudadanos para los indígenas. Las elites asignaron tres rasgos distintivos a los nativos que, de hecho, justificaban esta postergación: su rebeldía y deseos de revancha, su condición nómada y su habilidad para encubrir su individualidad detrás de una identidad colectiva o comunitaria.

Dos tácticas discursivas legitimaron las estrategias para gobernar a los nativos: primera, los indígenas fueron definidos como una raza única y, segunda, las elites dividieron a esta “raza” en tres categorías: los trabajadores conciertos (que después pasaron a llamarse huasipungueros), los “indios comunales” y los “indios evolucionados”. Las dos primeras categorías fueron explícitamente localizadas en el medio rural, donde estuvieron sujetas a mecanismos administrativos particulares. Sin embargo, la indigenidad de los indios evolucionados —los nativos socialmente móviles— presentó un desafío a esta retórica. Con el tiempo, la tensión se resolvió al establecerse una equivalencia entre “indígenas” y “gente rural” y con la aceptación de la integración de los indios de habla hispana.

Sinopsis de los capítulos

El capítulo 1 delinea el debate político sobre la protección especial a los indios y la polémica sobre el concertaje. Estas discusiones tuvieron lugar desde diversos escenarios del ámbito público —el Congreso, las revistas científicas—

ficas y la prensa— y dieron como resultado, la definición de los indígenas como trabajadores rurales. Los debates mostraron la tensión entre igualdad y protección, dilema que fue resuelto posponiendo la instauración de la igualdad a un vago futuro. Al mismo tiempo, los debates enfrentaron una variedad de cuestiones, incluida la de cómo disciplinar a los indios, el papel del gobierno central en los asentamientos rurales, la servidumbre de los indios y la perspectiva del nomadismo indio como un resultado no deseable de la creación de un mercado de trabajo libre.

El capítulo 2 trata sobre la noción de raza que fue desarrollada en conexión con el establecimiento de dos nuevas disciplinas —la Sociología y la Arqueología— en las asociaciones civiles de intelectuales y en la universidad. En la mirada de la elite intelectual, la experiencia histórica y la servidumbre estaban impresas en el alma de los indios, y dio como resultado la peculiar psicología de la raza india, una raza vencida. Pero la noción como ésta revelaba además, profundos temores entre los grupos de poder, relacionados con la potencial rebelión de los indios.

El capítulo 3 enfoca los debates políticos relativos a la comunidad de indios y a su representante corporativo a la legislatura. Estos debates acerca de la comunidad india, construidos en un marco liberal, enfatizaron en las nociones de bien común, protección e igualdad. Este capítulo plantea dos tendencias en la retórica liberal: una que enfatizó en los derechos individuales y otra que subrayó los derechos colectivos. La retórica liberal discrepó, sin embargo, en lo relativo al papel del gobierno central en la administración de los indios, aunque compartía la convicción de que el estado debía jugar un papel en su proceso de civilización. Finalmente, el tercer capítulo sugiere que la institución de la comunidad india dio a las elites un modelo para la administración de la población rural de la nación.

El énfasis liberal en la naturaleza comunitaria de los nativos convergió con la noción de una raza aborígen que exhibía fortalezas raciales y con el planteamiento de un posible renacimiento espiritual indígena en el futuro, el tema del capítulo 4. Profesionales asociados con la Universidad Central inspeccionaron tanto el espíritu como el cuerpo de los indios. Estas exploraciones subrayaron diversos emblemas colectivos de la raza india incluidos su apego a la tierra, su falta de intereses privados y sus estrategias de encubrimiento personal. El capítulo sugiere que esta construcción antropológica de la raza india, combinada con la ansiedad provocada por su nomadismo, reforzó este temor.

El capítulo 5 analiza dos experimentos políticos —la expansión de los derechos políticos y el primer censo nacional— que siguieron a la crisis nacional provocada por la derrota militar ante el Perú. Los experimentos revelan un lento desplazamiento de la idea de una “raza india” y su reemplazo por la nueva categoría social de ciudadanos indígenas (i.e., una población rural y quichua¹⁶ hablante). Por último, el capítulo 6, concluye con una discusión sobre el liberalismo del temor y sus características en el Ecuador.

Archivos y fuentes

El trabajo de etnografía histórica en el Ecuador es una tarea ardua en más de un sentido. De una parte, la memoria y los archivos son precarios: muchos documentos han desaparecido o han sido mutilados y sus autores, salvo contados casos, dejaron pocas huellas de sus prácticas intelectuales, más allá de sus publicaciones. Por otro lado, es difícil decodificar los escritos y discursos de los pensadores, y más específicamente, sus maneras de argumentar y de debatir. Son pocos los casos de polémicas frontales y abiertas; en general, los puntos de vista divergentes están cifrados y requieren de un minucioso análisis de los textos y contextos para adentrarse en sus significados.

Finalmente, llama la atención la enorme dispersión de los escritos de los pensadores y de los ecos que provocaron, lo cual hace necesaria la revisión de una extensa documentación. Así mismo, los discursos fueron muchas veces reescritos lo cual obliga a realizar un esfuerzo adicional de crítica de estas producciones. Pese a todo, es preciso reconocer los esfuerzos de varios archivos del país por preservar la memoria documental ecuatoriana. Llevé adelante mi investigación en los archivos del Congreso Nacional, Universidad Central y Banco Central del Ecuador, así como en las colecciones de periódicos de la Biblioteca Nacional. Además, investigué las etnografías y ensayos científicos publicados en las bibliotecas Aurelio Espinosa Pólit y Banco Central, en Quito, y Pío Jaramillo Alvarado, en Loja.

El Archivo de la Función Legislativa (AFL) alberga ricas colecciones de documentos de los inicios de la vida republicana: peticiones ciudadanas, propuestas legislativas, actas de las sesiones ordinarias y especiales del Congreso y las resoluciones aprobadas. Usé las peticiones presentadas por los indios al Congreso y las actas de las sesiones legislativas para reconstruir los

discursos de las elites sobre los sujetos indios. La tradición en el Congreso era contratar a reconocidos literatos para realizar la función de secretarios de las sesiones, tomar notas y transcribirlas en el Libro de Actas. No está claro cómo registraban los secretarios los discursos originales —hay evidencias de que cada uno tenía su propio estilo— pero, en términos generales, las actas son una fuente fiable de las discusiones, toda vez que debían ser aprobadas por los congresistas. Las peticiones recibidas por el poder legislativo eran guardadas y clasificadas en el archivo institucional, y muchas veces, el archivero añadía comentarios en los márgenes, relativos a las acciones tomadas en respuesta a cada petición. Estos comentarios fueron importantes para reconstruir las estrategias de clasificación y para contrapuntar los discursos de las elites con las voces de los indios. Frecuentemente, empero, abogados, políticos e intermediarios locales eran los autores de las peticiones, no los indios signatarios.

El Banco Central del Ecuador mantiene una biblioteca de Ciencias Sociales (BBCE) y un archivo histórico (AHBCE) que alberga las colecciones privadas de Jacinto Jijón y Caamaño y Neptalí Bonifaz, las cuales incluyen cartas, manuscritos y fotografías. Recurrí especialmente a la colección de Jijón y Caamaño para trazar el desarrollo de la Arqueología en el Ecuador. La colección de Ciencias Sociales del Banco Central tiene como base las bibliotecas privadas de Jacinto Jijón y Caamaño, Isaac Barrera y Carlos Manuel Larrea. Aquí revisé la colección de revistas de la Academia Nacional de Historia, de la Sociedad Jurídico-Literaria, de la Universidad Central y del Ministerio de Previsión Social, incluidas algunas etnografías con información acerca de las discusiones científico-sociales relativas a los sujetos indígenas. Complementé esta revisión con los materiales existentes en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (BAEP). Ambas bibliotecas reúnen la mayoría de los documentos publicada durante el período de mi interés. En Loja, la Biblioteca Pío Jaramillo Alvarado (BPJA), guarda una parte de la biblioteca personal de este intelectual, sus manuscritos, una interesante colección fotográfica y una modesta parte de su correspondencia.

Desafortunadamente, los archivos de la Universidad Central (AUC) están en condiciones lamentables y han perdido gran parte de su documentación en varios desastres y por administraciones negligentes. Estos repositorios contienen, sin embargo, las tesis presentadas por los estudiantes y las actas del Consejo Universitario desde 1920. Las tesis, los programas de los

cursos y las actas de su consejo me sirvieron para trazar el desarrollo de la Sociología, Arqueología y Antropología. Los documentos del Ministerio de Previsión Social, de otro lado, han desaparecido en su gran mayoría; restos dispersos pueden encontrarse en el Archivo de la Función Legislativa, el Archivo Nacional de Historia y en los archivos del Ministerio de Gobierno (AMG).

Las colecciones de periódicos están diseminadas en diversos sitios. La Biblioteca Nacional alberga la más completa colección de *El Comercio* y *El Día*. La Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit posee colecciones incompletas de *El Observador* (Riobamba), *El Pichincha* (Quito) y otros diarios del período. Estas colecciones y las revistas científicas me permitieron seguir algunos de los debates que trascendieron al Congreso e involucraron a una audiencia más amplia. La prensa impresa produjo y difundió imágenes sobre la población indígena. En momentos especiales, como por ejemplo la década de 1940, estos medios abrieron sus propios debates sobre la comunidad política de la nación. Finalmente, realicé algunas entrevistas a intelectuales contemporáneos que fueron testigos de la comunidad académica de Quito de inicios del siglo veinte.

Notas

- 1 Las categorías para nombrar a los nativos, como veremos en el transcurso del libro, fueron, y todavía son, un campo discursivo controversial. En mi relación de las discusiones he mantenido las categorías específicas usadas por los actores en sus escritos y transcripciones de los discursos. Sin embargo, uso los términos genéricos “indígena” y “sujetos indígenas” —este último inspirado en la terminología de Foucault— para enfatizar en el sentido de integración de las múltiples categorías utilizadas para referirse a lo que se llamó la “raza indígena” o “raza india”.
- 2 Actualmente, líderes e intelectuales indígenas de ambos sexos tienen un papel central en el juego político, lo que ha suscitado una serie de chistes y comentarios racistas y sexistas que no han sido analizados mayormente. Pese a que diversos autores han observado el sexismo de los intelectuales indigenistas y los contenidos de género en la construcción de los sujetos indígenas (Poole 1997, 1998; De la Cadena 1997, 2000) he excluido esta perspectiva de mi estudio debido a que se trata de un tema que amerita un análisis particular y extenso.
- 3 “Una radiografía del país en ocho horas”, *El Comercio*, 24 de noviembre del 2001.
- 4 El censo de 1950 también preguntó sobre las lenguas nativas, pero sólo a la población de seis años y más (ver capítulo 5). En el 2001, la pregunta sobre lengua se hizo a todas las personas de más de un año. Los intelectuales nativos, sin embargo, observaron que además de la lengua comúnmente hablada, el censo debió preguntar acerca de las lenguas aprendidas durante la niñez (CODENPE 2001).

- 5 La propuesta indígena discutida en un taller de trabajo desarrollado antes de la realización del censo es bastante similar a la que se adoptó efectivamente para el censo (CODENPE 2001; Wray, entrevista, febrero 2002).
- 6 “Idioma será un problema: Iza”, *El Comercio*, 23 de noviembre del 2001.
- 7 “Identidad racial”, *El Comercio*, 24 de noviembre del 2001; “Usted opina, ¿cómo juzga la pregunta del censo sobre percepción racial de cada persona?”, *Hoy*, 29 de noviembre del 2001.
- 8 “En la González Suárez no todos se consideran mestizos”, *El Comercio*, 26 de noviembre del 2001.
- 9 Grupos de descendencia africana también estuvieron interesados en establecer su identidad; sin embargo, algunos de ellos se clasificaron como “blancos”.
- 10 Stutzman (1981: 51) desarrolló un persuasivo análisis del sistema étnico en el Ecuador en la década de 1970. Su investigación pionera preguntó “¿a qué raza pertenece usted?” y observó que casi siempre los entrevistados nativos tenían problemas en autoclasificarse. Este autor propone el mestizaje como una categoría inclusiva que, al integrar a los indígenas, redefine las fronteras entre indios y no indios.
- 11 Pablo Ortiz García, “¿Ciudadanía o nacionalidad?”, *El Comercio*, 21 de enero del 2002.
- 12 Los nativos de la selva tropical tanto de la amazonía como de la costa, han estado involucrados en otras estrategias de gobernabilidad que están fuera del ámbito de este trabajo.
- 13 Si bien varios miembros de la elite argumentaron en contra del sufragio universal durante 1861, con base en el peligro de incorporar a los indios a la vida política, la mayoría aprobó el derecho a votar en las elecciones públicas para los hombres adultos alfabetos (Maiguashca 1996: 104). Sin embargo, menos de un 10 por ciento de la población nativa era analfabeto y, consecuentemente, la mayoría fue excluida de la comunidad política. Las voces de los indígenas analfabetos fueron mediadas y excluidas —al menos hasta que los requisitos de lectura y escritura fueran finalmente suprimidos en la Constitución de 1979—.
- 14 Barrón (2001: 6) propone que el liberalismo en América Latina estuvo moldeado por el republicanismo y que esta tradición mantuvo dos nociones: que los derechos individuales podían ser subordinados a otros, y que el bien común tenía mayor importancia que estos derechos.
- 15 Un modelo político basado en un liderazgo fuerte que tradicionalmente ha sido asociado con la debilidad de las instituciones democráticas de la región.
- 16 A lo largo del texto se mantiene la distinción entre el quichua y quechua, según la notación de la época. La primera, corresponde a la denominación que las elites hacían de la lengua nativa de los Andes ecuatorianos y la segunda, a la lengua de los incas del Perú.

Capítulo 1

El debate político sobre el concertaje c. 1895-1924



Mayordomo: Antonio Caballoos?

Mayoral: Isica Depotado en Queto amo señóor! /.../

Mayordomo: ¿Quién te ha dicho?

Mayoral: Asé istaba pis risando en gaceta dil amo comesario.

Mayordomo: No puede ser: iría de guasicama de algún Diputado; aunque en estos tiempos. Hum!... Rafael Rodríguez...

Mayoral: Isi también en Queto mesmo istapis amo siñóor.

Mayordomo: ¿También de Diputado?

Mayoral: No sé, amo señóoor: el mismo si jué numás diciendo qui amo Aljuareto ha llamado para qui haga Iscribinti de juerrocarril...

(Padrón de Alfaro 1897, citado en Harrison 1996: 136).

La guerra y la inseguridad marcaron el año 1895 en el Ecuador. La elite liberal de la costa y su grupo armado, las montoneras, se tomaron el gobierno central localizado en Quito. A fines de ese año, esta milicia, que había incorporado un número importante de indios¹ de la sierra central marchó sobre la capital, en donde fue recibida por un pequeño grupo de liberales locales entre quienes establecieron un nuevo orden (Spindler 1987:167). Pero miembros de las elites conservadoras de la ciudad, incluida a la Iglesia Católica, temían a las nuevas autoridades y sus intenciones liberales. Este episodio de cambio político reabrió la cuestión de la integración de los indios a la vida republicana.

La Revolución Liberal además de incorporar en la milicia insurgente y, luego en el ejército regular, a un número no precisado de nativos, respondió a sus condiciones sociales al exonerarlos de impuestos y derechos y al flexibilizar los términos de sus relaciones de trabajo —el concertaje—². El nuevo movimiento político condujo a las elites y a los líderes indios a reflexionar sobre la población nativa bajo la retórica de la indigenidad. El cambio político dio paso a varios debates respecto a los indios —o, como también eran llamados en la época, indígenas³— y abrió caminos para implementar estrategias de protección a la población indígena por parte del gobierno central y de vigilancia de la transición de los indios conciertos a trabajadores asalariados.

Este capítulo explora dos campos discursivos sobre la integración de los indios: la agenda liberal proteccionista y el debate entre las elites —en los dominios de las ciencias, la prensa y la legislatura— respecto a los trabajadores conciertos. Este último se centró en imaginar nuevas tácticas disciplinarias para los trabajadores rurales indios, incluida su incorporación al libre mercado y la protección estatal. Durante las discusiones, los indios fueron vistos principalmente como trabajadores de hacienda, un grupo que requería del tutelaje estatal para adquirir autodisciplina y convertirse en ciudadano. Los indios encarnaron las tensiones entre la protección basada en consideraciones raciales y la igualdad política, un dilema que este capítulo intenta esclarecer.

La Revolución Liberal y la protección de los indios

La apertura liberal hacia los indios estuvo acompañada de una agenda de complejas y conflictivas reformas culturales que incluyeron temas como la educación universal liberal, la integración nacional a través del ferrocarril, la separación de la Iglesia Católica y el Estado, la expropiación estatal de los bienes de la Iglesia y la emergencia de la opinión pública. Estos cambios fueron expuestos en debates sostenidos entre liberales, conservadores y la Iglesia y, en ocasiones, entre terratenientes liberales y conservadores de la sierra.

La Revolución, así como los esfuerzos modernizadores del Estado y la Iglesia Católica (Herrera 1999), estimularon diversas discusiones acerca de las relaciones entre religión y política y la secularización pública. Hubo aca-

loradas disputas acerca de la libertad religiosa, las relaciones entre Estado e Iglesia, las propiedades eclesiásticas⁴ y las celebraciones populares y religiosas. Al mismo tiempo, la Revolución promovió debates entre políticos conservadores y terratenientes respecto a la educación universal laica, el matrimonio, los derechos individuales y el mercado de trabajo.

Hacia 1910, diferentes temas fueron traducidos en regulaciones que subordinaban a la Iglesia Católica al Estado y reducían parcialmente su poderío económico. Estas nuevas normativas también expandieron las prerrogativas estatales de administrar a los ciudadanos, educar a los jóvenes, supervisar los contratos de trabajo y promover la higiene, entre otras. Pero, más importante aún, éste fue un tiempo en el cual las cuestiones sociales fueron discutidas públicamente a través de una variedad de medios y expresiones: la prensa, el ensayo político, la pintura, la fotografía, la poesía y la música.

Interpretaciones históricas

La historiografía ecuatoriana considera a la Revolución Liberal como resultado de las presiones políticas ejercidas por la burguesía costeña interesada en implantar las instituciones modernas y la expansión del capitalismo (Cueva 1973; Ayala 1988). En esta perspectiva de economía política, la Revolución es representada como una confrontación entre la elite costeña —ligada a la producción y exportación del cacao y a las plantaciones de azúcar, que requerían una expansión del mercado de trabajo así como una cultura moderna— y aquellas de la sierra y de la Iglesia —interesadas en prevenir la liberalización de los factores productivos, especialmente la fuerza de trabajo—. Los grupos dominantes de la costa quería la integración del país al mercado global mientras que los de la sierra se empeñaba en mantener el sistema colonial de la hacienda.

El análisis que Roig (1979) hace del liberalismo ecuatoriano propone la existencia de dos tendencias: primera, un liberalismo popular fundado en el indigenismo⁵ y en políticas orientadas al mejoramiento de los indígenas; y, segunda, un liberalismo del orden encarnado en las elites poderosas —que, agregaría yo, temían al pueblo—. Esta última fue la tendencia dominante del liberalismo y, siguiendo esta imagen, autores progresistas han caracterizado a la Revolución como una transformación inconclusa que progresó po-

co a poco a lo largo del siglo veinte. Si bien la Revolución Liberal reorganizó la mayor parte de la sociedad, no fue capaz de eliminar los elementos económicos tradicionales (Cueva 1973: 13). El resultado ha sido descrito como un “régimen liberal oligárquico” (Cueva 1988: 630; Ayala 1988).

Las interpretaciones de la Revolución Liberal que la ligan a los intereses de la burguesía han restringido el entendimiento del liberalismo tardío ecuatoriano (Burbano de Lara 1996) y, entre otras consecuencias, no han logrado vincular sus expresiones de mediados del siglo diecinueve con las del fin de ese mismo siglo. Investigaciones recientes (Maiguashca 1994, 1996; Williams 2001), sin embargo, ofrecen una perspectiva nueva y más compleja. Sugieren que durante la segunda mitad del siglo diecinueve fueron discutidos fragmentos de este discurso; para Maiguashca (1994), la Revolución Liberal fue el punto final de un largo proceso de constitución de una clase dominante nacional y de un gobierno central —lo que otros autores llaman el “interés nacional” (Radcliffe y Westwood 1996: 19)—. En una vena similar, Clark (1998a), en su estudio sobre la construcción del primer ferrocarril nacional, propone que el discurso de integración nacional, el estado central y la creación de un mercado laboral fueron resultado de la era liberal. Éstos tuvieron, sin embargo, expresiones locales particulares: el regionalismo en el Ecuador ha permanecido como una característica fundamental de la nación, se destaca en los eventos y en las historias locales.

La mayoría de estudiosos coincide en señalar que para los liberales ecuatorianos, la liberación de los trabajadores conciertos fue un elemento central de su proyecto para modernizar a la nación. Clark (1998a), por ejemplo, hace un recuento de cómo el ferrocarril y las regulaciones legales incrementaron el desplazamiento de los nativos de altura a la costa, e Ibarra (1987) describe los flujos migratorios desde la sierra central hacia el litoral⁶. En la aproximación de estos autores, la flexibilización de la institución del concertaje fue parte de la estrategia de la élite costeña para obtener acceso a la mano de obra para sus actividades agrícolas y, posteriormente, para la construcción del ferrocarril. Las plantaciones de cacao y azúcar, los servicios urbanos y trabajos públicos y el ferrocarril estimularon el desplazamiento de los trabajadores serranos, incluidos los indios. Una perspectiva complementaria enfatiza en los intereses de los consumidores: el debate sobre el concertaje dio cuenta de las tensiones entre grandes y medianos terratenientes serranos respecto a la producción de alimentos para el mercado local. En este

marco, la abolición de esta forma de relación laboral era necesaria para promover la competencia entre productores y proporcionar alimentos a precios bajos a los consumidores, un objetivo político importante de la elite urbana de la costa (Marchán 1986: 41).

Sin embargo, los pensadores de la sierra, y especialmente aquellos de la clase media emergente educada de las provincias, fueron los actores más interesados en prohibir el concertaje⁷. En contraste con las explicaciones económicas de la eliminación de este tipo de contratación laboral, mi discusión lo verá como un campo discursivo desplegado por el liberalismo ecuatoriano. Enfoco el liberalismo como un discurso proteico y flexible que generó diversas controversias y sujetos. En una línea similar, Guerrero (1991: 84) interpreta políticamente los debates sobre el concertaje y subraya que la discusión liberal de esta institución intentó fortalecer la presencia del estado central en la hacienda tradicional serrana.

Mi investigación explora cómo el proyecto liberal sujetó y disciplinó a los indios, al tiempo que indaga las conexiones de las ideas liberales con la desconfianza de las elites hacia los indios. Un elemento clave del liberalismo fue la construcción de un gobierno central como una forma de administración pública unitaria, símbolo de la nacionalidad ecuatoriana, organizador y garante del principio de igualdad (Sinardet 1999: 27). La expansión de la educación, la sujeción de la Iglesia Católica al Estado, el desarrollo de la opinión pública, algunas reformas laborales, entre otros cambios, estuvieron orientados a la construcción de una nueva forma de cohesión social basada en la igualdad secular. Esta igualdad y las fuerzas de mercado reforzaban el temor ancestral despertado por los indios entre los conservadores, mientras que la fuente de las aprensiones y temores sociales de los liberales era el mantenimiento de la servidumbre india. En este marco, exploro a continuación los debates en torno a la abolición del concertaje y la protección de los indios.

Memorias de la Revolución de 1895

Eloy Alfaro, el líder de la Revolución Liberal, es parte de la mitología nacional del Ecuador. En su Mensaje a la Nación de 1896, Alfaro recordó que en la Batalla de Gatazo, un indígena concierto reclutado como soldado le dijo: “Mi general, voy a pelear por mi libertad; después del triunfo me dará una

papeleta para no ser más concierto” (Convención Nacional de 1896-97 s.f.: 59). La memoria de los indígenas contemporáneos retiene imágenes de Alfaro y de las importantes batallas liberales. Thurner (com. pers. 2002), por ejemplo, ha observado un simulacro contemporáneo de la Batalla de Gatazo en la comunidad de Gatazo Chico, en Chimborazo, una ceremonia que atrae a las personalidades de Guayaquil. Otros autores han llamado la atención sobre los cantos de carnaval y otras tradiciones nativas que recuerdan a Alfaro y su revolución. Uno de estos cantos carnales celebra las oportunidades de movilidad social y territorial abiertas por Alfaro para los indios⁸. De manera similar, un líder indígena de Pichincha recuerda a Alfaro como un “runa” que intentó que “todas las personas trabajaran como iguales” (Yáñez 1986: 63)¹⁰.

Al mismo tiempo, intelectuales conservadores construyeron la propia figura de Alfaro como la de un “indio”: según ellos, por sus venas circulaba sangre de un grupo aborígen belicoso de la región costera (Borja 1983 [1923]: 254)¹¹. Como muestra la conversación que aparece en el epígrafe de este capítulo, la apertura liberal causó temor entre las elites. Un artículo anónimo publicado en 1897 imitaba un diálogo entre un mayordomo blanco y un mayoral indígena para satirizar la contratación de personas indígenas que habían luchado junto a Alfaro. En el diálogo, el mayoral informa que un concierto ya no estaba disponible para trabajar en la hacienda debido a sus nuevas responsabilidades en la Cámara de Diputados en Quito, y que otro había sido contratado como escribiente en la compañía nacional de ferrocarriles. El mayordomo, que representa las voces de los hacendados, se refiere irónicamente a los indios que dejan las haciendas y adquieren información no mediada por éstas y, sobre todo, logran acceso a posiciones reservadas previamente para los blancos.

La pérdida de centralidad de los terratenientes y la reformulación de la sujeción social de los indios ocasionaron temor entre los hacendados. Mientras los conservadores temían perder el control sobre los indios y su eventual participación política y administrativa, los pensadores liberales criticaban el caudillismo político en el cual los indios participaban en posiciones serviles (Moncayo 1986 [1912]: 298-99) y estaban siempre listos para la rebelión¹².

La protección de la raza india

Después de la Batalla de Gatazo, el compromiso liberal¹³ respecto a los indios fue traducido en la noción de protección estatal que los reconocía como un peculiar segmento de la población de la República, de acuerdo a la táctica instaurada por Bolívar con relación a los nativos (Thurner 1997). Pero el concertaje y la protección se convirtieron en la piedra angular de la discusión. El liberal Abelardo Moncayo (1895-96) argumentó a favor de la protección con base en el supuesto desarrollo intelectual inferior de los indios, y propuso la supresión del concertaje junto al establecimiento de defensores locales de indios¹⁴. Sin embargo, y si bien usaron el lenguaje de la indigenidad —esto es, reconocieron explícitamente la peculiar condición de los indios—, los liberales no establecieron un marco jurídico y político particular para la protección de los indios. En lugar de unificar las normas relativas a los derechos de los indios, la agenda protectora promovió una estrategia de gobernabilidad fragmentada y dispersa. Desde 1896 a 1924, esta estrategia se concentró en el trabajo concierto, en las fiestas indígenas, en el impuesto predial y en la creación de la Junta Protectora de la Raza Indígena.

Tan pronto llegó al poder, Alfaro expidió varios decretos ejecutivos¹⁵ relativos a la “raza indígena” —también referida como “raza india”— con base en dos consideraciones principales, ambas evidencian su interés por adoptar prácticas de la civilización moderna: primera, la necesidad de proteger a los “primeros habitantes” del territorio ecuatoriano y, segunda, el reconocimiento de la participación de los indios en el ejército durante la campaña liberal. Los decretos de Alfaro abolieron las prácticas del “trabajo subsidiario”¹⁶ y “contribución territorial”¹⁷ y mandaron que los indios fuesen tratados por las autoridades públicas como ciudadanos y que se les diera acceso a la educación pública. Alfaro también firmó un decreto que disponía que todos los indígenas de “raza pura”, que no sabían leer ni escribir, tenían el derecho de reclamar protección debido a su pobreza, un principio llamado “amparo de pobreza”. Finalmente, aprobó varias regulaciones sobre el trabajo de los concertados, también con la intención de proteger a la raza india.

Esta diversidad de instrumentos legales esboza los contenidos de la agenda liberal de los años siguientes respecto a la cuestión indígena. Las nuevas regulaciones reiteraron el dilema de las elites desde los inicios de la

era republicana reelaborado varias veces a lo largo del siglo diecinueve: el reconocimiento de los indígenas como ciudadanos, al tiempo que su identidad ciudadana y sus derechos eran limitados (Demélas 1992; Guerrero 1996). En esta coyuntura, sin embargo, los liberales reintrodujeron la noción de la protección por parte del gobierno central, borrada durante la segunda mitad del siglo diecinueve (Guerrero 1996, 2003), como una estrategia para construir la igualdad social. Sin embargo, al hacerlo, los liberales aceptaron (y reforzaron) la condición de inferioridad de la raza india, al tiempo que transfirieron al gobierno central la responsabilidad de supervisar la igualdad, fundamentalmente a través de regulaciones legales —respecto a contratos de trabajo, educación, fiestas e impuestos— pero sin procedimientos para vigilar su cumplimiento¹⁸.

Los decretos de Alfaro dibujaron los límites del campo discursivo liberal respecto a la raza indígena o india. En este escenario, los habitantes aborígenes eran vistos como seres que exhibían un interés en la civilización, lo que a su vez, justificaba la preocupación por ellos por parte del Estado ecuatoriano. El Estado les debía una compensación moral debido a que los blancos se habían apropiado de sus tierras; pero, sobre todo, los indios debían ser retribuidos por su participación en la Revolución Liberal. Al mismo tiempo, este campo incluía una visión fragmentada de la raza india, contenida en diversas piezas legales, como trabajadores y propietarios de tierras, maltratados por las autoridades locales y carentes de acceso a la educación pública. El discurso de Alfaro diferenciaba entre indígenas alfabetos y analfabetos y les otorgaba varias entradas al sistema político. Éstas incluían el derecho al voto y una cadena de representaciones a través del “recurso de queja”¹⁹ y el derecho de petición. Imaginar una estructura legal para la representación de los nativos era, sin embargo, un proceso complejo debido principalmente a que no se los veía como un grupo homogéneo: algunos eran ricos y relativamente civilizados, otros atrasados y pobres; algunos vivían en pueblos y ciudades, otros en el campo.

La Asamblea Constitucional de 1896, convocada para aprobar una nueva Constitución, discutió el principio de “protección pública”. El nuevo marco legal incorporó un artículo que apelaba a la protección de la “raza indígena” (1896, art. 138), función que posteriormente pasó a ser conocida en el discurso oficial como protección a la “raza india” (1906)²⁰. Con ciertas modificaciones y precisiones, este sistema de protección sobrevivió has-

ta 1945²¹. A lo largo de estos cincuenta años, el principio de protección fue reescrito y expandido. En su primer ajuste, el objetivo de la protección se localizó en los ámbitos de la educación y el trabajo; posteriormente, se centró en las condiciones económicas y biológicas de los indios. Asimismo, con los años, la noción de protección se expandió para incluir a los montubios de la costa, en tanto que la categoría de “raza” era removida de la nomenclatura oficial.

Si bien miembros de diferentes bandos ideológicos promovieron la protección indígena²², como lo revelan las discusiones de las asambleas constituyentes de 1896 y 1906, la retórica no generó un fuerte consenso entre las elites. El tema de la protección estuvo interconectado con la disputa sobre el concertaje, la más ardua polémica del período. También levantó interrogantes respecto a la igualdad, los privilegios de grupos especiales y la condición del indio. En la Asamblea de 1896, la protección pública para el mejoramiento social de los indígenas se presentó como una forma de reparación por la pérdida de su “propiedad” y “libertad” y la privación a su “ilustración”. José Peralta, uno de los más lúcidos intelectuales liberales de la época, hizo un llamado a sentar a los indios al “banquete de la civilización” como una estrategia de indemnización (Convención Nacional de 1896-97 s.f.: 424)²³. Peralta también rebatió la inferioridad racial de los indios, insistió en que la ignorancia y la degeneración no eran inherentes a la raza indígena ni a raza alguna; afirmar lo contrario, decía él, era negar la idea de perfectibilidad y progreso humanos.

La discusión acerca de la protección también abordó la eficacia de un precepto constitucional general. Varios representantes a la Convención de 1896 argumentaron que este asunto debía ser objeto de una legislación secundaria ya que, de lo contrario, se establecerían privilegios innecesarios. Efectivamente, un representante liberal de Imbabura declaró que este enunciado debía ampliarse también a los negros y, en general, a todo el pueblo. Sin embargo, el Vicepresidente de la Asamblea objetó la extensión y argumentó que la situación de los indios era muy particular: comparó la condición de los trabajadores indios con la de los trabajadores negros y observó que estos últimos no servían como guasicamas —es decir, no tenían la obligación de servir en la casa del patrón— y sus esposas e hijos no tenían que servir a las autoridades locales (Convención Nacional de 1896-97, s.f.: 423). A pesar de las objeciones, se aprobó un enunciado constitucional de

protección pública a la raza indígena.

La Asamblea de 1906 especificó de mejor forma el alcance y objetivos de la “protección” en los ámbitos de la educación y el trabajo, e intentó, a través de esta formulación, eliminar el concertaje²⁴. Algunos delegados consideraron que el artículo sobre la protección creaba privilegios especiales y, por lo tanto, contradecía otros enunciados constitucionales —incluido el principio de la igualdad ante la Ley—. Un representante conservador de Chimborazo argumentó que el principio de la protección había permitido exonerar al indio del pago de impuestos y otros derechos. Merced a la protección, continuó, “tendremos en el Ecuador una raza privilegiada”, contraviniendo el principio de la igualdad de todos los ciudadanos y la libertad de contratar del comercio y la industria; es más, los mismos indios serían perjudicados debido a que el contrato de arrendamiento de sus servicios era uno de los pocos recursos para su supervivencia económica. Varios liberales renombrados replicaron con la construcción de una imagen de los indígenas como miembros de una raza degenerada, desafortunada y abyecta, al borde de la esclavitud. En esta perspectiva, eran precisamente las condiciones de la raza indígena las que impedían la igualdad de oportunidades para los indios; para los liberales, la desigualdad era una realidad manifiesta que requería la protección estatal de los indígenas. Pero la protección estatal no sólo significaba garantizar la igualdad, sino también construir esta igualdad. Es interesante notar que los políticos que se autodefinían como conservadores argumentaban en contra de la protección estatal a los indios a través de la noción de igualdad universal, mientras que los gobernantes liberales, para construir su caso a favor de la protección, describían a los indios como una raza decadente, una condición que inhibía el progreso nacional.

El debate constitucional levantó la cuestión de dónde y en quiénes descansaba el problema de la desigualdad. Para un representante liberal de la costa, la responsabilidad recaía en la “raza ecuatoriana” que siempre había procurado hundir al más débil. Para otros, especialmente los conservadores de la sierra, el problema radicaba en la propia “raza india”. Y, finalmente, para algunos liberales de la sierra, las causas de la degeneración de los indios se encontraban en instituciones particulares y en la sociedad en su conjunto. Como parte de este último grupo, Abelardo Moncayo, por ejemplo, estaba convencido de que las deudas y el concertaje tenían atributos claramente distintos entre los indios con relación al resto de la población. Para este

político, estas instituciones eran efectivamente la causa de la abyecta condición de los indios, la fuente del tratamiento desigual en la legislación y la razón de su exclusión de los beneficios de la educación —a pesar de varios siglos de exposición a la doctrina católica—. Bajo esta visión, la población nativa revelaba los vicios de la sociedad ecuatoriana y no de la raza indígena, debido a que los ecuatorianos habían sido incapaces de extirpar los vicios arraigados en ella. Según Moncayo, el Ecuador era un pueblo de esclavos y era esta condición la que había bloqueado los avances en la vida política y en las costumbres sociales; por ello, en su opinión, la responsabilidad de la redención de los indios recaía en la elite política.

Un congresista liberal de Guayaquil argumentó más contundentemente a favor de esta obligación de la elite política. En su criterio, para garantizar la igualdad ante la Ley, era necesario acordar primeramente a los desgraciados indios aquello que sería un privilegio si se otorgara a otros ecuatorianos; es decir, dar a los excluidos lo que tenía el resto borraría las diferencias. Un representante de la sureña Loja, que se opuso a estas aproximaciones, insistía, en cambio, en que el trasfondo de la cuestión indígena yacía en la misma “raza abyecta”, un grupo “miserable” incapaz de beneficiarse de los derechos que legalmente le habían sido acordados. Sin embargo, el legislador lojano subrayó también los abusos que se cometían contra los indios por parte de las autoridades civiles y militares.

Curiosamente, en esta asamblea legislativa, prestigiosos liberales —incluido el mismo Peralta— argumentaron que la declaración constitucional de la protección al indio era un pronunciamiento utópico debido a que la única estrategia viable de redención eran las acciones concretas en los campos de la educación y de los derechos de propiedad. Otros liberales como Belisario Quevedo, sin embargo, insistieron en que era importante hacer constar explícitamente la protección como un principio constitucional con el propósito de dar claras señales y marcar una intención que, naturalmente, demandaría en el futuro de una legislación particular.

El concertaje y la raza india

Una vez que el postulado de protección fue introducido en la Constitución, era necesario promover medidas específicas para proteger a los indios. Fue

en este marco que se desarrolló el debate del concertaje. Como plantearon varios políticos, si bien la palabra concertaje no existía en el diccionario, tanto las elites como los indios sabían perfectamente su significado. Es interesante observar, sin embargo, que fue en el trascurso de esta discusión que el concertaje fue definido como un tipo de trabajo indio usado por las haciendas serranas. El debate y la retórica oficiales dieron dos pasos para marcar esta equivalencia: primero, establecieron una ecuación entre trabajadores conciertos y “jornaleros” y, luego, una equivalencia entre jornaleros e indios de hacienda.

“Concertaje” era un término informal y coloquial, ampliamente usado para referirse al contrato de servicios personales, en el cual la parte contratante pagaba el trabajo por adelantado y creaba así una deuda de parte del trabajador. El contratante podía, a su vez, usar la amenaza de prisión por dicha deuda para presionar el cumplimiento del acuerdo; el jornalero, por su parte, podía usar a su familia para completar las tareas a las que se había obligado²⁵. Las relaciones del trabajo concierto tenían varias características que actuaban en contra del jornalero y su familia: la inseguridad de la duración del contrato, la participación de la familia en el cumplimiento de los contratos, la inexistencia de un horario laboral, la incapacidad del trabajador para romper el acuerdo, la amenaza de prisión en caso de no cumplir el compromiso y la herencia de la deuda. Ibarra (1987: 106-107) describe varios aspectos del concertaje en la provincia de Tungurahua y destaca que los conciertos eran trabajadores urbanos y rurales —de haciendas y comunidades— con contratos cortos como de más largo aliento, que podían o no vivir en el mismo lugar en que laboraban.

Durante la inauguración de la Convención de 1896, Alfaro dio un discurso en el cual describió este contrato laboral como una forma de trabajo existente en la costa y en la sierra. Los conciertos, ante los ojos de Alfaro, eran esclavos furtivos que amenazaban la paz pública y estaban esperando un líder para luchar por su libertad. Durante las batallas liberales, varios soldados le habían pedido ser redimidos de este tipo de “esclavitud”. Estas peticiones, así como aquellas que recibió la propia Convención, dotaron a Alfaro de la autoridad para introducir el tema en la agenda política. La estrategia de Alfaro de liberar a los conciertos fue motivada por un esfuerzo por prevenir revoluciones futuras y por transformar a los indios en el núcleo de la clase trabajadora ecuatoriana²⁶.

En el mismo discurso, Alfaro recordó a los delegados que a través de decretos presidenciales la clase indígena había sido exonerada de impuestos y contribuciones, pero que estaba pendiente reconciliar el derecho a la libertad de esta clase destituida con las necesidades de las actividades de la agricultura y el servicio doméstico (Mensajes 1907: 225-6). De esta manera, el propio Presidente vaciló en definir al concertaje como una forma general de trabajo, se inclinó a acotarlo como una modalidad de trabajo de los indios. Pero, al mismo tiempo, las imágenes de los conciertos asociadas a una “clase indígena”, o a veces “raza indígena”, transfiguraron a los indios en trabajadores, retrato representado en eventos públicos²⁷ y reiteradamente repetido por los intelectuales. Así, por ejemplo, Carlos Tobar y Borgoño (1913) sugirió un lugar para los indígenas en la sociedad; insistía en que los “indios” —los “parias de la civilización”— eran también el “pueblo obrero” de la nación. Para este pensador, el Ecuador tenía una clase obrera compuesta por indígenas y, al igual que en las naciones europeas modernas y en los Estados Unidos, los pensadores debían estudiar sus peculiaridades, psicología y condiciones sociales para hacer efectiva la protección constitucional²⁸.

Peticiones al Congreso

La Convención de 1896 recibió varias peticiones del pueblo, incluidos los trabajadores indígenas, que alegaban problemas concernientes al concertaje, a la pérdida de tierras y al abuso de autoridades y jefes locales. Estas solicitudes, y la manera en que el Congreso las clasificó, dan luces para entender cómo los liberales construyeron, poco a poco, la equivalencia entre conciertos, trabajadores jornaleros e indios de hacienda. El Congreso archivó los pedidos de los indígenas en diferentes categorías. Una de ellas, agrupaba las quejas relacionadas con los contratos individuales, abusos de propietarios y reclamos de tierras, unificadas como solicitudes que se fundamentaban en la necesidad de normar las relaciones de trabajo que se discutían entonces; es decir, fueron consideradas como concernientes a la Ley de Jornaleros²⁹. Si bien algunos peticionarios no se identificaron a sí mismos, o a sus voceros, como indígenas, el Congreso procesó sus solicitudes como pertenecientes a indígenas si éstas se relacionaban con temas que involucraran a terratenientes, la Iglesia Católica o tierras comunales³⁰. En contraste, los

pedidos suscritos por los conciertos de los pueblos y las ciudades fueron clasificadas como reclamos de “vecinos”, una categoría ciudadana.

Dos conciertos de la ciudad de Cuenca, con apellidos nativos pero que no se identificaban como “indios” sino como “vecinos”, Manuel Pilco y Manuel J. Rumipulla, pidieron explícitamente a la Asamblea una ley que les permitiera terminar sus contratos de conciertos. Los peticionarios declararon haberlos aceptado para evitar el trabajo en obras públicas y su enrolamiento en las milicias y que ahora se encontraban imposibilitados de terminar sus compromisos. Pedían poner fin a su “esclavitud” basada en la “ignorancia e infelicidad”³¹. El Congreso clasificó esta solicitud como proveniente de individuos conciertos, sin referencia a su raza, que solicitaban la aprobación de una ley de jornaleros.

José A. Polanco, del pueblo de Cayambe, pedía tierras para los pobres de la localidad, en una solicitud firmada a su nombre; argumentaba que esto traería progreso y trabajo para el pueblo. Su escrito parece indicar que hablaba fluidamente el español pero que tenía dificultades para escribirlo correctamente. Su solicitud lo muestra como alguien muy conciente de la centralidad que los liberales atribuían a los indígenas. Al inicio, observa que las autoridades militares y civiles habían distribuido hojas volantes que informaban que el nuevo gobierno era de y para el pueblo, a la vez que alentaban a los ciudadanos a discutir, escribir, hablar y solicitar acciones para el mejoramiento popular. Con base en estos enunciados, Polanco —“un liberal convencido”— dirigía su petición al Congreso subrayando su creencia en que el mejoramiento del pueblo estaba en las manos del nuevo gobierno que “quería la libertad de nuestra República”³².

En su texto, Polanco arguye que tenía el derecho a reclamar tierras para el pueblo debido a que él había luchado por los liberales. Explica, además, que cuatro terratenientes oprimían a la gente del poblado y explica el origen de esta opresión en los conquistadores españoles, quienes habían sido hostiles a la raza indígena y se habían apropiado de sus tierras. Pero también recuerda que el Rey de España estableció el ejido —pastos comunales para los pobres— en todos los poblados. En este punto, Polanco preguntaba hasta cuándo la “raza indígena” continuaría sujeta a los caprichos de los terratenientes. De esta manera, parece homologar a los habitantes del pueblo como miembros de la “raza indígena”. Los registros del Congreso indican que esta petición fue procesada como la de un vecino de Cayambe que

demandaba protección para la “raza indígena” y se la marcó para ser considerada durante la discusión de la Ley de Jornaleros. Esta clasificación es otro ejemplo de la yuxtaposición de la cuestión de la “protección indígena” con la causa de los trabajadores.

Varios indígenas de la hacienda Chimbulo de Ibarra, quienes se presentaron como “nosotros los indígenas”, solicitaron una legislación que remediara su oprobiosa y triste situación y que los transformara en personas libres y autónomas. La petición dice: “cualquiera cree que nosotros los indígenas somos seres destituidos de todo derecho, a quienes la ley no ampara... [pero] tenemos derecho para ser libres e independientes de toda desnaturalizada coacción”³³. Los solicitantes reclamaban reparación por las ofensas cometidas por el propietario de la hacienda, incluida la apropiación ilegal de su ganado y las deudas injustificadas que restringían su libertad. Los funcionarios del Congreso clasificaron este pedido con el encabezado de “necesidad de protección” y observaron que sería discutida en el marco de la Ley de Jornaleros. La estrategia de la protección de los indios, en esta interpretación, significaba resguardar a los jornaleros y abolir el concertaje, una medida que también otorgaría libertad y autonomía a los trabajadores.

La variedad de peticionarios serranos al Congreso —trabajadores de ciudades, pueblos y haciendas— fue unificada en las categorías de conciertos y jornaleros que, a su vez, tendía a equiparar indígena con su sujeción a la hacienda. Las solicitudes y su clasificación administrativa se ligaron, por un lado, a las necesidades de regular el trabajo concierto y, por otro, de “protección indígena”, exigencias que se fundieron en el esfuerzo por expedir la Ley de Jornaleros.

La estrategia de la reforma liberal

El mismo año en que los liberales tomaron el poder, Abelardo Moncayo (1895-96) publicó en un diario de Quito un ensayo crítico sobre “el concertaje de indios”, pero fue Eloy Alfaro quien desafió a la Convención Nacional de 1896 a discutir y aprobar una legislación que regulara el concertaje. Este tipo de trabajo no estaba normado por medio de un marco legal unificado; sus disposiciones estaban diseminadas en diversos cuerpos legales³⁴. En lugar de reformar la variedad de regulaciones existente, Alfaro in-

trodujo la idea de una “Ley de Jornaleros” como un nuevo corpus legal que otorgaría protección estatal a los trabajadores, y erosionó de esta manera lo que Guerrero (2003) ha llamado “la privatización de la administración de la población indígena”, delegada a los grandes hacendados. Esta estrategia liberal inicial buscaba aprobar una normativa unificada que regulara las relaciones entre empleadores y trabajadores; las relaciones laborales estarían ahora reguladas por el Estado mediante contratos escritos que serían aprobados e inspeccionados por las autoridades gubernamentales locales.

José Peralta presentó un proyecto de Ley de Jornaleros a la Asamblea de 1896, pero éste no fue considerado para su discusión. En su lugar, Alfaro aprobó un decreto presidencial, dirigido a los trabajadores indios, que establecía un procedimiento para la operación y conclusión voluntaria de los contratos bajo la supervisión de las autoridades estatales. El decreto reforzó la equivalencia entre “concierto”, “arrendamiento de servicios personales” y “raza india”; fortaleció la noción de trabajo libre asalariado con remuneraciones que cubrieran las necesidades del trabajador, y prohibió el trabajo familiar no pagado, entre otras medidas (Peñaherrera y Costales 1964: 730-732)³⁵.

A pesar de las nuevas disposiciones presidenciales, los conciertos carecían del poder y de los medios para romper o cambiar los términos de los contratos existentes, y la prisión por deudas continuó siendo un mecanismo coercitivo para el cumplimiento unilateral de los contratos de trabajo. Para legitimar la orden presidencial, los liberales requerían de una ley. Introdujeron, por tanto, varias propuestas pero no lograron que fueran abiertamente discutidas por el Congreso y se plasmaran en un instrumento legal³⁶. Como alternativa, los congresistas liberales –liderados por Peralta– lograron introducir –en una movida poco transparente– los nuevos derechos de los trabajadores en el existente Código de Policía. Y fue con esta medida que se fijó, en la retórica oficial, el término de “jornalero” para referirse a los conciertos³⁷.

Si bien el Código de Policía concebía la protección de los trabajadores como una responsabilidad policial, mantenía la prisión por deudas y describía al empleador como patrón, introdujo algunas novedades: un período contractual delimitado, tasas salariales diferentes para los trabajadores de la costa y de la sierra, la jornada de trabajo de ocho horas y el derecho del trabajador a terminar el contrato (Código de Policía 1904: 30-32). Este último punto y la noción de patrón fueron, sin embargo, suprimidos rápidamente del nuevo código, dejando nuevamente a los jornaleros sin el dere-

cho a terminar las relaciones de concertaje (Código de Policía 1906: 32-35). Estas reformas combinaban modernas nociones de los derechos de los trabajadores con el viejo lenguaje de amo, patrón y concierto. Así, a principios del siglo veinte, si bien las bases jurídicas de la institución del concertaje habían empezado a cambiar, sus principales distintivos seguían vigentes, incluidos la prisión por deudas, la incapacidad de los jornaleros de poner fin a los contratos y una tasa salarial diferenciada para la costa y la sierra. Estos tres elementos —pero fundamentalmente la prisión por deudas, llamada “apremio personal”— pasaron a ser los puntos importantes de contención entre los pensadores.

Críticas al concertaje

Mientras el Congreso contemplaba la propuesta de la Ley de Jornaleros y su transformación en provisiones específicas del Código de Policía, algunos pensadores liberales criticaron duramente este esfuerzo. Este grupo insistía en que estaba pendiente una agenda comprensiva para la reforma del conjunto de la institución del concertaje, al cual describía como un sistema de “esclavitud” para los indios. Pero la caracterización liberal de esta práctica como “trabajo esclavo” no era nueva: se encuentra en un ensayo aparecido en un diario de la costa bien entrado el siglo diecinueve (Martínez 1932 [1887])³⁸. La estrategia liberal de cuestionar públicamente el concertaje se mantuvo hasta que el Congreso abolió el apremio personal, una de las últimas normas que permitían el confinamiento de los trabajadores conciertos.

Los pensadores liberales usaron una variedad de foros públicos y científicos para presionar la regulación del concertaje, incluidas la Sociedad Jurídico-Literaria, la Academia de Abogados y el Congreso Catequístico. La intensidad de la oposición varió y tuvo importantes matices regionales. Una coalición de terratenientes conservadores y liberales serranos, interesados en mantener este tipo de contratación laboral, usó varios canales para oponerse a las reformas, incluidas la misma Academia de Abogados y la Sociedad Nacional de Agricultura.

Luis A. Martínez pronunció una charla en la Sociedad Jurídico-Literaria en la que argumentó que los esfuerzos liberales habían sido en vano. Llamó la atención a la paradoja de una Constitución que establecía la libertad

e igualdad para todos los miembros de la sociedad, al tiempo que la sociedad condenaba a la raza indígena a la esclavitud. También sugirió que las reformas introducidas hasta el momento habían liberado de este trabajo compulsivo a los artesanos y trabajadores urbanos, pero no a la raza india, la cual permanecía esclava en las haciendas (Martínez 1905: 2-3). Más tarde, Carlos Tobar y Borgoño (1913: 150), mientras insistía en que el trabajo de los jornaleros no era un problema policial sino de “persuasión”, señalaba que los indios conformaban la mayoría de la fuerza de trabajo de la nación, una opinión compartida por la mayoría de los pensadores. A través de su crítica al concertaje y a las reformas legales inconclusas, los pensadores liberales afinaron la equivalencia entre “indio” o “raza india” y “jornalero” o “trabajador”, ligando a la población indígena con una transición hacia un mercado laboral libre y localizándola en un espacio específico y discernible en el proyecto de sociedad moderna.

Cada pensador, al elaborar su crítica a esta forma de trabajo, dio nuevas luces sobre las complejidades del concertaje y subrayó algún fragmento específico de la institución. Por ejemplo, Martínez (1905: 5-6) introdujo una perspectiva económica a la discusión. Subrayó que el concertaje era ineficiente y que no promovía el consumo dado que deprimía los salarios y empujaba a los indígenas a la deuda. La noción de un salario deprimido y el endeudamiento de los conciertos, enmarcados en la perspectiva de la oferta y la demanda, también fueron explorados por Belisario Quevedo (1916a), quien enfatizó en la necesidad de un salario justo para los trabajadores.

Carlos Tobar y Borgoño (1916: 290-292) y Agustín Cueva (1984 [1915]: 39) discutieron también la ineficiencia económica de esta forma de contratación laboral para trabajadores, terratenientes y para el país como un todo. Cueva consideraba que el concertaje era perjudicial para todas las partes involucradas, incluida la nación: reemplazaba la libre voluntad de los trabajadores —es decir, sus deseos, necesidades e intereses— con la violencia; la eficiencia y la calidad del trabajo eran bajas, lo cual afectaba también la ganancia del patrón (Cueva 1984 [1915]: 38-39). Tobar y Borgoño (1916), por su parte, presentó un caso en donde el aumento de los salarios entre los conciertos, en una hacienda cercana a Quito, había dado como resultado el desarrollo de un sentido de previsión y ahorro entre los indios.

Abelardo Moncayo, y más tarde Nicolás Martínez hijo, establecieron una comparación entre los “indios libres” y los conciertos. Para Moncayo

(1986 [1912]: 302-304), esta comparación probaba que la libertad actuaba positivamente entre los indios. Los indios libres tenían dignidad y control sobre sus vidas; en este sentido, los trabajadores conciertos, como consecuencia de la servidumbre que anulaba su espíritu, desarrollaban una psicología particular caracterizada por su incapacidad de perfeccionarse debida a los vicios, indolencia y flojera. Pero la liberación de los indios provocaba ansiedad entre los mismos liberales. Martínez (1993 [1916]) llamó la atención sobre la degeneración de los indios libres de las ciudades y sobre cómo la rebeldía y la falta de control estatal sobre los indios comuneros ponían en riesgo a las gentes civilizadas; insinuaba que la eliminación de procedimientos coercitivos para gobernar a los indios ponía en riesgo al conjunto de la sociedad.

Tobar y Borgoño y Cueva analizaron el papel estatal en la protección de los trabajadores y en la garantía constitucional de la igualdad. Tobar y Borgoño (1913: 141) señaló que se requería una verdadera ley obrera, y prudentemente asignó al gobierno central la función de garantizar la igualdad a los trabajadores por medio de salarios justos, seguridad e higiene. Cueva, en sus intervenciones en el Congreso, argumentó que el Estado tenía la responsabilidad de garantizar la igualdad negada en las leyes, reformar los contratos de trabajo, poner las relaciones laborales bajo el control estatal y prohibir la naturaleza coercitiva del concertaje³⁹. Reconociendo, sin embargo, que la estrategia liberal había fallado, Cueva se centró en reformas a la legislación civil, específicamente en la prohibición del apremio personal, propuesta que presentó, en un principio, a la Sociedad Jurídico-Literaria.

La iniciativa de Cueva, que señalaba un curso alternativo de acción, coincidió con la apertura brindada por el Congreso Catequístico, un evento en el cual la Iglesia Católica intentó construir un acuerdo con los intelectuales liberales acerca de la cuestión indígena⁴⁰. Si bien la reunión evitó formalmente el debate sobre el concertaje⁴¹, Cueva lo utilizó para presentar su propuesta de reforma para prohibir el apremio personal en los contratos de trabajo. En sus sugerencias finales, el Congreso Catequístico acordó sobre la necesidad de establecer la libre contratación para los servicios personales, incluyó normas sobre la duración del arreglo, las formas de pago, los procedimientos para terminar los compromisos y las acciones frente a accidentes de trabajo (Academia de Abogados 1918: 281-282). Sin embargo, la cuestión de las medidas coercitivas, es decir la abolición de la prisión por deudas o

apremio personal, estuvo conspicuamente ausente de las propuestas de la Iglesia Católica.

Una nueva oportunidad para discutir la cuestión se abrió en 1918 en el marco de la comunidad científica. El Departamento de Agricultura pidió a Víctor Manuel Peñaherrera, un conocido abogado liberal de tendencia moderada, estudiar la cuestión del concertaje y preparar una propuesta para su reforma. Las sugerencias de Peñaherrera (1918) fueron sometidas a consulta y discusión entre profesionales y terratenientes de todo el país. Los trabajadores, sin embargo, nunca fueron consultados y es interesante observar que durante el período de discusión no aparecen peticiones de trabajadores conciertos en los archivos del Congreso. Pese a que Tobar y Borgoño (1913: 147) había alertado a los pensadores acerca de la importancia de consultar al pueblo para evitar revoluciones, las prácticas intelectuales no contemplaban este tipo de estrategias; los pensadores estaban convencidos de que tenían la habilidad y la autoridad para interpretar los deseos de los conciertos.

Garantías contractuales y la inferioridad de los indios

Hacia 1918 dos propuestas para reformar el trabajo concierto estaban sobre la mesa de discusión: la iniciativa de Cueva, centrada en eliminar el apremio personal del Código de Procedimiento Civil, y la propuesta de Peñaherrera, que reintroducía una Ley de Jornaleros. Fue esta última la que, una vez más, desató airadas disputas entre intelectuales liberales y conservadores y terratenientes de diversas ideologías en la Academia de Abogados⁴², la Sociedad Nacional de Agricultura y varios periódicos.

La Academia de Abogados

La propuesta de Peñaherrera (1918), presentada en un formato de ensayo, tenía cuatro puntos principales: la abolición del apremio personal o sentencias de prisión debidas a deudas impagas; el derecho del trabajador a terminar el contrato de trabajo o “libre desahucio”; la no herencia de las deudas; y, finalmente, el establecimiento de oficinas provinciales para supervisar las relaciones de trabajo y proteger a los indígenas. En otras palabras, la pro-

puesta combinó la noción de flexibilidad en los contratos con un mecanismo provincial para proteger y moralizar a un grupo específico de trabajadores jornaleros: los indígenas. Sus argumentos para sustentar las reformas incluían la necesidad de liberar el camino para la operación de la ley de la oferta y la demanda y así equilibrar el mercado de trabajo; la necesidad de aumentar las remuneraciones de los trabajadores serranos, y la urgencia de mejorar la producción y competitividad entre los terratenientes⁴³. Finalmente, Peñaherrera recordaba que todos los procedimientos coercitivos habían sido eliminados del mundo civilizado porque eran injustos.

Desde el inicio de la controversia, los pensadores liberales y conservadores y los terratenientes aceptaron, con ligeras reservas, las propuestas sobre la naturaleza no heredable de las deudas y sobre la necesidad de una junta provincial de supervisión. Los otros dos puntos planteados por Peñaherrera fueron los más controversiales; dieron pauta para exponer argumentos sobre el papel estatal en la promoción de cambios en el terreno de las “leyes naturales” y acerca de las condiciones raciales y morales de los trabajadores y su estado latente de rebeldía. Peñaherrera insistió, y todos los intelectuales concordaron, en que la cuestión en debate era una “ley de trabajo” y no una “ley india”. En general, se consideraba que las regulaciones enfocadas a grupos específicos —como los indios— iban en contra del principio universal de la igualdad como pilar fundacional del sistema judicial de la nación.

Sin embargo, la noción de una ley universal fue también el argumento central desplegado por los opositores a las reformas para justificar las desigualdades. Luis Felipe Borja hijo (1918: 5) argumentó la necesidad de legislar para todos los ecuatorianos y evitar la equivalencia entre indios y jornaleros. Insistió en que todos los jornaleros estaban cubiertos por los mismos principios legales y que el Ecuador tenía una legislación única para todas las razas y, al mismo tiempo, desarrolló la idea de que no era la legislación la que creaba las desigualdades sino las leyes naturales de la sociedad. Pero después de exponer los principios universales que enmarcaban la legislación ecuatoriana, su texto enfoca específicamente a los indios de hacienda, descritos como jornaleros y representados como trabajadores “felices” bajo la vigilancia de los hacendados. Así, en vez de escapar del lenguaje racial para describir a los trabajadores de hacienda, su discusión nuevamente indigeniza a los jornaleros, y abre inquietudes sobre cómo gobernar a los trabajadores nativos.

El apremio personal y el libre desahucio fueron las piedras angulares del debate; ambos se referían a la cuestión de cómo garantizar los contratos sin medidas coercitivas. Estos elementos de la discusión fueron también piezas clave de la nueva estrategia liberal de disciplina y sujeción de la población indígena. El apremio personal se refería a la prisión como mecanismo para obligar al cumplimiento del contrato y el libre desahucio facultaba al trabajador a terminar el contrato.

Peñaherrera (1918) manifestó su gran fe en las leyes de la oferta y la demanda como organizadoras y garantes de los contratos; argumentó, además, que el Estado no podía intervenir en el funcionamiento de la oferta y la demanda sino que, al contrario, tenía la obligación de remover aquellos factores que actuaban en contra de estas leyes naturales. Para Peñaherrera, el Estado también tenía la responsabilidad de establecer las condiciones para la libertad y la igualdad. Si bien reconocía los riesgos de su propuesta —debidos fundamentalmente a la falta de un cuerpo policial rural y al posible desplazamiento de los trabajadores— estaba seguro de que la existencia de un mercado laboral, salarios más altos en la sierra y la creciente necesidad de los propios trabajadores actuarían para retener a los jornaleros cerca de sus sitios actuales de trabajo y los presionarían al cumplimiento de sus contratos⁴⁴.

Peñaherrera (1918: 66) creía también que la mejor garantía para reclutar y mantener a los trabajadores en las haciendas serranas era la profunda ligazón que los indígenas sentían por sus lugares nativos⁴⁵, lo cual se reforzaba por su naturaleza esencialmente dócil. Estaba convencido que la evolución natural prevalecería, como ya lo habían demostrado los indios urbanos de Quito y los peones libres o diarios de las haciendas, quienes cumplían sus contratos sin necesidad de procedimientos coercitivos. Pero estas aseveraciones no significaban que no debía ponerse atención a los vicios de los trabajadores. Tanto los trabajadores como los indios requerían ser reformados —ambos eran sujetos de educación— y protegidos; esta última responsabilidad debía recaer en juntas provinciales. De esta manera, Peñaherrera no usó explícitamente el idioma de la raza, si bien evocó esta categoría implícitamente al hablar de la moralización y control social por parte de las juntas provinciales: el mercado y la libertad no eran suficientes para disciplinar a los trabajadores indígenas, se requería de instrucción moral especial y control social basado en la persuasión.

Varios abogados de la ciudad sureña de Cuenca, algunos de ellos con réditos en la agricultura, acogieron la propuesta de Peñaherrera e hicieron interesantes observaciones. Adolfo Torres (1918: 16) reaccionó positivamente e interpretó la propuesta como enfocada específicamente a la raza indígena, “nuestros obreros”. Torres argumentó que el apremio personal no sólo estaba reñido con la Constitución, sino que era contrario al espíritu liberal del Código Civil porque contradecía la noción de un contrato civil entre empleadores y trabajadores. Subrayó, además, la idea de que las autoridades locales, como los tenientes políticos⁴⁶, eran incapaces de supervisar los contratos; en su lugar, debían actuar los jueces ordinarios. Más aún, Torres (1918: 22) estaba convencido que el Estado tenía las credenciales para garantizar la igualdad, incluso introduciendo restricciones a la libertad de industria; las intervenciones estatales debían reducir la brecha de la desigualdad y proteger a los débiles.

Remigio Crespo Toral y varios otros miembros de la Academia de Abogados de Cuenca (Crespo, Torres y Díaz 1918) señalaron que el concertaje no era una creación de los terratenientes; es más, éstos usaban esta modalidad de contratación para proteger a sus trabajadores de las autoridades estatales locales que los presionaban a realizar servicios forzados. El argumento más importante de estos abogados cuencanos proponía que la propiedad era el único mecanismo que podría redimir a los indígenas, efecto que —en su opinión— lo demostraba la situación social prevaleciente en la región de Azuay.

En una mirada discrepante, el conservador Remigio Romero y Cordero (1918) señaló la necesidad de contar con un tipo de contrato especial para los servicios personales, que contemplara los asuntos morales implicados en las relaciones entre los indios y sus empleadores. Para Romero y Cordero la discusión acerca del concertaje estaba relacionada con la moralidad y el conflicto social —cómo evitar el “caos” y las huelgas— o, en términos más amplios, una discusión sobre cómo gobernar a los indios. En su perspectiva, los procedimientos coercitivos —que no incluyeran la prisión— debían mantenerse y, de manera sutil, delegaba a los empleadores la responsabilidad de gobernar a los indios a través de un nuevo tipo de contrato que integraba la “responsabilidad moral” de los empleadores. Este tipo de comentarios abrió la cuestión sobre quién tenía la responsabilidad de moralizar a los indígenas y sobre cómo debía llevarse a cabo la moralización, un tema que reviso en el siguiente capítulo.

Luis Felipe Borja hijo (1918: 6) leyó a los miembros de la Academia de Abogados un ensayo en el que argumentaba ardientemente la necesidad de mecanismos coercitivos en la regulación del trabajo. Si bien reconocía que los indios eran capaces de firmar contratos como los de compra-venta de bienes y de matrimonio, en su opinión, era preciso garantizar estabilidad a las actividades agrícolas que, de aprobarse la prohibición de la coerción contractual y el libre desahucio, corrían el riesgo de entrar en crisis. En su visión, las desigualdades raciales y sociales eran consecuencia de leyes naturales que no podían ser transformadas por la manipulación humana. Los capitalistas y los comerciantes no se contrataban a ellos mismos porque sus aptitudes los ubicaban en una esfera económica especial. Los jornaleros, en cambio, no tenían habilidad para ganarse la vida utilizando su inteligencia; tenían que vender su única posesión disponible: su capacidad física. Y, debido a que carecían de recursos para avalar los acuerdos pactados, las únicas garantías de cumplimiento que podían proveer eran sus propios cuerpos y la eventualidad de ir a prisión.

Luego de presentar sus argumentos contra las reformas y puntualizar los principios que guiaban el contrato del jornalero, al cual llamó “contrato de servicios personales”, Borja (1918: 9) enfocó su discusión en los indios de hacienda que, en su opinión, habían mejorado su condición social desde el inicio de la República. Los indios iban ahora a la escuela, aprendían carreras manuales y disfrutaban de una vida feliz. Borja asumía la existencia de diferentes razas con diversas capacidades intelectuales —si bien nunca las precisó—, que usaba cada una los principios universales de la Ley de manera diferente. Estos principios podían abrir, en circunstancias especiales, alternativas de prosperidad para los indios. En términos generales, Borja (1918: 16) consideraba que la agricultura marchaba adecuadamente y, en consecuencia, no necesitaba de transformaciones que podrían resultar en conflictos entre el capital y el trabajo y arriesgaban la creación de formas de “concertaje blanco”⁴⁷.

En la misma reunión de la Academia de Abogados, Virgilio Ontaneda y Roberto Aguirre relacionaron explícitamente las nociones de raza y coerción. Ontaneda no mostró pudor al hablar claramente de la “raza indígena” y puntualizar que, con la propuesta de Peñaherrera sobre el apremio personal, los empleadores perdían su capacidad para presionar al cumplimiento de los contratos; la razón: los indios no acataban voluntariamente con sus

obligaciones. Los indios, según Ontaneda (1918: 258), tenían atrofiada su voluntad, lo que los hacía incapaces de ejecutar sus tareas; tampoco podían prever su futuro; en suma, sólo podían cumplir sus deberes motivados por el temor. El apremio personal, para este abogado, tenía razón de ser por la degeneración de la raza indígena: “con la degenerada raza indígena no pueden mucho que digamos los estímulos ni las exhortaciones que producen efectos saludables en la raza blanca”.

Este argumento conservador devela un nuevo ángulo del temor como táctica de sujeción a los indios vistos como grupo racial. Así, en la mirada conservadora, la raza devino en la piedra de toque para justificar la permanencia de la coerción. Desde este punto de vista, los trabajadores serranos eran un tipo especial de jornalero que debía ser objeto de coerción compulsiva; eran trabajadores que no estaban preparados para beneficiarse de una norma que los protegiese. Es más, se trataba de mano de obra que requería de la protección de los hacendados. Desde la perspectiva de Ontaneda, la propuesta de Peñaherrera transformaba a la “raza indígena” en una “raza privilegiada” al otorgarle la capacidad de poner fin a los contratos, creando así el “caos”.

Roberto Aguirre (1918: 273-277), un miembro de la Academia nativo de Loja, enfatizó en la realidad social de los jornaleros serranos: en su mayoría analfabetos, limitados en sus capacidades intelectuales y morales, necesitaban de la protección moral e intelectual de los terratenientes. Reclamó, además, que era tiempo de educar a los jornaleros; ésta era la única manera para que pudiesen beneficiarse de reformas sociales. Aguirre desplazó, en cierta medida, los términos de la discusión al introducir la noción de que los contratos de los jornaleros no se basaban en el salario, sino en el crédito; en la región sur del país, este crédito había permitido a muchos trabajadores adquirir propiedades. El crédito, a diferencia del salario, ameritaba el castigo de la prisión si no era cancelado.

Ricardo Félix (1918: 264), reaccionó ante las observaciones de sus colegas de la Academia y, en un persuasivo discurso, consideraba el problema desde una perspectiva católica y se acercaba a la propuesta liberal. Argumentó contra la noción de los “aborígenes” o “indios” como pueblo “conquistado”⁴⁸. Al tiempo que concordaba con la visión optimista de Peñaherrera respecto a un mercado de trabajo libre operado por la ley de la oferta y la demanda, insistió, al igual que Agustín Cueva, en que no había razas absolu-

tamente superiores a otras. Como muestra, citó la existencia de héroes indígenas; observó, además, que los vicios no eran congénitos a las razas. En su visión, los indios no habían preservado las virtudes de su raza, pero tampoco habían ganado las de los conquistadores. En este vacío, la población indígena necesitaba educación, y la prisión no era el mejor sitio para impartir esta educación. La prisión tenía la función de privar a los transgresores de su libertad y de asegurar su rehabilitación personal. Pero en el caso de los trabajadores indígenas, la cárcel era usada para infundirles temor y disuadirlos de crímenes que no habían cometido; los conciertos eran insolventes, no criminales. Félix cuestionaba el mecanismo coercitivo debido a que carecía de efectos reformativos y moralizadores; era una medida para inducir miedo que no era efectiva para disciplinar a los infractores. Si bien Félix (1918: 262-273) concordaba en que los indios eran una raza peculiar, estancada y, en alguna medida inferior, demandaba libertad para sus compatriotas indígenas. En su mirada, la normativa podía actuar como una brújula: tenía el poder de cambiar la sujeción de los indios porque orientaba e informaba las acciones de hacendados e indígenas.

La resistencia de los terratenientes

La Sociedad Nacional de Agricultura —representada por Luis Felipe Borja hijo, quien cabildeaba por los terratenientes— organizó una campaña contra el proyecto de Peñaherrera a través de los medios, especialmente del diario quiteño *El Comercio*. Los hacendados empezaron su campaña argumentando contra la propuesta legislativa, pero muy pronto desplazaron su interés hacia las estrategias para el mejoramiento intelectual y moral de los indios. Sus manifestaciones profundizaron en la idea de Borja sobre la falta de oportunidad de la propuesta de Peñaherrera debido a la coyuntura de guerra en el mundo e insistieron, como lo había hecho Aguirre, en que los contratos de concertaje eran acuerdos de crédito existentes en todas las naciones civilizadas. Finalmente, introdujeron una nueva perspectiva al proponer que bajo la protección de los terratenientes se garantizaba la estabilidad de la familia indígena.

Los voceros de la Sociedad utilizaron la encíclica social del Vaticano, *Rerum Novarum*, para remarcar el papel moralizador de los empleadores. Pro-

pusieron que los patrones tenían la responsabilidad de educar moralmente a los indios y que no era prudente exponerlos a los males de la escuela pública y del matrimonio civil. Creían que una existencia trashumante y nómada de los indígenas no iba con los mejores intereses de la sociedad y, consiguientemente, que era importante mantener a los indios confinados en lugares fijos de residencia: una familia y un hogar estables tenían el efecto deseado de estabilidad demográfica (Riofrío 1986 [1918]: 236). Según los terratenientes, ésta era la razón por la cual habían incorporado el huasipungo (un lote de terreno para cultivos y residencia) en los contratos de trabajo; una estrategia similar a los huertos obreros existentes en Francia.

Finalmente, los hacendados se atribuían un papel central en mantener la estabilidad del medio rural, un papel que conectaba a las haciendas y las comunidades indígenas. Los conciertos, desde su punto de vista, eran “indios de comunas” que tenían lotes de terreno insuficientes para mantener las necesidades de sus familias y, por ello, requerían de una seguridad que las autoridades estatales no podían brindarles, pero los hacendados sí. Según los hacendados, los indios de comunas buscaban libremente concertarse con un patrón (Riofrío 1986 [1918]: 233).

Mientras la propuesta de Peñaherrera era transformada en sus contenidos —especialmente al introducirle una serie de excepciones para la aplicación del apremio personal— y se la enviaba en un formato de ley al Congreso, la Sociedad Nacional de Agricultura continuó su campaña de oposición desplegando antiguos y nuevos puntos de vista en los diarios⁴⁹. La Sociedad aceptó la posibilidad de que el apremio personal fuera abolido, pero sólo cuando las condiciones sociales fueran aptas para la autoadministración de los trabajadores. Y, a la vez, insistió en que los trabajadores eran libres de elegir entre un contrato de peones libres y uno de conciertos. Hasta el final, sin embargo, los terratenientes insistieron en que los jornaleros conciertos carecían, por naturaleza, de “honor” o capacidad moral para cumplir con sus compromisos (Ponce 1986 [1918]: 250).

La difusión del debate

El Comercio de Quito publicó notas sobre las discusiones sostenidas en la Academia de Abogados y en la Sociedad Nacional de Agricultura sobre el

concertaje. También lo hizo con artículos, comentarios y cartas de lectores de diversas localidades del país. En este sentido, el periódico expandió el debate y estableció su propio foro. Este foro emuló, en parte, aquellas discusiones que hemos revisado, pero agregó nuevos elementos. Los artículos publicados por *El Comercio* incluyeron casos de estudio y enfocaron estrategias de civilización de los indígenas más allá de los procedimientos legales.

Un artículo del diario, por ejemplo, llamó la atención de sus lectores ante la manera en que se saldaban los contratos mediante una “liquidación de cuentas”, un procedimiento ejecutado bajo la supervisión de autoridades locales que, a juicio del diario, abría las puertas a la rebelión de los indígenas. *El Comercio* llamó la atención en cuanto a que este mecanismo, regulado por el Código de Policía, era una oportunidad para que los tinterillos explotaran a los indios y presentaba, como evidencia, un caso de los alrededores de Quito. Dependiente en los ingresos de los indios, un abogado inescrupuloso había promovido la separación de indios de las haciendas y los había traído a Quito para hacer la liquidación de cuentas. Los indios regresaron después a las haciendas porque allí tenían sus casas y propiedades, pero retornaron, según el diario, “díscolos, llenos de prevenciones contra el patrón: las disposiciones legales las tomaban como un desquite contra el que les arrendaba sus servicios... [y no] como un medio de asegurar la eficacia de los contratos”⁵⁰. Así, el diario generaba dudas acerca de la bien intencionada ley que, sin embargo, podía ser manipulada tanto por los tinterillos como por los indios. Es más, en la narración, el reportaje trae a colación una nueva perspectiva en el tema de la gobernabilidad de los indios al resaltar sus instintos de rebelión y sus necesidades educativas.

La mayoría de artículos de este medio de comunicación trataba sobre los aspectos educativos requeridos para civilizar a los indígenas. En estos artículos, los autores pintaban a los indios como gente atrasada. R. Villavicencio, un médico y agrónomo, por ejemplo, argumentó a favor de la reforma al concertaje porque una prohibición completa resultaría en una revolución social⁵¹. Este médico propuso varias medidas para civilizar a los trabajadores indígenas, que incluyeron prohibiciones del consumo de alcohol y de las fiestas⁵², la eliminación de la lengua quichua y la promoción de un cambio en el vestuario⁵³. Para confirmar el estatus no civilizado de los indios, Villavicencio cita como evidencia su falta de conocimientos acerca de sus derechos y deberes, el uso de esteras en vez de camas y sus casas de adobe. Estas

imágenes de los indígenas, carentes del confort de la modernidad, ignorantes de sus derechos y hablantes de una lengua primitiva, fueron repetidas en muchos artículos⁵⁴.

Editoriales y cartas acompañaban a estos artículos de prensa. Una carta firmada por un “agrónomo práctico”, por ejemplo, polemizó contra los juicios de Villavicencio y la reforma del apremio personal; presentaba el caso de una hacienda que había liberado a los indios del concertaje⁵⁵. Un lector de Ambato escribió comentando varias propuestas educativas y señaló, de paso, que gente mestiza y blanca también trabajaba como concerta⁵⁶. Varias notas desde Guayaquil evaluaron positivamente la moción de Peñaherrera como un punto de partida para “eliminar” los vicios indígenas⁵⁷. En contraste, escritores de las ciudades serranas de Ibarra y Ambato se opusieron a las reformas, con los mismos argumentos presentados por la Sociedad Nacional de Agricultura y destacaron, en cambio, políticas alternativas destinadas a civilizar a los indios. Un miembro anónimo de la Sociedad, quien firmaba como “un observador”, envió una carta en la que comentaba la propuesta de Peñaherrera al momento que era discutida en el Congreso e insistía en la necesidad de civilizar a los jornaleros indígenas y así evitar los caprichos y males del mercado⁵⁸.

La mayoría de escritores compartía la idea de que civilizar a los indios era una empresa inevitable; si bien, como hemos visto, no había acuerdo sobre quién era el responsable de este esfuerzo. Para los terratenientes, era su prerrogativa; para los liberales, era una responsabilidad pública. En general, la fuerza de la prensa ayudó a resaltar la imagen de retraso de los indios y esto, a su vez, tuvo el efecto de desplazar la discusión desde la reforma laboral a las estrategias educativas.

Mientras se llevaba a cabo la discusión a través de los periódicos, el Congreso aprobó la moción de Cueva de reformar el Código de Procedimiento Civil, incluida la eliminación del apremio personal, pero no el libre desahucio que había preocupado a los terratenientes y a algunos abogados. Veinte años más tarde, el Código del Trabajo eliminó otros puntos coercitivos de los contratos laborales. Otros aspectos de la moción de Peñaherrera, como la protección de la “raza indígena” por juntas provinciales, fueron incorporados en la Ley de Fomento Agrícola e Industrial⁵⁹. A pesar de la decisión del Congreso, la Sociedad Nacional de Agricultura y la clase propietaria en general, continuaron cabildeando para reintroducir la prisión por deudas.

El debate de la prisión por deudas

La larga controversia acerca del concertaje involucró a la legislatura, asociaciones civiles y profesionales y medios de comunicación. La prensa y Alfaro abrieron la discusión, que luego se desplazó al Congreso y, desde la aprobación del Código de Policía (1904), fue asumida por la comunidad científica. En 1915, la discusión retornó al Congreso.

El senador Cueva distribuyó entre sus colegas congresistas el ensayo acerca la raza y la servidumbre que había presentado a la Sociedad Jurídico-Literaria en 1915. Si bien Cueva había cerrado la discusión sobre la Ley de Jornaleros, que él mismo había introducido al debate parlamentario⁶⁰, inició un nuevo cabildeo para lograr las reformas al Código de Procedimiento Civil en lo relativo a la prisión por deudas. Argumentaba que la raza no determinaba el presente estado de envilecimiento de los indígenas, sino que éste era consecuencia de la servidumbre, del concertaje mismo. Esta modalidad laboral anulaba el alma de los individuos y los conducía a su degeneración. Su análisis —que lo repaso más detalladamente en el próximo capítulo— rechazaba la noción de una sicología racial fija pero aceptaba que, en la época, se podían observar características particulares de la sicología indígena.

Las referencias a la raza y la sicología desarrolladas en la arena científica no fueron, sin embargo, reproducidas en las discusiones del Congreso. En este último escenario, el idioma de la igualdad, libertad y ciudadanía adquirió preeminencia, bajo un marco positivista. Mientras defendía la abolición del concertaje, Cueva al igual que los pensadores liberales de México y de varias repúblicas de América Latina (Hale 1989), argumentaba que desde la formación de la República, la clase dominante se había dedicado solamente a su fundación política, olvidando las cuestiones sociales asociadas a la existencia de diversas clases. La mayoría de la población contemporánea ecuatoriana estaba sujeta a la servidumbre (especialmente a través de los arreglos de concertaje): una importante proporción de jornaleros, si bien eran libres, eran ciudadanos que “consumían tostado” y “vestían ropas exóticas” en una nación que se considerada civilizada.

Como vimos, Cueva criticó las desventajas económicas del trabajo concertado, pero en el marco del Congreso, puso énfasis en sus efectos legales. Desde un punto de vista jurídico, Cueva consideraba el concertaje era impensable si se aceptaban los principios de los derechos humanos universales

y de la igualdad. La normativa que permitía el apremio personal para un vasto grupo de ciudadanos no era sólo una ley que legitimaba las desigualdades y que los oprimía económicamente, sino que era un atentado contra la dignidad humana. Precisamente porque este tipo de coerción era injusto y creaba desigualdades, todas las naciones civilizadas lo habían eliminado de sus códigos legales. Para Cueva, esta abolición era el punto de partida para regular las relaciones de trabajo. Una regulación laboral justa que eliminase la servidumbre, alentaría el desarrollo de deseos, necesidades e intereses entre los trabajadores. Cueva también discutió los efectos de la prisión. Ésta, en su opinión, era un mecanismo de sujeción y derrota de los jornaleros —a veces referidos como “proletarios”—; la cárcel, en vez de disciplinar a los trabajadores, promovía el odio y el temor.

Finalmente, Cueva habló sobre los dilemas de una nación heterogénea, dividida en grupos superiores e inferiores, clases privilegiadas y no privilegiadas y subrayaba la existencia de una raza indígena sujeta a la miseria como resultado de la desigualdad jurídica. En este contexto, Cueva yuxtaponía los conceptos de raza y clase para representar a los indígenas como una subclase y dibujar una sociedad y una nación débiles. En la perspectiva de Cueva, el parlamento podía hacer uso del conocimiento social para el desarrollo de normas jurídicas y de un idioma legal. Para algunos congresistas, el discurso de este pensador, con su énfasis en los indígenas como ciudadanos sujetos a leyes injustas, sonaba subversivo. Las contradicciones analizadas por él generaron temor entre sus pares. Durante una sesión del Congreso, por ejemplo, varios liberales que años antes habían combatido el concertaje, se opusieron vehementemente a la propuesta de Cueva; desplegaron argumentos legales y sociales débiles como la “felicidad” indígena resultante de un mundo de concubinas, fiestas, dinero y lotes de tierra⁶¹.

Después de la presentación de Cueva, la discusión de la Ley de Jornaleros fue pospuesta⁶² una vez más hasta que se presentó a la Cámara de Diputados una proposición que eliminaba el apremio personal⁶³. Esta reforma fue rápidamente aprobada en este nivel y se envió a la Cámara del Senado donde afrontó un largo y tedioso debate⁶⁴. Durante este debate, sus miembros insistieron en que la libertad era un derecho inalienable que no podía ser ignorado para garantizar el cumplimiento de un contrato; la ciencia moderna, según el grupo a favor de las reformas, apoyaba la política de separar a los criminales de la sociedad pero ello no era aplicable a los trabajadores concertados.

Los opositores, sin embargo, argumentaron que, cuando se perdía la confianza, un problema civil se transformaba en un crimen, como en el caso de incumplimiento de un contrato. La réplica subrayó que la Constitución impedía claramente la prisión por deudas y que éste era un principio superior al cual debía someterse la legislación secundaria. Con este argumento constitucional los oponentes a las reformas se vieron obligados a presentar nuevos razonamientos basados en la “seguridad nacional” (una perspectiva previamente enunciada por la Sociedad Nacional de Agricultura). Se insistió en que las reformas arruinarían las actividades agrícolas en un momento de guerra mundial y que el pueblo pasaría hambre. Un terrateniente liberal, empero, refutó esta conjetura narrando su historia personal de cómo había liberado a sus jornaleros de las deudas, mas no había tenido problemas para retener a los que necesitaba para manejar su predio⁶⁵. Sin embargo, esta posibilidad no era compartida por la mayoría de los hacendados, muchos de los cuales se sentían compelidos a defender sus intereses a ultranza. Algunos, sin embargo, los escondían, argumentaban como los liberales y se presentaban como intachables en sus funciones públicas. Cueva y otros proponentes de las reformas se veían a sí mismos como independientes de los intereses terratenientes y como mediadores entre los indígenas y el bien común.

Pese a la oposición, la propuesta de eliminación del apremio personal fue finalmente aprobada. Los argumentos más contundentes fueron que todas las naciones civilizadas habían prohibido la coerción y que toda forma de coerción violaba los principios de igualdad y libertad.

La metáfora del concierto

Un intento por poner fin a la disputa del concierto fue el ensayo de José María Velasco Ibarra (1919: 283-87)⁶⁶, publicado en una revista católica, en que se aceptaba la abolición del apremio personal. En su razonamiento, el futuro presidente seguía a su profesor Agustín Cueva e imaginaba un nuevo guión para el trabajo indígena, su disciplina y protesta. En su mirada, la eliminación de la coerción abriría una nueva actitud entre los indígenas hacia sus antiguos amos. Los indígenas no expresarían más antipatía hacia sus patrones y se sentirían libres para trabajar, motivados por sus propios intereses. Es más, ellos podrían hacer uso de la huelga como un arma legítima

para afrontar las injusticias. Así, los concertados adquirirían las armas de los trabajadores: la huelga y las asociaciones de autoayuda⁶⁷.

Pero la controversia del concertaje permaneció en el escenario público. Los intentos por reinstalar el apremio personal y mantener el concertaje siguieron uno tras otro. De un lado, algunos terratenientes presionaron para restablecer la coerción y, de otro lado, los “indigenistas liberales”⁶⁸ desplegaron imágenes negativas del concertaje como el arma principal de su retórica. Dos grupos de terratenientes —uno de la Sociedad Nacional de Agricultura (grandes propietarios de las provincias centrales y del norte de la sierra) y otro de medianos propietarios de la provincia de Tungurahua—resistieron abiertamente la abolición de la prisión por deudas. En 1919, estos grupos presentaron al Congreso varias peticiones de protección de sus propiedades y de sus derechos como patrones en las cuales expresaban su oposición a la prohibición de la prisión por deudas. La reforma, argumentaban, les había quitado el mecanismo que compelia a los jornaleros y artesanos a cumplir sus contratos. Una vez más utilizaron como argumento que los indígenas eran, por naturaleza, incapaces de trabajar sin coerción.

Pero esta protesta no sólo vino de familias blancas tradicionales, conservadoras y liberales; propietarios con nombres nativos tales como Tipán, Guachi y Yanchaluiza, de pequeños poblados como Pelileo y Píllaro en Tungurahua, firmaron peticiones similares, si bien no se presentaron como personas nativas⁶⁹. Este grupo podía ser parte de lo que Martínez (1993 [1916]) llamó “indios libres”, una categoría analizada en el capítulo 2. La línea divisoria entre indios propietarios y blancos propietarios, en espacios rurales como urbanos, tendía a borrarse una vez más; en el medio rural, algunos indios que habían concentrado tierras y otros recursos estaban en un proceso de movilidad social⁷⁰.

Durante el período parlamentario de 1920, los terratenientes introdujeron una reforma a la Ley de Fomento para transferir a las Juntas de Fomento provinciales las responsabilidades de supervisar los contratos de trabajo y establecer la certificación del cumplimiento de los contratos⁷¹. Sin embargo, esta propuesta nunca fue enviada al Presidente para su aprobación final. También hubo acciones públicas protagonizadas por los nativos. Los indios de Chimborazo protestaron contra el maltrato que recibían de los hacendados; argumentaban que estaban siendo tratados como “esclavos” y que eran privados de su libertad⁷². Así, la servidumbre indíge-

na permaneció en la agenda política años después de la abolición del apremio personal.

Los pensadores mantuvieron, además, el idioma del concertaje como metáfora de la esclavitud india. El concertaje fue un lenguaje para hablar sobre las miserias y debilidades de la nación, una imagen difundida desde los inicios del gobierno liberal. Para los intelectuales liberales, en particular, esta modalidad de trabajo evocaba la tiranía de los políticos y la debilidad del estado y la democracia. El ensayo de Abelardo Moncayo (1986 [1912]: 288), reescrito después del asesinato de Alfaro por una turba en Quito, interpretaba este episodio como una expresión de la tiranía política basada en el concertaje y sugería sus efectos corrosivos sobre el conjunto de la sociedad.

En un corto artículo, Belisario Quevedo (1916b: 287) justificaba el uso del concertaje como una metáfora desde una perspectiva orgánica de la sociedad: todas las partes estaban conectadas entre sí y, de esta manera, este factor corrompía a toda la sociedad; esta institución laboral era una expresión de la miseria moral del país que negaba la noción moderna de ciudadanía. Otros autores insistieron en que las mismas cadenas que ataban a los trabajadores conciertos, lo hacían también a la nación en su conjunto (Tobar y Borgoño 1913; Cueva 1984 [1915]; Félix 1918).

El debate del concertaje tuvo varias resonancias: de un lado, reforzó la potencia metafórica del término para aludir al estado de postración de la nación; y, por otro, fortaleció la equivalencia entre indígena y jornalero. Con la publicación de una suerte de “manifiesto indigenista” —*El indio ecuatoriano* (1922)— por parte del liberal Pío Jaramillo se abrió una nueva discusión sobre el tema. El autor proponía la liberación de los indios por la vía de una reforma agraria y del alza de salarios. Este manifiesto se basó en una crítica al liberalismo local y fue escrito en el contexto de varios levantamientos de indios⁷³. Jaramillo (1922: 3-4) apuntaba a la contradicción entre la existencia de una Constitución liberal que reconocía a los indios como ciudadanos con iguales derechos, y la supervivencia de instituciones opresivas como el concertaje a través de regulaciones particulares. Argumentaba que más allá de las reformas, el concertaje seguía vivo debido a que los trabajadores indios tenían un “salario fijo”, pagado en efectivo y en acceso a la tierra⁷⁴, no tenían acceso a la propiedad y, sobre todo, carecían de libertad. También acusa a los terratenientes de intentar reinstalar la vieja tiranía de la prisión por deudas.

Borja hijo (1983 [1923], Vol. I) respondió a Jaramillo; argumentaba que la abolición del apremio personal no había mejorado las condiciones de vida de los indios. Aún más, desde su punto de vista, en el Ecuador quienes laboraban en las haciendas tenían mejores condiciones que los mineros y trabajadores similares de la Europa Occidental. Borja insistía en que algunos indios, particularmente los artesanos y aquellos involucrados en industrias familiares y el comercio, habían reformado sus situaciones. Sin embargo, también enfatizaba en que los indios habían mejorado sus condiciones de vida sólo hasta el punto permitido por su raza. Si bien medía tal mejoramiento indígena en términos raciales, también aceptaba que algunos indios eran miserables como consecuencia de la pobreza de la nación. El crecimiento económico era, consiguientemente, la clave para aliviar la pobreza de la población indígena. Para lograrlo, según Borja, se requería no de una reforma agraria, sino de inversión privada en la agricultura, reforzar los derechos de propiedad e inversión pública en comunicaciones.

Jaramillo polemizó señalando que Borja (1983 [1923], Vol. I: 196) no había hecho observaciones científicas a su texto y que, desde su escritorio de abogado, no podía ver cómo persistía el concertaje y porqué la reforma agraria era una intervención necesaria para mejorar la situación de los trabajadores indios. Los pequeños propietarios y las comunidades de indios eran, para Jaramillo, la prueba viviente de los beneficios de la libertad entre los nativos, un patrón evolutivo que debía abrirse a los trabajadores conciertos. La partición de propiedades grandes, junto con la desaparición del concertaje y la servidumbre, darían como resultado un aumento de trabajadores campesinos⁷⁵.

La controversia del concertaje redujo su existencia a las haciendas serranas. Si bien en el resto del país persistían sistemas y contratos de trabajo confinados, para muchos pensadores y figuras políticas, el concertaje había sido abolido en las localidades no indígenas como consecuencia de la evolución natural de la sociedad. En la costa, de acuerdo con algunos pensadores, los trabajadores eran libres para “disfrutar” de sus actividades (Academia de Abogados 1918: 269).

La controversia del concertaje dejó dos poderosas imágenes: primera, los conciertos eran indios jornaleros de las haciendas y, segunda, los indios tenían una mentalidad que no los hacía aptos para la igualdad y libertad republicanas. Años más tarde, en el Código del Trabajo (1938) se consignó un

tipo particular de contrato laboral para los indios de las haciendas, en un acápite especial que regulaba los contratos de los huasipungueros⁷⁶. Para esta fecha, los conciertos se habían convertido en huasipungueros, un tipo legítimo de trabajadores que recibía un salario junto al acceso a otros recursos de las haciendas. En esta atmósfera, Abelardo Moncayo hijo⁷⁷ recordó que era imposible convertir a los indios abruptamente en ciudadanos iguales a los blancos, ya sea que se los considerara como clase o como raza. Para Moncayo, todas las sociedades habían tenido y tendrían siempre una clase destinada a suministrar la mano de obra indispensable para las necesidades sociales⁷⁸. Una renovación de los argumentos acerca de la raza india, sus credenciales ciudadanas y los derechos de los trabajadores estaban en el aire: los indios pertenecían a una raza peculiar.

A lo largo del debate del concertaje la noción de “raza” fue la clave de las propuestas de integración social de los indios. De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza, aunque ésta nunca tuvo un significado único. La raza fue usada como un concepto flexible que permitió argumentar diferentes grados de inferioridad o superioridad, al tiempo que promovía sentimientos de temor entre las elites. Ambas imágenes —la inferioridad racial y la desconfianza de los indígenas— fueron desarrolladas también en el ámbito de la ciencia, dominio discursivo que analizo en el siguiente capítulo.

Notas

- 1 El conservador Luis Felipe Borja hijo (1983 [1923]: 254) recordaba que la Revolución Liberal, en una movida “ridícula”, disfrazó de generales y coroneles a personas indígenas como Alejo Sáez, Honorio Guamán y Morocho; todos ellos “infelices campesinos analfabetos” que no hablaban español y no sabían sobre temas militares. Sin embargo, la escasa evidencia disponible sobre el tema sugiere que Sáez había sido educado por los Hermanos Cristianos (Costales y Costales 2001). Los coroneles Morocho, Naula, Luis Felipe Duchi y Cornelio Tenelema jugaron un papel importante como intermediarios entre el Estado y los indios en los años siguientes, y varios de ellos eran alfabetos. Desafortunadamente, no existe una historia de las montoneras indígenas.
- 2 A mediados del siglo diecinueve, la Ley de Indígenas (1854) promovió una mayor movilidad entre los conciertos, manteniendo la prisión por deudas. Esta iniciativa fue rápidamente descartada durante la administración del presidente Gabriel García Moreno (Williams 2001: 73).
- 3 La retórica liberal oficial (expresada en decretos y debates del Congreso), así como aquella de los pensadores (expresada en sus escritos), emplearon diferentes términos para referirse a los indios: “raza”, “clase indígena”, “raza vencida”, “indios”, “indígenas” o “clase india”, pero la palabra común-

mente usada fue la de “indio”. En contraste con el período republicano temprano (Thurner 2003b), y especialmente en el contexto de la legislación de impuestos y censos poblacionales, “indígena” no era el término oficial. No había una expresión única y normalizada para referirse a la población nativa; la ambigüedad era generalizada. Algunos conservadores sugerían que “indígena” e “indio” no eran sinónimos. Un diccionario contemporáneo establecía, por ejemplo, que el término “indio” se refería a los antiguos pobladores de las Américas, sin mezclas raciales, y que el término “indígena” era un apelativo de la población original de una nación, opuesto a exótico o extranjero. De esta manera, indios y blancos eran “indígenas” y los aborígenes eran “indios” (Mateus 1918: 18-19). Durante el debate legislativo sobre la amnistía o indulto general a los indios de la sierra central que habían participado en un levantamiento, un diputado sugirió que el decreto debía referirse a “indios” en lugar de “indígenas”, una sugerencia aceptada sin réplicas (AFL, Actas Cámara de Diputados de 1921, Tomo II: 496, Sesión No. 43, 03 de octubre de 1921). La distinción de términos enfatiza en que blancos e indios eran miembros legítimos de la nación. Pero, liberales como Agustín Cueva (1984 [1915]: 34), quien criticó las implicaciones biológicas de la categoría raza, mantuvo el uso de “raza indígena”; mientras Pío Jaramillo, un indigenista liberal, prefirió el término “indio”. En la presentación de los argumentos de las elites he intentado reflejar la mezcla terminológica que se observa en el discurso de políticos y pensadores.

- 4 En esta época, las propiedades de la Iglesia Católica fueron expropiadas y transferidas al Estado; la mayor parte permaneció como propiedad estatal hasta la década de 1970. Al mismo tiempo, varias fiestas religiosas, inclusive celebraciones indígenas e imágenes sagradas, fueron prohibidas, aunque se establecieron nuevas devociones (Herrera 1999).
- 5 El “indigenismo” fue un complejo movimiento cultural vanguardista que produjo trabajos literarios, pintura y ensayos, y que habló por los indígenas al tiempo que promovía su mejoramiento (Trujillo 1993; Pérez 1995; Harrison 1996; Ortiz 1999; Carrión 2003). Durante la década de 1940, al igual que en otros países de América Latina, el indigenismo en el Ecuador pasó a ser parte de la retórica oficial (ver capítulo 4).
- 6 Muratorio (1987: 177-192) describe y analiza el concertaje en las haciendas de la zona del Alto Napo durante la época liberal y destaca las particularidades que adquirió esta institución entre los nativos con un estilo de vida trashumante.
- 7 Este grupo emergente es finamente descrito en la novela de Luis A. Martínez (1904), *A la Costa*. La narrativa proporciona un sentido de los conflictos desencadenados por la Revolución Liberal y contiene imágenes estereotipadas de las tensiones entre conservadores y liberales. Los segundos, como promotores de reformas y cambios, son representados como una clase media emergente de las provincias. Pío Jaramillo, Agustín Cueva y la familia Martínez, entre otros, pertenecen a este grupo. Eran una mezcla de políticos y científicos de diferentes localidades provinciales.
- 8 Cunanmari deglarangui/ Chaillamanmi pasacuni/ Chaillamanmi yallicuni/ Eloy Alfarpaj ordenhuanmi pasacuni. (En este momento usted declara/ que hacia lejos estoy caminando/ que hacia lejos estoy entrando/ con el permiso de Eloy Alfaro estoy allí ingresando). Canto de carnaval de la zona de Colta, Chimborazo. Grabado por Güntar Shultze (1967) y traducido por Regina Harrison (1996: 134).
- 9 Palabra quichua usada para referirse al género humano y a los indios (nativo o persona quichua). Sin embargo, los blancos y mestizos usan la palabra runa para nombrar a la raza indígena (Cordeiro 1967 [1894]: 83). En esta perspectiva, Weismantel (1997:18) señala que runa en el Ecuador contemporáneo, en contraste con los Andes del sur, tiene frecuentemente un sentido peyorativo y racial.
- 10 Pero no solamente los indígenas de altura recuerdan este evento. Para los amazónicos, la lucha liberal marca una época en sus narrativas (Harrison 1996: 135). Viteri (1997: 51), por ejemplo, captu-

- ró el recuerdo de una anciana de un encuentro entre Eloy Alfaro y el curaca Palati de los canelos, ocasión en la cual Alfaro le hizo entrega del título de propiedad de tierras a fin de protegerlas de los blancos.
- 11 Méndez (1996) describe un proceso similar respecto a Andrés Santa Cruz, un proponente de un sistema político confederado entre Bolivia y Perú durante la era republicana temprana. Los conservadores lo representaron como indio, al mismo tiempo que hacían gala de un glorioso pasado inca.
 - 12 La existencia de un sistema de caudillos, a juicio de los analistas de la época, presumía la presencia de un pueblo ignorante, líderes fuertes —el caudillo— y partidos políticos débiles (Espinosa 1979 [1914-17]: 285-295). Los liberales observaban que los caudillos —vistos generalmente como jefes conservadores— presionaban a los indios a votar por los candidatos de su preferencia. Si bien algunos indígenas eran alfabetos —y consiguientemente votaban— en su gran mayoría eran personas “incivilizadas” que requerían “consideraciones especiales” (Moncayo 1986 [1912]: 299; Martínez 1993 [1916]: 216; Jaramillo 1922).
 - 13 Una nota añadida a una copia de un decreto ejecutivo de 1898, y firmada por Eloy Alfaro y el coronel Honorio Guamán, reiteraba que la raza indígena estaba exenta de pagar impuestos a la propiedad y recordaba que ello era el resultado de la participación de los indios en la campaña liberal. Esta copia fue guardada por los descendientes del coronel Guamán (BPJ, Loja, Correspondencia Pío Jaramillo A., # 809.6 537c).
 - 14 Ideas de un sistema judicial particular para atender a los indios con el propósito de persuadirlos de obedecer la Ley fueron traducidas en varias propuestas legales presentadas al Congreso en 1917, 1934 y 1944. Sin embargo, estas iniciativas nunca fueron aprobadas (AFL, Libros de Inventarios).
 - 15 Abelardo Moncayo, el pensador liberal que escribió acerca de los “indios conciertos”, estuvo tras estos decretos ejecutivos. Todos los decretos mencionados están publicados en Peñaherrera y Costales (1964: 723-26).
 - 16 Ackerman (1977) plantea que este tipo de trabajo obligatorio estaba en proceso de desaparición cuando los liberales se tomaron el poder.
 - 17 La exoneración indígena del pago de impuestos a la propiedad y de otras tasas se mantuvo hasta 1915, cuando varios tipos de impuestos fueron restablecidos, política que fomentó levantamientos de indios en los Andes centrales y del sur. Hacia 1921, las excepciones fueron reinstaladas, pero esta vez, basadas en criterios de pobreza y no de raza y, de preferencia, en las comunidades de indios.
 - 18 En su corta existencia, por ejemplo, la Junta Protectora de la Raza Indígena y, posteriormente, el Ministerio de Previsión Social, carecieron de procedimientos para supervisar el cumplimiento de la regulación. Más allá de la retórica liberal sobre las funciones del gobierno central, las elites e instituciones locales continuaron jugando un papel importante en la organización del trabajo y de las tierras indias. La administración de los indios durante esta época requiere mayor investigación para establecer el papel de las municipalidades y de las nuevas juntas de fomento agrícola. Similarmente, la educación india durante esta época no ha sido elucidada; devino en una táctica estatal particular durante la década de 1930.
 - 19 El gobierno liberal incluyó a los indios analfabetos de “raza pura” en los beneficios del amparo de pobreza, una regulación que requería ser representada por un procurador —quien, a su vez, podía ser analfabeto— y les abría a ellos el ejercicio del derecho a apelar al Congreso.
 - 20 La Constitución de 1896 se refiere a los nativos como “raza indígena” y la de 1906 como “raza india.” La idea de raza se mantuvo en los enunciados constitucionales hasta 1938, momento en que la protección se orienta tanto a los indios como a los montubios (Constitución de 1938, Ecuador, art. 172). Estos últimos, en esa época, eran considerados como una mezcla de nativos y negros y eran vistos como los “indios” de la región costera.

- 21 En este momento, la protección fue reemplazada por la noción de obligatoriedad de promover la cultura por parte del Estado –que para el caso significa educación– entre los indígenas y campesinos (Constitución de 1947, Ecuador, art. 174, literal c).
- 22 La protección india fue una táctica del gobierno colonial, compartida durante la época de este análisis por varios pensadores liberales y conservadores. No era patrimonio solamente de los intelectuales y políticos liberales. El Vaticano, a través de la Encíclica *Lacrymabili*, difundida después de la violencia originada por la explotación del caucho en la amazonía, aconsejaba a los estados y a la Iglesia de América Latina promover una estrategia de protección a los indios.
- 23 Este debate proviene de la Convención Nacional (1896-97, s.f: 423-424). Constan entre los participantes José Peralta (Azuay), Lautaro Aspiazu (Los Ríos y Vicepresidente de la Convención), Ricardo Valdivieso (Pichincha), Segundo Cueva (Loja), Cevallos (?), Abelardo Moncayo (Carchi), Manuel B. Cueva (El Oro y Presidente de la Convención), Albán Mestanza (Pichincha), Roberto Andrade (Manabí), Torres (?), José Benigno Vela (Tungurahua), Roberto Páez (Pichincha) y Modesto Peñaherrera (Imbabura).
- 24 El siguiente debate se basa en AFL, Actas de la Asamblea Nacional de 1906, Tomo III: 638-656, 13 de diciembre de 1906. Los participantes fueron: Juan Borja (El Oro), Manuel Bueno (León), Juan Benigno Vela (Tungurahua), Abelardo Moncayo (Imbabura y Vicepresidente de la Asamblea), José Peralta (Cañar), Emilio Uquillas (Chimborazo), Pablo Calero (Bolívar), Shoppel (?), Carlos Freile (Pichincha, Presidente de la Asamblea), Manuel Escudero (León), Federico Intriago (Guayas), Belisario Quevedo (León), Alejandro Cevallos (Loja), León Palacios (Bolívar) y Luciano Coral (Carchi).
- 25 En el caso de los conciertos de hacienda, la transacción involucraba, frecuentemente, el acceso a otros recursos tales como tierras y pastos. Los analistas de la época subrayaron, como características del concertaje, las deudas, maltratos, servidumbre, esclavitud y la falta de derechos políticos y sociales. Guerrero (1991) realiza una lectura crítica de la definición legalista dada al concertaje por los liberales.
- 26 El discurso de clase y sus relaciones con la raza amerita una investigación particular. La “clase indígena” era vista como parte de las “clases populares”, pero siempre como una “raza especial”. Al mismo tiempo, la clase era también definida por el origen social y el color de la piel de las personas (Espinoza (1979[1914-17]: 210-11).
- 27 Durante la celebración del primer centenario de la declaratoria de Independencia de Quito, en 1909, se realizó una exposición que revelaba el estado económico y cultural de la nación. Esta exposición, una suerte de emblema de la producción, exhibió dos estatuas alegóricas de un indio y una india “con los atributos de su trabajo” (“En la Exposición Nacional”, *El Comercio*, 29 de julio de 1909).
- 28 Carlos Tobar y Borgoño (1913: 139) escribió específicamente: “... os recordaré señores, que nuestro pueblo obrero es, en su mayor parte, en casi su totalidad, el indio, ese paria de la civilización, ese desheredado a quien arrancamos hace siglos su casa y sus tierras”. En una veta similar, José Peralta, al retirarse de la política, escribió un ensayo relativo a la “cuestión obrera” enfocado en los indios (Peralta 1981[1960]: 681-694); y, más tarde, Monsalve (1943: 263) recordó que durante la época en que se discutió el concertaje, el Ecuador no tenía industrias y que “trabajador” era sinónimo de “indio”.
- 29 La palabra jornalero sugiere peones o trabajadores diarios. Sin embargo, la retórica oficial usaba la noción de Ley de Jornaleros para introducir las reformas a los contratos de los trabajadores conciertos, también llamados contratos de servicios personales, y que incluían varios tipos de trabajadores diarios y permanentes.
- 30 Un caso interesante fue la petición presentada por los “indígenas” de Sigsig. Ésta, firmada por veci-

- nos de Sigsig, no hace referencia a una identidad nativa; en cambio, los peticionarios se presentan como miembros del Cabildo Pequeño, tratados como esclavos y que viven en una situación miserable. Estos tres ingredientes permitieron procesar la petición como proveniente de “indígenas de Sigsig” al Secretario del Congreso (AFL, Asamblea Constituyente, 1896-97, Caja 79, Carpeta No. 63).
- 31 AFL, Asamblea Constituyente, 1896-97, Caja 81, Carpeta No. 63.
 - 32 AFL, Asamblea Constituyente, 1896-97, Caja 81, Carpeta No. 64.
 - 33 AFL, Asamblea Constituyente, 1896-97, Caja 81, Carpeta No. 31.
 - 34 El Código Civil (1860 y 1889) que se refería a los trabajadores que percibían salarios; el Código de Procedimiento Civil que normaba las deudas; y los Reglamentos de Policía (1862) —aprobados en el ámbito provincial— que regulaban el trabajo en las haciendas.
 - 35 Este decreto contenía también asuntos relativos a la educación y a las responsabilidades públicas hacia los indios.
 - 36 Al menos tres versiones de la Ley de Jornaleros se encuentran en el AFL, Cámara de Diputados, 1899, Caja 88, Carpeta No. 14. Todas ellas mantenían la amenaza de la prisión por deudas para forzar el cumplimiento de los contratos.
 - 37 El Código de Policía (1904) reconoció y estableció regulaciones particulares orientadas a los artesanos, a los sirvientes domésticos y a los jornaleros.
 - 38 Nicolás Martínez padre fue un jurisconsulto liberal que abogó contra el concertaje antes que los liberales asumieran el gobierno. Propuso reformas estatales y la protección de los indios como estrategias para prevenir huelgas y la difusión de ideas socialistas.
 - 39 AFL, Actas Cámara de Senado, Tomo III: 370-410, Sesión No. 43, 02 de octubre de 1915. Entre los participantes en el debate estuvieron: Agustín Cueva (Loja), Juan Benigno Vela (Tungurahua), Arteaga (?), Carlos García (Pichincha), Manuel Balarezo, (Pichincha) y Aurelio Bayas (Cañar).
 - 40 Durante 1916, la Arquidiócesis de Quito organizó el Congreso Catequístico en el cual se discutieron temas relativos a los indios y a la religión, bajo la inspiración de las nuevas posiciones vaticanas sobre la cuestión social (Arquidiócesis de Quito 1916).
 - 41 De hecho, *El Comercio* publicó una carta del organizador del Congreso, Alejandro Mateus, en la cual manifestaba que los terratenientes estaban inquietos por el evento porque temían que se sugiriera la eliminación del concertaje. Mateus les informa en su carta que la agenda de la reunión no incluía una posición oficial de la Iglesia acerca del concertaje (“Concertaje”, *El Comercio*, 05 de mayo de 1916).
 - 42 La Academia de Abogados fue un espacio de debate bastante similar al Congreso; una diferencia, sin embargo, radicaba en que sólo los abogados participaban en las discusiones. En varias reuniones se revisaron los comentarios preparados por los miembros de varias localidades del país sobre la propuesta de Peñaherrera.
 - 43 La coyuntura económica abierta por la Guerra Mundial afectó los precios locales de los alimentos y, a la vez, presionó a un aumento de la producción agrícola local.
 - 44 Hasta 1922, la Sociedad Nacional de Agricultura continuó reclamando el establecimiento de una fuerza de policía rural (Arcos 1984: 127).
 - 45 Varias peticiones asumían que los indios estaban atados a su tierra natal debido a que sus ancestros estaban enterrados allí (AFL, Asamblea Constituyente 1896-7, Caja 79, Carpeta No. 157).
 - 46 Los tenientes políticos eran los representantes del gobierno central en las parroquias. Desarrollaban una variedad de tareas relativas a los procedimientos judiciales y policiales.
 - 47 Para complementar sus argumentos, Borja (1918:14) incorporó posteriormente la noción de una

- coyuntura extraordinaria a raíz de la Guerra Mundial: no era el tiempo para cambios. También observó que las naciones europeas habían limitado la libertad y estaban protegiendo sus actividades agrícolas, un ejemplo que bien podía ser emulado por el Ecuador.
- 48 Ricardo Félix (1918: 272-73) advertía a sus colegas: “¡Déjense ya de considerar a nuestros aborígenes como a conquistados, para estimarlos como hermanos, compatriotas, connacionales; a fin de que se verifiquen, sin tropiezo, el orden jurídico, la prosperidad material y a consolidación de nuestra persona jurídica en la comunidad de las naciones!”.
- 49 El proyecto aceptaba el apremio personal cuando el jornalero no completaba un contrato de corto plazo (Citado en Ponce 1986 [1918]: 250).
- 50 “Las cuentas de indios”, *El Comercio*, 17 de enero de 1918.
- 51 R. Villavicencio, “Consideraciones sobre el problema del concertaje y la producción agrícola”, *El Comercio*, 7 de julio de 1918.
- 52 El control de las fiestas indígenas estuvo en discusión desde que el Congreso Catequístico sugirió cambios a las festividades. El Congreso aprobó una ley que prohibía algunos aspectos de las fiestas, en 1918.
- 53 Varias propuestas interesantes sobre cómo “civilizar a los atrasados indios” fueron publicadas en otros periódicos. Por ejemplo, una de ellas sugería la reinstalación de los “defensores de indios” y traductores para garantizar la justicia, junto a escuelas móviles y misiones católicas para difundir el uso del español y de vestidos aceptables (A. P. Chaves, “El concertaje”, *El Ecuatoriano*, 25 de julio de 1918).
- 54 “Carta abierta”, *El Comercio*, 26 de julio de 1918.
- 55 “El problema del concertaje y el Sr. Dr. R. Villavicencio Ponce”, *El Comercio*, 11 de julio de 1918.
- 56 R. C. Miño. “Carta a Villavicencio Ponce”, *El Comercio*, 13 de julio de 1918.
- 57 “El estudio del Sr. Peñaherrera”, *El Comercio*, 12 de octubre de 1918.
- 58 “El apremio, el salario mínimo y la deuda”, *El Comercio*, 14 de octubre de 1918.
- 59 AFL. Libro de Auténticos, Cámara de Diputados, 1918.
- 60 La propuesta de Cueva distinguía con precisión quién se podía contratar y cómo debían ser escritos los contratos; proponía que las municipalidades supervisarán los contratos, establecía un salario mínimo, abolía la prisión por deudas y creaba sociedades locales de protección a los indígenas. La mayoría de estos aspectos, como se ha visto, fueron incorporados más tarde en la propuesta de Peñaherrera (AFL, Actas Cámara de Senado, Tomo III: 370-410, Sesión No. 43, 02 de octubre de 1915).
- 61 AFL, Actas Cámara del Senado, Tomo III: 370-410, Sesión No. 43, 02 de octubre de 1915.
- 62 Es importante anotar que, si bien la propuesta de Peñaherrera fue presentada al Congreso, aparentemente no fue discutida; en cambio, algunos fragmentos de su texto fueron tomados en cuenta en la Ley de Fomento Agrícola e Industrial (AFL, Libro de Auténticos, Cámara de Diputados, 1918, Ley de Fomento Agrícola e Industrial).
- 63 AFL, Actas Cámara de Diputados, Tomo I: 211, Sesión No. 10, 25 de agosto de 1917; Tomo I: 342, Sesión No. 18, 04 de septiembre de 1917 y Sesión No. 41, 25 de septiembre de 1917.
- 64 Uno de los problemas de la reforma al Código de Procedimiento Civil, era la mezcla de diferentes tipos de contratos cuyo incumplimiento llevaba a la prisión por deudas. Sólo una parte se refería a los contratos de servicio personal que intentaban clasificarse como contratos de “jornaleros”. Así, la reforma afectó a una variedad de contratos y personas y no sólo a los concertados, aspecto que nunca fue debatido públicamente.
- 65 AFL, Actas Cámara de Senado, Tomo IV: 0523-0527, Sesión No. 59, 18 de octubre de 1918. Los

- participantes en el debate fueron: Enrique Iturralde (Cotopaxi), Manuel Cueva G. (Loja), Manuel Pachano (Tungurahua), Luis Jaramillo (?), Juan Manuel Lasso (?) y Octavio Cordero (Azuay).
- 66 Velasco Ibarra fue varias veces presidente del Ecuador, así como una figura política e intelectual cercana a la jerarquía católica y a mutuales de trabajadores. Sus prácticas estuvieron inspiradas por los principios sociales aceptados por el Vaticano en combinación con la literatura ofrecida por la cátedra de Sociología de la Universidad Central (ver capítulo 2).
 - 67 Sin embargo, Velasco Ibarra (1919: 283 n1) distingue entre “huelgas legítimas” y las “sacudidas anárquicas de la clase obrera”. Cabe recordar también que en 1918, un masivo levantamiento de indios en Cuenca, inspiró un poema que celebraba la “huelga del indio” (Baud 1996: 227).
 - 68 Uso la noción de indigenista liberal para resaltar lo que Roig (1979) ha llamado “discursos liberales populares”.
 - 69 AFL, Cámara de Diputados, 1919, Caja 63, Carpeta s/n.
 - 70 Breves referencias a este proceso de movilidad social pueden encontrarse en Cordero (1967 [1894]), Borja (1918), Destruge (1918) y Coba (1929). Sin embargo, no disponemos de investigaciones sobre la movilidad social indígena para esta época.
 - 71 Las juntas locales de fomento estaban conformadas por el jefe político, varios concejales municipales y representantes de comerciantes y agricultores locales (AFL, Libro de Auténticos, Cámara de Diputados 1918, Ley de Fomento Agrícola e Industrial).
 - 72 AFL, Cámara de Diputados, 1919, Caja 63, Carpeta s/n.
 - 73 La reintroducción del impuesto a la propiedad de los indígenas así como el requerimiento de su trabajo en obras públicas, en 1916, fueron duramente resistidos por los indios serranos. Una reacción temprana vino de los nativos de la provincia central de León (1916) y posteriormente de Azuay y Chimborazo (1920-21). Moscoso (1991) y Baud (1996) narran las protestas de la región azuaya, representadas por los conservadores como una “huelga india”. De especial interés fue la protesta de Chimborazo en la cual el Coronel Morocho actuó como mediador entre el gobierno liberal y los indígenas sublevados—quienes querían nombrar a Andrés Llamuca como el “presidente de la raza vencida” (“Sublevación de indígenas”, *El Comercio*, 20 de mayo de 1921).
 - 74 La cuestión de porqué la ley de la oferta y la demanda no se aplicaba a los trabajadores indígenas estaba bajo debate. Jaramillo (1922: 151-152), al igual que otros liberales, consideraban que ello era una consecuencia del concertaje.
 - 75 El conservador Jacinto Jijón y Caamaño también escribió un ensayo en respuesta a Pío Jaramillo que nunca se publicó. En este trabajo, este pensador, quien jugó un papel central en el desarrollo de la Arqueología, enfatizó en que los indios no eran tan “miserables”, como Jaramillo decía, ni tan “felicés”, como Borja los había pintado. Pero él concordaba con este último en que la abolición de la prisión por deudas no había mejorado las condiciones de vida de los indios y que esto sólo podría alcanzarse con una estrategia educativa que cambiara su “mentalidad rudimentaria” (Jacinto Jijón y Caamaño, “El indio ecuatoriano. Con motivo de un libro y una conferencia”. c. 1923. AHBCE, CJC #02001).
 - 76 Capítulo VI del Código del Trabajo. Decreto Supremo, 210. *Registro Oficial*, 78 a 81, 14 a 17 de noviembre de 1938.
 - 77 Abelardo Moncayo hijo fue consultado por Federico Páez, encargado del poder al momento que el Código de Trabajo fue aprobado. Sus propuestas fueron publicadas algunos años antes en el diario de Quito: “Ideas acerca de la mano de obra indígena en la agricultura y su posible mejoramiento”, *El Comercio*, 16 de octubre de 1935.
 - 78 AHBCE, FNB #21/C/140, Correspondencia de Neptalí Bonifaz a Abelardo Moncayo, 1935.

Capítulo 2

La invención científico social de una raza vencida

c. 1900-1930



Sí, esta será la suerte de la raza vencida, pero nuestros hijos les pagarán con su odio a los opresores!... Y algún día, algún día, la justicia de Pachacamac vengará nuestra dignidad de hombres ultrajada, nuestros derechos conculcados. Pachacamac nos enviará algún día un Libertador, que nos redima!!!
(Proaño 1919: 98)

Pese a que los pensadores utilizaron categorías sociales para clasificar a los nativos de la sierra —los dividieron, por ejemplo, en tres grupos: concier-tos, indios comunales e indios libres o evolucionados—, la raza fue la cate-goría maestra desplegada para marcar sus peculiaridades. Contrariamente a las interpretaciones que muestran una anodina clasificación racial en Amé-rica Latina (Field 2002; Knight 1990), un desconocimiento de los nativos en la retórica del mestizaje (Gould 1998; Clark 1998b) y estrategias de et-nocidio (Platt 1985), mi propósito es subrayar el uso de imágenes raciales por parte de la elite del Ecuador para construir a los indios en su condición de ciudadanos inferiores —que, al mismo tiempo, los atemorizaban—.

En su análisis del desarrollo de la etnología andina, Salomon (1985: 82)¹ argumenta que durante la década de 1900 los Andes fueron el escenario de un redescubrimiento de los indios tanto por académicos trasnacionales co-mo por pensadores locales. En Quito, varios foros exploraron las condicio-nes sociales e históricas de la raza india, incluidas la Universidad Central y

asociaciones civiles que realizaron investigaciones y publicaron ensayos. Se destacaron dos grupos de pensadores: uno conformado alrededor de la Sociedad Jurídico-Literaria y otro en torno a la Academia de Estudios Históricos Americanos, que más tarde, recibió el nombre de Academia Nacional de Historia. Junto a la Universidad, estas asociaciones cívicas auspiciaron revistas y proyectos editoriales, conferencias y trabajos literarios de sus miembros; también conformaron redes de alcance nacional y transnacional. En estos espacios, los indios, o la raza indígena, se convirtieron en uno de los objetos de atención de las emergentes disciplinas, Sociología y Arqueología, ambas enmarcadas en perspectivas evolucionistas, con contenidos positivistas y espiritualistas (Roig 1977: 79; Salomon 1985: 82)². La Sociología exploró las causas y características de lo que se veía como la peculiar psicología nativa; la Arqueología, la historia del remoto pasado indígena. Juntos, estos dos campos de estudio nutrieron la noción de una “raza vencida”, concepto clave en el debate político sobre la condición de los nativos.

Este capítulo explora, primero, la implantación de la Sociología y el desarrollo de una psicología de los indios predicada en la servidumbre; segundo, el desarrollo de la Arqueología y la controversia acerca de la existencia del Reino de Quito; y, tercero, la construcción de la idea de una raza vencida, perspectiva que da cuenta de las sospechas que tenían las elites sobre la población indígena y su futuro y subraya el temor que éstos infundían. En términos que recuerdan la construcción de la identidad indígena en Cuzco (Poole 1997: 186), los pensadores de Quito consideraban que las diferencias raciales estaban fundadas en un lejano pasado histórico, pero que además, estas diferencias eran reforzadas por la servidumbre contemporánea. Como lo han sugerido diversos autores (Lomnitz 2001), la polémica acerca del pasado nativo era, de hecho, una discusión sobre los indios contemporáneos. En este capítulo planteo que las narrativas del pasado aborigen reflejan el miedo de las elites a la potencial rebeldía de los indios y las ansiedades sobre la habilidad de los indios para imitar y remedar a los criollos.

La Sociología y la peculiar psicología de los indios

La Sociedad Jurídico-Literaria y la Universidad Central desarrollaron una perspectiva sociológica sobre la “peculiar psicología de los indios” y sobre las

causas de su “inferioridad”. En esta sección, trazo dos temas desarrollados por esta comunidad de intelectuales respecto a la raza indígena: la fragmentación social de los indígenas bajo un marco psicológico compartido, y la servidumbre y explotación, históricamente impresas en la mentalidad indígena, como determinantes primordiales de esa peculiar psicología colectiva. Estas aproximaciones tuvieron ecos en diversos dominios de la sociedad; en el Congreso, pasaron a ser elementos discursivos clave, que conectaron a las emergentes Ciencias Sociales con el proceso de decisión política.

La Sociedad Jurídico-Literaria

Juristas, escritores y estudiantes de la Universidad Central establecieron la Sociedad Jurídico-Literaria en 1902, como un foro para discutir las ciencias legales y sociales. La Sociedad agrupó a intelectuales de tendencias políticas liberales y conservadoras³; sus intenciones eran las de superar el faccionalismo que caracterizaba a los partidos políticos e instaurar un espacio para discutir y promover nuevas ideas.

La Sociedad se desarrolló como una institución inspirada en los conceptos de libertad de expresión, derechos individuales y reconciliación social. Auspició diversas actividades académicas —una revista y una serie de conferencias, debates y competencias— en su esfuerzo por instituir una comunidad de pensadores. Su audiencia y sus miembros provinieron de las universidades y colegios públicos de todo el país. Reconocidos pensadores, en su gran mayoría abogados de varias provincias del Ecuador, de otros países latinoamericanos y de España, fueron incorporados como miembros. Pero más que la pertenencia, fue la noción de un foro lo que mantuvo viva a la Sociedad y a su revista. Las actividades de la asociación fueron apoyadas por contribuciones realizadas por sus miembros, filántropos, las universidades y el Estado. La revista fue difundida a través de vendedores, miembros e intercambios con instituciones corresponsales, nacionales y de América Latina. Los intercambios permitieron a la Sociedad iniciar una biblioteca que se complementó con la compra de algunas colecciones.

Los fundadores de la Sociedad eran críticos de las prácticas de los pensadores y reconocían que el país no tenía una comunidad intelectual. Julio Moreno, un reconocido jurista y político liberal, reclamaba que las ideas en

el Ecuador no se habían renovado, que el país no tenía un movimiento cultural, como aquellos de otras naciones americanas, ni figuras intelectuales sobresalientes. Nuevas áreas de conocimiento, como la Psicología, Sociología y Economía, eran desconocidas, y la producción de ideas, argumentaba Moreno (1913: 2), se encontraba estática. De manera similar, un editorial de la Revista, afirmaba que el país era culturalmente atrasado y que sólo se habían producido conocimientos relacionados con la política y a la religión (Sociedad Jurídico-Literaria 1916: 131). Pero al mismo tiempo, la asociación se mostraba cautelosa con las ideas foráneas y con el cosmopolitismo: buscaba distinguir la tradición cultural latina de la angloamericana para ganar reconocimiento internacional y evitar el exotismo —lo que algunos pensadores llamaban “tropicalismo”—⁴.

Con el uso de fragmentos de diversas tradiciones filosóficas, de una manera ecléctica —positivismo y espiritualismo así como una crítica al positivismo (Roig 1977)—, la Sociedad buscó plantar las semillas para el futuro con actividades dirigidas a modelar las miradas juveniles sobre la nación y el mundo. La participación temprana de los estudiantes en la asociación fue vista como una manera de construir un movimiento cultural que pudiera conducir a la integración social y al reconocimiento internacional de la nación. Este proyecto requería de una elite dominante y de ciudadanos bien educados y responsables, capaces de gobernar al pueblo (Albornoz 1916).

Oficialmente, la Sociedad creía que el Estado tenía la responsabilidad de educar al pueblo y de crear una moral alternativa al catolicismo. Sin embargo, ante la incapacidad que había mostrado este organismo para llevar adelante estas funciones, la Sociedad consideraba que las agrupaciones civiles, y particularmente la universidad, debían cooperar en este esfuerzo. Así, la asociación intelectual se asignó para sí y para la universidad, un rol en la orientación de los deberes estatales. Adoptó la misión de educar al pueblo —incluidos los indios—, si bien fue la Universidad Central la que desarrolló plenamente esta idea (Viteri 1920a, 1920b). A través de conferencias públicas, la Sociedad buscó fomentar un entendimiento de las características morales e intelectuales de la población y orientar sus costumbres (Ayora 1905: 24).

La Sociedad Jurídico-Literaria inició la publicación de una revista el mismo año de su fundación; se compilaban ensayos y trabajos literarios presentados previamente por sus miembros o escritos como tesis universitarias. Tenía secciones adicionales sobre bibliografía, revisión de casos legales y no-

ticias de la comunidad intelectual local. La revista fue un vehículo para diseminar nuevas ideas relacionadas al anarquismo, sindicalismo, americanismo, sociología, arqueología y sicología; incluía una variedad de posiciones de manera bastante ecléctica: las nuevas ideas aparecían junto a las posiciones liberales y conservadoras existentes. La publicación comprendió discusiones de temas liberales clásicos tales como la propiedad, salarios, derechos individuales, higiene y sufragio. Un problema central para la asociación y su revista fue la crítica al concertaje.

Este grupo de intelectuales promovió tres áreas de conocimiento, todas relacionadas con el trabajo concierto: la explotación de los indios, vista a través de temas como salarios justos, servidumbre y relaciones entre indios y blancos; la sicología de los indios, incluidos su timidez, alcoholismo, paganismo y tendencias a la rebelión; y, finalmente, el pasado indígena, un campo que pasó a ser el interés principal de la Academia Nacional de Historia. Pero el concertaje fue la mayor preocupación de la Sociedad. La organización jugó un papel central en el debate sobre esta institución social mediante la puntualización crítica de los riesgos de la servidumbre —ineficiencia económica e intranquilidad social— y la promoción de estrategias para tramitar reformas legales en el Congreso (ver capítulo 1).

Si bien los miembros de la asociación se abrieron a las nuevas ideas que habían circulado en América Latina desde la década de 1860 (Hale 1989) y reconocieron que la “cuestión social” estaba latente y creaba intranquilidad entre la ciudadanía, insistieron también en que el anarquismo y el socialismo no se habían asentado en el país. Esta comunidad de pensadores consideraba que el liberalismo, teñido de ideas espiritualistas y positivistas, era el marco más apto para discutir las cuestiones sociales, incluida la protección laboral. En su mirada, la erradicación de la servidumbre racial —la base de la violencia y los prejuicios existentes en la sociedad— resolvería todos los problemas locales y sus potenciales consecuencias negativas (Sociedad Jurídico-Literaria 1903).

Varios procesos debían complementar esta abolición: reformas legales a las relaciones laborales (particularmente al concertaje), introducción de derechos de propiedad y medidas educativas. Para evitar la aparición del caos y las “revoluciones”, la asociación intentó proponer reformas que condujeran a un nuevo orden social. Algunos pensadores liberales, bajo la creencia de que la evolución era un proceso natural, consideraban que el socialismo

era el siguiente estadio de la humanidad; pero para generar las condiciones de una evolución ordenada, era necesario establecer primero un orden burgués (Quevedo 1932: 70-71)⁵. En este contexto, la liberación de los indios de las relaciones serviles fue vista como una estrategia que limitaría la rebelión social y la tiranía política, al tiempo que crearía un mercado de trabajo.

La Universidad Central

Como hemos visto, la Sociedad Jurídico-Literaria fue creada en cercana corporación con la Universidad Central; sin embargo, a diferencia de la primera, la Universidad introdujo, relativamente tarde en su currículo, temas vinculados con la raza indígena. Un interés sistemático a este respecto apareció recién cuando la Universidad estableció la cátedra de Sociología en la Facultad de Jurisprudencia en 1915⁶. A partir de esta creación, este centro de estudios produjo intelectuales y propuestas que alimentaron debates públicos y tácticas de gobierno orientados a los indios y, en 1922, uno de sus profesores publicó el ya referido “manifiesto indigenista”⁷.

La conformación de lo social como un campo de estudio en la Universidad Central tuvo sus orígenes en la tradición legal y siguió el ritmo político de la República. Esta Universidad pública dependía del Estado para su financiamiento y para la definición de su programa de estudio. Desde el inicio del gobierno liberal, los intelectuales de esa tendencia intentaron infructuosamente reformar la Universidad y abrirla a nuevas disciplinas y enfoques; una secuencia de conflictos políticos, recortes presupuestarios e inestabilidad administrativa conspiraron contra las reformas.

La Sociedad Jurídico-Literaria encarnó la deseada reforma universitaria y, en más de un sentido, desafió a la misma Universidad a emprender una transformación. La primera reclutó a estudiantes universitarios, los animó a educar al pueblo, publicó sus tesis y promovió debates y concursos entre ellos. De esta manera, ambas instituciones estuvieron interconectadas y las actividades de una repercutieron en la otra. Lentamente, sin embargo, los esfuerzos de reforma introdujeron nuevos temas de estudio, abrieron la participación de los estudiantes en las decisiones y promovieron la creación de programas de extensión orientados al pueblo. Las universidades, y el sistema educativo en su totalidad, confluyeron en la construcción del nuevo orden liberal (Sinardet 1999).

La Universidad Central, como la Sociedad Jurídico-Literaria, publicaba su propia revista —*Anales*— que difundía trabajos de diferentes disciplinas e informaba a la comunidad; sin embargo, la revista de la Jurídico-Literaria, y otras publicaciones similares en las ciudades provinciales, tuvieron mayor capacidad para atraer los trabajos universitarios más relevantes en temas de Ciencias Sociales. En 1914, la Universidad estableció la extensión universitaria como un mecanismo para el trabajo social y cultural⁸. Este nuevo programa organizó charlas y conferencias para popularizar las ciencias, esfuerzo que, más tarde, fue conocido como la Universidad Popular. Una conferencia ofrecida a los trabajadores de Quito, por ejemplo, hablaba de los indios como “exiliados de la civilización nacional”, una población que vivía en ambientes comunales que restringían el desarrollo de su individualidad, y que resistía el concertaje, descrito como el “mayor pecado de la organización social y económica de la República” (Cabezas 1917: 20-21).

Pero la principal contribución de la Universidad al debate sobre la cuestión indígena fue el entrenamiento de abogados en temas relacionados con la Sociología. Sus graduados jugaron un papel central en el desarrollo estatal a partir de fines de la década de 1920. Es posible trazar dos tendencias iniciales en el estudio de problemas sociales realizados por la Universidad, ambas relacionadas a la Facultad de Jurisprudencia: una, articulada a la cátedra de Economía Política y otra a la de Sociología. Durante este período liberal la Jurisprudencia transitó de una concepción de derechos naturales —que incluyó nociones de economía política y soberanía popular— a una concepción basada en derechos positivos específicos expresados en códigos legales particulares, algunos de ellos enfocados a grupos poblacionales particulares como los trabajadores y los indios. Pero es preciso aclarar que ambas tendencias coexistieron durante la primera mitad del siglo veinte. En este proceso, la discusión de los contenidos sociales de los derechos fue desplazada a una disciplina particular: la Sociología (Roig 1979: 64), mientras que los temas de la Economía Política continuaron tratándose en el ámbito de la Filosofía del Derecho. Así, las tempranas tesis de los estudiantes y los ensayos de los profesores relativos a temas sociales —la mayoría publicada en la Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria— se enmarcaron en perspectivas de la Economía Política y enfocaron aspectos tales como el salario justo, la función social de la propiedad y el sistema electoral —incluida la crítica social al concertaje—⁹.

En el Ecuador, el desarrollo de la Sociología siguió de cerca la lectura latinoamericana del positivismo, que no descartó un entendimiento espiritualista de la cuestión social (Hale 1989). En 1914, la Facultad de Jurisprudencia pasó a ser llamada Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales y, al año siguiente, se instituyeron las cátedras de Sociología y Estadística bajo la dirección de Agustín Cueva, un reconocido pensador liberal. El programa del curso de Sociología se enfocaba en dos temas principales: la definición del campo y los factores que constituían “lo social”. Bajo la influencia de intelectuales españoles, franceses, norteamericanos y latinoamericanos, revisaba diferentes categorías analíticas que figurarían en el lenguaje de los pensadores por largo tiempo, incluidas la raza y las condiciones étnicas —ambas como categorías biológicas e históricas—, conciencia, clase social, nación y estado (Cueva 1918).

El programa del curso de Estadística pasaba revista sobre aspectos de la recolección y evaluación de datos, nociones de probabilidad, medidas de tendencia central, comparaciones y relaciones causa-efecto; también incluía una sección sobre el uso de estadísticas en la Demografía, Economía y Política (Cueva 1916). De esta manera, métodos de investigación modernos —como ingrediente de las tácticas de gobernabilidad (Foucault 1991a)— estuvieron disponibles para la comunidad de pensadores de Quito.

Ni el programa de Sociología ni el de Estadística tenían una sección explícitamente orientada a los indios o indígenas, aunque ambos se ocupaban de la categoría raza, un elemento central del marco de indagación sobre los nativos. Como sostengo más adelante, Cueva, el sociólogo más importante de esta época, al disertar sobre el racismo y el concertaje, asumió la noción de “raza indígena” a la que a veces llamó también “raza india”. El movimiento krausista español, los norteamericanos Lester Ward y Franklin Giddings y el francés Alfred Fouillée fueron influencias importantes en la obra de Cueva, en particular en dos de sus mayores preocupaciones: la constitución espiritual de la nación y el papel estatal en este proceso¹⁰. Con relación a la última, sus cursos también trataron sobre las prácticas y obligaciones estatales. Las estadísticas fueron vistas como un campo relacionado a la administración del estado, y la Sociología como un campo más especulativo que iluminaba la construcción estatal de la nación y la construcción de una conciencia social unitaria. Si bien Cueva (1914: 185) creía en la importancia de la exploración científica de campo en la educación de los estudiantes, sus

cursos iniciales de Sociología no incluyeron ejercicios prácticos de recolección sistemática de datos empíricos.

La división de la raza indígena

El género literario utilizado usualmente para la difusión de la producción intelectual de la Sociedad y de la Universidad fue el ensayo que comentaba los temas de actualidad y proponía agendas de discusión sobre los problemas sociales. El ensayo, un formato flexible, ayudó a los pensadores a introducir en la discusión enunciados tentativos y provisionales acerca de la construcción de la sociedad. El carácter provisional de este género literario promovió, sin embargo, la falta de rigurosidad en los escritos y un interminable proceso de reformulación y precisión de ideas. En general, esta comunidad intelectual no practicó la exploración científica sistemática, si bien en ocasiones se escribieron ensayos dirigidos a definir una agenda política con base en hallazgos empíricos. El artículo de Moncayo (1986 [1912]) sobre el concertaje de indios, por ejemplo, se basó en fuentes secundarias y en su propia observación de los trabajadores de hacienda. Pero fue Nicolás Martínez, en *La condición actual de la raza indígena en la provincia del Tungurahua* (1993 [1916]), quien mejor desarrolló la conexión entre el ensayo y la observación empírica¹¹.

La intención de la obra de Martínez fue doble: comunicar a los miembros del Congreso conocimientos sobre la raza indígena y complementar la agenda política liberal. Dos características son destacables en su etnografía: la construcción de los argumentos y la clasificación de la raza indígena de la provincia. El autor reivindica su autoridad para escribir sobre la “raza indígena” en virtud de su experiencia en el ámbito rural: “Yo estoy en el caso de poder escribir sobre esta materia, porque yo he vivido casi constantemente en el campo y en contacto permanente con los indios” (Martínez 1993 [1916]: 209). Insiste —criticando a los autores de escritorio— en que para escribir acerca de los indios era necesario dejar las oficinas de la ciudad y viajar al campo para observarlos de primera mano. Martínez se muestra orgulloso de conocer a los indios personalmente. Por un largo tiempo, escribe, ellos habían sido sus únicos amigos y, en su vida adulta, los indios habían contribuido a su trabajo como meteorólogo, agrónomo y observador natu-

ralista. Sus credenciales para hablar sobre los indios eran tanto su “cercanía” con ellos como la tradición de defenderlos mantenida por su familia. En el ambiente familiar aprendió a tener compasión por los “desafortunados indios”: su padre fue un pionero de las denuncias contra el concertaje (Martínez 1932 [1887]) y sus hermanos eran importantes figuras políticas, escritores y pintores.

Los temas explorados por Martínez eran objeto de debate público: las relaciones de trabajo conciertas, los indios comuneros, las fiestas indígenas, el alcoholismo y las relaciones entre razas. Su ensayo, en un contexto saturado por el debate acerca del concertaje, buscó llamar la atención de la comunidad política sobre los indios comuneros —considerados el grupo más rebelde— y sobre la necesidad de tomar en cuenta algunas particularidades de la raza indígena. La descripción empieza dividiendo a los indios en tres categorías: “conciertos”, “comuneros” y “libres”¹². De acuerdo con la descripción de Martínez (1993 [1916]: 211), tanto los conciertos como los libres estaban subordinados a la sociedad a través de diferentes mecanismos —la dependencia del patrón, la residencia urbana y la propiedad—; los comuneros, en cambio, estaban fuera del control estatal. La situación de las comunidades es descrita como la de “naciones autónomas” con sus propias autoridades, una supervivencia del pasado inca y una amenaza para los blancos. Los indios libres son representados como individuos autónomos que residían, por su propia iniciativa, en ciudades, pueblos y áreas rurales; eran propietarios de tierras o talleres y, en su gran mayoría, tendían a ser “chagras” o “cholos”, grupos que escondían sus ancestros indígenas¹³. Los indios conciertos, que vivían y trabajaban en las haciendas, fueron caracterizados como un grupo que, en Tungurahua, estaba desapareciendo debido a la expansión de la pequeña propiedad. Finalmente, Martínez discute las fronteras entre los indios libres y los blancos y argumenta que los grupos mezclados o evolucionados —chagras y cholos— eran indios en realidad.

Si bien dividió a los nativos en tres categorías, Martínez también los unificó bajo la noción de una raza indígena. Para él, todos los indios, incluidos los chagras y cholos, compartían una psicología “peculiar” que se exhibía en las prácticas religiosas paganas, vicios y en el odio hacia los blancos. Para este observador, la borrachera, el robo y la mentira se destacaban como los vicios principales de la raza indígena. Todos los indios rurales —inclusively los ricos— vivían en chozas tradicionales, ingerían alimentos particulares

y —físicamente— “parecían indios”. Martínez (1993 [1916]: 228)¹⁴ recuerda, por ejemplo, el caso de Tiruaña, un indio rico de sangre pura que vestía la misma ropa que sus peones y vivía en una humilde choza. Este autor consideraba que la sicología indígena se originó en la conquista española y que fue mantenida a lo largo del tiempo por el abuso de los blancos y la falta de control estatal sobre la población nativa, particularmente sobre los indios comuneros. Pero, como se dijo, los miembros de la raza indígena también compartían los mismos alimentos, tipo de vivienda y vestimenta, características culturales que no cambiaban en el tiempo incluso cuando, en casos individuales, incrementaran su riqueza. Si bien este autor nunca definió la “raza indígena”, su retórica pintó a los indios como pertenecientes a una raza vencida, inmersos en una relación de odio con los blancos y llenos de defectos. Estos defectos —robos, alcoholismo, odio, entre otros—, y a pesar de su insistencia sobre la necesidad de mantener las “virtudes” de la raza indígena¹⁵, reforzaron en Martínez la idea de que ésta tenía un sicología peculiar e inferior —una noción ampliamente sostenida en su época—. La clasificación de Martínez (1993 [1916]: 220), sin embargo, abrió interrogantes sobre las fronteras de la raza indígena, debido a que no era posible establecer marcadores claros que caracterizaran a los indios libres, quienes habían cambiado sus apellidos, por ejemplo, y el color de su piel era similar al de los mestizos.

Peculiaridades indias

En 1911, José María Rueda presentó la primera tesis de la Universidad Central que explícitamente se refería a los nativos —titulada *La raza cobriza en el Ecuador*—, una obra que también proponía reformar la sicología indígena. El autor describe su trabajo como una indagación sociológica y humanitaria. Su objetivo manifiesto era el “triumfo de la civilización y de las instituciones democráticas” y, desde esta perspectiva, su tesis trataba la cuestión del impacto de la civilización en la raza indígena. La paradoja para Rueda era que la conquista española había creado dos pueblos y un solo estado; en consecuencia, el Ecuador no tenía una nacionalidad común. Esta división motivaba el odio de los indios hacia los blancos. En el pasado, los blancos habían abusado de los indios y, por esta razón, los nativos contemporáneos

resistían transformarse en verdaderos ciudadanos. Para Rueda (1911: 23), el desafío no era transformar las leyes sino cambiar la sicología de los indios a través de la educación. La educación les permitiría verse como iguales; pero esto ocurriría sólo si las lenguas indígenas eran reprimidas.

La lengua era vista como un prominente signo de indigenidad y una expresión de la peculiar sicología de los indios. Alfredo Espinosa (1979 [1914-1917]), miembro de la Sociedad Jurídico-Literaria de Guayaquil, caracterizó explícitamente a la raza indígena de la sierra como un grupo que hablaba la lengua quichua. Citaba al argentino Carlos Bunge, y argumentaba que la raza indígena en el Ecuador, como en otros países de América Latina, exhibía tendencias psicológicas negativas como resultado de la conquista española y su posterior abandono por la clase dominante republicana. Los indios tenían tendencias al alcoholismo, indolencia y melancolía —todos elementos de su condición de miseria y escasas necesidades—. Asimismo, el servilismo, la propensión al hurto y la paciencia eran, según Espinosa (1979 [1914-1917]: 152), comportamientos desarrollados en respuesta al abuso cometido por los grupos dominantes. Pero, más importante aún, y en el plano positivo, los indios quichuas presentaban peculiaridades tales como la ductilidad y la habilidad de imitar, características que les abrían el camino hacia la civilización. Pese a este potencial, el autor argumentaba, para concluir, que los indios vivían “en contacto con el resto de la población, pero no en comunidad con la civilización que los rodea”.

Como Rueda y otros, Espinosa creía que los vicios y las lenguas aborígenes debían ser extirpados¹⁶ y que la capacidad mimética y la ductilidad de los quichuas eran las bases para transformar la raza indígena. La extensa colección de vicios era una consecuencia de la miseria e ignorancia, pero especialmente del concertaje y servidumbre, situaciones que también alimentaban el odio hacia los blancos. Para Espinosa, las condiciones materiales estaban impresas en las ideas y las palabras, y los vicios estaban inscritos en el sistema psicológico. De esta manera, la reforma mental era un proceso evolutivo de largo aliento pero factible: los indios podían ser moldeados y conducidos a la adopción de la civilización.

Camilo Destruge (1918: 134) propuso una distinción entre una elite nativa y los indios comunes. Su punto de partida era la creencia de que la civilización estaba inscrita en el cerebro en la forma de disposiciones here-

ditarias que volvía a los pueblos aptos para aprender y almacenar ideas complejas. Los indios comunes, en su perspectiva, no tenían estas disposiciones hereditarias; la sobreviviente nobleza indígena, en cambio, sí las tenía. De esta manera, educar y moldear a los indios comunes era una dificultosa y larga tarea. Esta tensión —compartida por la mayoría de pensadores de la época— entre una sicología —o predisposición del cerebro— heredada y atrasada y una evolución inevitable, daba poco espacio para promover mejoras en el corto plazo; así, la tendencia de la época fue localizar el mejoramiento de los nativos en un vago y distante futuro.

Crítica a la categoría raza

En una línea similar, pero enfocada en la apariencia fenotípica en lugar de las características psicológicas, e inspirada en varios autores europeos¹⁷, el profesor Agustín Cueva (1984 [1915] y 1917) elaboró una crítica a las teorías biológicas de la raza. Su trabajo tuvo una influencia considerable y contribuyó a restringir, por un corto período de tiempo, el desarrollo de teorías raciales basadas en las características fenotípicas de los cuerpos indígenas. Como Espinosa, Cueva enfatizaba en la noción de una raza derrotada fundada en un relato histórico, pero se distanciaba de Espinosa al retratar a los indígenas como poseedores de capacidades para alterar sus condiciones. Argumentaba enfáticamente contra el concepto biológico de raza. Consideraba una paradoja que las ideas modernas que abogaban por la igualdad y libertad humanas construyeran, al mismo tiempo, barreras raciales irreductibles que dividían a hombres y naciones. Los intelectuales racistas temían la mezcla de los pueblos, un temor que para Cueva no tenía sentido debido a que no existían razas puras en el mundo contemporáneo. El mestizaje era, según Cueva, parte de la evolución humana en todos los lugares.

Lo que impresionaba a este autor era no sólo que los intelectuales europeos habían desarrollado ideas racistas, sino que también lo habían hecho los pensadores de América Latina, en Argentina y Perú, y presagiaban la degeneración de la “raza americana”. Este pensador emprendió en una revisión sistemática de las características fenotípicas más sobresalientes observadas por los pensadores racistas —color de la piel, forma del cráneo y tipo de pelo— con el propósito de combatir el racismo biológico. Al responder a las

ideas racistas, Cueva (1917: 86) argumentaba que la “inferioridad es debida a causas clínicas y a los prejuicios sociales, y, por lo mismo, transitoria, no permanente”¹⁸. Para este pionero de la Sociología en el país, la población americana, si bien necesitaba urgentes reformas sociales, no estaba en proceso de degeneración.

También criticó la noción de una mentalidad inmutable en cada raza y al determinismo geográfico, utilizó evidencias históricas tomadas de los Estados Unidos y de la Inglaterra medieval. Usó la experiencia histórica de la población negra de Estados Unidos para argumentar que la esclavitud —así como toda forma de servidumbre— era la razón de un estancamiento momentáneo de la raza negra; éste también era el caso de los indígenas en las Américas (Cueva 1917: 87). A lo largo del tiempo, según este autor, todas las razas experimentaban períodos de estancamiento, pero la evolución, conjuntamente con la acción humana, trabajaba para transformar la servidumbre. La conquista española de las Américas fue posible por la inferioridad de la “cultura india” —pese a que poseían una “civilización decente”—, y no por sus “cualidades raciales”. La Conquista y las barreras impuestas a la integración indígena durante los tiempos coloniales y republicanos bloquearon la evolución natural de la raza y de las culturas indígenas. “Y, a pesar de todo, no ha muerto en la raza india su gran facultad de asimilación; es un soberbio imitador” (Cueva 1917: 95).

Pese a que este autor compartía la noción de una raza vencida y una narrativa histórica que presentaba a los indígenas como estancados psicológicamente, también se abrió la posibilidad de una “integración” de los indios, idea que no elaboró con mayor detalle. Cueva pensaba que el estancamiento indígena era momentáneo: la psicología de los indios era plástica, apta para reformas bajo condiciones de autonomía social y libertad. Así, y a pesar de su crítica de las teorías biológicas que introducían visiones esencialistas de la mentalidad india, este intelectual se aferró a la idea de una psicología estancada y peculiar. La noción de una psicología indígena peculiar les sirvió a los pensadores liberales, como Cueva, para sostener e impulsar la causa de la reforma.

La crítica de este autor tuvo el efecto de restringir entre los pensadores de las élites el uso biológico de la categoría de raza, basado en apariencias externas, como una herramienta para imaginar tácticas de exclusión de los ciudadanos indígenas. En su lugar, para definir los límites entre indios y

blancos, las elites debieron recurrir a una construcción histórica de la raza indígena y a la noción de una psicología peculiar indígena —levantada con un sentido estereotipado y poca indagación empírica—. Los indios mezclados —“evolucionados” y ubicuos— permanecieron, sin embargo, como una categoría problemática y abierta a la interpretación. El lenguaje, la vestimenta y otras prácticas culturales, marcas reconocibles de indigenidad que fueron citadas para reforzar la noción de la inferioridad de los indígenas, no tenían una aplicación clara en el caso de los indios evolucionados.

La Arqueología y las interrogantes acerca del pasado indio

La historiografía del siglo diecinueve proclamó la existencia de un pasado precolonial como el origen primordial de la nación. La narrativa oficial integró la historia mítica —urdida por el padre jesuita Juan de Velasco a fines del siglo diecisiete— del Reino de Quito o Imperio Cara y su glorioso capítulo final: el matrimonio de la noble hija de la Corona Cara, la princesa Paccha, con el sureño inca Huayna Capac de Cuzco (Muratorio 1994). Sin embargo, a fines del siglo diecinueve, la Arqueología cuestionó la existencia de este mítico reino. Preguntas que ponían en duda su existencia dieron lugar a una controversia pública que coincidió con el debate del concertaje. La polémica se mantuvo principalmente a través de la revista de la Academia Nacional de Historia y de los periódicos locales de varias ciudades serranas.

La Academia Nacional de Historia

La Iglesia Católica estuvo tras la creación de la Academia Nacional de Historia en 1909. Para formar la institución, el romántico Arzobispo Federico González Suárez seleccionó a un grupo de jóvenes intelectuales de reconocidas familias de la elite, interesado en la Historia y la Arqueología¹⁹. Inicialmente, esta asociación fue llamada la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos, luego pasó a ser la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos y, hacia 1920, se estableció como Academia Nacional de Historia. Estos cambios de nombre reflejan las tensiones entre dos apreciaciones de la República: una “americana” y otra “nacional”. Sin embargo, y a pesar

de ello, la perspectiva regional fue la más prominente, si bien no excluyó una perspectiva nacional.

Recuperar la historia ecuatoriana implicaba una mirada más allá de las fronteras nacionales; desde este punto de vista, la historia nacional era, por definición, regional o continental. Los pueblos y las ideas migraban de un lugar a otro; como resultado, en todos los países de América Latina se encontraban problemas étnicos y sociológicos similares. Considerarse parte de la historia americana les permitió a los jóvenes de las elites concebirse a sí mismos como miembros de una región progresista e imaginar una patria donde convergían diversas tradiciones latinoamericanas —mesoamericana y andina—.

El objetivo central de la Academia fue el de realizar investigación científica y publicar trabajos históricos. La organización operaba bajo la premisa de que la construcción de la historia era una empresa patriótica ya que los pueblos sin pasado eran pueblos sin tradiciones e ideales²⁰. Desde su fundación, la institución se interesó en el remoto pasado indígena de la nación. Compilaciones y estudios de tradiciones y lenguas de los nativos contemporáneos fueron promovidos como parte de lo que se denominó “etnología ecuatoriana” y del uso del método científico en la disciplina histórica. La recuperación de las prácticas humanas a lo largo del tiempo, un vasto campo de encuentro de varias disciplinas, incluyó las lenguas y tradiciones orales (como artefactos del pasado), biografías y paleografía. Los objetos culturales y las reliquias fueron también de especial interés para la Arqueología²¹. Así, la Historia pasó a ser un campo de estudio que incorporó el remoto pasado indígena, sus fases de evolución y la sobrevivencia de características culturales peculiares de los aborígenes. Los artículos referidos a los indígenas publicados, enfocaron tres áreas de conocimiento: Prehistoria y Arqueología, Lingüística, Folklore y Religión²². Estos temas de exploración fueron expandidos a través de comentarios y reseñas de publicaciones en distintos medios académicos²³.

La Academia fue apoyada por donaciones de sus miembros, principalmente de Jacinto Jijón y Caamaño, un arqueólogo autodidacta, heredero de la biblioteca de González Suárez y de su misión de estudiar los registros arqueológicos del Ecuador. Bajo el liderazgo de Jijón y Caamaño, la principal estrategia para consolidar la institución y de su red académica fue la revista llamada inicialmente *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históri-*

cos Americanos y luego *Boletín de la Academia de Nacional de Historia*²⁴. En ella, la organización puso de manifiesto su compromiso con la historia y su perspectiva americanista. Los editores hicieron un llamado público para la colaboración y citaron el eslogan de González Suárez “honor, ciencia y amor a la verdad” (*Boletín de la Academia Nacional de Historia* 1920: ii). Cartas de la Academia a diversos investigadores de Europa, Estados Unidos y América Latina reiteraron la misión y apertura de la institución. Un objetivo de la publicación era, justamente, el de construir una comunidad de intelectuales locales y transnacionales a través de la actividad de sus miembros y la publicación de artículos y comentarios sobre trabajos relacionados con los intereses de la organización.

La revista unió a una comunidad con miembros en diversos sitios a través de discusiones públicas y la difusión de sus escritos. En 1920, la Academia con su nuevo nombre, contaba con ochenta y cuatro miembros. De entre ellos, un cuarenta por ciento eran extranjeros y más de la mitad vivía en el Ecuador, un tercio en Quito y un buen número en las ciudades de Guayaquil y Cuenca. Muy pronto, sin embargo, Guayaquil y Cuenca fundaron sus asociaciones autónomas. La mayoría de ciudades provinciales estaba representada en la Academia, al menos por un miembro. Es importante puntualizar que cerca del veinte por ciento de quienes residían en el Ecuador pertenecía al clero católico y varios de ellos vivían en ciudades provinciales (*Boletín de la Academia Nacional de Historia* 1920: 165-170). En suma, la Academia construyó su red ecuatoriana con base en la Iglesia Católica y en sectores conservadores de la sociedad²⁵.

Expediciones científicas

La Academia también promovió excavaciones arqueológicas. Federico González Suárez había llevado a cabo las primeras al interior del país entre los cañaris, cerca de Cuenca. El futuro arzobispo había realizado su trabajo de campo al tiempo que viajaba como cura²⁶. Como arqueólogo, conocía los principios básicos de la clasificación y asociación de la cultura material y planteó que tanto estos vestigios como las lenguas podían ser usados para elaborar un mapa de las diferentes razas que habían habitado en la región. Con este marco, propuso dispersiones y cronologías (Uhle

1930a: 8). Más tarde, fue el conservador Jijón y Caamaño quien profundizó en estas ideas y métodos. Jijón y Caamaño empezó haciendo excavaciones, en 1908 y en 1912 viajó a Europa —acompañado por otro miembro de la Academia— donde obtuvo entrenamiento en técnicas arqueológicas, asistió a conferencias, participó en varios congresos científicos y realizó investigación en el Archivo de Indias en Sevilla²⁷. En 1916, retornó a Quito y continuó sus excavaciones al tiempo que empezó a publicar sus hallazgos en la revista de la Academia.

Expediciones científicas que incluían excavaciones arqueológicas, estratigrafía, mediciones de cráneos, clasificación de cerámica, fotografía, dibujos, mapas, entrevistas a residentes locales eran prácticas conocidas por los arqueólogos de la Academia. Jijón y Caamaño llevó a cabo su primera excavación en una hacienda cerca de Quito. Siguió luego con trabajos en Cerro de Hojas, en la provincia costera de Manabí, y en la sierra central, en las provincias de Imbabura y Chimborazo. Entre 1919 y 1925 auspició al arqueólogo alemán Max Uhle para que desarrollara excavaciones en el sur del país y Perú²⁸. Los sitios seleccionados por Jijón y Caamaño correspondieron a los lugares mencionados en la historia de Juan de Velasco sobre los habitantes tempranos del Ecuador. Los hallazgos arqueológicos, así como su lectura de los cronistas españoles, le permitieron criticar la versión de Velasco sobre los orígenes de la nación.

Las excavaciones proporcionaron a los intelectuales la oportunidad de entrar en contacto con indígenas rurales como sujetos de estudio²⁹. La parafernalia de las expediciones atrajo a los indios y muchos participaron en los equipos de trabajo o fueron informantes para el análisis de los artefactos. Pero la relación entre las expediciones científicas y los indios no sólo se redujo a convertirlos en mano de obra o informantes de las investigaciones³⁰. Uhle, en las cartas y fotografías que envió a Jijón y Caamaño, ofrece otras claves acerca de esta conexión. Este arqueólogo registró y comentó algunas costumbres de los indios contemporáneos; observó también, conflictos con indígenas y pueblos que paralizaban sus trabajos de excavación. Un grupo de fotografías de los indios tomado por Uhle en Loja, por ejemplo, registró prácticas religiosas y festivas, actividades productivas y vestuario. Con base en sus observaciones etnográficas, Uhle no se mostraba optimista sobre la continuidad cultural de los nativos; para este investigador, los indios contemporáneos no recordaban las tradiciones culturales de sus ancestros y es-

taban abiertos a “las finezas de la civilización” —una observación no compartida por todos los pensadores ecuatorianos, muchos de los cuales insistían que los indios vivían en un “vacío cultural” o en el pasado—. Jijón y Caamaño (1919), para quien el folklore indio encarnaba el remoto pasado nativo, también registró algunas costumbres contemporáneas que observó durante sus excavaciones arqueológicas.



Figura 3: Excavación en Cerro Narrío, Cañar

Las descripciones de Uhle caracterizaron a los indios y campesinos contemporáneos como rebeldes. Varias de sus cartas se refieren a levantamientos de indios desatados por motivos tributarios o por la presencia de sus trabajos arqueológicos. Una de estas misivas relata, por ejemplo, cómo sus hallazgos en Cerro Narrío, un sitio localizado en una hacienda, dio lugar a un conflicto local. Luego del descubrimiento del sitio y el inicio de los trabajos arqueológicos, se encontró con que el “populacho” había excavado el cerro sin método y cuidado de los objetos: exaltados, buscaban oro. El atemorizado teniente político, por su parte, había llamado a las Fuerzas Armadas para controlar a la población local que había tomado posesión del cerro. Cerca de mil personas se habían dedicado a excavar por su propia cuenta, un número imposible de parar ya que, anota Uhle, los cañaris eran tan “porfiados, que cuanto más se les impide algo, tanto mayor es la resistencia que exhi-

ben”. Uhle pensó que el episodio podía haber subido de tono y transformarse en un levantamiento, razón por la cual decidió organizar su trabajo con el apoyo del cura del pueblo e instruir a sus habitantes acerca de la importancia de los restos arqueológicos para el “honor nacional”.

La Arqueología ecuatoriana, en un juego que consideró el presente nativo y su prehistoria, construyó sus narrativas inspiradas en el evolucionismo y la difusión cultural. Las exploraciones arqueológicas permitieron a Jijón y Caamaño proponer la primera secuencia cultural precolombina para los Andes (ecuatorianos) del norte, desechar la existencia del Reino de Quito y argumentar sobre el primitivismo de los grupos indios contemporáneos. En la mirada de Jijón y Caamaño, los indios nunca habían desarrollado un reino centralizado y su única experiencia política previa a la conquista española había sido su sujeción a la dominación inca —un sistema de dominación heredado luego por la elite criolla—. En su opinión, nunca hubo un imperio local que pudiera ser considerado como una línea de base para el “decaimiento” actual de los indios contemporáneos. Esta perspectiva abrió dos polémicas relacionadas, que reviso a continuación: una sobre el pasado histórico de la nación y otra sobre la evaluación contemporánea de la sociedad nativa.

La polémica sobre el Reino de Quito

Juan de Velasco, un jesuita de Riobamba, desterrado con su orden en 1768, escribió una historia del Reino de Quito titulada *La historia del Reino de Quito en la América meridional* (1977-79 [1841-44]). Esta influyente obra fue publicada en el Ecuador en español y en Europa, en varias lenguas, durante la década de 1840. La narrativa cuenta las vicisitudes de la formación de un imperio prehistórico. Velasco sostenía que los caras se habían expandido desde la región costera hacia la sierra y habían aceptado la hegemonía de los quitus, quienes, a su vez, habían reunido diversos grupos aborígenes pequeños bajo un reino central y creado una clase noble dominante, los shyris. En la etapa final de esta historia precolonial, el Reino de Quito y los incas establecieron una alianza a través del matrimonio de Paccha y Huayna Capac.

La historia de Velasco pasó a ser la narrativa oficial de los orígenes de la nación ecuatoriana. Su reedición a mediados del siglo diecinueve correspon-

dió a la visión confeccionada por la elite de Guayaquil para promover al Ecuador en las exposiciones internacionales, una expresión analizada por Muratorio (1994) bajo el término de “patriotismo arqueológico”. Hacia el último cuarto del siglo diecinueve, Pedro Fermín Cevallos (1870: 3), el historiador oficial del Ecuador, argumentó explícitamente que el Reino de Quito unía las historias moderna y antigua del Ecuador. Esta perspectiva fue —y aún es— diseminada en las escuelas y colegios.

Dudas acerca de la historia de Velasco

Hacia fines del siglo diecinueve, Federico González Suárez condujo exploraciones arqueológicas en el sur del país. Si bien sus inspecciones de restos arqueológicos no confirmaban la narrativa de Velasco sobre la Reino de Quito³¹, González Suárez se suscribe a la historia de Velasco en su primera publicación sobre prehistoria ecuatoriana; fue sólo a través de estudios posteriores, realizados en el norte, que este arqueólogo llegó a refutar algunos fragmentos de la historia de Velasco (González Suárez 1902, 1904). Para esa fecha, el español Marcos Jiménez de la Espada había publicado un volumen en donde criticaba la historia de Velasco porque había sido escrita de memoria (Willingham 2001: 238). Con el tiempo, serían el conservador Jacinto Jijón y Caamaño, el liberal Homero Viteri y Max Uhle quienes desarrollaran los argumentos más sistemáticos en contra la historia de Velasco y contribuirían a imaginar una narración alternativa de la nación.

La historia del Reino de Quito, sin embargo, continuó seduciendo a viajeros y científicos extranjeros, en parte, porque calzaba bien con la leyenda negra del desgobernado del Imperio Español. René Verneau y Paul Rivet (1977 [1912]), así como Marshall Saville y Theodor Wolf, entre otros, se adhirieron a la narrativa de Velasco. Saville (1910: 242), por ejemplo, luego de su expedición a Manabí, la supuesta tierra natal de los caras, afirmó que había pocas dudas acerca del asentamiento cara en esta región. La autoridad de estos sabios americanos y franceses, combinada con historias de una elite indígena sobreviviente, fue utilizada por algunos intelectuales locales para mantener el mito del Reino de Quito. La disputa se tornó especialmente acalorada cuando Homero Viteri, Belisario Quevedo y Jijón y Caamaño negaron la existencia del Reino e intentaron eliminar toda referencia al él de los planes de estudio de escuelas y colegios³².

Jijón y Caamaño fue el crítico más sistemático de Velasco. Se desafió a escribir una narrativa histórica alternativa como un medio para integrar a los indios a la nación. Sus primeras dudas sobre la existencia del Reino de Quito las expresó en un texto monográfico sobre los aborígenes de Imbabura, en el cual observaba que no había un estilo cultural único en la región (1914). Luego, en el primer volumen del *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, publicó un ensayo que intentaba dar por terminada la disputa mediante una crítica de las fuentes usadas por Velasco y la presentación de nuevas evidencias proporcionadas por los registros arqueológicos. Si bien su objetivo expreso era el de examinar la historia de Velasco sin animosidad o patriotismo, la calificó como una narrativa “pueril” y “ridícula” y como “una farsa” (Jijón y Caamaño 1918: 37). Su primer paso consistió en analizar las condiciones bajo las cuales Velasco produjo su texto. Jijón y Caamaño reconoce que el jesuita entendía quichua y que había visitado los monumentos y restos arqueológicos de los Andes centrales, pero puntualiza que escribió el texto de memoria al final de su vida. El patriotismo, el paso del tiempo y el largo exilio, según el razonamiento de Jijón y Caamaño (1918: 41 y 62), contribuyeron a la falsificación de evidencias. Adicionalmente, Jijón y Caamaño observa que Velasco confió en fuentes muy dudosas, y nunca encontradas, como las del Oidor Bravo de Saravia, el misionero Fray Marcos Niza y el cacique Jacinto Collahuazo. Los más reconocidos cronistas y funcionarios españoles, argumenta Jijón y Caamaño (1918: 49), nunca mencionaron a la elite shyri o a los caras. También se cuestiona cómo estos historiadores podían basar sus explicaciones en fuentes nativas. Se pregunta, por ejemplo, si Collahuazo tenía las credenciales morales e intelectuales para escribir una relación histórica, si se consideraba que los indios contemporáneos no conocían su pasado, que era un misterio para ellos. Sugiere que el cacique pudo haber manipulado documentos e inventado el Reino, una narrativa que fue pulida posteriormente por Velasco.

El segundo paso de Jijón y Caamaño para sustentar su caso fue desplegar los hallazgos arqueológicos combinados con argumentos lingüísticos. Mantuvo que los pueblos preincaicos no tenían un estilo y un arte unificados. Los estilos diversos sugerían la existencia de una variedad de grupos culturales nativos, sin una conexión política entre ellos, una hipótesis apoyada adicionalmente por la inexistencia de una lengua única antes de la conquista inca. Además, el argumento de Velasco de una lengua cara como dia-

lecto quichua no se sostenía. De manera similar, las tolas, el prototipo de construcción mortuoria de los caras, no se encontraban a lo largo del supuesto territorio del Reino. Finalmente, Jijón y Caamaño encontró escasa evidencia de una elite dominante cara, los shyris. La única nobleza identificable, en su criterio, era la inca.

La nobleza india y las fiestas

La evaluación que realizó Jijón y Caamaño a la historia de Velasco fue rebatida por pensadores que defendían la existencia del Reino de Quito basados en argumentos diversos, que incluían evidencias etnográficas. Riobamba y Cuenca³³ fueron dos localidades donde los argumentos de Jijón y Caamaño motivaron respuestas. Félix Proaño, un miembro de la Academia y decano de la catedral de Riobamba, consideraba que la historia de Juan de Velasco no era una fábula pese a su falta de rigor; argumentaba además, que las críticas de Jijón y Caamaño eran una ofensa a la ciudad y a la orden de los jesuitas³⁴. Su defensa patriótica de Velasco buscaba persuadir a una “audiencia educada acerca de los costos de borrar varios siglos de historia ecuatoriana”. Su punto de partida eran la sinceridad y honestidad de Velasco, un historiador que nunca cuestionó la veracidad de sus fuentes, como el propio González Suárez lo había reconocido. A través de varios artículos publicados en la prensa, Proaño (1918f) intentó restaurar la historia de Velasco, la cual a su juicio, estaba basada en la autoridad de “reconocidos intelectuales”, una elite nativa, restos arqueológicos y leyendas de la región de Chimborazo.

Proaño (1918a) enfocó su atención en los descendientes de la familia Duchicela, un linaje que en el relato de Velasco aparece emparentado con Atahualpa, el último Inca. Empieza introduciendo a Marcos Duchicela, quien según Proaño era el verdadero heredero de Atahualpa, un hecho reconocido por el rey Carlos V. Luego da un salto hacia un supuesto descendiente contemporáneo, Francisco Javier Lobato Duchicela, quien decía poseer un documento que lo acreditaba como titular del cacicazgo de Yaruquíes. En tiempos de la Independencia —argumenta Proaño— este cacicazgo lo ocupaba el poderoso Francisco Javier Mayancela, un ilustrado y sofisticado indio que frecuentaba a Simón Bolívar y a la Marquesa de Solanda y que había participado en la guerra de la Independencia³⁵. Los indios del tiempo de Mayancela, al decir del Proaño, le obedecían como so-

berano y, a cambio, él los protegía, como un verdadero soberano, contra los abusos de los blancos.



Figura 4: Francisco Javier Lobato, cacique de Cacha

Al igual que en la antigüedad, los indios contemporáneos, según Proaño, creían que ellos eran descendientes de los Duchicela y reconocían a Atahualpa como Inca. En otras palabras, distinguían dos linajes reales: uno de los descendientes del Reino de Quito y el otro de los descendientes del Inca. Proaño (1918b) insiste también en que los indios de Chimborazo tenían una fuerte tradición de autonomía que había sido tenazmente reprimida en 1871, cuando eligieron a Fernando Daquilema como su “rey” durante un comentado levantamiento³⁶. Jijón y Caamaño (1918: 58-60), sin embargo, ponía en duda este argumento genealógico; aseveraba que la región de Chimborazo había tenido cacicazgos coloniales, pero no descendientes de la “realeza”³⁷.

Para complementar sus argumentos sobre una realeza indígena y sobre la autonomía de los nativos, Proaño presenta a las tolas mortuorias y los pucarás (fortificaciones) encontrados en la región de la sierra central como las bases materiales de la historia de Velasco. Proaño (1918a) buscó los sitios arqueológicos mencionados por Velasco. Recuerda, además, una fotografía de los descendientes reales tomada en 1918 al frente de un pucará durante una exploración realizada en el valle de Cacha. Esta fascinante fotografía muestra a los hombres de la elite nativa portando la bandera nacional y vistiendo ropa occidental, en tanto que las mujeres están ataviadas con una mezcla de ropa occidental con prendas asociadas a las indígenas y portan lirios,

un símbolo católico de pureza. Para Proaño (1918b), era probable que este monumento fuera el lugar de nacimiento de Paccha, la madre de Atahualpa. Al tiempo que describe los restos, insiste en que los monumentos eran prueba suficiente de la existencia de una élite *shyri* y de sus batallas emprendidas en contra de los incas. Los monumentos encontrados demostraban, por un lado, la existencia de una realeza que se resistió a la expansión inca hacia el norte y, por otro, la presencia de un pueblo fuerte con habilidades constructivas (Proaño 1918e).

Finalmente, Proaño (1918c) buscó tradiciones que pudieran apoyar la historia de Velasco. Recuerda, por ejemplo, un ritual representado durante las fiestas de San Pedro en homenaje a la reina Paccha. Expuso esta evidencia etnográfica varios años después de que la polémica hubiese alcanzado su punto cumbre y parece ser el último esfuerzo público de este autor para defender la narrativa de Juan de Velasco. Escribió un artículo sobre “folklore indiano”, en el cual insiste que la exploración de los rituales contemporáneos no había sido tomada seriamente como evidencia de la veracidad de la historia de Velasco. Describe un ritual de Licán, en Chimborazo, que representa el matrimonio de Paccha y Huayna Capac, los padres de Atahualpa. Cada año, los indios de esta comunidad preparaban una colorida litera para transportar a un niño y una niña con vestidos reales, coronas y cetros. La procesión que acompañaba la litera real rodeaba un cerro y luego volvía a la plaza del poblado, donde la pareja de niños permanecía horas recibiendo los honores de la audiencia y sus familias. Luego, la procesión se presentaba al cura y a las autoridades civiles locales. Comían y bebían chicha y en la tarde retornaban a sus hogares. Los indios de hoy, sigue su relato, no tenían una clara interpretación de esta representación, pero Proaño la imagina como un medio para aplacar al pueblo por la derrota sufrida frente a los incas. En su artículo, el autor anticipa que el próximo año el ritual del día de San Pedro será magnífico y que se introducirán nuevos elementos. De hecho, Proaño participó en esta celebración y tomó una fotografía que envió a Jijón y Caamaño como “prueba” de la existencia del Reino de Quito. En el reverso de la foto escribió una larga nota acerca del ritual³⁸ en la cual comenta su “gran pomposidad” y reconoce su propia cooperación y apoyo en la ejecución del evento. En suma, este episodio parecería indicar que el debate sobre el Reino de Quito fue lo suficientemente importante en la época como para llevar a este intelectual indigenista católico a intervenir en las tra-

diciones de los indios. Así sostendría tanto una narrativa nacional enraizada en el pueblo como la existencia de una nobleza nativa local.



Figura 5: La conmemoración del matrimonio de Huayna Capac

Una polémica sin fin

La polémica sobre el Reino de Quito fue un debate sin fin. El arqueólogo chileno, Joaquín Santa Cruz (1921) escribió una nota lingüística que apoyaba la existencia del Reino. Su hipótesis proponía que la lengua cara era similar a la quechua de los incas, y que se había difundido desde la región costera a la sierra y, luego, al sur hacia Cuzco; fue tan solo en este último período que la lengua se transmutó en el quechua de los incas. Santa Cruz también introdujo crónicas españolas que hablaban de un reino y sus gobernantes durante la conquista inca y equiparó a los gobernantes con la nobleza shyri. José M. Le Gouhir (1919), historiador jesuita, si bien apoyaba a Velasco, afirmó que la Arqueología en el Ecuador aún no se había consolidado y que era necesario esperar las investigaciones futuras para reconstruir los tiempos primordiales de la nación, un argumento reiterado por Pío Jaramillo. Este último autor, en artículos publicados en los diarios *El Comercio* y *El Día*, apoyó la defensa del Reino de Quito realizada por Proaño³⁹, Santa Cruz y Le Gouhir. Sus argumentos fueron repetidos posteriormente en su manifiesto indigenista, *El indio ecuatoriano* (1922).

Jaramillo (1922: LXXIX) tuvo la habilidad de unir los fragmentos del debate mientras introducía nuevas fuentes. Por ejemplo, presentó la leyen-

da de Quitumbe, recopilada por el padre jesuita Anello Oliva, como una prueba adicional del origen compartido del Imperio Inca y del Reino de Quito. Al estilo de Santa Cruz, Jaramillo trató las referencias de los cronistas españoles a los reyes de Quito como alusiones a una clase noble shyri. A Jaramillo le preocupaba la posibilidad de que la historia de Velasco fuera borrada de la narrativa oficial, particularmente de los textos escolares. Desde su punto de vista, las leyendas estaban usualmente muy cerca de la historia verdadera de los orígenes de la humanidad —como un todo o como naciones particulares—. Más aún, las leyendas eran un idioma más poderoso que la historia para hablar de los orígenes debido a que estaban enraizadas en la sensibilidad e imaginación del pueblo. El reconocimiento de la historia de Velasco como una visión poderosa y persuasiva de los inicios de la nación llevó a varios pensadores a concordar en que debía ser mantenida y diseminada como “leyenda” de los tiempos primordiales de la nación. Esta posición, a su vez, debilitó los esfuerzos críticos por reformar la enseñanza de la historia de la patria.

Así, varias piezas de la historia de Velasco —tolas, lenguas, la migración cara, la hegemonía del pueblo quitu y la existencia de una nobleza shyri— fueron escrutadas. Desde entonces, la relación de Velasco ha sido discutida y reformulada repetidamente. Durante la década de 1930, Uhle (1930b) propuso una nueva aproximación a la polémica. Por un lado, argumentó que era plausible que un pequeño reino hubiera existido en la sierra central del actual territorio ecuatoriano durante su prehistoria; por otro, sugirió que Quito pasó a ser el centro de otro imperio, una facción del incanato. El Inca Atahualpa fue proclamado como rey en Quito en oposición a Huáscar, el rey del Cuzco, una situación reconocida por los conquistadores españoles cuando ellos instituyeron la Audiencia de Quito (Uhle 1930b: 5-6). Para este autor, sin embargo, los nativos del norte de los Andes eran bastante primitivos antes de la expansión inca. Carecían de un sistema político estable, de un centro urbano y hablaban diferentes lenguas chibchas⁴⁰; no quechua o quichua. De esta manera, la idea de un “reino” en Quito dependía de la conquista inca.

En el tiempo, la historiografía oficial desplazó los orígenes de la nación desde un reino prehistórico a la figura de Atahualpa. Este último rey de Quito fue honrado en 1933, el cuarto centenario de su muerte, oportunidad que también llevó a la luz pública a la familia Duchiclea junto a indios

libres de Quito y Guayaquil que lamentaban la muerte de Atahualpa. En este momento, Jijón y Caamaño (s.f.) apareció más conciliatorio; expresaba que la historia de Velasco podía ser usada con cautela como una fuente histórica. La polémica se apaciguó y la relación de Velasco continuó siendo un importante componente de la narrativa oficial de la nación enseñada en escuelas y colegios. Como lo había propuesto Jaramillo, leyenda e historia quedaron entremezcladas: las leyendas eran poderosos recursos para la creación de identidad debido a que se basaban en los sentimientos del pueblo.

Como se ha visto, la polémica sobre el Reino de Quito borró las líneas demarcatorias entre los pensadores que se definían como conservadores o liberales. El liberal indigenista Pío Jaramillo y los conservadores Félix Proaño y José María Le Gouhir, fueron pensadores que suscribieron públicamente la existencia histórica del Reino de Quito, el pueblo cara y una nobleza nativa. De otro lado, el conservador Jijón y Caamaño y los liberales Homero Viteri y Belisario Quevedo impugnaron la existencia del Reino e intentaron borrarlo de la narrativa nacional⁴¹. Pero ésta no fue sólo una disputa acerca de la narrativa nacional. Varios temas relacionados estaban en cuestión: la legitimación de una nobleza nativa y de lo que algunos pensadores llamaban los indios “libres” o “evolucionados”, así como la magnitud de la derrota sufrida por los nativos en la conquista española y, consecuentemente, su posición respecto de los blancos en los tiempos contemporáneos.

La raza vencida y los indios contemporáneos

La polémica acerca del pasado indígena no sólo subrayaba la decadencia de los indios contemporáneos en contraste con su sofisticado pasado (Lomnitz 2001: 246-251) sino la derrota de los nativos, primero en manos de los conquistadores españoles y luego en las de las elites republicanas. La erudita disputa sobre el Reino de Quito se refería indirectamente a problemas relacionados con los indios contemporáneos. Estas cuestiones incluían aspectos como el nivel de su “inferioridad”, su capacidad para rebelarse contra los conquistadores y la plausible existencia de indígenas que no eran miserables sino que estaban en un proceso de ascenso social.

Evolución y conquista

Los pensadores ecuatorianos de diversas ideologías, inspirados por distintas aproximaciones ontológicas, compartían una perspectiva evolucionista de la civilización; concordaban en que la factura histórica de los indígenas vencidos tenía una huella biológica que gravitaba en la sociedad⁴². Estaban convencidos de que el lejano pasado era un importante factor en la evolución contemporánea de la sociedad. Para ellos, en el Ecuador, como en el resto de las Américas, estaban aún en juego fragmentos de este pasado, impresos en la sicología del pueblo y en las relaciones sociales. Jaramillo (1922: LX), por ejemplo, sugería que la civilización nativa estaba preservada en la raza y la lengua. Pero a su vez, en su mirada, el encuentro colonial entre españoles y nativos fue un encuentro entre dos “civilizaciones” (no “razas”) en diferentes estadios de desarrollo. Los españoles conquistaron y vencieron a una civilización nativa “embrionaria” que había desarrollado la capacidad para autogobernarse y promover un sentido de nación. Por ello, para Jaramillo (1922: 18), la sociedad nativa mostraba la promesa de transformarse en el marco de la civilización, proceso que fuera interrumpido durante la Conquista .

El sociólogo liberal Agustín Cueva (1984 [1915]: 37) fue aún más enfático al explicar el significado del encuentro colonial de dos mundos “civilizados”, si bien, a su juicio, los españoles eran culturalmente superiores y habían vencido a los aborígenes. El nivel de la civilización nativa al tiempo de la Conquista era, para Cueva, una evidencia de la plasticidad mental de los indígenas. Los nativos habían evolucionado desde la horda primitiva hacia una organización política unificada, el Reino de Quito; y, consecuentemente, eran capaces de adquirir la cultura importada desde Europa. Sin embargo, los conquistadores españoles perdieron la oportunidad de atraer a los aborígenes a su civilización. En contraste con las sociedades precoloniales aborígenes, la explotación española torció la sicología de la raza indígena y la llevó a un estancamiento. Pero aún era posible cambiar esta sicología. Los indios contemporáneos exhibían la habilidad de asimilar e imitar la tradición cultural hispánica; si bien estaban estancados, tenían la capacidad para evolucionar. En el pensamiento de Cueva, la evolución era inevitable, aunque estaba sujeta a la acción humana. El estancamiento indígena, sus habilidades imitativas y su potencial de acción y rebeldía justificaban, a su criterio, la intervención estatal orientada a reformar la sicología india.

La narrativa histórica de Jijón y Caamaño difería marcadamente de la de Cueva. Para el primero, los indios prehistóricos del Ecuador nunca habían desarrollado un gobierno centralizado. Los nativos ecuatorianos eran bastante primitivos, tanto que los incas del Perú fueron capaces de introducir en ellos, en un corto período de tiempo, una sicología dependiente que se expresaba en las relaciones entre los incas y los aborígenes (Jijón y Caamaño y Larrea 1918: 249-50). En su perspectiva, bastante similar a los planteamientos de conservadores del siglo diecinueve como Lucas Alamán en México (Hale 1968), la nación se originó con la conquista española y no con un reino precolonial. En su interpretación, los españoles vencieron a la raza indígena, adaptaron instituciones incaicas y establecieron un sistema de castas basado en la inferioridad encarnada en la lengua, biología y cultura de los indios (Jijón y Caamaño 1960 [1929]: 127). El encuentro colonial fue la difusión natural de una “cultura” superior, el choque entre una “raza” superior y otra inferior.

Jaramillo (1922: 7-34) refutó explícitamente que los incas fueran los responsables del grado de civilización exhibido por los nativos del territorio ecuatoriano. Desde su punto de vista, los responsables de la organización política compleja anterior al arribo de los incas habían sido los shyrís, la elite gobernante altamente civilizada del Reino de Quito⁴³. Pero, a su vez, este autor (1922: 29) concordaba con que la mayoría de los indios del común estaba sujeta a la servidumbre desde tiempos remotos. En este sentido, los incas habían reprimido las ambiciones personales, aunque hubiesen resuelto exitosamente las necesidades básicas de las personas. Los conquistadores españoles sólo profundizaron la servidumbre mediante la introducción de la crueldad y la violencia —un sistema de explotación propiamente— como parte de un sistema feudal americano que careció de los elementos de protección que tuvo en Europa. Así, y como Cueva había argumentado (1917: 95), la explotación era un drástico cambio entre la dominación inca y la española.

Para ambos intelectuales liberales, Jaramillo y Cueva, la República había reemplazado la servidumbre por el concertaje, en violación flagrante de los derechos indígenas. Éste era el dilema que el liberalismo luchaba entonces por superar. Si bien, como vimos en el capítulo 1, ambos consideraban que la abolición del concertaje liberaría a los trabajadores indígenas, creían también que se requería de la protección estatal para construir, orientar y proteger la igualdad. Los indios pertenecían a una raza vencida, plástica y

apta para una eventual ciudadanía. Y el Estado tenía que protegerlos —a través de la supervisión de los contratos de trabajo, la educación y la protección del maltrato recibido de mano de los blancos— en su etapa evolutiva presente.

Jijón y Caamaño, por su parte, creía que el feudalismo nunca se había establecido en las Américas. En su lugar, decía, se habían desarrollado tres instituciones que articulaban a las sociedades colonial y postcolonial: el catolicismo, la hacienda y el sistema de castas. Para Jijón y Caamaño (1960 [1934]: 199), las características raciales —color de la piel, tipo de cabello— y las normas y costumbres de los indios los habían transformado con el encuentro colonial, en una casta separada, claramente diferenciada de los grupos blancos y negros. Reconocía que el movimiento independentista de la América española estuvo basado en los principios modernos de la igualdad. Pero en su perspectiva, era imposible hacer realidad tal condición en un ambiente que mostraba grandes disparidades de riqueza, educación y cultura. El sistema de castas, fundado en la “naturaleza humana”, persistía debido a las diferencias culturales e históricas. Los indios contemporáneos aún no habían entendido que eran ciudadanos de una nación. Más que la ciudadanía, el sistema de hacienda y el catolicismo habían funcionado para integrar a los indios a la nación ecuatoriana.

Para Jijón y Caamaño (1960 [1929]: 143), el catolicismo concentraba a personas y grupos que de, otra manera, estarían naturalmente divididos en castas. Proporcionaba a los indios una medida de igualdad: los rituales católicos congregaban a los dominados y dominantes sin consideración del “color de la piel”. Pero la propuesta más desarrollada de Jijón para la integración de los indios era la hacienda. Argumentaba que aquella era una institución que protegía y daba sentido a los indios. Por su raigambre colonial, la hacienda los resguardó de las atrocidades cometidas por la burocracia estatal; de manera similar, en los tiempos modernos, les protegía de los excesos cometidos por los oficiales locales. Pero esta institución también estaba enraizada en la psicología india precolonial: antes de la Conquista, los nativos dependían de las clases dominantes para obtener la alimentación y los recursos durante épocas de escasez. El hacendado era su nuevo curaca o Inca, quien proporcionaba a los indios la ayuda que ellos requerían (Jijón y Caamaño 1960 [1929]: 124). En vez de abolir el concertaje, Jijón y Caamaño proponía que la responsabilidad más importante de la sociedad era edu-

car a los indios. Así, este pensador formuló tanto preguntas científicas como políticas. Su interrogante política desafiaba a los liberales a definir quién era el heredero contemporáneo del Inca: el hacendado o el Estado.

El temor a la rebelión

La disputa acerca de la narrativa histórica del pasado indígena puso énfasis en la Conquista y el patrón evolutivo de los indios. La discusión promovió cuestionamientos sobre la capacidad de los nativos para resistir y sobre su futuro, al tiempo que revelaba el miedo de las elites a la rebeldía india, un elemento central de la teoría de Aguirre (1935) sobre el temor social ecuatoriano. Como vimos en el capítulo 1, en 1896 Alfaro pidió reformas al Congreso para mejorar la condición de los indios, específicamente de los concierptos. En este marco, caracterizó a los trabajadores concierptos como “esclavos furtivos que amenazaban la paz pública” (Convención Nacional de 1896-97 s.f.: 59). Pero este grupo de trabajadores en espera de un líder para recobrar su libertad era miembro de la raza india. Y era, en parte, la noción de una raza vencida con capacidad de evolucionar lo que sustentaba el temor de los criollos frente al potencial rebelde de los nativos.

Las imágenes generadas por los intelectuales liberales otorgaban a la raza indígena capacidad de acción y cambio sólo como una respuesta a la explotación ejercida contra ellos. Conquista, explotación, violencia y estancamiento en el patrón evolutivo de los indios —elementos acumulados en su “alma”— se combinaban con su resistencia pasiva al progreso (Jaramillo 1922: 10) y eran, a la vez, las causas profundas de los levantamientos (Cueva 1917: 95). Cueva (1984 [1915] 37-38) se preguntaba, por ejemplo: “¿[q]ué hábitos pueden nacer de modelos de opresión? [...] La protesta interna de la conciencia; un perpetuo sentimiento de rebeldía” y agregaba que “la injusticia social ha acumulado un material explosivo de rebeldía”. Jaramillo (1922: V) argumentaba que la opresión estaba limitada por el temor de una potencial revolución social y sugería que el levantamiento de Fernando Daquilema, en 1871, había sido un intento por restaurar el Reino de Quito. Martínez (1993 [1916]: 214), por su parte, consideraba que el odio y la revancha eran características peculiares y heredadas de la raza indígena, y presentaba como ejemplo varios levantamientos y sublevaciones llevados

a cabo en Tungurahua; en sus palabras: “[a]ún cuando se crea lo contrario, existe en todos los indios [...] un odio latente a los blancos que sin duda se ha transmitido por atavismo desde tiempos del coloniaje”.

En contraste, la visión de Jijón y Caamaño (1924: 41) de una sociedad nativa precolonial dependiente y débil le permitió eximir a los indios ecuatorianos de cualquier capacidad de acción histórica. Para ello, los comparaba con los indios del Perú que, según lo demostraba el movimiento de Tupac-Amaru de 1780, habían desafiado seriamente el régimen colonial. Esta rebelión, en su mirada, evidenciaba la diferencia entre los Andes del sur y los del norte. En el norte, el problema racial —la revancha de los indios contra los blancos— estaba ausente. Al hacer esta distinción, Jijón y Caamaño rechazó la posibilidad de una revancha racial de parte de los indios del norte, si bien él personalmente había presenciado y se había visto afectado por pequeñas revueltas protagonizadas por sus propios trabajadores así como por los vecinos de un poblado cercano a Ibarra, quienes participaron en un largo conflicto relativo al uso del agua de la Acequia Grande Los Cacicques.

Pero fue principalmente la prensa escrita la que creó y reforzó una imagen de los indios levantiscos. Los registros de prensa proporcionan, además, elementos para sostener el temor de las elites. Éstas expresaban recelo frente a los indios en dos situaciones desarrolladas en localidades que carecían de un cuerpo policial estable: por un lado, eventos donde los indios invadían pueblos y amenazaban capitales de provincias mientras atacaban a los funcionarios estatales; y, por otro, acontecimientos en los cuales los indios asaltaban a los terratenientes y sus empleados en las haciendas. Baud (1996: 220) reporta que durante esta época los hacendados de la sierra central evitaban dormir en las casas de hacienda. Pero los levantamientos más comentados y preocupantes eran aquellos que amenazaban a los pueblos y capitales provinciales, una pesadilla blanca colonial y postcolonial. Efectivamente, en 1916, por ejemplo, el ejército mató “preventivamente” a veinte indios que habían rodeado al poblado de San Felipe en la provincia central de León. El Superintendente del Ejército, de origen costeño, justificó su acción represiva describiendo a los indios como “antropófagos” y socialmente prescindibles; comentario altamente controversial, que fue considerado por los pensadores de la sierra como una afrenta a la civilización y a la humanidad⁴⁴. Baud (1993, 1996) basado, en parte, en la información proporcionada por los medios, describe cómo, en 1920, en la región sureña cerca de Cuenca,

los indios atacaron a varios funcionarios estatales de pequeños poblados y cómo las elites regionales temían ser atacadas por los rebeldes que rodearon la ciudad. Los indios tocaban los churos (concha usada para comunicarse desde la distancia), desplegaban banderas rojas y portaban armas como machetes, piedras y, ocasionalmente, escopetas. Un poema publicado por un diario semanal describía la atmósfera de Cuenca: “Reina el silencio del horror / tanto es cierto que el pavor contagia como llama” (Andrade 1920: 71).

Al año siguiente, 1921, durante un levantamiento indígena en Chimborazo, el diario *El Comercio* expresó preocupación por el odio de los nativos en contra de los blancos y una posible guerra racial. Los indios atacaron y dieron muerte a funcionarios oficiales mientras invadían el pueblo de Guano y luego marcharon hacia Riobamba. El caso muestra complejidades adicionales debidas a que los indios que vivían en el pueblo de Guano estuvieron involucrados en el levantamiento. La prensa sugirió que estos indios revelaban un escondido sentido de odio y un deseo de venganza debidos a la pérdida de su condición de dueños y amos originales del continente. También hizo ver a sus lectores que la sociedad contemporánea era vulnerable a la crueldad india⁴⁵. Así, la idea de revancha y rebeldía de los nativos estaba en las mentes de todos los intérpretes de la psicología india.

Pistas adicionales acerca de la ansiedad que la raza vencida conjuraba sobre la sociedad contemporánea aparecen en una obra de teatro escrita por un miembro de la Academia Nacional de Historia y defensor del Reino de Quito, Félix Proaño, titulada *Quizquiz o el desastre de una raza* (1919)⁴⁶. Esta pieza representa el odio racial incubado por la nobleza nativa local durante la conquista española del Reino de los cara-incas. La obra señala varios factores que contribuyeron a la derrota y vencimiento de los nativos, incluidos la superstición, las tensiones y conflictos políticos entre ellos, y la positiva disposición de las mujeres hacia los conquistadores. Mientras ellas mostraban que podían establecer nexos con los conquistadores —los encontraban “buenos” y “gallardos”— los hombres cara les temían porque ellos sabían que sus hijos pasarían a ser sus esclavos. En el transcurso de la invasión, un héroe indio clama que los nativos han perdido sus garantías y derechos legales y que han pasado a ser víctimas de la arbitrariedad y codicia de los poderosos “extranjeros blancos”. Pero, al mismo tiempo, este héroe predice que mientras la opresión sea el destino de la raza vencida, “nuestros hijos pagarán con su odio a los opresores”. Y sigue declamando, como lo muestra el

epígrafe de este capítulo, que algún día Pachacamac vengará los ultrajes y enviará a un líder redentor (Proaño 1919: 98). En una vena similar, Paul Rivet (1977 [1906]: 110) recordaba que entre los indios, el nombre de Atahualpa evocaba imágenes de pasadas injurias que aún no habían sido vengadas y argumentaba que, justamente, los levantamientos indios expresaban el odio contra los invasores blancos.

De esta manera, la difundida noción de una “raza vencida” estaba asociada con una imagen negativa y amenazadora: el potencial rebelde de los indios. La narrativa de la raza vencida —reminiscencia del discurso de Alfaro— aparece como un recurrente tema mesiánico: los indios esperaban a un líder redentor. De esta manera, el guión de Proaño decodifica la doble faceta de la raza vencida: derrotada pero potencialmente rebelde. Este doble movimiento enmarcaba la imaginación de los blancos con relación a la ciudadanía indígena y a su gobernabilidad al tiempo que revelaba sus miedos. La raza vencida se fundaba en sentimientos de odio racial, un sentido de dignidad indígena y un latente estado de ingobernabilidad de los indios.

La imagen histórica de los indios, construida por la elite criolla, reflejaba, en parte, su propio miedo e inseguridad social y, a la vez, justificaba tácticas de gobierno excluyentes. A partir de las imágenes de la historia de los nativos y de las políticas y tácticas de control y prevención del imaginado odio de los indios, cobró vida un cierto liberalismo del temor. Una limitada y tutelada ciudadanía indígena fue fabricada como parte de este liberalismo del temor. El odio de los indios, además de ser una expresión de su peculiaridad psicológica, revelaba su incapacidad de autogobernarse. De esta manera, la rebeldía de los nativos, basada en el odio, fue vista como diferente con respecto a las formas modernas de protesta. En un régimen capitalista, el trabajador participaba en la huelga como un acto consciente de defensa de su trabajo; en contraste, los trabajadores en arreglos de servidumbre se unían alrededor de un caudillo y promovían revueltas y levantamientos (Cueva 1984 [1915]: 38). Como Velasco Ibarra (1919) había sugerido en su análisis del concertaje, la abolición del apremio personal abría las puertas a la huelga legítima de los trabajadores⁴⁷. Siguiendo su argumento, es posible afirmar que los debates sobre el concertaje y el pasado nativo eran, en parte, disputas acerca de cómo gobernar a la raza india y, en el caso específico del liberalismo, de cómo introducir controles y disciplinas que previnieran revueltas y estallidos de odio racial.

El dilema de los “indios evolucionados”

En estas disputas, las imágenes de los posibles efectos de la futura evolución de los indios fueron menos claras. Las implicaciones de la plasticidad y habilidades imitativas de los indios no fueron explicadas detalladamente, si bien la mayoría de los pensadores aceptaba la idea de su evolución. Agustín Cueva (1917: 97) preveía que “los elementos étnicos nacionales pueden fundirse en el crisol de una civilización coordinada”. De esta manera, en lugar de una compactación de razas, pregonaba la formación de un espíritu o conciencia nacional. Sin embargo, como este mismo autor señalaba, antes de tomar cualquier acción asimiladora era necesario liberar al indio de las relaciones de servidumbre de manera que pudiese inclinarse por propio impulso hacia la civilización⁴⁸. Pío Jaramillo (1922) sugería que la evolución de los indios revelaba dos patrones: de un lado, mezcla de la sangre, y de otro, movilidad económica y educativa. Esta mirada lo condujo a reconocer la participación de los indios en un proceso de ascenso social. Este segmento móvil de la población indígena podía verse en las Fuerzas Armadas, en la Iglesia Católica, entre los propietarios de tierras y entre los “indios puros” de Saraguro y Otavalo⁴⁹. Crecientemente, estos “indios evolucionados” eran personas mezcladas. El “montubio” en la costa y el “chazo”⁵⁰, en la sierra sureña de Loja, eran ejemplos que mostraban cómo los indios habían evolucionado y se habían adaptado al progreso (Jaramillo 1922: 169-172). Pero, lo que interesaba subrayar era que pese a su evolución, estos indios seguían siendo indios: su indigenidad no había sido borrada.

Para varios pensadores, la sobreviviente familia Duchicela en Chimborazo y Guayaquil era una prueba del avance intelectual de la nobleza nativa. Esta movilidad los inclinaba a tareas intelectuales (como la educación y la arquitectura) y, de esta manera, se ajustaban mejor a la cultura (nacional) (Destruge 1918: 134-35). Pero no era sólo la presunta nobleza nativa la que mostraba habilidades para tareas intelectuales; los indios comuneros también se desempeñaban como maestros de escuela como Hilario Chango, entre los salcacas de Tungurahua, por ejemplo. Así, en el pensamiento de varios liberales, un ancestro noble, la mezcla racial, la educación, la carrera militar y la propiedad abrían la puerta para el mejoramiento y la evolución de los indígenas.

El conservador Jijón y Caamaño (1960 [1929]: 128-135), como podía esperarse, no estaba de acuerdo con estas aperturas; él veía a los indios co-

mo un grupo más homogéneo. En su recuento histórico, los españoles absorbieron muy pronto a la nobleza nativa, todos los indios fueron subordinados como una casta inferior y, con el tiempo, pasaron a ser “el proletariado” de las Américas. La transfiguración de los nativos en proletariado recuerda el debate acerca del concertaje y el uso de la categoría de raza como metáfora de dominación de clase (Stoler 1995:127; Balibar, 1991). La retórica de Jijón y Caamaño insistía en que los trabajadores contemporáneos habían nacido como una raza vencida. Y este convencimiento lo remitía nuevamente a la indigenidad.

Intelectuales liberales y conservadores compartían la noción de que la indigenidad debía mantenerse, si bien era necesario ennoblecerla. Martínez (1993 [1916]: 221-22), por ejemplo, escribía: “Yo desearía para el indio una civilización que no lo haga perder sus inmejorables virtudes, pero sí, todos sus vicios y defectos; una civilización que el indio no se avergüence de su raza y sepa [...] enaltecerla”. De manera similar, Jijón y Caamaño subrayaba la imposibilidad, para los indios, de transformarse en blancos o ajustar su mentalidad a la de los blancos; el desafío era adaptar la civilización occidental a la mentalidad de los aborígenes y, así, “ennoblecer” su cultura rudimentaria⁵¹.

De esta manera, y en contraste con otras perspectivas liberales unitarias e integracionistas, en el Ecuador liberal, la cuestión de la asimilación indígena permaneció como una cuestión abierta que adquirió centralidad en las siguientes décadas. Hoy en día, autores que recuperan la historia indígena de América Latina han enfatizado en la asimilación, el etnocidio y la promoción del mestizaje como componentes centrales de los discursos liberales (Platt 1985; Gould 1998; Clark 1998b; y De la Cadena 2000, entre otros). Sin embargo, como hemos visto, los pensadores quiteños de inicios del siglo veinte no discutieron el mestizaje. Estos intelectuales compartían una imagen en la cual el mestizaje biológico era el proceso evolutivo natural de todas las razas; algunos de ellos propusieron específicamente el mantenimiento de las virtudes de la raza india.

Notas

- 1 Para los pensadores ecuatorianos, la servidumbre de los indios y su remoto pasado fueron la inspiración inicial para este redescubrimiento. Académicos extranjeros que residieron en el país, como Paul Rivet y Max Uhle, fueron centrales en el desarrollo de la “etnología ecuatoriana”. Max Uhle (1926, 1927) produjo una compilación bibliográfica de este campo que incluía publicaciones hechas entre fines del siglo diecinueve y 1925. La mayoría de la producción local, sin embargo, salió a circulación después de 1900, una vez que el gobierno liberal estuvo más asentado. Pese a que este autor excluyó importantes trabajos relativos al concertaje, la compilación proporciona una imagen del trabajo académico de esa época. Más de la mitad de los ensayos y libros están enfocados en la Arqueología y exploraciones prehistóricas, mientras que un cuarenta por ciento de las referencias eran descripciones etnográficas de lenguas, religión y folklore. La región más estudiada era la sierra; la costa y amazonía recibieron bastante menos atención. La mitad de la producción fue publicada en el Ecuador, cerca de un cuarenta por ciento en Europa, y el resto en los Estados Unidos. Los autores eran tanto locales como extranjeros y, de estos últimos, la mayoría eran europeos. Si bien gran parte de los trabajos europeos no fue escrita en español, algunos intelectuales nacionales conocían varias lenguas y se publicaron y tradujeron localmente textos considerados de interés (i.e., algunos escritos de Paul Rivet).
- 2 Según Roig (1977), el positivismo llegó tarde al Ecuador y se sobrepone a lo que denomina “positivismo espiritual”, una reacción española contra el positivismo. Sin embargo, según la historia de las ideas de México elaborada por Hale (1989), es posible proponer que todas estas tendencias intelectuales se asemejen al divergente positivismo de August Comte y Herbert Spencer, el primero enfocado en la solidaridad y el segundo en los individuos, pero los dos inspirados en marcar la independencia de la sociedad respecto al estado. Paradójicamente, el positivismo en América Latina exhibe una vocación ligada al poder del estado y a la construcción científica de la política (Hale 1989). En el Ecuador, la exploración de los elementos sociales de la sicología colectiva muestra dos puntos de partida. Mientras los positivistas materiales estaban interesados en la biología (Belisario Quevedo, Pablo Arturo Suárez, Julio Endara y Ángel Modesto Paredes), los espiritualistas estaban más interesados en el alma y en los sentimientos populares (Pío Jaramillo Alvarado y Agustín Cueva). Sin embargo, los pensadores subrayaban una u otra perspectiva según el tema de debate.
- 3 Miembros prominentes de la elite fueron parte de esta iniciativa, en distintos momentos, incluidos Carlos Tobar y Borgoño, Abelardo Moncayo, Luis Felipe Borja, el Arzobispo Federico González Suárez, Jacinto Jijón y Caamaño, Agustín Cueva, Pío Jaramillo, Belisario Quevedo, Luis A. Martínez, Nicolás Martínez y Homero Viteri. Estos personajes tuvieron diferentes bases económicas: mientras algunos tenían grandes propiedades rurales y urbanas, otros se ganaban la vida en el ejercicio de su profesión o como maestros y funcionarios públicos. Carlos Tobar y Borgoño, Agustín Cueva, Pío Jaramillo, entre otros, eran profesores de la Universidad Central; Belisario Quevedo fue además, rector del más importante colegio de Quito, el Instituto Nacional Mejía.
- 4 El término “tropicalismo” se refería a un movimiento vanguardista de América Latina que escribía manifiestos antiimperialistas contra la dominación cultural de Estados Unidos (Fiol-Matta 2002: 75-76).
- 5 José Peralta propuso una conexión similar a las ideas socialistas basada en una epistemología espiritualista. Este socialismo buscaba la felicidad, la hermandad universal y la superación de la pobreza y las desigualdades (Roig 1977: 64-65).
- 6 Más tarde, la Universidad Central contrató a Uhle y Jijón y Caamaño para enseñar e investigar la prehistoria, mientras que la Escuela de Medicina desarrolló un interés en los indios a través de sus clases de higiene, psiquiatría y anatomía (ver capítulo 4).

- 7 El manifiesto contenía una crítica al liberalismo local, que había sido incapaz de terminar la servidumbre de los indios, y presentaba una propuesta para la supresión de todas las formas de esclavitud que producían intranquilidad social y amenazaban la paz (Jaramillo 1922: 11). Como veremos más adelante, el término “indigenista” fue introducido en la comunidad local durante la década de 1930. Este manifiesto era más cercano al romanticismo que al positivismo. Jaramillo (1922: 18) criticaba al darwinismo social, al tiempo que mantenía nociones de progreso y evolución.
- 8 La Sociedad y la Universidad Central siguieron las prácticas desarrolladas por el movimiento cultural conocido como “krausismo español”, e incluyeron programas de extensión y misiones culturales para moldear el alma del pueblo.
- 9 La Economía Política inspiró tesis de los estudiantes como “La propiedad desde el punto de vista sociológico” de Leonidas García (1906), “La tasa del salario” de A. Moscoso (1905), “El salario” de José C. Valencia (1906) y “Estudio sobre el salario” de Raúl González (1912).
- 10 Inspirado en sociólogos norteamericanos, Cueva desarrolló la noción de conciencia como generadora de la solidaridad social, así como la idea de que el pueblo debía ser gobernado no sólo por la fuerza y represión sino por los sentimientos colectivos —lo que Cueva consideraba que era el campo de la psicología de los pueblos—. Para él, los sentimientos nacionales no suponían una unidad de razas y lenguas, sino un espíritu compartido. Pero en contraste con sus fuentes de inspiración, creía que la autoridad política —expresada en el estado— junto a la sociabilidad, tenían la habilidad de forjar este espíritu, el cual eventualmente podía transformarse en el espíritu de la nación. En su discurso, Cueva (1919) reformuló la noción de Fouillé de “idea fuerza” para enfatizar el espíritu nacional. Al mismo tiempo, Cueva estaba conectado con Adolfo Posada, un miembro del movimiento krausista español que criticaba al positivismo materialista. Posada (1981: 103) definía a este movimiento cultural en España como un intento para reinstalar la libertad, evitar revoluciones y mejorar el alma del pueblo. En este contexto, la coerción y la violencia fueron consideradas contrarias a la eficacia de los derechos.
- 11 Nicolás Martínez hijo participó en varias expediciones científicas a los picos andinos y fue entrenado en las Ciencias Naturales en el Observatorio Astronómico de Quito por el científico francés François Gonnessiat. Viajó a la región costera, la amazonía y la sierra, ascendió varias montañas; escribió y publicó relatos de viajes e historias de las erupciones de los volcanes. Fue un apasionado pintor de paisajes, un agudo observador de los fenómenos naturales y un fotógrafo amateur; creía en la idea de que la descripción científica debía reflejar la realidad y los hechos originales, de manera similar a la fotografía (Rodríguez 1994).
- 12 Previamente, Abelardo Moncayo (1986 [1912]) había establecido una distinción entre los “indios libres” o comuneros y los “indios concertos”. Williams (2001: 31-36) traza esta bifurcación en el siglo diecinueve.
- 13 Martínez (1993 [1916]: 220) expresaba que la mayoría de los “chagras” y “cholos” eran “indios disfrazados de blancos”; sin embargo, el significado de ambas categorías era complejo y abierto a debate. En general, el término cholos —una categoría usada mayormente en el siglo diecinueve— se refería a gente mezclada de sangre india y blanca; pero a veces este mismo término era usado para identificar a los indios analfabetos (Carvalho-Neto 1964: 176). Chagra, por otro lado, remitía a las personas de origen rural o provincial que emigraban a Quito (Carvalho-Neto 1964: 157), aunque Jaramillo (1922) lo usa como el equivalente de cholo.
- 14 Esta descripción de Tiraña parece coincidir con los peticionarios que habían reclamado al Congreso por la abolición de la prisión por deudas y pedían su reinstauración como el único mecanismo que permitiría presionar a que los concertos cumplieran sus contratos.

- 15 La noción de una peculiar sicología de los indígenas fue parte de la discusión pública desde los inicios de la República (Roig 1979), pero se exploró de manera más sistemática con el desarrollo de la Sociología.
- 16 La extirpación de las lenguas fue una táctica también sugerida por las autoridades de la Iglesia Católica (González Suárez 1988 [1911]). Esta propuesta de extirpación iba acompañada por el aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los curas para castellanizar a los indios. Esta idea de erradicación de estas lenguas sería replanteada por el Estado en las décadas siguientes y, según veremos, estuvo acompañada por el reconocimiento constitucional de las lenguas nativas.
- 17 Cueva (1984 [1915]: 35) trazaba el uso de la noción de raza como una categoría mutable en las obras de Georges Buffon, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Gabriel Tarde, entre otros. Argumentaba que Arthur de Gobineau era uno de los que promovía la existencia de razas superiores e inferiores, propuesta aceptada en Alemania y repetida por Gustave Le Bon en Europa, y Francisco García Calderón, José Ingenieros y Carlos Bunge, en América Latina.
- 18 Las cuestiones de cómo el medio ambiente moldeaba las razas y cómo las características psicológicas eran adquiridas no fueron claramente desarrolladas por los pensadores de este período. Espinosa (1916) había desarrollado la noción de que las características psicológicas del pueblo eran el resultado de las influencias ambientales y de la imitación social. A su vez, estos rasgos se imprimían en el cerebro de las personas; pero, al mismo tiempo, se trataba de elementos modificables en el transcurso de una generación. Es decir, como en otras repúblicas de América Latina (Stepan 1991), es posible argumentar que las elites ecuatorianas asumieron concepciones neolarmackianas de la herencia humana.
- 19 Entre sus miembros constaban ricos y conservadores representantes de las elites como Jacinto Jijón y Caamaño, Carlos Manuel Larrea y Luis F. Borja hijo. Con el tiempo, algunos liberales se incorporaron a la institución y fueron importantes puentes entre ideas conservadoras y liberales.
- 20 “Una feliz idea”, *El Comercio*, 25 de julio de 1909.
- 21 En la perspectiva de la Academia (Boletín de la Academia Nacional de Historia 1921: 287-288), la Arqueología no era sólo una ciencia de la prehistoria. Obras de arte y artefactos culturales de diferentes períodos históricos podían ser objeto de exploraciones arqueológicas.
- 22 Los miembros de la Academia mantuvieron una posición ambigua respecto a las tradiciones debido a que, para ellos, era difícil descubrir la “verdad” en tradiciones que habían sido almacenadas en la memoria y no en registros escritos. Las tradiciones guardadas por los indios eran poco fiables para trazar la verdad debido a su “rudimentaria” mentalidad. De esta manera, incorporar la voz de los indios tenía limitada validez científica.
- 23 La revista de la Academia incluyó comentarios a títulos centrados en la Antropología Física —un área que no tenía practicantes locales en esta época, aunque Jijón y Caamaño recolectó y analizó restos óseos—. Jijón estuvo muy interesado en este campo y más tarde alentó a Antonio Santiana, un médico, a estudiar Antropología Física.
- 24 La línea divisoria entre su agenda personal y la de la institución era muy fina e imperceptible y, en diversos momentos, se observa una manifiesta confusión entre estos ámbitos en temas de derechos de autor y decisiones; esta tensión, finalmente, se resolvió a través de un cambio de modelo institucional en 1925.
- 25 La mayoría de los miembros de la Academia estaba fascinada con la idea de la ciencia y, al mismo tiempo, profundamente motivada por sus creencias religiosas. Un caso paradigmático era justamente Jijón y Caamaño; su práctica científica estaba inscrita en su mirada del mundo tradicional y conservadora y en su pertenencia a una prominente familia de hacendados e industriales. Sus argumentos estuvieron basados en una visión de lo social como construcción de origen divino, sujeta a evo-

- lución y a observación, pero excluida de la experimentación humana, excepto características mentales que mejoraban y civilizaban al pueblo y estaban en los diseños de un dios occidental y blanco (Roig 1979: 56).
- 26 En 1917, González Suárez escribió una carta a Manuel María Pólit en la que narra sus experiencias arqueológicas de campo y los peligros que sufrió mientras coleccionaba cerámica, esqueletos y dibujaba. Las gentes de las localidades no entendían porque él estaba interesado en los restos de los “indios gentiles”. Joaquín Pinto, el reconocido pintor costumbrista, le acompañó en varias de sus exploraciones y realizó bocetos y dibujos tanto de los restos arqueológicos como de los indios vivos (Carta del Arzobispo Federico González Suárez, *El Comercio*, 19 de marzo de 1918).
 - 27 Jijón y Caamaño permaneció en Europa por varios años y participó en el Congreso de Americanistas en Londres. En París, tomó un curso de religiones comparadas y se reunió con Paul Rivet, quien había vivido y conducido investigaciones en el Ecuador entre 1901 y 1906. Rivet entrenó a Jijón y Caamaño en algunas técnicas usadas por la Antropología Física y, presumiblemente, estratigrafía, clasificación de cerámica y lenguas. También visitó Alemania, donde aprendió acerca de la difusión cultural, y España, donde trabajó en el Archivo de Indias. Copió una significativa cantidad de documentos que envió al Ecuador. Durante este viaje, Jijón y Caamaño publicó su primer artículo documentado sobre los incas.
 - 28 Planearon una expedición científica a Perú que no fue autorizada por ese gobierno. Por ello, reenfocaron el proyecto a encontrar relaciones entre las culturas “peruanas” y “ecuatorianas”, incluidos los incas. Max Uhle llevó a cabo una serie de excavaciones y estudios en el sur que tuvieron un importante impacto entre la elite de Cuenca. En 1924, a sugerencia del profesor Agustín Cueva, la Universidad Central contrató a Uhle para dar varias conferencias magistrales acerca de la Arqueología americana. Este acuerdo abrió las puertas para un contrato más estable que duró hasta 1933, año en el cual Uhle retornó a Alemania.
 - 29 Como arqueólogo, Jijón y Caamaño se esforzó en distanciarse de los indios contemporáneos como objeto de reflexión, a pesar de su cercana relación con ellos como hacendado e industrial. En sus ensayos arqueológicos introdujo pequeños comentarios acerca de la supervivencia de fragmentos culturales de los indios primitivos; también escribió ensayos —que nunca publicó— acerca de cómo recolectar materiales arqueológicos, una inacabada etnografía del Valle de los Chilllos y comentarios acerca de la institución del concertaje. En sus escritos políticos se exployó sobre la historia colonial y republicana así como sobre los indios contemporáneos.
 - 30 Si bien hay pocos registros de lo que sucedía durante las excavaciones, las indicaciones más sistemáticas que tenemos de las prácticas arqueológicas las proporcionan la colección de la correspondencia que Max Uhle envió a Jacinto Jijón y Caamaño y que están albergadas en el AHBCE. De especial interés son ANBCE CJJC #02262, #01893 y #01902.
 - 31 “Carta del Arzobispo Federico González Suárez”, *El Comercio*, 19 de marzo de 1918.
 - 32 Homero Viteri (1917), después de tomar un examen a estudiantes de la escuela primaria, expresó que la educación en historia carecía de método y de contenidos apropiados e hizo un llamado para introducir reformas que terminarían con el mito de Velasco. Belisario Quevedo (1919-1921) propuso una reforma a la metodología de la enseñanza de historia y preparó un texto escolar que omitía la historia de Velasco. Asimismo, durante un curso anual de actualización para los maestros, Jijón y Caamaño y Viteri entrenaron a los maestros en métodos educativos y los expusieron a las críticas desarrolladas sobre el texto de Velasco (“Conferencias”, *El Comercio*, 26 Septiembre de 1918). Pero más tarde, Jaramillo (1922: LXXVIII) informaba que Viteri, durante una conferencia en Guayaquil, había recomendado a los profesores referirse a esta historia como “leyenda” y no como verdad histórica.
 - 33 Pensadores de Cuenca, quienes se consideraban a sí mismos como parte de una elite aristocrática, creían que eran los sucesores de la nobleza nativa y propusieron una revitalización del quichua, en

- un episodio que recuerda al grupo indigenista de Valcárcel en el Cuzco (Poole 1997; De la Cadena 2000).
- 34 Los argumentos de Proaño fueron elaborados en una serie de pequeños artículos publicados en la portada del diario *El Observador* de Riobamba y, posteriormente, reeditados por *El Comercio* de Quito.
 - 35 Proaño (1918c) contaba que Mayancela había tenido gusto y estilo distinguidos y que poseía varias haciendas con sirvientes indios y negros. Como prueba de su refinamiento, narra que Mayancela había pedido a un reconocido artista de la época que le preparara pinturas de los Duchicela y de Atahualpa. Lamentaba, además, que su antigua mansión en Yaruquíes estuviese cayéndose en pedazos.
 - 36 Años antes, Proaño, había difundido la idea de que Daquilema rechazó esta designación, al tiempo que lo describía como un buen cristiano que, antes de morir, había aconsejado a los indios no intentar una nueva rebelión (Ibarra 1993: 12). Sattar (2002) sugiere que el levantamiento de Daquilema fue una respuesta a las políticas de mediados del siglo diecinueve que abolían el tributo indio y que presionaban por la privatización de las tierras comunales. Más aún, propone que éste fue un evento de protesta contra las autoridades indias —incluida la familia Duchicela— que habían sido incapaces de proteger a los indios comunes. Así, es posible que la imaginaria de Proaño intentara, por un lado, borrar el ambiguo papel jugado por las elites nativas durante las épocas colonial y post-colonial temprana y, por otro, enfatizar la tradición cristiana entre los indios de Chimborazo, entre quienes Alfaro había tenido gran acogida.
 - 37 Años más tarde, José Gabriel Navarro (1930) y Udo Oberem (1981 [1968]) elaboraron sendas genealogías de los descendientes de Atahualpa en Quito. Ninguna de ellas confirma conexiones entre la familia Duchicela contemporánea y Atahualpa.
 - 38 Proaño describió el ritual: “Fiesta simbólica de la Inca Palla, que se celebra todos los años en Licán, en conmemoración del matrimonio de Huayna Cápac, conquistador del Reino de Quito, con Paccha Duchicela, hija de Shyri Cacha. Los dos soberanos representados por los dos niños que están acompañados de una corte de Embajadores de Cuzco, de Cañar, de los Huancavilcas, de Quito, de Caranquí y de la Jibaría de Pastaza. Niños todos que han acudido a felicitar sus monarcas por su matrimonio. También los acompaña una guardia de *guaningas* (soldados), armados de rompecabezas, que hace los honores militares. La Shiri-Paccha Duchicela, esposa de Huayna Cápac, nació en Cacha y fue madre de Atahualpa” (AHBCE, CJC #02258).
 - 39 Pío Jaramillo y Félix Proaño mantuvieron una activa correspondencia acerca del Reino de Quito. En ella, Proaño le comentaba que él era partidario y amigo de los indios y que, inspirado en los principios católicos de caridad y hermandad, apoyaba acciones en su favor (BPJA, Loja, Correspondencia Pío Jaramillo A., # 809.6 J37c, Carta de Félix Proaño a Pío Jaramillo, 16.07.24).
 - 40 El uso de lenguas de la familia chibcha se extendía desde el norte de América del Sur hacia América Central.
 - 41 Las polémicas en torno al Reino de Quito adquirieron nuevos significados después del conflicto territorial de 1941 entre el Ecuador y el Perú. La narrativa de Velasco fue usada como una prueba de los derechos del Ecuador sobre los territorios amazónicos (Willingham 2001: 257-299). La Arqueología contemporánea ha desechado la existencia del Reino de Quito y la ha reemplazado con lo que Frank Salomon (1986: 12) llama “señoríos étnicos”; es decir, la coexistencia de diferentes grupos étnicos en el período preincaico del actual territorio del Ecuador. Este autor puntualiza enfáticamente que la historia de Velasco es un mito y que ninguna de sus aseveraciones han sido verificadas por la investigación histórica y arqueológica. Pese a ello, los textos escolares y los profesores todavía difunden esta versión de la narrativa histórica ecuatoriana como una mezcla de verdad histórica y leyenda. Aún más: intelectuales indígenas y allegados a los indios de hoy han sugerido la necesidad

- de discutir el tema de un reino prehistórico y el reciente estudio de Estupiñán (2003) sobre Rumiñahui ha despertado interés adicional en la historia de Velasco.
- 42 Diversos autores inspiraron estas aproximaciones evolutivas. Adolf Bastian, el difusionista y evolucionista, quien visitó el Ecuador en la época del presidente García Moreno, fue una fuente de inspiración para los arqueólogos conservadores. Como en México, Hebert Spencer e ideas sociodarwinistas influenciaron sólo parcialmente en las prácticas de los liberales locales. Como nos recuerda Hale (1989: 251-252), las ideas individualistas de Spencer se produjeron en tensión con aquellas referidas a lo social de Comte que reunificaban al individuo y la sociedad. En América Latina, fue la perspectiva comteana la que sustentó las reformas estatales liberales orientadas a los indios (1989: 251-252).
 - 43 Pío Jaramillo y varios pensadores establecían, en cambio, una distinción entre la conquista española y la conquista inca. En esta última, la nobleza shyri había sido vencida, pero al mismo tiempo, ellos habían conquistado a los incas a través del “amor”. De esta manera, la conquista inca había sido un evento romántico y no sólo militar, mientras que la acción española la caracterizaban como un evento teñido por la explotación. Para algunos pensadores, como el propio Félix Proaño, la acción española combinaba la explotación en el dominio masculino y el amor, en el ámbito de las mujeres.
 - 44 “La hecatombe de indios en San Felipe”, *El Comercio*, 6 de abril de 1916.
 - 45 “La lucha de razas”, *El Comercio*, 22 de mayo de 1921.
 - 46 Esta obra de teatro pertenece a un género bastante común llamado “teatro inca”, cuyas raíces se encuentran en Europa (Poole 1997). Esta obra recibió comentarios positivos de parte de pensadores locales y un premio en Colombia. Fue exhibida en Riobamba, Loja, Cañar, Gualaceo, Cotacachi, San José de Chimbo y Santiago de Bolívar.
 - 47 Es importante recordar que la aceptación de la huelga como arma legítima de protesta cambió durante la década de 1930, cuando comunistas y socialistas se apropiaron de esta expresión de descontento social.
 - 48 Al tiempo que criticaba el racismo, Cueva (1917: 97) también proponía una política de inmigración con el propósito de aumentar y mejorar la población local. No está claro cómo concebía esta política. Varios autores la han leído solamente como una estrategia de blanqueamiento y de promoción del mestizaje (Clark 1998b y Carrión 2003). Sin embargo, no debe olvidarse que para Cueva todas las razas tenían valores positivos y que su objetivo era buscar un espíritu compartido, que a veces llama espíritu nacional, antes que la mezcla biológica de las razas, la cual era parte inevitable del proceso evolutivo.
 - 49 Estos dos grupos quichuas de la sierra han sido considerados ejemplo de mitimaes o grupos móviles de la época incaica, desplazados para pacificar a los grupos locales.
 - 50 Chazo, calificativo regional para nombrar a los campesinos de mezcla india y blanca; en algunos contextos, también se los representó como indios.
 - 51 El indio ecuatoriano. Con motivo de un libro y una conferencia, c. 1923 (AHBCE, CJJC # 02001).

Capítulo 3

Debates políticos sobre la representación y administración de las comunidades de indios c. 1925-1945



En 1925, un golpe de estado promovido por oficiales medios del ejército, conocido como la Revolución Juliana, reavivó la discusión sobre la igualdad y la protección. El cambio político abrió un período de inestabilidad (1925-1948) en el cual cortos regímenes democráticos fueron sucedidos por jefes supremos y encargados del poder. Veintidós gobiernos diferentes tomaron el ejecutivo durante este turbulento período (Alexander-Rodríguez 1985: 213-214) y cuatro asambleas nacionales prepararon, en diferentes oportunidades, las bases legales para reinstalar la democracia. En medio de esta volatilidad política, el Congreso funcionó entre 1928 y 1935 y reinició sus actividades nuevamente en 1937. Este fue el escenario para debatir diversas perspectivas relativas a la cuestión social. A lo largo de este período, la igualdad permaneció como el fundamento de la cuestión social y se asignaron funcionarios estatales a la tarea de promover la igualdad y la protección de los grupos rezagados y poner en marcha un modelo del bien común.

La historiografía ecuatoriana ha visto a la Revolución Juliana como una crisis significativa del “régimen oligárquico liberal” alimentada por el descontento popular y el estancamiento económico¹. Según el análisis predominante, la crisis política y económica, entrelazada con la Gran Depresión (Clark 1998b), dio paso a una economía más proteccionista y a gobiernos más conservadores (Quintero 1980)². Al mismo tiempo, el período abierto por la Revolución Juliana ha sido descrito como un fallido intento de una

La historiografía ecuatoriana ha visto a la Revolución Juliana como una crisis significativa del “régimen oligárquico liberal” alimentada por el descontento popular y el estancamiento económico¹. Según el análisis predominante, la crisis política y económica, entrelazada con la Gran Depresión (Clark 1998b), dio paso a una economía más proteccionista y a gobiernos más conservadores (Quintero 1980)². Al mismo tiempo, el período abierto por la Revolución Juliana ha sido descrito como un fallido intento de una

clase media emergente y de intelectuales serranos por reorganizar el Estado como un administrador más eficiente de la población nacional, en condiciones en que la entidad carecía de los recursos necesarios para llevar adelante esta función y responder al creciente malestar social (Cueva 1973: 22-29). Pese a ello, fueron creadas nuevas instituciones oficiales como el Ministerio de Previsión Social, se incrementó el número de trabajadores públicos y se acrecentó el presupuesto estatal —aunque insuficientemente—³. Sin embargo, Alexander-Rodríguez (1985) sugiere que también hubo una clara continuidad con el período revolucionario liberal previo, en lo que respecta a las estrategias financieras estatales y a la búsqueda de políticas públicas. La historiografía ecuatoriana también ha llamado la atención sobre la creciente participación política de las clases populares a la par del establecimiento de partidos izquierdistas (Cueva 1988)⁴. Todos estos elementos de cambio introdujeron nuevos temas en la retórica liberal.

Durante este período la agenda liberal sobre los indios se caracterizó por una discusión de la protección que enfocó problemas tales como la representación corporativa de la raza india, la administración comunal, las tierras comunales, las lenguas nativas, la educación rural y las regulaciones de trabajo. Se levantaron dudas sobre qué apelativo dar a los nativos —“raza india”, “indígenas” o “campesinos”— y qué implicaba la protección de la raza india. Un representante liberal en el Congreso, mientras discutía la exoneración tributaria de las comunidades indias, argumentó, por ejemplo, que la protección de los indios significaba la protección de los pobres del campo⁵. Hacia 1938, la noción de raza fue eliminada de la Constitución, las lenguas nativas fueron oficialmente reconocidas y se promovió la protección de los “indios” en lugar de la “raza india”. Sin embargo, la retórica oficial continuó imbuida de nociones raciales. La mayoría de las discusiones puso énfasis en la naturaleza colectiva de los indios o indígenas, consideración que estuvo en el centro de los debates legislativos y públicos relativos a los senadores funcionales y a la comunidad de indios.

Este capítulo explora estos debates. Primero, examino la controversia en el Congreso sobre el Senador Funcional por la Raza India y cómo los líderes indígenas se apropiaron de este modelo ventrilocuo de representación liberal. Seguidamente, reviso las complejas discusiones legales sobre la comunidad de indios. La primera controversia tuvo como escenario principal al Congreso mientras que el debate relativo a la comunidad fue promovido

por el Estado y sostenido tanto en el Congreso como al interior de varias agencias oficiales. Siguiendo trabajos pioneros sobre la administración de los indígenas (Carrión 1991; Guerrero 2003), mi principal interés es explorar estas discusiones en términos de la noción de “administración de la población”, propuesta por Foucault (1984, 1991a), para caracterizar las estrategias modernas de formación de sujetos políticos y gobernabilidad social basadas en la producción de conocimientos. En contraste con la idea académica de que las propuestas liberales en América Latina fueron reemplazadas durante este período por una retórica neocorporativista (Jacobsen 1997; Lomnitz 2001), argumentaré que, en el caso del Ecuador, el liberalismo continuó guiando la cuestión social. Las perspectivas liberales informaron la búsqueda de la igualdad y el bien común, y para lograr estos objetivos, el Estado desarrolló estrategias de control social dirigidas hacia los nativos y hacia el pueblo.

La representación corporativa de la raza india

La noción liberal de ciudadanía supone representación directa y delegación. Diversos autores (Anderson 1991[1983]; Thurner 1997; Guerrero 1997), sin embargo, han destacado que los indígenas fueron sujetos a un patrón ventrílocuo de representación mediante el cual otros agentes eran elegidos para personificarlos y hablar por ellos. En contraste con los ciudadanos que elegían a sus representantes, los indios no compartían esta prerrogativa. Inspirada en la legislación española, la Constitución ecuatoriana⁶ estableció la figura de representante “funcional” y definió qué corporaciones y grupos de interés colectivo —incluida la raza india— elegirían a sus propios representantes al Congreso. El indigenista liberal Pío Jaramillo (1983 [1936], Vol. II: 153) imaginó a un delegado designado a través de la consulta a los sindicatos indios. Pero quien actuaría a nombre de los indígenas fue elegido sin consulta o participación de sus representados. En 1937, sin embargo, grupos y líderes indígenas demandaron esta representación, una indicación de que ellos estaban atentos a las aperturas ofrecidas por los discursos de las elites.

La Sociedad Jurídico-Literaria introdujo, a inicios del siglo veinte, la idea de representación corporativa, inspirada en el modelo español de representantes gremiales (Mosquera 1903: 89-90). La Sociedad propuso que los

grupos con intereses particulares tuviesen representación parlamentaria; argumentó que, bajo el sistema electoral liberal de “un hombre un voto”, diversos grupos podían quedarse sin voz. De hecho, si para la resolución de los problemas cotidianos los individuos habían creado gremios o asociaciones, esta práctica debía emularse en la función legislativa: así el Congreso pasaría a ser una asamblea de diferentes profesiones y clases sociales. Al mismo tiempo, el modelo fue visto como un mecanismo para equilibrar la intervención unilateral de los gobiernos en la elección de representantes, controlar la corrupción y dismantelar las bases del caudillismo.

La Asamblea de 1928-29 aprobó este mecanismo corporativo. Ese año intervinieron, por primera vez, delegados socialistas, cuya gran mayoría, tuvo orígenes liberales. Como resultado, las ideas liberales acerca de los problemas sociales se mezclaron con las socialistas. La propuesta de representantes corporativos al Congreso, preparada por pensadores liberales radicales, incluyó a delegados institucionales de la educación, agricultura, comercio, industria, Fuerzas Armadas, trabajadores, campesinos y la raza india. Según esta tendencia, cada categoría debía tener dos representantes, uno de la costa y otro de la sierra (Asamblea Nacional de 1928-29, 1930: 438). Esta idea inicial fue modificada varias veces antes de su aprobación. Con relación a la raza india, como grupo corporativo, la Asamblea discutió la definición de su constitución social y demográfica, quién sería el representante más adecuado y el método para su elección.

Desde el inicio, los congresistas conservadores, así como algunos liberales, se opusieron a incluir delegados de los indios y de los campesinos en el sistema de representación corporativa; en contraste, varios liberales y los nuevos socialistas apoyaron la propuesta. Para estos últimos, la representación de grupos subalternos se justificaba por la necesidad de dar a esta población de condición inferior, un medio para hacer oír sus aspiraciones. Un socialista trató de persuadir a sus colegas acerca de la necesidad de un representante campesino y argumentó que al negar sus voces en el Congreso se abría un espacio a la violencia; en su visión, si el Congreso permitía a los campesinos expresar sus ideas y aspiraciones de una manera ordenada y abierta, este sector no tendría necesidad de recurrir a la protesta pública. Pero, en el debate, en el caso particular del representante indio, los partidarios de la representación funcional no subrayaron la necesidad de conocer sus aspiraciones; en su lugar, hablaron de su condición lamentable y de su com-

portamiento irracional. Quienes presentaron esta propuesta argumentaron que los terratenientes y la burocracia pública explotaban a los indios y que éstos existían fuera de la vida civilizada; por tanto, era necesario poner fin a esta “condición bárbara”, que no sólo se exhibía en sus “ropas exóticas” sino también en “la estupidez de sus caras”.

Algunos terratenientes liberales y conservadores se opusieron abiertamente a la propuesta. Un congresista liberal —que más tarde fue él mismo representante de la raza india— atacó la iniciativa arguyendo que, si bien la noción de representantes corporativos era una innovación plausible, la idea de que los indios adquirieran su propio representante era “una fantasía inadecuada”. Este congresista se preguntó quiénes eran los indios y qué función tendrían en el Congreso: ¿los representados serían aquellos que vestían ponchos y “pantalones rústicos” o los que trabajaban como “campesinos”? Este futuro delegado de los indios argumentó que, dado que la propuesta encargaba la selección de este representante a la Universidad Central, era probable que esta institución eligiera a un profesor interesado en asuntos de los nativos, lo que hacía redundante la representación ya que “todos” los congresistas, en uno u otro momento, habían mostrado su compromiso con “acciones cívicas para el bienestar de los indios”. En esta perspectiva, permitir que los indios tuviesen a alguien que actuase en nombre de ellos, que no vivía ni sentía como ellos era un “chiste”. En respuesta, un defensor de la propuesta sostuvo que sería una representación “hermosa”, especialmente en la eventualidad de que un “verdadero” indio asistiese al Congreso vistiendo poncho y pantalones rústicos, exhibiendo así las miserias de su gente a los otros congresistas. En su opinión, de ocurrir este espectáculo, generaría el entusiasmo requerido para enfrentar el “problema cultural de las masas”. Sin embargo, se impuso la opinión de que los indios no tenían las credenciales cívicas necesarias para participar en el Congreso ni las asociaciones civiles requeridas para elegir a su representante.

Pero, al mismo tiempo, su papel como políticos persuadía a muchos legisladores sobre la conveniencia de otorgar esta representación. Un legislador, por ejemplo, insistió en que a través de este senador la Asamblea se acercaría a la solución del problema indígena al incorporar plenamente a la población nativa a la nación y abrir el espacio para que participe en la solución de sus necesidades. En otras palabras, la presencia de un representante indio era un paso hacia la integración de los indígenas a la comunidad po-

lítica. En esta visión, los indios, en contraste con los campesinos, tenían “necesidades” y no “voces”, y sus requerimientos podían ser traducidos por intelectuales y debatidos por el Congreso. Pero la cuestión de quién era indio y quién sería su mejor representante demandó más reflexión. Los pensadores liberales, mientras insistían en que éste no podía ser un filántropo que sintiera pena por los indios, argumentaron que ellos constituían una “peculiar nacionalidad ecuatoriana”, con sus propios comportamientos y mentalidad, que hablaba lenguas extrañas, habitaba en “tipos particulares de viviendas” y vestía ropa pintoresca.

Finalmente, la Asamblea acordó que, en el caso de los indios, no era posible la representación directa debido a que éstos no podían participar en el proceso de elección de su propio senador. Es más, sería, en opinión de la mayoría legislativa, una contradicción otorgarles participación corporativa mientras se excluía del derecho al voto a las y los analfabetos adultos, indios en su mayoría. La generalidad de los miembros de la Asamblea no aceptó la posibilidad de que un indio se sentara en el Congreso, de manera que aprobaron la moción de establecer un participante indio bajo el nombre de “representante para el tutelaje y la protección de la raza india”, pero difundido como Senador Funcional por la Raza India. La cuestión de cómo sería escogido este representante permaneció abierta. La propuesta inicial designaba a la Universidad Central de Quito como la institución con las credenciales adecuadas para elegirlo: tenía profesores que estudiaban a los indios y gente joven abierta a ideas “generosas” como la de su “redención”. Sin embargo, durante la discusión, la Asamblea trasladó esta atribución al Consejo de Estado⁸; en otras palabras, la función ejecutiva seleccionaría al representante de la raza india. Como resultado, liberales blancos, terratenientes y políticos actuarían a nombre de la raza india durante la década de 1930, mientras que los representantes de los trabajadores y campesinos abrieron las puertas del Congreso a políticos de izquierda.

Respuestas indias

Hasta 1930, es posible rastrear varias situaciones en la cuales personas de origen indio actuaban como representantes de su grupo —principalmente de sus comunidades— o fueron designadas como intermediarias de la ges-

ción estatal. Un ejemplo fue el papel de mediador otorgado por el gobierno liberal al coronel Morocho para intentar pacificar un levantamiento de indios en Chimborazo⁹. Una lógica similar de asegurar un intermediario puede verse en una petición que las comunidades indígenas de Chimborazo hicieron al Presidente: pedían nombrar al coronel Tenelema como su delegado¹⁰. El recientemente creado Ministerio de Previsión Social respondió con su nombramiento como el representante de las comunidades de esa provincia en todos los asuntos concernientes al gobierno central. En respuesta a esta designación, Tenelema firmó en nombre de las comunidades de Chimborazo una serie de peticiones presentadas a diversas oficinas públicas, incluido el Congreso¹¹. Estos intermediarios o representantes fueron, en muchas ocasiones, contruidos como líderes o cabecillas.

Pero fue durante la Asamblea de 1937-38 que algunos grupos indígenas pidieron abiertamente un puesto en el Congreso¹². Primero, un colectivo solicitó a Federico Páez, encargado temporal del poder, un puesto en la Asamblea, petición que nunca fue contestada. Posteriormente, cuando la Asamblea ya estaba instalada, este mismo grupo insistió en una carta que Luis Felipe Huaraca Duchicela XVI —supuesto descendiente de la nobleza shyri e inca— fuese reconocido como representante de la raza indígena al Congreso. La petición fue firmada por Antonio Carrillo Morocho de la comunidad puruhá de Chimborazo, José Yachay de las comunidades de Llachacunga, Ambrosio Lasso como coronel de las fuerzas militares incas, Leoncio Parrales como Secretario del Partido Inca y Gabriel Rodríguez como representante de los cañaris.

Argumentaban que con un genuino representante indígena la Asamblea adquiriría legitimidad política y social ya que defendería los propios intereses de los indios: “El Sr. Duchicela como indígena que es de nuestra sangre [tendrá] un asiento en la asamblea para que hable por nosotros y defienda nuestros intereses de manera especial”¹³. Duchicela, un maestro de escuela que residía en Guayaquil, había permanecido en el escenario político desde la celebración del cuarto centenario de la muerte de Atahualpa y había sido señalado como un caso de estudio en las disputas sobre el concertaje y el Reino de Quito (ver capítulos 1 y 2); él se presentaba como descendiente del Inca Atahualpa y había intentado obtener reconocimiento oficial de este linaje, en varias oportunidades, con el apoyo de algunos militares indígenas nombrados por Alfaro. Ambrosio Lasso, uno de los firmantes de la so-

licitud, era un campesino de Galte, Chimborazo¹⁴, conocido como cabecilla de un levantamiento ocurrido en 1934-35 y asociado a políticos y escritores izquierdistas¹⁵.

Estuvieron en juego diversos intentos por construir un liderazgo indígena para representar a la raza. La noción de un líder que redimiese a los indios de su condición abyecta adquirió fuerza. Otro caso interesante fue el de Luis Atthy, un supuesto miembro de la elite aborígen que vivía en la ciudad de San Francisco en Estados Unidos, que se presentó a sí mismo como el futuro líder de su raza¹⁶. Atthy argumentó que él tenía la experiencia práctica y teórica necesarias para guiar a su raza para superar la subyugación. De esta manera, algunos indios educados reprodujeron el modelo de representación ventrilocua de los indios; la necesidad de liderazgo, antes que la consulta de los sentimientos de los indios, fue el elemento clave de esta táctica y, en este marco, la educación proveyó a los indios de las herramientas idóneas para interpretar sus necesidades¹⁷.

La Asamblea fue sacudida por la petición de Duchicela pero la desechó bajo el argumento que no había sido presentada con “los sellos requeridos”¹⁸. Es más, los congresistas no fueron los únicos desconcertados con la petición. El diario *El Comercio* de Quito publicó una caricatura satírica bajo el título de “Duchicela y la sopa constitucional” (ver figura 6)¹⁹. La caricatura representa al real —aunque disminuido— Duchicela descalzo y vistiendo poncho frente a un alto congresista blanco vestido con un impecable frac. Al pintar a Duchicela como un indio miserable, la caricatura minimiza claramente su naturaleza y función política. Aunque de una manera ambigua, la caricatura también asigna a Duchicela el papel de espejo del parlamentario. En la caricatura, Duchicela observa hacia arriba al elegante congresista quien está sirviendo una dudosa sopa constitucional de reformas, incluida la eliminación del representante de la raza india. Pero la caricatura también sugiere la incapacidad de Duchicela de entender al Congreso.

Pero las peticiones indígenas para enviar un genuino representante de la raza al poder legislativo no acabaron con este episodio. El año siguiente, José Amaguaña, Manuel Ulcuango, José Anchaluzza, Mariano Pilla, entre otros, todos estudiantes del Normal Uyumbicho, pidieron, primero, que el representante al Congreso fuera un indio y, segundo, que se reconociera al quichua como lengua oficial del país. Este grupo de peticionarios se presentó como “ciudadanos indígenas” interesados en el progreso de sus “herma-

nos de sangre”. En su solicitud argumentaron que,

[l]a representación de los indios [...] debe ser genuina y no ficticia, pues mientras no se oiga la voz de los indios en los congresos y no se nos dé sitios en los gobiernos y en las escuelas, no se podrá hablar siquiera de nación unitaria e igualitaria. Estamos seguros [...] que al ordenarse la traducción al quechua de [las leyes y de] la Ley de Elecciones los indios sabremos exigir nuestros representantes propios que sabrán expresar nuestras necesidades en cualquiera de los idiomas [...]²⁰.



Figura 6: Duchicela y la sopa constitucional

Luis Felipe Borja hijo, el pensador conservador que escribió la propuesta constitucional debatida durante la Asamblea de 1937-38, suprimió las representaciones corporativas. Y, en el caso particular del representante de la

raza india, lo justificó retomando argumentos esgrimidos previamente en el Congreso que señalaban que esta delegación era innecesaria debido a que todos los congresistas eran capaces de tratar las necesidades de los indios e introducir reformas sociales²¹. Pero, en oposición al borrador de Borja, la Asamblea mantuvo la representación funcional de los trabajadores rurales y de varios otros grupos de interés, pero no de los indios o indígenas (Constitución 1938, art. 31). El corto período de actuación del representante funcional de la raza india y su subsiguiente cancelación luego de que grupos indígenas solicitaran nominaciones directas, pueden ser leídos como una respuesta de las elites enmarcada en el temor que despertaban los indios. Claramente, las elites no querían a los indios en el Congreso; por otra parte, el episodio muestra que indios letrados y educados se apropiaron del discurso liberal de la ciudadanía y la representación.

La consulta a los indios: la apertura de 1944-45

Años después, la idea de nombrar un representante de los indios fue introducida nuevamente en el Congreso como parte de una estrategia para ampliar la comunidad política y promover la reconstrucción nacional luego de la guerra entre Ecuador y Perú. En esta ocasión, sin embargo, la propuesta incluyó un proceso de consulta a grupos indios y hablaba de un delegado de las “organizaciones de indios” en términos muy similares a los que había usado en su propuesta años antes el liberal Jaramillo (1983 [1936], Vol. II: 153). En el marco de esta apertura política, militantes comunistas crearon la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y fue esta organización la que eligió a un médico comunista blanco mestizo para actuar a nombre de la ahora llamada “raza indígena” en la Asamblea de 1944-45²².

Nuevamente, las cuestiones de cómo identificar a los miembros de la raza indígena y cómo debía ser elegido su representante fueron discutidas; sin embargo, en esta coyuntura, los liberales, pero sobre todo los socialistas, no estaban de acuerdo con esta representación²³. Los socialistas argumentaban que “sociológicamente” no era correcto colocar a los indios como una población peculiar e insistían en que ellos eran parte del campesinado; en su perspectiva, los campesinos de la sierra representarían a los “indígenas”. En un esfuerzo por refutar este argumento, un comunista introdujo la vieja no-

ción de una “nación india” e insistió en que la “cuestión indígena” era tanto un “problema de clase como nacional”²⁴. En esta perspectiva, los indios pertenecían a diversas categorías sociales en ámbitos rurales y urbanos, se encontraban racialmente oprimidos y sujetos a servidumbre. Al mismo tiempo, un legislador planteó que sería difícil reglamentar el proceso para elegir un representante indígena debido a que los indios carecían de asociaciones cívicas, un argumento que molestó a los comunistas²⁵. Para éstos, el punto de partida de la discusión era la existencia de asociaciones cívicas y sindicatos aptos para elegir un representante²⁶. Durante este debate, nadie recordó las peticiones previas hechas por grupos indígenas para tener su propio puesto en el Congreso.

Al final, la existencia de diversas lenguas nativas fue el elemento distintivo que obtuvo consenso como prueba de que los indios conformaban un grupo peculiar que ameritaba un trato especial, y fue la intervención de un congresista conservador, que apoyó la idea de un representante indio, lo que propició la aprobación de la moción. Durante la última ronda del debate, el representante comunista, que abogó por la causa india, puso en claro que él no estaba propiciando una “guerra racial” sino que estaba hablando acerca de “profundos y peculiares problemas sociales y políticos”. La última intervención del congresista conservador enfatizó en que los indios constituyen un grupo peculiar que requiere un tratamiento especial por encontrarse en una condición inferior; para él, la negativa de otorgarles un representante mantendría el problema indio como un “cadáver insepulto”.

Más de una década después de creada la representación funcional de la raza india, el Congreso acordó que los sindicatos indios podían elegir a sus propios delegados. En este proceso, líderes e instituciones indígenas se apropiaron del discurso de un representante corporativo de los indios, al mismo tiempo que se vieron sujetos a un discurso que les prometió canalizar sus voces, de una manera que sugiere el “doble gesto” (*double gesture*) de la ciudadanía liberal descrito por Wilder (1999). La discusión sobre la ciudadanía corporativa de los indios, sin embargo, se desvaneció rápidamente cuando el Congreso giró más y más hacia posiciones derechistas. El año siguiente, una nueva Asamblea revisó, una vez más, la fundación constitucional de la nación y decidió eliminar la representación de los indios, si bien mantuvo la institución de los senadores funcionales: los indios y campesinos —pero no los trabajadores— perdieron sus representantes corporativos en el Congreso.

La comunidad de indios

En el Ecuador, como en otras naciones andinas (Larger y Jackson 1997; Jacobsen 1997; Safford 1991), la privatización de las tierras comunales de indios y la abolición de los tributos de indios fueron los mayores objetivos de las tácticas estatales del siglo diecinueve —desde la época bolivariana— para transformarlos en ciudadanos. Las diferentes iniciativas legales comenzaron un largo proceso que tuvo consecuencias negativas sobre la organización social y los recursos de las comunidades de indios. Los decretos expedidos en 1854 y en 1865 reconocieron la propiedad comunal de los indios, pero abrieron a subasta pública los remanentes de tierras comunales para financiar obras públicas y la educación. Más tarde, un decreto de 1867 reconoció los derechos de propiedad comunal a todas las personas, independientemente de su raza. Queda abierta la pregunta, ¿disolvieron o no estas medidas a las comunidades de indios, y si lo hicieron, en qué medida?

Al analizar el caso de Chimborazo, Sattar (2002: 262) sugiere que durante este tiempo las comunidades de indios fueron casi completamente disueltas, en tanto las haciendas continuaron su expansión. Paralelamente, el Estado pasó de mantener relaciones colectivas con las comunidades a vincularse individualmente con los indios. En contraste, Ibarra (1987: 60-70), al analizar los efectos de estas políticas sobre las comunidades de indios en Tungurahua, llega a una conclusión opuesta; según este investigador, si bien las políticas estatales promovieron la expansión de pequeñas propiedades de indios y mestizos, la mayoría de la tierra colectiva de los indios se mantuvo indivisa. Williams (2001) también presenta un cuadro de la continuidad de la presencia de las comunidades de indios en Imbabura, pero en un marco de conflicto permanente.

Las comunidades, el gobierno central, las municipalidades y los terratenientes blancos se disputaron las tierras comunales. En efecto, varios conflictos de largo aliento entre comunidades, por un lado, y hacendados y municipalidades, por otro, permiten argumentar que las comunidades de indios continuaban vigentes al inicio del siglo veinte. Diversas disputas entre ellas ocuparon la atención de los legisladores, pero los debates muestran variadas opiniones sobre el tema de la intervención estatal en su resolución, especialmente con relación a los contratos que amparaban las tierras de propiedad comunal y a cómo representarlas.

Los indios comuneros eran una categoría social especial. Martínez (1993 [1916]: 211) los describió como una suerte de nación independiente, que controlaba un vasto territorio en el cual el estado nacional no tenía autoridad y que vivía bajo el control de sus propios cabecillas. Y, en contraste con los pensadores que enfatizaron la condición de libertad de estos grupos (Moncayo 1986[1912]: 315; Jaramillo 1983 [1923], Vol. I: 233), Martínez introdujo la noción de que estos indios eran peligrosos debido a su odio hacia los blancos y al “instinto feroz del salvaje”. Según su versión, los blancos no podían cruzar sus territorios sin el permiso de sus cabecillas, personajes especialmente fanáticos y viciosos en su odio a los blancos. Para Martínez (1993 [1916]: 216), la fuente de esta peligrosidad era, precisamente, su organización y vida social comunal; individualmente —fuera de sus “tribus”— estos indios eran “humildes y dulces”, “buenos trabajadores” con un gran potencial para llegar a ser “ciudadanos útiles”. Este potencial, sin embargo, desaparecía cuando ellos vivían juntos en comunidad.

Esta imagen de los indios comuneros como libres y peligrosos cambió hacia fines de los años 1920. Éste fue un tiempo dedicado a fortalecer las instituciones estatales, especialmente aquellas comprometidas con los problemas sociales. En este contexto, se despertó cierto interés por los elementos positivos de la vida comunal, si bien con el propósito de mantener a los indios en el campo. Mientras algunos pensadores urgían la abolición de la comunidad, otros propusieron la integración de las naciones independientes de indios a través de dos políticas de estado. Estas fueron: en primer término, el reconocimiento de sus tierras y, en segundo, la reintroducción de autoridades estatales en los territorios comunales junto con el reconocimiento oficial de sus líderes. Estas aproximaciones enfatizaron en la importancia de la organización comunitaria de los indios que se basaba en una forma de propiedad colectiva y constituía grupos autónomos con sus propias autoridades. Así, los indios comuneros aparecieron no sólo como individuos que compartían tierras, sino como un tipo de nación; una entidad colectiva que requería una sujeción más potente con el gobierno central.

Las tierras colectivas

Durante el inicio de la época liberal, las elites evitaron concientemente la discusión del marco legal que regulaba a las comunidades de indios. Esta actitud fue especialmente clara cuando, en 1913, se introdujo una nueva iniciativa legislativa en la agenda del Congreso. Esta propuesta buscaba establecer criterios básicos de administración de las comunidades, incluido el reconocimiento de los derechos propietarios colectivos basados en lo que se conocía como un “cuasicontrato de comunidad” y el registro de tierras y población (Ley de Comunidades de Indios 1913: 200-201). El cuasicontrato de comunidad estaba reconocido por el Código Civil y establecía preceptos respecto a las propiedades indivisas o colectivas. Si bien la propuesta no fue formalmente discutida en el Congreso, Darío Palacios, un abogado de Loja, reaccionó fuertemente en contra de la iniciativa a través de un ensayo publicado en la revista de la Academia de Abogados (*Revista Forense*). Este abogado argumentó que las comunidades de indios no existían, que habían desaparecido. En su mirada, la propuesta legal presentada al Congreso las recreaba.

Según Palacios, desde fines del siglo diecinueve diversas leyes promovieron la privatización de las tierras comunales de indios; es más, recuerda que esta institución rural no había sido una institución exclusivamente india, sino también blanca y mestiza, un hecho que estaba reconocido por la legislación. De esta manera, la nueva propuesta contradecía, en su perspectiva, resoluciones previas y promovía nuevos problemas como, por ejemplo, la limitación de los derechos de propiedad al asumir que este derecho comunal no era hereditario (Palacios 1913: 279-280). El ensayo de Palacios puso en cuestión si las comunidades estaban o no vigentes como consecuencia de las políticas decimonónicas.

En 1919, Víctor Manuel Peñaherrera introdujo al Congreso una propuesta para nombrar a los representantes de las comunidades de indios y para dividir las tierras comunales que tampoco fue discutida²⁷. Esta propuesta, en cambio, señalaba al “procurador síndico municipal” como el representante legal de las comunidades de indios y asignaba a las cortes la atribución de normar la división de las tierras. Así, dos diferentes aproximaciones a las comunidades de indios estaban en la palestra: una que reforzaba la propiedad colectiva y otra que presionaba hacia la división de las tierras. Si bien se evitó una discusión sobre las propuestas legales de las comunidades de in-

dios, varias controversias relativas a las tierras comunales, así como peticiones de indios al Congreso desde los inicios del gobierno liberal, mantuvieron un constante interés en el tema de las comunidades. En 1896, varias demandas y disputas dieron lugar a una jurisprudencia basada en distintas interpretaciones legales, que abrió las puertas a abusos y consideraciones personales de jueces y congresistas²⁸. Las cuestiones más conflictivas fueron el contrato de comunidad, la fundación de los derechos de propiedad y la representación de la comunidad.

Estatuto y contrato de la tierra

Si bien las leyes decimonónicas mencionadas reconocían la propiedad comunal, no establecieron los procedimientos para administrar los remanentes de las tierras compartidas. ¿Cuáles eran las bases legales para mantener una propiedad compartida? ¿Eran éstas, como lo sugería el proyecto de ley de 1913, un cuasicontrato de comunidad o un tipo especial de contrato? Las respuestas a estas cuestiones fueron controvertidas, pero parecería que la mayoría de jueces asumió que las comunidades estaban cubiertas por la noción de un cuasicontrato de comunidad; i.e., que cada miembro tenía derechos individuales sobre una porción de la propiedad común o indivisa y este derecho podía ser transferido. Sin embargo, esta asunción fue criticada en 1920, en un debate público entre abogados.

El conservador Luis Felipe Borja hijo —miembro de la Academia de Abogados— escribió un manifiesto a la Corte Suprema en el cual criticaba la manera en que los jueces y el Congreso habían enfrentado las controversias en torno a las comunidades de indios. Borja (1921: 165) argumentaba que las comunidades debían ser administradas de acuerdo a las Leyes de Indias coloniales y no según el Código Civil republicano. Las regulaciones coloniales definían las bases para el acceso colectivo a los recursos naturales, el cual no estaba basado en la propiedad privada²⁹. En su criterio, la propietaria de las tierras era la “comunidad” —una persona jurídica pública— y no los miembros individuales.

El patrimonio colectivo de los indios era similar al de otras personas jurídicas como la parroquia o la municipalidad; en consecuencia, las tierras comunales no podían ser divididas dado que ningún miembro estaba en capacidad de demandar un área particular de la tierra ni tampoco transferirla

a una tercera persona. Para Borja (1921: 167), las comunidades eran entidades jurídicas públicas que hacían uso de un territorio establecido en tiempos coloniales para proteger a los indios y, en este sentido, no podían ser administradas por el Código Civil contemporáneo; esto es, como una forma de cuasicontrato de comunidad. La adquisición de una “propiedad pro indivisa” no otorgaba derechos sobre una porción específica de la propiedad, sólo su uso compartido.

El criterio de que las comunidades debían ser juzgadas por las Leyes de Indias fue rebatido por abogados liberales y conservadores que insistieron en que, si bien las comunidades habían sido creadas durante el período colonial y estaban enraizadas en el tejido social precolonial, la Independencia trajo nuevas regulaciones para su administración, incluida la noción de derechos de propiedad sobre las tierras. La República había reconocido el cuasicontrato de comunidad y los derechos colectivos de propiedad. Sin embargo, el prestigioso abogado Víctor Manuel Peñaherrera (1927: 268) insistió en que las comunidades no eran una forma de propiedad compartida porque, al momento de su adquisición, no existió un contrato de copropiedad, solo una adjudicación colectiva. De esta manera, los miembros de una comunidad no tenían individualmente derechos exclusivos sobre la propiedad o una porción de ésta.

Para Peñaherrera (1927: 270), sin embargo, este reconocimiento no llevaba automáticamente a reinstalar las Leyes de Indias. Él aceptaba el origen colonial de la institución y su intención de proteger a los indios como colectividad y no como individuos. Las comunidades eran personas jurídicas que caían bajo la normativa pública. Peñaherrera confirmó el carácter semiautónomo de las comunidades al insistir en que eran una porción del territorio de la nación. Pero en contraste al pronunciamiento de Borja, este autor consideraba que con la Independencia y el reconocimiento republicano, la comunidad había perdido su carácter de casi nación. Adicionalmente, en el presente, tales agrupaciones incluían miembros indios y blancos. Con estas consideraciones, Peñaherrera insistía en que se mantenía un vacío legal. Si bien estaban reconocidas jurídicamente, el Congreso no había definido un referente para la administración de las comunidades. El cuasicontrato de comunidad no era adecuado porque las comunidades no estaban basadas en un acuerdo de propiedad colectiva; por ello urgía el establecimiento de nuevas regulaciones legales. Para Peñaherrera (1927: 274), éstas

debían orientarse a la disolución de las comunidades y a la transformación de las tierras en propiedad individual, una institución que tenía verdaderos efectos civilizadores y de progreso.

Al mismo tiempo, algunos pensadores consideraban que el decreto de 1865 introdujo confusión respecto a la fundación de los derechos comunales de los indios. Este decreto reconoció a las tierras de las comunidades como distintas a las baldías y a las de reversión y permitió la privatización de los remanentes de las tierras comunales; esto es, de aquellas que las comunidades no podían incorporar a la producción³⁰. Sin embargo, a través de este mismo marco legal, las municipalidades y miembros de las elites habían reemplazado la noción de “tierras comunales” con aquella de “tierras de reversión” y la idea de “tierras remanentes” con “tierras baldías”. Bajo la consideración de que las comunales eran tierras de reversión, las municipalidades, por ejemplo, recibieron asignación de tierras comunales que, a su vez, fueron vendidas a los comuneros que las ocupaban. En la década de 1920, estas prácticas abrieron interrogantes sobre quién era el propietario de aquellas tierras y sobre qué bases podían o no retornarlas al Estado.

En 1925, el recientemente establecido Ministerio de Previsión Social consultó con abogados de diversas localidades acerca del estatuto de las tierras comunales en cada provincia. La mayoría de los abogados y el Procurador General de la Nación³¹ se opusieron a asumir que estas tierras podían ser revertidas al Estado. Un abogado de Cuenca, Alfonso Mora (1928: 274), argumentó decididamente que las leyes decimonónicas otorgaban plenos derechos a los indios sobre sus tierras y las distinguía de las aquellas de reversión y de las baldías. Este abogado insistió (1928: 274) en que los cuerpos legales republicanos conferían derechos de propiedad a los miembros de las comunidades; aquellas normativas contenían, al mismo tiempo, el principio de prescripción según el cual los derechos propietarios podían ser adquiridos después de treinta años de posesión efectiva. Así, desde ambas perspectivas, los indios eran los dueños de esos dominios. Mora argumentó, además, que las tierras comunales no eran propiedad pública. Su posición generó dudas, especialmente en las municipalidades de Loja y Bolívar y en el Congreso que, en numerosas ocasiones reiteró el criterio de que las tierras de comunidad eran propiedad estatal³².

Para Mora (1928: 286-287), la reinstalación de estos dominios como estatales requería de dos pasos: la supresión de las comunidades y la decla-

ración de sus propiedades como tierras de reversión. En su opinión, esta estrategia produciría intranquilidad política y social y “herirá el alma colectiva”. Argumentó también que la noción de tierras de reversión atentaba contra el principio de igualdad; los indios eran “hermanos” que requerían de mayores garantías y protección. Estos argumentos cerraron las disputas abiertas por el gobierno central y, en 1927, la Ley de Patrimonio Territorial reconoció a las comunidades, una vez más, plenos derechos colectivos sobre sus dominios.

La división de las tierras

Un punto relacionado con las discusiones sobre el estatuto de las tierras de comunidad y su contrato fue la controversia relativa a la división de tierras. Esta cuestión había permanecido en debate desde la Independencia. Existen datos de que algunos miembros de comunidades habían solicitado la división de las tierras comunales y las cortes habían regulado la forma de hacerlo³³. Para la mayoría de liberales y conservadores, la pequeña propiedad era el punto de partida en el camino hacia la civilización y la ciudadanía de los indios³⁴. Pese a ello, el gobierno liberal de fines del siglo diecinueve no promovió una política explícita de distribución de las tierras comunales. Como se mencionó, los esfuerzos por establecer una legislación general sobre este aspecto fueron silenciados en el Congreso que, en cambio, puso en marcha una táctica caso a caso para afrontar las disputas comunales.

El indigenista liberal Pío Jaramillo consideraba a la comunidad como el núcleo de los intereses propietarios de los indios, que les había permitido oponerse a las pretensiones de los terratenientes blancos. En este marco, Jaramillo acentuaba las cualidades positivas de los indios comuneros en contraste con los conciertos. Describió a los primeros como individuos libres y luchadores, perseguidos por los grandes propietarios. En su mirada, estos indios evolucionarían poco a poco hasta convertirse en pequeños productores; asumía, además, que la propiedad tenía positivos efectos civilizadores. La partición de la tierra comunal era, en este sentido, deseable si se la conducía de una manera pacífica y en respuesta de los deseos y peticiones de los indios. Jaramillo estaba seguro que, una vez que los indios comuneros recibieran el estímulo de la educación, la comunidad tendería a disolverse por sí misma de manera imperceptible, y la pequeña propiedad pasaría a ser la

norma. Sin embargo, otros pensadores —liberales y conservadores— señalaron la necesidad de establecer un procedimiento para dividir las tierras colectivas. Peñaherrera (1927: 270) propuso poner fin a la institución y promover, en su lugar, la propiedad privada entre los indios. Mora (1928: 288), un conspicuo conservador, consideraba que la modernidad requería de la disolución de las comunidades ya que esta institución no respondía más a sus propósitos originales y se había convertido en un molesto “esqueleto viviente”. Según su criterio, estas asociaciones restringían el progreso económico del sector agrícola y debían ser transformadas en una forma de propiedad individual y “libre”. Para lograr tal transformación, este autor sugería una estrategia de incentivos basada en impuestos regresivos.

Con esta propuesta, Mora inició una polémica con Pío Jaramillo sobre los mecanismos para parcelar las tierras comunales. El primero (Mora 1928: 304-305), consideraba que los indios tenían todas las garantías legales para acceder, conservar y vender la propiedad; aún más, la propiedad colectiva se oponía a la libertad porque los miembros de las comunidades eran heterogéneos y buscaban diferentes beneficios. No concordaba con la posición de Jaramillo en que las tierras de comunidad se disolverían imperceptiblemente porque los indios más acomodados y civilizados eran ambiciosos y generaban conflictos. Observaba que las disputas entre comunidades estaban en apogeo y llamaba al Estado a intervenir y proveer lineamientos para la promoción de la pequeña propiedad, bajo una estrategia de incentivos tributarios.

En su respuesta, Jaramillo reiteró que las comunidades evolucionarían naturalmente; posteriormente, desarrolló un esquema para transformarlas en cooperativas basadas en un sistema de trabajo familiar compartido³⁵. De esta manera, la controversia asumía que los indios eran beligerantes e intentaba dilucidar cuáles eran las fuentes de conflicto y malestar social entre los comuneros: la permanencia comunal o, más bien, su disolución. Ambos pensadores, empero, coincidían en los beneficios civilizadores de la propiedad individual. Más tarde, las normas legales reconocieron que los mismos indios tenían el derecho a decidir si dividir o no sus tierras. No obstante, el Ministerio de Previsión Social, siguiendo los argumentos tardíos de Jaramillo, promovió la propiedad colectiva como el punto de partida del proceso de civilización de los indios. En toda esta argumentación se evidencia una compleja conexión entre liberalismo, indigenismo y propiedad colectiva³⁶.

Representación

Otro aspecto discutido en torno a las comunidades de indios fue su sistema de representación. Esta entidad colectiva pública estaba sujeta administrativamente a las autoridades políticas y de policía de la parroquia y el cantón. Pero muchos políticos y abogados consideraban que la comunidad requería de un representante legal —no una colección de individuos— para gestionar su propiedad y población de cara a las instituciones republicanas —cortes, recolectores de impuestos y demás (Peñaherrera 1927: 269)—. Los pensadores tendían a desconocer la existencia de las autoridades indias, cuya relevancia había decaído desde la abolición del impuesto de indios hacia mediados del siglo diecinueve³⁷.

Luis Felipe Borja hijo (1921: 176), a pesar de insistir en que las tierras comunales debían estar sujetas a las regulaciones coloniales, propuso en cambio que la representación de las comunidades de indios debía regirse al Código Civil republicano. Sugirió que la comunidad era una forma de asociación cívica en la cual los procedimientos para la representación legal no se habían establecido. Basado en esta consideración, argumentaba que cualquier comunero, y no necesariamente el representante de la mayoría o el cabecilla, podía ser el representante legal y podía hablar por la colectividad entera. Peñaherrera (1927: 273) concordaba con este argumento y sugirió, además, que la comunidad de miembros era una suerte de sujeto indeterminado, en la cual algunos miembros eran capaces y otros incapaces. Consideraba que el representante comunal no requería tener una delegación formal de la totalidad de la población comunal; todo lo que necesitaba para ejercer la función era un señalamiento autopromulgado de representar a la comunidad (Peñaherrera 1927: 369). En esta perspectiva, recordaba que las formas pasivas de representación estaban reconocidas en el Código Penal.

Efectivamente, la mayoría de las peticiones al Congreso y a las cortes asumía dicha forma: en estas solicitudes, usualmente, uno o dos individuos representaban a la comunidad en su totalidad —generalmente, cabecillas u otras autoridades—. Tanto liberales como conservadores temían a esos cabecillas, a quienes veían como una fuente de problemas y como una gran influencia sobre los comuneros (Coba 1933: 15). La discusión legal estaba orientada, en parte, a borrar los rastros del viejo sistema indígena de auto-

ridades y a prevenir que los cabecillas se convirtieran en los representantes públicos de los indios de comunidad³⁸.

Traductores e intermediarios representaban a los indios comuneros y fabricaban peticiones al Congreso en una variedad de estilos. A veces, los peticionarios comunales se representaban a sí mismos, o eran identificados por los intermediarios, no como indios sino como “vecinos” o “moradores” —ambas categorías ciudadanas— y usaban esta retórica genérica para argumentar como indios. En 1922, por ejemplo, los vecinos de la comunidad de Caisache pidieron protección para sus tierras. En el curso de su argumentación, se presentaban a sí mismos como indios comuneros que habían recibido derechos propietarios del rey Carlos III. El secretario del Congreso, sin embargo, clasificó esta petición como proveniente de “comuneros”, no de vecinos³⁹.

Pero, a veces, también sucedía lo contrario. En una petición de 1928, por ejemplo, los mayores indígenas vecinos de Saraguro, Loja, que incluían sus firmas y sus huellas dactilares, solicitaban la remoción de una autoridad local; en este caso, el empleado del Congreso clasificó a los peticionarios como “vecinos de Saraguro”⁴⁰. Y había casos en los cuales los solicitantes se presentaban directamente como “comuneros” o “comunidades”. Pero el estilo más frecuente seguido por los pedidos de las comunidades era, primero, iniciar la gestión con una introducción por un representante que hablaba a nombre de todos los “comuneros” y, luego, detallar los méritos del caso hablando ya sea como “indios” o como “vecinos”. En ambas situaciones, el Congreso clasificaba las peticiones como presentadas por “comunidades”.

Los criterios de clasificación cambiaron con la aprobación de las leyes comunales de 1937. Estas regulaciones borraron la conexión entre comunidad e indios y reinventaron los cabildos como cuerpos de gobierno colectivo. Pero a pesar de estos procedimientos, el nuevo cuerpo administrativo de las comunidades, cuando era mencionado, hablaba en nombre de los miembros comunales designados como “moradores,” “vecinos”, comuneros”, “indios” o “indígenas”. A partir del cambio legal, las peticiones parecerían revelar una estrategia dirigida a expandir la población representada de las comunidades a miembros no indios y reflejar los intereses contrapuestos y la complejidad del estatuto comunal.

La sujeción al estado

La gran mayoría de los pensadores consideraba que las comunidades de indios no estaban fuertemente sujetas a las autoridades estatales y, en este sentido, eran una suerte de territorios autónomos. Al mismo tiempo consideraban que, en la era contemporánea, los indios comuneros encarnaban el problema social de la nación, de esta manera el interés por los indios conciertos se desplazaba a los indios comuneros. Por ello se propusieron nuevas reformas relativas a las comunidades hacia la década de 1930. Las comunidades no sólo pasaron a sujetarse a una cadena más densa de autoridades políticas locales, sino también al aparato estatal central, representado por el Ministerio de Previsión Social, la agencia responsable de las políticas sociales, designada también como juez especial en las controversias comunales.

Antecedentes de este nuevo tipo de sujeción estatal se encuentran en un ensayo escrito por Octavio Gallegos (1929), un médico de Chimborazo que, inspirado en el modelo británico del “gobierno indirecto”, publicó una innovadora propuesta para reforzar a la ciudadanía india. Gallegos propuso una estrategia con tres elementos: el reconocimiento de las autoridades indias, la relegación de los indios a las parroquias rurales y su sujeción a políticas sociales nacionales. El reconocimiento de la organización y las autoridades indígenas tradicionales se realizaría a través del nombramiento de estas últimas como tenientes políticos y policías. En su propuesta, Gallegos (1929: 25) introdujo, además, la noción de que los indios debían responsabilizarse de su “proceso civilizatorio” y de su incorporación al “organismo político republicano”. A su criterio, los indios comuneros mantenían sus tradiciones —lengua, rebeldía y “secretos”— y la unidad de las tierras comunales, una realidad que debía tomarse en cuenta para mejorar sus vidas y transformarlos en miembros de la “clase media”⁴¹. A su vez, el mejoramiento de las condiciones de vida de los indios requería de una organización territorial —una demarcación de las unidades administrativas o parroquias urbanas y rurales—. Las unidades rurales —comunidades y haciendas— serían el objetivo de las políticas sociales. Cada una debía ser gobernada por un consejo conformado por representantes de las comunidades —el “consejo de ancianos”— y de las haciendas, el teniente político y la policía. Así mismo, cada unidad estaría sujeta a procesos particulares, políticas sociales y legislación, tendientes a erradicar las lenguas nativas, el vestuario y la pro-

piedad colectiva. La propuesta confinaba a los indios al campo en donde se desarrollaría un proceso civilizador entendido como la erradicación de los elementos que definían su identidad colectiva. Como veremos a continuación, otros intelectuales y políticos de las élites se opusieron a varios elementos de esta propuesta.

Administración estatal de las comunidades indias

El esfuerzo de la Revolución Juliana para fortalecer a las instituciones del estado nacional, particularmente aquellas relacionadas con la solución de los “problemas sociales”, fue evidente en las acciones enfocadas a la integración política de la población nativa de la sierra y su bienestar social. La legalización de las comunidades como personas jurídicas públicas⁴² abrió las puertas a la intervención del gobierno central en diversos aspectos de la vida comunal. Un cambio significativo en la administración estatal de las comunidades ocurrió con la aprobación de la Ley de Patrimonio Territorial de 1927. Esta normativa instituyó una forma de manejo estatal que recuerda el concepto de Foucault de “administración de poblaciones”. En ella se ponía énfasis en las necesidades de la población —más que en sus voces y derechos individuales— y en un ambiguo proceso de sujeción colectiva al estado que escondía y revelaba los orígenes indígenas de los comuneros. Todo indica que la comunidad de indios ofreció un modelo para gobernar a la población rural de la nación en su conjunto.

La Ley Territorial reconoció la existencia legal de las comunidades y borró su conexión directa con los indios. Añadió además, cuatro consideraciones importantes respecto a las comunas. Primera, reconoció los derechos de propiedad en aquellas comunidades que podían mostrar “justos títulos de dominio”, un reconocimiento que mantuvo viva la retórica de la indigenidad⁴³. Segunda, delegó al recientemente fundado Ministerio de Previsión Social el poder de intervenir en la resolución de conflictos que involucrasen a las comunidades y sugirió la creación de comisiones locales para estudiar las controversias⁴⁴. Tercera, delegó al mismo Ministerio el registro de las tierras comunales a través de las gobernaciones. Y, cuarta, mandó que el Ministerio y las municipalidades establezcan regulaciones internas en cada comunidad para administrar las tierras colectivas, lo que abrió el camino para

el restablecimiento de los cabildos como cuerpos de gobierno local. En muchos aspectos, los contenidos del cuerpo legal revelan una transacción entre gobiernos locales y central.

Pese a que la nueva legislación atribuía un papel central al Ministerio de Previsión Social en lo relativo a la regulación de las comunidades, varios políticos liberales e izquierdistas, al igual que funcionarios estatales, la consideraron una herramienta inadecuada para administrar las poblaciones comunales. Este convencimiento mantuvo viva la discusión sobre cómo gobernar a las comunidades. Con base en peticiones de nativos y municipalidades, el Congreso auspició un prolongado debate en torno a los indios comuneros. La mayoría de los puntos en discusión fue introducida en dos leyes sobre las comunas y comunidades promulgadas en 1937, durante un período dictatorial; la primera enfocó temas sobre la población y tierras de las comunidades y la segunda estableció procedimientos jurídicos para aquellas comunas que poseían tierras.

Los Ejidos de Loja

Las comunidades de indios presentaron numerosas peticiones al Congreso. Durante la época liberal temprana (1896-1924) la mayoría de ellas solicitaba garantías a sus derechos sobre la tierra, apoyo en disputas locales con municipalidades y acceso a recursos públicos locales. Los pedidos aumentaron después de que la Ley de Patrimonio Territorial reconociera a las comunidades y de que el Ministerio de Previsión Social apareciera como un árbitro de disputas y peticiones⁴⁵. Las demandas durante este período se referían a la exoneración del impuesto a las tierras comunales⁴⁶, al control de las autoridades locales⁴⁷, a la oposición a la obligatoriedad de trabajar en las construcciones públicas⁴⁸ y a la intervención estatal en la administración de las comunidades⁴⁹. El Congreso, en un tratamiento caso por caso, dictó diversas regulaciones sobre los recursos comunales. Un tema notable fue el de Los Ejidos en las afueras de la ciudad de Loja.

El caso de Los Ejidos de Loja fue paradigmático: se trató de una disputa que duró al menos treinta años y exhibió todas las incertidumbres discutidas previamente con relación a las comunidades: el estatuto de sus tierras, la administración de los recursos colectivos, la transferencia de la propiedad,

la representación y la sujeción de los indios. La primera petición de los comuneros de Loja fue presentada al Congreso en 1900. Con posterioridad a esa fecha, el Congreso aprobó tres decretos que dictaminaron que las tierras de esta comunidad eran públicas y permitieron que la Municipalidad de Loja las arrendara a los comuneros y vendiera una porción territorial a pobladores blancos. La Municipalidad argumentaba que, a fines del siglo diecinueve, las cortes habían reconocido sus derechos sobre estos dominios y que necesitaba recursos para mejorar la infraestructura de la ciudad. Sin embargo, en 1931, el Congreso revirtió su decisión y reformó los derechos de los comuneros al tiempo que compensó a la Municipalidad a través de una transferencia especial de recursos⁵⁰.

En los debates en torno a esta última decisión, una consideración central fue que una regulación de comunidades debía tratar los elementos tanto legales como sociales. Como lo manifestó un congresista, el caso de Loja era un problema social y no legal: indios y blancos tenían el derecho de sobrevivir y la gente tenía prioridad frente a la Municipalidad⁵¹. Liberales e izquierdistas, incluido el representante de la raza india, argumentaron en diversas ocasiones que los principios de *laissez-faire* y *laissez-passer* (dejar hacer y dejar pasar) habían perdido su prestigio y relevancia. El representante de los indios argumentó que la ciencia, el desarrollo industrial y la lucha de clases habían desafiado las ideas liberales individualistas y habían abierto el camino a las “políticas sociales”; las acciones sociales se complementaban con la intervención estatal en la economía y en la industria para asegurar la justicia social y protección de las personas; en la acción pública, la construcción de la solidaridad social era primordial⁵². Consecuentemente, la noción de propiedad cambió e incluyó la idea de su “función social”, noción reconocida por la Constitución y que otorgó al gobierno la capacidad de imponer restricciones al uso de la propiedad. Esta idea también aludía a los ambiguos orígenes de la propiedad privada en las Américas, basada en la propiedad aborigen del continente⁵³.

Durante uno de los debates sobre el caso de Los Ejidos, legisladores liberales e izquierdistas insistieron en la vieja idea de que los indios eran los propietarios primordiales de todas las tierras y que era obligación de la generación presente devolvérselas porque les habían sido usurpadas⁵⁴. En contraste, el conservador Jijón y Caamaño observó que la instalación de la propiedad privada no fue una usurpación sino un proceso legal auspiciado por

la Corona que benefició tanto a los indios como a los blancos, al dar origen a las comunidades y a las haciendas. Las nociones de justicia social y de intervención estatal permitieron a algunos congresistas imaginar restricciones a la propiedad tales como la inalienabilidad de las tierras —esto es, la prohibición de transferir derechos de propiedad a una tercera persona—. Los conservadores se opusieron a esta alternativa, argumentaron que a nadie le estaba permitido restringir los usos de una posesión⁵⁵; para ellos era un “chiste” garantizar a los indios derechos de propiedad mientras se les restringieran los derechos para transferirla.

Pero el liberal Agustín Cueva contraargumentó que las regulaciones comunales debían estar basadas en las ideas modernas de propiedad desarrolladas como consecuencia de la I Guerra Mundial en Europa. Para Cueva, la propiedad entre pequeños campesinos requería de protección especial como un patrimonio intransferible e indivisible. En su opinión, los indígenas eran fácilmente manipulables por sus vecinos blancos y ricos y estaban en riesgo de perder sus posesiones y transformarse en sirvientes. Por lo tanto, el Estado estaba obligado a regular el uso y destino de la tierra comunal. El principio de inalienabilidad era el mejor mecanismo para proteger y mantener el patrimonio de las comunidades indígenas. Para este legislador y sociólogo liberal, la idea de comunidad había sido históricamente, la mejor arma indígena para proteger sus propiedades de los terratenientes blancos. El conservador Remigio Crespo Toral respondió, a su vez, que el mantener las tierras comunales y reestablecer restricciones sobre la transferencia de los derechos propietarios iba en contra del corazón de la propiedad privada. En la vida real, según Crespo, el sistema comunal no proveía incentivos individuales. La gente no trabajaba para sí misma y el más fuerte sacaba ventajas del más débil. Además, un comunero no era sujeto de crédito. Pero, una vez más, algunos liberales recordaron a sus colegas que el Código Civil reconocía la propiedad comunal mediante el tan mencionado cuasicontrato de comunidad.

En la Cámara de Diputados⁵⁶ los conservadores respondieron con el argumento de que la raza indígena estaba atada a sus tierras y que los indígenas preferían “vender sus hijos” antes que sus tierras. De esta manera, en su opinión, no había riesgos al otorgar a los indios plenos derechos de propiedad; al contrario, este reconocimiento los transformaría en “ciudadanos útiles”. Más aún, la propiedad individual ayudaría a disminuir las disputas por linderos entre comuneros.

La constitución de las comunidades

Mientras el Congreso discutía diversos marcos legales para las comunidades, el Ministerio de Previsión Social, con base en la Ley Territorial de 1927, intervenía en las disputas de estas asociaciones. Los conflictos dieron oportunidad a que los funcionarios públicos realizaran inspecciones de terreno y escribieran etnografías sobre las comunidades. Las comisiones ministeriales visitaban los lugares de las controversias, investigaban a sus miembros y definían quiénes eran o no comuneros. Esta información fue conocida por el Congreso y utilizada durante sus debates. A inicios de 1930, comisiones ministeriales visitaron las comunas en las provincias de Bolívar, Chimborazo y Tungurahua en respuesta a las quejas de los comuneros. El cabecilla de la comunidad de Pilahuín, por ejemplo, solicitó al Congreso y al Ministerio el apoyo para lograr la reposición de tierras que les habían sido usurpadas por los blancos, lo que dio lugar a una inspección oficial⁵⁷.

El Ministerio de Previsión Social pasó a ser un importante actor en este conflicto y llevó a cabo una serie de acciones que incluyeron el estudio de los derechos de propiedad, el replanteamiento del problema y la regulación de la vida y recursos comunitarios. Al preparar su informe y recomendaciones, los funcionarios ministeriales plantearon su propia definición de la población de la comuna. La comisión reconoció tres grupos sociales: los “indígenas de páramo”, el grupo más homogéneo y carente de educación; los “indígenas del pueblo”, definidos como emprendedores que vendían sus productos en la región costera; y los “localmente llamados blancos”, que la comisión describió como “indígenas evolucionados”. De acuerdo al informe, este último grupo era de origen indígena pero había mejorado su nivel de vida: lo que lo distinguía era su nivel educativo y el uso de ropa no tradicional; sin embargo, compartían con todos los indígenas varios hábitos mentales y costumbres —por ejemplo, hombres y mujeres cuidaban personalmente de la tierra y los animales—. Los funcionarios también afirmaron que estos tres grupos incluían a algunos mestizos, aunque esta observación no fue explicada. La perspectiva de los funcionarios del Ministerio no era compartida, sin embargo, por la población local. Los indígenas de “páramo” y “pueblo” no reconocían a los “indígenas blancos” como miembros de la comunidad con base en sus títulos de dominio.

El informe ministerial intentaba establecer qué era una comunidad en el Ecuador de la época. Señalaba que desde tiempos coloniales, cuando las comunidades eran una institución racial indígena, los pueblos habían devenido en espacios multirraciales; lo que seguía definiendo a la institución comunal era la tenencia de tierras colectivas y el uso colectivo de recursos basado en la costumbre. El informe cita diversos ejemplos de otras provincias para ilustrar la variedad de la composición “racial” de las comunidades: blancos y mestizos en el caso de Chillanes, Bolívar; indios y blancos en Salinas, también en Bolívar; o sólo indios, como en Chusmaute, Chimborazo. Pero todos eran campesinos: vivían de sus tierras⁵⁸.

En 1931, cuando el Ministerio de Previsión Social presentó al Congreso una propuesta de ley, ésta estuvo acompañada por una exposición de motivos que enfatizaba en la constitución multirracial y socialmente heterogénea de las comunidades⁵⁹. Las comunidades no solamente estaban conformadas por el “elemento étnico indígena”; es decir, en las palabras de los analistas estatales, la raza indígena no conformaba una “sustancialidad sociológica”. La justificación de la propuesta legal insistía en que la noción de indígenas era vaga e imprecisa. Características antropológicas o fenotípicas –i.e., patrones raciales– no eran las usadas comúnmente para clasificar a las personas; en cambio, sí lo era la ropa. De esta manera, la tipología racial no proveía, a juicio del Ministerio, información relevante para fundamentar regulaciones legales que requerían de categorías fijas y claras para identificar a personas heterogéneas. Este argumento llevó a los funcionarios ministeriales a recurrir a la noción de “comunidad campesina” como la institución que podía ser regulada y generalizada en todo el territorio nacional.

La idea de que las comunidades se componían de diferentes grupos sociales y raciales fue reforzada por distintos pensadores (Coba 1933: 15; Jaramillo 1983 [1923], Vol. I: 233). La retórica oficial distinguió entre indios de “raza y cultura puros” e indios raciales que transitaban hacia “mestizos culturales” (Cisneros 1949: 155). Los comuneros pasaron a ser descritos como “indomestizos”, “indígenas” o “mestizos”, todas ellas categorías raciales que implicaban un espíritu nativo y un estilo de vida rural. Así, la tendencia fue la de reemplazar la designación de indio con categorías racial y culturalmente definidas.

Pero pese a los esfuerzos estatales por introducir la noción de comunidades multirraciales, continuaron las denuncias indígenas de usurpaciones

de tierras por parte de los blancos. De hecho, algunas peticiones insistieron en mantener las distinciones raciales entre indios y blancos⁶⁰. Por ejemplo, una petición de la comunidad de Simiátug, Bolívar, puntualizaba que los cabecillas habían vendido las tierras a los blancos y que esta venta ilegal había generado intranquilidad y conflictos entre los comuneros. Los demandantes pedían que se prohibiera la entrada de los blancos a las tierras comunales. Consecuentemente, la estrategia del Ministerio de Previsión Social podría ser leída como un esfuerzo por legitimar la invasión de algunas comunidades por blancos locales —un proceso que parece haber sido significativo tanto en Loja cuanto en Bolívar— y reconocer a los “indígenas evolucionados” como “campesinos” o “indomestizos” como un medio de “campesinizar” el área rural.

La propuesta del Ministerio de Previsión Social

Como mencioné anteriormente, con base en su experiencia con comunidades, en 1931, el Ministerio de Previsión Social presentó al Congreso un borrador de ley relativa a las “comunidades campesinas”. El liberal Leonidas García presentó la iniciativa que, sin embargo, nunca fue debatida en el Congreso. Como explicó el liberal Leopoldo Núñez (1931: 183), representante funcional por la raza india, la cuestión de las tierras comunales era altamente controversial entre aquellos que argumentaban la privatización y aquellos que proponían mantenerlas indivisas.

En su justificación, la propuesta asume que una cantidad sustancial de tierras y de población caía bajo el régimen de comunidades y que era posible crear incentivos para aumentar la producción de alimentos e integrar a los grupos comunales, especialmente a los indígenas, a la civilización nacional. La tierra y otros recursos comunales —tales como la solidaridad y el interés en la educación— eran vistos como las bases para mejorar el bienestar. Como explica la exposición de motivos, la propuesta intentaba que el Ministerio de Previsión Social transformara a las comunidades —tierra y población— en laboratorios, en los cuales la observación directa y un proceso de aprendizaje continuo trazasen el camino hacia la civilización de los comuneros.

La propuesta protegía tanto a las comunidades indígenas y no indígenas, otorgaba reconocimiento legal a estas asociaciones, asumía las tierras

colectivas como un contrato de copropiedad, definía la condición de “comunero” a partir de las “costumbres” y establecía procuradores elegidos para representar a su agrupación⁶¹. También asignaba al Ministerio de Previsión Social la función judicial de resolver controversias comunales a través de la negociación entre litigantes. En general, la propuesta estaba concebida como una medida de política protectora para remover los factores que inhibían el progreso y marginaban a los indígenas y campesinos. De una manera bastante similar a los términos del debate relativo a Los Ejidos de Loja, la propuesta asumía que la legislación vigente se aplicaba sólo a las personas educadas, no a los indígenas y campesinos.

La reglamentación existente era considerada individualista y un factor que retardaba el progreso en las comunidades; de hecho, las había empobrecido. Las normas vigentes, en la visión de la propuesta, eran incapaces de proteger una persona colectiva como la comuna. De acuerdo al argumento de justificación, no había regulaciones que establecieran deberes y derechos de las comunidades, y era tiempo de definir varios temas complejos. Por ejemplo, era posible regular y promover la división de los recursos comunales como lo habían hecho otros países de América Latina. Pero quien presentaba la ley sugería que esta división atentaría contra el alma de la comunidad; introduciría una transformación violenta que estaba en contra de los verdaderos sentimientos comunales y llevaría a los comuneros a perder acceso a los recursos. La propuesta, sin embargo, no prohibía la parcelación: ésta era una prerrogativa de cada comunidad. Las ideas de justicia social y de política social, junto a la creencia de que las normas vigentes eran individualistas e ineficientes, justificaban una regulación particular para la protección de las comunidades. El proyecto incluía procedimientos para solucionar conflictos bajo la vigilancia del Ministerio de Previsión. Esta entidad promovería el arbitraje y negociación y, si ello no fuera posible, juzgaría el caso. Se consideraba que la administración moderna del estado requería de tales procedimientos.

Después de un informe positivo de la Comisión de los Trabajadores y Campesinos del Congreso el mismo año de 1931, la discusión del borrador fue propuesta varias veces. Pocos años después, Fidel López Arteta, el representante de la raza india en ese momento, y el socialista Luis Utreras Gómez consideraron que era oportuno introducir una “real ley indígena” que contemplara tribunales especiales. En su perspectiva, la “naturaleza” o idio-

sincrasia esencial de las comunidades era tan peculiar que ameritaba una regulación orientada a un tipo especial de ciudadanos. Más aún, se necesitaba una ley especial para la gente rural porque la vida en el campo era diferente a la de los ciudadanos de asentamientos urbanos⁶². Para otros congresistas —conservadores y algunos liberales— era tiempo de dividir y disolver las tierras comunales.

Las regulaciones de las comunidades

La regulación estatal de las comunidades fue aprobada finalmente a través de dos decretos ejecutivos: la Ley de Organización y Régimen de Comunas y el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas⁶³. La primera reconocía las dos dimensiones de las comunas —recursos colectivos y población— así como la jurisdicción reguladora del Ministerio de Previsión Social. El propósito de la medida era poner a las “parcialidades”, “barrios”, “comunidades” y otros asentamientos similares bajo el control del gobierno nacional y darles representación legal de manera que se logre su “mejoramiento moral, intelectual y material”. Los diversos tipos de pequeños asentamientos fueron transformados en “comunas” adscritas a una parroquia urbana o rural y al Ministerio de Previsión Social. De esta manera, los habitantes de los pequeños asentamientos de la nación pasaron a ser reconocidos como “comuneros”, independientemente del tipo de tenencia de la tierra y de clasificaciones raciales y sociales. El nuevo sujeto comunero era un potencial ciudadano que demandaba administración pública.

Para adquirir el estatuto de “comuna” no se requería poseer tierras comunales, pero en casos en los cuales existía un patrimonio colectivo, éste pertenecía a todos los miembros y su uso estaba sujeto a reglas especiales, basadas en la tradición así como en criterios establecidos por el Ministerio. Los contratos con afuereños y la división de tierras requerían la aprobación del Ministerio. Un importante elemento de esta normativa consistió en la introducción de un cuerpo de gobierno comunal —el cabildo— compuesto por un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y otras autoridades menores. Esta forma de cuerpo electo, que imitaba al cabildo español, ignoraba a las autoridades indígenas cívicas y religiosas existentes y a cualquier semblanza de las dirigencia indígena del tiempo republicano inicial; nega-

ba, a su vez, la idea de que cualquier comunero podía representar al grupo. El cabildo debía ser elegido por una asamblea general, constituida por todos los adultos, hombres y mujeres, así como estar presidido por el teniente político, un miembro del cabildo y un ciudadano local; su presidente pasó a ser el representante legal y político de la comunidad. Este proceso político fue visto como un ejercicio ciudadano que prepararía a los comuneros para la democracia y la autoadministración⁶⁴.

Una regulación complementaria fue aprobada al poco tiempo, llamada el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas; ésta se enfocaba en las “comunidades”; esto es, en las “comunidades” que poseían tierras colectivas. De esta manera, se introdujo una distinción entre comuna y comunidad, y se separaron los asentamientos poblados de las tierras colectivas. La nueva regulación estableció un procedimiento de protección particular para las comunidades que poseían tierras⁶⁵. Esta provisión introdujo un segundo desplazamiento para afrontar las controversias comunales: la administración de sus recursos estaba entonces sujeta al Ministerio de Previsión Social, que pasó a ser un agente judicial.

Esta cartera de estado adquirió las funciones de conocer, estudiar y juzgar las controversias que involucrasen a las comunidades, incluidas todas aquellas que en ese momento estuviesen ventilándose en las cortes ordinarias. Aún más, la normativa establecía que la prioridad del Ministerio no radicaba en las consideraciones legales, sino en la justicia social. Esta innovación abrió un prolongado debate en el Congreso. Los conservadores y algunos liberales citaron peticiones de comuneros para argumentar que este procedimiento significaba que los campesinos e indígenas eran tratados como ciudadanos especiales, lo cual contradecía el principio universal de la igualdad establecido en la Constitución.

La Ley abrió un largo debate acerca de la sujeción judicial de las comunidades al Ministerio de Previsión Social. Las regulaciones colocaban a los comuneros —indígenas, blancos y mestizos— como ciudadanos especiales protegidos por una regulación y procedimientos particulares. Políticos, terratenientes y comuneros pidieron, en diversas ocasiones, el restablecimiento de la competencia legal de las cortes. Un hacendado escribía, por ejemplo, que si bien entendía la urgencia de mejorar las condiciones morales, intelectuales y materiales de los indios comuneros, estos esfuerzos no podían fundarse en la creación de ciudadanos especiales que estuviesen fue-

ra del sistema judicial; los ciudadanos privados y las comunidades debían tener el mismo trato legal. Además, a juicio de este terrateniente, por un lado, las comunidades no eran entidades públicas y, por otro, la normativa, al conceder un papel judicial a funcionarios estatales, abría las puertas al abuso⁶⁶.

En 1939, Aurelio Mosquera, un presidente liberal, pidió personalmente al Congreso la anulación del Estatuto; argumentaba que el procedimiento era inconstitucional y que todas las disputas civiles debían ser resueltas en tribunales judiciales ordinarios. El Estatuto, en la perspectiva de este Presidente, infringía la garantía constitucional de los ciudadanos de defender sus derechos privados y su igualdad ante la Ley⁶⁷. Si bien el Congreso revirtió el decreto, la polémica no terminó. El procedimiento protector fue nuevamente restablecido con cambios menores —también a través de un decreto ejecutivo—. Esta nueva disposición desplazó la función judicial desde el Ministerio a un tribunal constituido por el Ministro de Previsión Social, el Procurador General y un sociólogo de la Universidad Central (Estatuto Jurídico de Comunidades Campesinas 1944). Los argumentos para su reposición fueron los mismos presentados por los liberales e izquierdistas durante la década de 1930: que la ley social moderna permitía la intervención estatal con el fin de promover el bienestar de la población.

Como dijimos, a inicios de 1940, la sujeción de las comunidades fue nuevamente delegada al Ministerio de Previsión Social. En esta ocasión, grupos indígenas de las provincias de Azuay, Imbabura y Chimborazo solicitaron reformas al cuerpo legal y que las disputas retornaran a las cortes ordinarias. Sus peticiones argumentaban que la Constitución prohibía que los ciudadanos fueran juzgados por comisiones especiales y privados del derecho a la defensa⁶⁸. El Congreso intentó cambiar el decreto, sin éxito, en varias oportunidades⁶⁹. Mucho más tarde, en 1950, hubo un esfuerzo por prohibir las regulaciones comunitarias, una iniciativa rechazada por el presidente liberal Galo Plaza. En esta coyuntura, el principal argumento se refería a los abusos cometidos por los funcionarios estatales. Congresistas liberales y conservadores apoyaban la supresión y argumentaban que la justicia había sido corrompida con consideraciones políticas y los criterios arbitrarios del Ministerio de Previsión Social. Para ellos, la justicia había adquirido un sabor dictatorial⁷⁰. Si bien dos tendencias liberales estaban en el foro de la discusión con relación a las tierras colectivas y a la función social de la propie-

dad, las regulaciones comunales se consolidaron lentamente como parte del sistema estatal nacional y continúan en vigencia hoy en día.

La reacción de la prensa

Si bien la prensa dio poca atención a las discusiones llevadas adelante en el Congreso acerca de la comunidad y, más tarde a las regulaciones comunales aprobadas, los pocos comentarios publicados sugieren que al menos algunos de los miembros de las elites temían que la promoción de las comunidades alentara las divisiones raciales y el odio y pusiera en riesgo nuevamente, los fundamentos de la nación. Durante 1931, el diario liberal de Quito, *El Día*, comentó la mencionada disputa comunal en Pilahuín, Tungurahua, y reconoció la intervención positiva del Ministerio de Previsión Social⁷¹.

La controversia, a los ojos de este diario, era consecuencia de la no aceptación de los blancos por parte de los indios como comuneros. En este sentido, el conflicto revelaba el odio de los indios —una característica racial— contra la gente no indígena y confirmaba la existencia de clases sociales fundadas en diferencias raciales. El caso reforzaba también la idea de que los reclamos de usurpación de tierras no conducían a la igualdad, sino que se revelaban como argumentos de una guerra racial que perturbaba la paz pública. Así, las comunidades eran todavía vistas como “entidades primitivas” y como un serio obstáculo para lograr el orden y el progreso. En estas posiciones, el Ministerio de Previsión Social tenía la responsabilidad de garantizar los derechos individuales y pacificar a los indios a través de la represión de sus estrategias de odio contra los no indígenas.

Más tarde, en 1933, cuando el propuesto proyecto de ley sobre comunidades recibió una primera revisión positiva en el Congreso, el conservador cuencano Remigio Romero y Cordero escribió en *El Comercio* un artículo en que defendía a las comunidades de indios, pero alertaba sobre algunos contenidos específicos de la propuesta, especialmente en lo relativo a los derechos de propiedad⁷². De manera similar al socialista Aguirre (1935), este intelectual sostenía que el Ecuador estaba construido en torno al odio racial, factor de desintegración de la nación. Para Romero y Cordero, desde inicios de los tiempos coloniales, el mestizaje fue la base de este odio racial ya que los hijos mestizos se sentían superiores a sus padres; como resultado,

durante la era republicana, mestizos y blancos dirigían su odio contra los nativos. Pese a ello, a su juicio, la institución comunal no fomentaba este odio y confrontaba el difundido temor despertado por la naturaleza disruptiva del comportamiento colectivo de los comuneros y los levantamientos que sacudían de tiempo en tiempo a la sierra argumentando que los indios carecían de las credenciales para participar en el dominio político y que la comunidad se sustentaba en un contrato social. Consideraba positivamente al proyecto porque fomentaba el cooperativismo y humanizaba al indio. Pese a todas las bondades de las comunidades y de la propuesta legal, ésta no lograba resolver el problema de la propiedad, particularmente la conformación del patrimonio familiar y de la herencia. A su criterio, se debía encontrar alguna manera para promover la pequeña propiedad entre los comuneros, una política que abriese el camino a una evolución “controlada” de los indios. En este esquema, una normativa para las comunas necesitaba articular la defensa social de los indios con el principio de la propiedad privada; sólo esta doble consideración ayudaría a superar el odio racial encarnado por blancos y mestizos.

Una vez que las regulaciones comunales fueron aprobadas, los diarios se opusieron a la distinción entre comuna y comunidad y al mantenimiento de las tierras colectivas⁷³. Un editorial de *El Comercio* manifestaba que había aumentado la divergencia racial en la sociedad contemporánea. Pese a los esfuerzos republicanos por borrar los orígenes indios de parte de su población, la fortaleza de la raza aborígen había probado ser elusiva a la intervención. Esta consideración, sin embargo, no implicaba la necesidad de mantener la comunidad de indios. Si bien la República había preservado fragmentos de las comunidades nativas originales, incluida la estructura de sus autoridades, cualquier esfuerzo por apoyar y reforzar estas viejas formas comunales estaba fuera de lugar; la comunidad había mostrado ser una institución inadecuada para incorporar a los indios a las tradiciones occidentales.

Pese a que las regulaciones evitaron vincular directamente a la institución de la comunidad con los nativos, la prensa la asociaba claramente con los indios comuneros y sus autoridades tradicionales. Las provisiones provocaron una reflexión acerca del odio y de la guerra racial; reforzaban la idea de que las elites temían una posible revancha de los indios y su falta de individualidad e intereses privados, imágenes que discuto en el próximo capítulo. Mientras varios miembros de las elites se atemorizaban ante la reinsta-

lación y legitimación de la comunidad, el discurso estatal y sus políticas “indigenizaban” y “campesinizaban” a la población de los pequeños asentamientos rurales de la nación; en este sentido, la comunidad indígena proveyó el modelo para administrar a las poblaciones rurales del país. Esta compleja movida fue parte del esfuerzo estatal por “administrar la población”, incluidos los indios calificados como “comuneros”, cuanto los pobladores rurales. En vez de sujetar a los indios y a los comuneros al sistema judicial universal, el estado desarrolló procedimientos administrativos basados en inspecciones individualizadas de las comunidades. Estas exploraciones se asentaron —y a la vez promovieron— conocimientos científicos sobre la raza india, tema central del próximo capítulo.

Notas

- 1 La inestabilidad política estuvo entretrejida con la crisis global de la década de 1930 que, en el Ecuador, estuvo precedida por la caída de las exportaciones de cacao. Durante este tiempo, el gobierno, con el apoyo de la Misión Kemmerer, tomó varias medidas fiscales incluida la creación del Banco Central (Alexander-Rodríguez: 1985).
- 2 Para algunos autores, las políticas populistas emergieron durante este período en la figura de José María Velasco Ibarra, perspectiva debatida en Quintero (1980).
- 3 El Ministerio se inició como una oficina del Ministerio del Interior y recibió diversos nombres hasta instalarse como Ministerio de Previsión Social y Trabajo en 1938.
- 4 Los Partidos Socialista y Comunista fueron establecidos en 1926 y 1931, respectivamente. Un grupo ideológicamente heterogéneo, que incluyó liberales descontentos con la conducción política de la nación, estableció el Partido Socialista. Los medios y comentaristas señalaban con alarma la participación de líderes indios en la constitución de los partidos izquierdistas (“En contra y en pro del comunismo”, *El Comercio*, 09 de marzo de 1931; Tobar 1926b, 1936). Efectivamente, intentos de intelectuales izquierdistas por organizar a los indios exacerbaron el temor de los terratenientes. En este contexto, la huelga perdió su significado inicial como una expresión legítima de descontento y pasó a ser vista como un arma de subversión (Prieto 1980; Becker 1997).
- 5 El liberal Manuel Cueva García argumentó que la Constitución había introducido la idea de protección de la raza india intentando amparar a los pobres; de otra manera todos los ecuatorianos estarían incluidos en esta protección debido a que todos tenían ancestros indígenas. Aún más, la Constitución daba amparos especiales a la gente pobre de las áreas rurales, porque “raza india” significaba “población rural pobre” (AFL, Actas Cámara de Senado, 1934, Vol. III: 347-365, Sesión No. 72, 26 de noviembre 1934).
- 6 La Asamblea estuvo presidida por Agustín Cueva, el pensador liberal que luchó en contra del condescenso en el Congreso y lideró la creación de la cátedra de Sociología en la Universidad Central de Quito. Es plausible que el pensamiento mexicano posrevolucionario así como las políticas indigenistas peruanas también inspiraran este modelo corporativo.

- 7 Asamblea Nacional de 1928-29 1930, Vol. II: 454. La siguiente discusión se basa en AFL, Asamblea Nacional de 1928-29 1930, Vol. II: 432-456, Sesión No. 66, 24 de diciembre 1928. Los participantes fueron: Agustín Cueva (Loja y Presidente de la Asamblea), Luis F. Vela García (Chimborazo), Ortiz (?), Juan Checa Drouet (Esmeraldas), Temístocles Terán (Tungurahua), Luis Larrea Alba (El Oro), Pedro Leopoldo Núñez (Pichincha) y el Ministro de Relaciones Exteriores.
- 8 La Constitución de 1929 estableció el representante para “la tutela y defensa de la raza india”. En otros documentos escritos, esta posición es también designada como el representante de “la protección de la raza indígena”. La ley electoral de 1929 señaló que cada cuatro años el Consejo de Estado elegiría públicamente un representante principal y dos alternos “para la defensa de la raza india” (Ley de Elecciones, *Registro Oficial*, 60, 27 de julio 1929; Reforma a Ley de Elecciones, *Registro Oficial*, 206, 20 de diciembre 1929).
- 9 El representante de Chimborazo José Alberto Donoso Cobo se quejaba, en 1921, porque el gobierno no debía asignar al coronel Morocho el rol de “pacificador de los indios”; en vez de ello el gobierno debía reprimir a los rebeldes (ALF, Actas Cámara de Senado, 1921, Tomo II: 282-286, Sesión No. 21, 08 de septiembre 1921).
- 10 AMG, Libro Copiador de Oficios, Ministerio de Previsión Social, 1929. Carta del Ministro de Previsión Social al coronel Cornelio Tenelema, 02 de mayo 1929. Eloy Alfaro había nombrado coronel a Tenelema, durante la Batalla de Gatazo.
- 11 Como, por ejemplo, solicitudes de indios de Chimborazo que piden la abolición del concertaje, exoneración de impuestos, restitución de tierras comunales y el establecimiento de escuelas comunales (AFL, Asamblea 1928-29, Caja 1/86, Carpeta No. 5; Cámara de Senado, 1930, Caja 99, Carpeta No. 50; Cámara de Senado, 1931, Caja 110, Carpeta No. 80).
- 12 Durante esta época, Luis Felipe Borja hijo propuso una reforma constitucional que establecía, primero, un examen de historia y cívica para adquirir el derecho al voto y, segundo, suspendía este derecho a las mujeres (Borja 1937; Velasco 1937; Actas Academia de Abogados 1941: 197-211).
- 13 AFL, Asamblea Nacional Constituyente 1937-38, Caja 2, Carpeta No. 114.
- 14 El término “cabecilla” se refería a la autoridad indígena no reconocida por el gobierno que reemplazó a las autoridades indias civiles coloniales que eran parte de los cabildos, tales como gobernador o vara, alcalde y regidores. Era un apelativo usado en el contexto de levantamientos indígenas así como de peticiones; algunos autores sugieren que habla de las cambiantes condiciones de la comunidad indígena desde la Revolución Liberal (Moscoso 1991).
- 15 Los reconocidos literatos, Joaquín Gallegos (1951 [1935] y g. humberto mata (1935), escribieron en torno a la figura de Ambrosio Lasso. Un interesante punto del discurso de g. humberto mata (1935: 212) radicaba en que una revolución social india vendría de los propios indios: “La Revolución Social-India saldrá netamente de la Raza. Por dinámica propia. Por estallido propio. Con actuaciones propias!”.
- 16 Sugerimos que este supuesto ascendente noble de Luis Atthy está vinculado a la elaboración que hace Cova (1929) sobre Rumiñahui quien argumenta que nació en Pillaro. Estupiñán (2003: 75-88) ha producido un análisis crítico de esta reconstrucción y desvanece el origen pillareño de Rumiñahui.
- 17 Luis Atthy recuerda en esta misiva que luchó junto a los liberales durante la Revolución, que después de ello migró a una ciudad de la costa (Bahía de Caráquez) donde organizó un sindicato local y fue reprimido. Años más tarde, se embarcó como tripulante y, después de viajar por todo el mundo, se asentó en San Francisco, Estados Unidos (BPJ, Loja, Correspondencia Pfo Jaramillo A., # 809.6 537c. Carta de Luis Atthy a P. Jaramillo, 22 de agosto 1939). De manera similar, el reconocido pensador Segundo Maiguashca (1949) se representaba a sí mismo como indio y como un líder redentor de los indios.

- 18 Desde la época de Alfaro, los indígenas habían sido dispensados de usar el papel oficial sellado, que tenía costo. Era común entonces que las peticiones receptadas en el Congreso fueran escritas en papel corriente, sin sello oficial.
- 19 “Duchicela y el loco constitucional”, *El Comercio*, 01 de marzo de 1937.
- 20 AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 3, Carpeta s/n.
- 21 “Representación indígena”, *El Comercio*, 24 de febrero de 1937.
- 22 Decreto 682-bis. *Registro Oficial* 58, 09 de septiembre de 1944.
- 23 La siguiente discusión se basa en AFL, Actas Asamblea Nacional Constituyente, 1944-45, Vol. VI: 380-448, Sesión No. 96, 21 de noviembre 1944. Los participantes fueron Eduardo Ludeña (Loja), Ricardo Paredes (Representante de los indios), Bustamante (?), Juan Isaac Lovato (Pichincha) y Emilio Uzcátegui (Representante de la educación).
- 24 Esta posición se alineaba con la retórica estalinista diseñada para América Latina en la cual la cuestión india se derivaba de su opresión nacional (Ibarra 1984: 43), una perspectiva altamente controvertida en el Perú.
- 25 La siguiente discusión está tomada de AFL, Actas Asamblea Nacional Constituyente, 1944-45, Vol. VII: 610-688, Sesión No. 111, 07 de diciembre 1944. Los participantes fueron Emilio Uzcátegui (Representante de la Educación), Eduardo Ludeña (Loja), José Santos Rodríguez (Manabí), Ricardo Paredes (Representante de los indios), Alfredo Chiriboga (Chimborazo), Daniel León Borja (Chimborazo), Gallegos (?), Carlos Zambrano (Pichincha), Enrique Gil Gilbert (Guayas) y Manuel Elicio Flor (Pichincha).
- 26 Otro comunista argumentó, por ejemplo, que existían “asociaciones indígenas”, constituidas por “personas racialmente puras” cuyas tradiciones deben ser consultadas.
- 27 AFL, Cámara de Diputados 1919, Caja 62, Carpeta s/n.
- 28 En algunos casos, el Congreso intervenía al considerar que éstas eran tierras estatales, una asunción que explico más adelante.
- 29 Thurner (1997: 43) demuestra que durante el período republicano temprano, las autoridades locales mestizas e indígenas invocaban las Leyes de Indias para mantener sus accesos a agua, leña y otros recursos que estaban en un proceso de privatización por parte de los hacendados.
- 30 Las “tierras de reversión” eran tierras bajo usufructo privado temporal que pertenecían al gobierno central o a las municipalidades, mientras que “tierras baldías” eran aquellas que aún no habían sido apropiadas y pertenecían al estado.
- 31 La opinión del Procurador General de la Nación fue consultada con relación a la controversia entre la comunidad y la Municipalidad de Santiago, Loja. En su informe, este funcionario argumentó que las tierras de reversión habían desaparecido con las Leyes de 1854, 1865 y 1867 y en este sentido, las comunidades eran propietarias de sus tierras.
- 32 Por ejemplo, durante la Asamblea de 1896-97, indígenas de Gonzamaná, Loja, pidieron al Congreso que confirmara sus derechos de propiedad y que suspendiese una renta que pagaban a la Municipalidad. El Congreso les informó que la tierra pertenecía al Estado y que la Municipalidad tenía el derecho de cobrarles la renta (AFL, Asamblea Nacional 1896-97, Caja 69, Carpeta No. 171). Posteriormente, en 1916, en otro caso que se discutió, el Congreso aprobó un decreto que reconocía los derechos de propiedad de la Municipalidad de Loja sobre las tierras comunales de los alrededores con base en el criterio de que éstas eran tierras estatales (AFL, Cámara de Senado 1930, Caja 98, Carpeta s/n).
- 33 Por ejemplo, indígenas de Matango, Imbabura, solicitaron la división de sus tierras comunales (“A granel”, *El Comercio*, 16 de julio de 1909) e indígenas de Casco Valenzuela, en la misma provincia, propusieron la división de las tierras comunales, una práctica interpretada como estrategia para

- mantener la propiedad en el contexto de una disputa con un hacendado (Rosero 1986).
- 34 Recordemos que el liberal Peralta, durante la Asamblea de 1906, puntualizó que las dos estrategias para promover el progreso de los indios eran la educación y la propiedad (AFL, Actas Asamblea Nacional de 1906, Tomo III: 638-656, 13 de diciembre 1906).
 - 35 Pío Jaramillo difundió esta idea en un encuentro de municipalidades durante 1930 y en su reedición de *El indio ecuatoriano* 1983 [1936], Vol. II: 66.
 - 36 Durante la década de 1940, varios pensadores, basados en consideraciones económicas, políticas y culturales, plantearon que era necesario forzar a los comuneros a mantener la propiedad de manera colectiva (Zambrano 1940; Monsalve Pozo 1943; Paredes 1943; Mora 1946; Santos 1944).
 - 37 En Cuenca, durante la época postcolonial temprana, los indios formaron parte del “cabildo pequeño”, un organizador del tributo de indios, y sus autoridades tuvieron categoría de funcionarios públicos (Palomeque 2000: 128-129). En Chimborazo, alrededor de 1850, existió un cacique gobernador a cargo de los indios y cada parcialidad o comunidad tenía su propio alcalde y varios regidores, quienes eran electos por los comuneros y reconocidos por la Municipalidad de Riobamba. Estas autoridades cívicas estuvieron entramadas en un complejo sistema de autoridades religiosas (Sattar 2002: 175-176). La abolición del tributo de indios erosionó las figuras de gobernador, del cabildo, alcalde y regidores; a inicios del siglo veinte, al parecer, sólo quedaban fragmentos de las autoridades indias que eran comúnmente llamadas “cabecillas” (Moscuro 1991). Sin embargo, en Chimborazo, algunas de estas figuras coloniales fueron reinstaladas durante la década de 1920, por la autoridad estatal local que organizaba los trabajos públicos. Como muestro en el capítulo 5, hacia 1950, en Chimborazo, los regidores indios estaban vigentes. Asimismo, Debenais de Valencia (1948: 84) describió las autoridades indias entre los salasacas, Tungurahua. Aquí, los gobernadores indios, acompañados por un asistente, mediaban disputas internas, organizaban el trabajo comunal y representaban a los indios de cara a los actores externos. Al mismo tiempo, el alcalde y sus asistentes eran parte del sistema de autoridades religiosas.
 - 38 Un grupo de indios serranos, durante una reunión, pidió que se le reconozca el derecho de ser presentado oficialmente por sus cabecillas (“Cabecillas indígenas de toda la sierra celebran asamblea”, *El Comercio*, 12 de noviembre de 1935).
 - 39 AFL, Cámara de Senado 1922, Caja 76, Carpeta s/n.
 - 40 AFL, Asamblea Nacional 1928-29, Caja 4, Carpeta No. 43.
 - 41 A criterio de este autor, en los tiempos modernos las naciones eran evaluadas según la mayoría de su población y no según sus elites. En el Ecuador, el estado de barbarie de su pueblo tenía mayor relevancia que la existencia de una elite ilustrada (Gallegos 1929: 18).
 - 42 Más tarde, el conservador Alfonso Mora (1943: 232) argumentó que las comunidades eran personas jurídicas privadas, mantenidas por el esfuerzo de los indios, una perspectiva marginada de las disputas políticas.
 - 43 Este reconocimiento reforzó a la comunidad como un espacio históricamente construido y registrado en la documentación estatal. Por ejemplo, en 1944, los terratenientes se quejaban que indígenas y abogados se encontraban excavando en los archivos oficiales remotos títulos de propiedad (AFL, Actas Asamblea 1944-45, Vol. X: 375-443, Sesión No. 154, 25 de enero 1945).
 - 44 En 1929, el Ministerio propuso nombrar un representante indígena de la comunidad en conflicto en esta comisión (Ministerio de Previsión Social, *Informe a la Nación 1929-1930*: 49).
 - 45 Por ejemplo, una petición de la comunidad de Santiago, Loja, que toma como fundamento un informe presentado por un funcionario del Ministerio de Previsión Social, pidió al Congreso que aprobara un decreto que les otorgara derechos sobre las tierras que ellos ocupaban (AFL, Asamblea Nacional 1928-29, Caja 4, Carpeta No. 43).

- 46 En 1930, el Congreso recibió peticiones de varias comunidades solicitando exoneración de los impuestos de las tierras comunales (AFL, Cámara de Senado 1930, Caja 99, Carpeta s/n). Más tarde, en la década de 1940, varias comunidades presentaron peticiones similares (AFL, Cámara de Senado, 1943, Caja 245, Carpeta s/n). La exoneración de los impuestos de las tierras comunales fue aprobada cada año a partir de 1935 y mantenida durante el período bajo análisis en este estudio.
- 47 Una interesante petición presentada por indígenas de Gatazo, Chimborazo, en 1941, plantea reformar la Ley Municipal de manera que incluya la remoción de funcionarios que no sigan los preceptos establecidos en la Constitución y las leyes (AFL, Cámara de Diputados, 1941, Caja 221, Carpeta s/n).
- 48 El gobernador indígena de Guamote, Chimborazo, solicitó la derogatoria de la Junta de Vialidad de Chimborazo. Esta Junta fue reintroducida en 1940 para organizar los trabajos públicos y describir el trabajo de los indígenas (AFL, Cámara de Diputados, 1942, Caja 233, Carpeta No. 16).
- 49 En 1930, las comunidades de Caisaiche y Salinas, Bolívar, pidieron ser reconocidas como una institución colectiva especial. Argumentaban que las comunidades carecían de un estatuto jurídico y que no estaban definidas sus relaciones civiles; ambos hechos, en su criterio, habían abierto las puertas a los usurpadores de tierras. Ellos creían que era necesaria una ley específica para establecer mecanismos que garantizaran la integridad de las tierras comunales, la equidad en la distribución de los beneficios, el término de disputas judiciales y extrajudiciales y la reintegración de las tierras usurpadas (AFL, Cámara de Senado, 1930, Caja 101, Carpeta No. 24).
- 50 En 1916, auspiciado por Pío Jaramillo, el Congreso asumió el carácter reversible de las tierras de comunidad de Los Ejidos, Loja. Un decreto legislativo asignó las tierras comunales a la Municipalidad de Loja y aprobó venderlas a los indios poseesionarios (AFL, Cámara de Senado, 1930, Caja 98, Carpeta s/n.).
- 51 Diputado Carvajal, AFL, Actas Cámara de Diputados de 1931, Vol. I: 521-552, Sesión No. 27, 10 de septiembre 1931.
- 52 Fidel López Arteta, AFL, Actas Cámara de Senado 1934, Vol. I: 222-253, Sesión No. 16, 05 de septiembre 1934.
- 53 Años antes, el liberal Abelardo Moncayo (1986 [1912]: 289) había argumentado que Proudhon estaba en lo correcto cuando proclamaba que la propiedad era un robo; varias otras fuentes sugieren que los liberales consideraban que la propiedad debía ser limitada con el propósito de construir el bien común de la sociedad (García 1906: 196). Esta perspectiva pasó a ser conocida como el “carácter social de la propiedad”, principio que fue reconocido por la Constitución de 1929.
- 54 Esta polémica proviene de AFL, Actas Cámara de Senado 1930, Vol. II: 397-405, Sesión No. 78, 01 de diciembre 1930 en la cual participaron: Castillo (?), Luis Maldonado (Representante de los campesinos), Agustín Cueva (Loja), Ayora (?), Remigio Crespo Toral (Azúay), Díaz (?), Pacheco (?), Luis Utreras Gómez (Representante de la educación), Leopoldo Núñez (Representante de la raza india) y Jacinto Jijón y Caamaño (Representante de la industria).
- 55 Sin embargo, el conservador Julio Tobar (1926a: 115-16), mientras publicitaba las ideas católicas contenidas en la Encíclica *Rerum Novarum* criticaba las nociones paganas de propiedad y del capitalismo. En su mirada, la propiedad privada conllevaba consideraciones morales y sociales: de un lado, estaba subordinada a la ley divina; y, de otro lado, debía promover el bien común. Ambos ingredientes sustentaban su promoción de la pequeña propiedad, la restricción de los derechos de propiedad y la constitución de la figura de patrimonio familiar (Tobar 1917). Esta perspectiva es coincidente con la noción de “carácter social de la propiedad” reconocida por la Constitución de 1929.
- 56 AFL, Actas Cámara de Diputados 1931, Vol. I: 521-552, Sesión No. 27, 10 de septiembre 1931. Los participantes en el debate fueron: Rafael Montero Carrión (Loja), Enrique Gallegos Anda (Pi-

- chíncha), Alberto Burneo (Loja), Espinoza Smith (?), Alberto Rodríguez (Los Ríos), Carvajal (?), Antonio Borrero Vega (Azua), Nicolás Maldonado (León), Serafín Larriva (Loja), Carlos Cueva Tamariz (Azua), Clodoveo Dávila Cordero (Cañar) y Juan Benigno Moncayo (Chimborazo).
- 57 Este caso hace uso de numerosos documentos que se encuentran en AFL, Cámara de Senado, 1931, Caja 110, Carpeta No. 48. Entre los documentos se incluyen un informe preparado por funcionarios del Ministerio de Previsión Social. Este documento, que es una suerte de etnografía de la comuna, utiliza el término “blanco”, sugiriendo que esta era la clasificación local dada a personas híbridas de origen indio.
 - 58 Este argumento fue repetido varias veces en los debates del Congreso y en los informes oficiales, i.e. informes anuales del Ministerio de Previsión Social. Paradójicamente, en estos informes, los temas comunales fueron el corazón de la sección llamada “la protección de la raza india”. Posteriormente, los temas comunales fueron visualizados como problemas legales y administrativos.
 - 59 Los siguientes argumentos provienen de la Ley sobre Comunidades Campesinas y de la Exposición de Motivos (AFL, Cámara de Senado, 1935, Caja 152, Carpeta No. 2).
 - 60 AFL, Cámara de Senado 1932, Caja 120, Carpeta No. 112; Cámara de Senado, 1934, Caja 145, Carpeta No. 16; Asamblea Nacional, 1937-38, Caja 21, Carpeta No. 1245.
 - 61 Una década antes, Peñaherrera (1925: 146) había señalado que los procuradores no requerían ser alfabetos.
 - 62 AFL, Actas Cámara de Senado 1934, Vol. I: 176–186, Sesión No. 11, 27 de agosto 1934.
 - 63 Al mismo tiempo que se decretaron las leyes comunales, los problemas relacionados con la división y usurpación de tierras aumentaron y la defensa del patrimonio comunal adquirió preeminencia. Varias peticiones de comuneros al Congreso reclamaron por la apropiación de tierras de comunidad a través de decretos ejecutivos excepcionales firmados durante el mismo gobierno dictatorial que aprobó las regulaciones a este respecto. Así, la Asamblea de 1937-38 recibió numerosas peticiones protestando por abusos derivados de la delegación a las municipalidades de derechos sobre tierras comunales con el propósito de otorgarles recursos financieros para obras públicas. Tales son los casos, por ejemplo, de Zhacundo, Bolívar (AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 4, Carpeta No. 227); Achupallas, Chimborazo (AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 1, Carpeta No. 103); Tocagón, Imbabura (AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 200, Carpeta No. 24) y Apagua, Cotopaxi (AFL, Cámara de Senado, Caja 216, Carpeta No. 23).
 - 64 Sin embargo, los tenientes políticos se quejaban de que no era posible establecer este gobierno comunal. Una carta de un teniente político de San Rafael, Imbabura, informaba que después de haber explicado a los indígenas de las parcialidades las ventajas de formar comunas y cabildos, ellos replicaban que no veían la conveniencia de este procedimiento por ser ignorantes. Pero a la vez, los propios tenientes políticos parecen disuadir la operación de las nuevas disposiciones. En palabras del funcionario parroquial: “[los indios] me dijeron que ellos no saben leer ni escribir ni tampoco entienden el idioma castellano. Aún me manifestaron que lejos de creer en el beneficio que les reportaría al constituirse en Comunas, temían que esto mismo les serviría de un dogal para seguir siendo explotados por gentes inescrupulosas que no pierden ocasión para abusar de su ignorancia y buena fe” (Comunicación Teniente Político San Rafael, 13 de octubre de 1937. Andrés Guerrero, Comunicación personal, diciembre 2002).
 - 65 República del Ecuador. Ley de Organización y Régimen de Comunas, *Registro Oficial*, 555, 6 de agosto 1937 y Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, *Registro Oficial*, 39 y 40, 10 y 11 de diciembre 1937. Estos complejos marcos legales señalaban los procedimientos para constituir, representar, y administrar las comunas y comunidades así como sus derechos básicos.
 - 66 AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 33, Carpeta No. 1960.

- 67 AFL, Cámara de Senado, 1939, Caja 197, Carpeta s/n.
- 68 AFL, Asamblea Nacional 1946-47, Caja 276, Carpeta No. 5.
- 69 Durante 1943, los terratenientes propusieron, y el Congreso aprobó, una prohibición de establecer comunas al interior de las haciendas (AFL, Cámara de Diputados, 1943, Caja 241, Carpeta s/n).
- 70 AFL, Cámara de Diputados, 1950, Caja 02, Carpeta DD-50-III-A-40.
- 71 "Las comunidades indígenas", *El Día*, 19 de enero de 1931.
- 72 Romero y Cordero, Remigio, "El problema indigenista", *El Comercio*, 21 de agosto de 1933.
- 73 "El indio y el montubio", *El Comercio*, 29 de julio de 1937; "Comunas y poblados", *El Comercio*, 3 de agosto de 1937.

Capítulo 4

La exploración del espíritu y el cuerpo de la raza india c. 1930-1950



[El indio] conserva sus tierras, guarda su ámbito terrestre; pero en cambio, ha perdido en la totalidad el ámbito de sus tradiciones históricas. Es pues un nómada por el lado de la sangre (García 1935: 14).

En el Ecuador, el período comprendido entre 1930 y 1950 fue testigo de nuevas aproximaciones para el estudio científico de la raza india, las cuales incluyeron la inspección de su biología y mentalidad¹. La década de 1940, en particular, fue un tiempo en que operó lo que Salomon (1985) llama la “internacionalización” de la investigación sobre los Andes: un renovado interés de la Antropología norteamericana en las gentes de esta región entretelado con el discurso interamericano sobre los indios y la “antropología de la acción” (Tax 1952). Este capítulo examina el desarrollo de las nociones emparentadas de un espíritu y un cuerpo de la raza india. Ambas fueron exploradas por las comunidades de pensadores de la Universidad Central y del gobierno central en donde el indigenismo enmarcó la retórica oficial. La noción del espíritu del indio, que conectó el paisaje —o las “fuerzas telúricas”²— con el cuerpo, tuvo tres estratos de significados: primero, una narrativa histórica del pasado indio; segundo, el apego indio a la tierra y lengua; y, tercero, la medición del cuerpo y sicología indias.

Si bien algunos pensadores desestimaron el concepto de raza, y en varios casos lo reemplazaron por el llamado “factor étnico”, las ideas sobre la peculiaridad del espíritu y el cuerpo de los indios informaron los contenidos de una identidad colectiva que fueron útiles para concebirlos como un tipo diferenciado de ciudadanos. Como en varias otras naciones de América Latina, la confluencia de una raza india con las prácticas del movimiento indigenista propició la identificación de la población indígena con gente rural. De manera que la cuestión indígena estuvo enmarcada en términos de un alma colectiva y de un cuerpo conectados a la tierra y, como argumentaré en este capítulo, fue esta misma identidad colectiva la que promovió temores y aprensiones entre las elites.

La búsqueda del espíritu indio

Durante la década de 1930, las disciplinas de la Sociología y Arqueología se desarrollaron en la Universidad Central y ambas cultivaron la noción de un “espíritu indio”. La Arqueología confrontó el dilema de cómo integrar a la población indígena manteniendo su “alma”. La Sociología, en cambio, buscó el espíritu indio a través de la observación directa de las comunidades nativas. La noción de un espíritu indio inspiró la celebración del pasado nativo aunque reconoció que los indios rurales habían perdido parte de sus tradiciones históricas. En este caso, la idea de un espíritu indio permitió celebrar su ligazón a la tierra, a instituciones precoloniales y a expresiones como bailes y música; al mismo tiempo, legitimó procedimientos estatales dirigidos a los indios con el propósito de preservar su espíritu.

La preservación del alma nativa

Después de la apasionada polémica sobre el Reino de Quito precolonial (ver capítulo 2), la Universidad Central empleó a Max Uhle para dar un ciclo de conferencias y luego enseñar Arqueología americana³. Uhle había intentado cerrar la polémica del Reino de Quito manifestando que era plausible que hubiese existido un pequeño reino en la sierra central del Ecuador contemporáneo durante su prehistoria. En su relación, proponía que el Inca Ata-

hualpa fue proclamado rey en oposición a Huáscar, soberano del Cuzco (Uhle 1930b: 5-6). De manera que la figura de Atahualpa fue realzada y devino en un icono nacional del glorioso pasado del espíritu indio –un espíritu públicamente celebrado en Quito a inicios de la década de 1930–⁴. Este glorioso pasado reforzó la perspectiva liberal sobre la necesidad de un “civilizado renacimiento indio”. Jaramillo (1983 [1936], Vol. II: 181) proclamaba: “No [se intenta] la resurrección del Incario... sino algo nuevo en verdad como concreción política, plena de justicia, saturada de libertad”⁵. Las bases para este renacimiento no eran sólo las figuras históricas (ello sólo convocaba a las elites y a los indios urbanos), sino también las instituciones indias –particularmente la comunidad india– lo que permitía reconstruir la historia anónima de los indios rurales.

En 1931, Jijón y Caamaño reemplazó a Uhle y fue nombrado profesor de la cátedra de Prehistoria en la Facultad de Educación de la Universidad Central. Para Jijón y Caamaño ésta fue una oportunidad para mantener la discusión sobre el Reino de Quito. Su curso combinaba tradiciones europeas y norteamericanas de Etnología y Antropología (Jijón y Caamaño s.f.). Revisaba específicamente las teorías evolutivas y del particularismo histórico y luego se enfocaba en los métodos arqueológicos y etnográficos, las fuentes de la prehistoria ecuatoriana, el origen del hombre en América y el Ecuador y finalizaba con las leguas aborígenes⁶. El objetivo cívico de su curso era el de proveer de conocimientos y lecciones a aquellos estudiantes interesados en el mejoramiento de la patria. Era, en su criterio, un curso particularmente útil para los futuros profesores en su difícil tarea de promover “un país de cultura uniforme, sin destruir el alma nativa que vive en los restos de la cultura indígena, ni degradar la civilización occidental traída por los castellanos” (Jijón y Caamaño s.f.: 1).

Jijón y Caamaño sostenía que la Prehistoria y la Etnología podían apoyar los procesos culturales contemporáneos. Estas disciplinas recuperaban la historia del pueblo –no de figuras particulares– a partir de restos materiales y espirituales capturados a través de los métodos de la Lingüística, la Antropología, la Etnografía y la Arqueología. Estas ciencias giraban en torno a cuatro categorías básicas: raza, lengua, cultura y pueblo –distinciones que Jijón y Caamaño pensaba, eran útiles para los profesores–. Él asignaba el estudio de la raza a la Antropología y la definía como las características físicas de los humanos, incluidos sus patrones psicológicos heredados, pero excluía

los contenidos del espíritu o cultura⁷. Por otro lado, la cultura, varias veces nombrada por Jijón y Caamaño como “espíritu”, se refería a las costumbres, tradiciones y comportamientos producidos por la mentalidad del pueblo. Finalmente, el curso de este pensador enfatizaba en que la Etnografía debía basarse en la observación directa y contener detalladas descripciones del pueblo; el uso de la lengua nativa en estas etnografías era también esencial en la recolección de las tradiciones orales⁸. Jijón y Caamaño describía a la Etnografía como una fotografía animada de la vida del pueblo que revelaba su psicología colectiva. En esta perspectiva, el etnógrafo debía usar individuos nativos como guías pero no como maestros o portadores de la verdad. Las interpretaciones aborígenes eran datos para el analista antes que explicaciones verdaderas. Las descripciones etnográficas, según el método científico, debían guiar la clasificación y comparación con los pueblos vecinos con el propósito de arribar a hipótesis sobre la difusión de los artefactos culturales.

Como vimos en el capítulo 2, Jijón y Caamaño suscribía la teoría del difusionismo cultural, mientras aceptaba los principios evolutivos que dividían a los pueblos avanzados y primitivos. Sin embargo, en sus clases, presentaba una crítica radical del evolucionismo como “hijo legítimo del positivismo y de la mentalidad materialista del siglo diecinueve”. Los esquemas evolutivos legitimaban una posición de superioridad de los europeos blancos mientras que los pueblos no occidentales eran considerados atrasados. En contraste, para Jijón y Caamaño (s.f.: 21) eran las aproximaciones de la historia cultural y la difusión cultural las que explicaban más acertadamente cómo se había logrado el progreso. Sin embargo, y pese a su crítica del evolucionismo, mantenía una distinción entre “pueblos naturales” y “pueblos cultos”. En su criterio, tanto la aproximación científica como los principios católicos asumían que cada ser humano, incluidos los salvajes, tenían una esencia similar. Las diferencias entre los pueblos radicaban en la magnitud de cultura acumulada: “el [civilizado] recibe al nacer una cuantiosa herencia de cultura acumulada por generaciones [mientras que el primitivo] carece de este patrimonio, pero ambos [...] obran como humanos”.

En contraste con las nociones prevalecientes en el ambiente intelectual local, Jijón y Caamaño localizaba las deficiencias de los indígenas en la “cultura” antes que en la raza, si bien ambas eran heredadas⁹. Sin embargo, él argumentaba que los nativos tenían “costumbres y tradiciones” pero no una verdadera cultura que estuviera en continuo progreso. Con este marco ana-

lítico, clasificó a los indios como “naturales” y propuso que esta carencia afectaba su comportamiento político —el comportamiento racional por excelencia— y limitaba así sus credenciales ciudadanas. Su propuesta, que en varios sentidos, era similar a la de los pensadores liberales, explicaba la inferioridad de los indios en este aspecto a la vez que promovía la intervención para su mejoramiento. A su criterio, era posible mejorar la rudimentaria cultura del indio y, a la vez, mantener el alma nativa, una estrategia que nunca elaboró. Pero su mayor interés pareció mantener una clara línea demarcatoria entre las culturas indígena y blanca con el propósito de preservar la pureza de las tradiciones castellanas occidentales.

La identificación de los indios con la tierra

A inicios del siglo veinte, los pensadores consideraban que la comunidad india era una institución colonial originada en España y trasferida a América. Sin embargo, hacia la década de 1930, la noción de que las comunidades estaban afincadas en el período precolonial adquirió preeminencia. Históricamente, los indios fueron vistos como pueblo o civilización agrícola organizada en comunidades, con tierras colectivas y asentamientos llamados “parcialidades”, una doble perspectiva que fue oficialmente reconocida por las leyes comunales, según vimos en el capítulo 3. Algunos pensadores manejaron la idea de que las comunidades se fundaban en la tierra, el ayllu andino (grupo de parentesco), y arreglos cooperativos tales como el *ayni* (reciprocidad) y la minga (trabajo colectivo). Mora (1928: 286), por ejemplo, definió a las comunidades como vestigios incas que proveían a los indios de derechos a la tierra, “heredados a través de la sangre”. La indigenidad, en esta perspectiva, repetida por distintos pensadores y miembros de la raza india, fue confinada al patrimonio comunal y a la sangre. Otros autores siguieron al peruano Castro Pozo, y enfatizaron en cambio, en la habilidad histórica de los indígenas para la cooperación, i.e. el *ayni* y la minga, que fueron vistos como sus patrones distintivos (Garcés 1943: 54), independientemente de la presencia de tierras colectivas.

El origen agrícola de los indios condujo a los pensadores a imaginar la posibilidad de recobrar su espíritu desde la tierra. La noción de una peculiar “alma nativa” o de un “espíritu indio” fue profundizada por una serie de

ensayos sociológicos e investigaciones monográficas realizadas por algunos estudiantes del profesor Agustín Cueva. Cueva se retiró de la Universidad en 1931 y varios de sus estudiantes llenaron la vacante hasta que, a fines de la década, Luis Bossano asumió la cátedra de manera definitiva¹⁰. Los estudiantes de Cueva siguieron la crítica al racismo elaborada por su mentor y enfatizaron en los elementos históricos y de explotación que moldeaban la sicología nativa, pero ellos se volcaron hacia el “espíritu del indio” así como al “hecho étnico” o “factor étnico”, una noción que concebía al espíritu indio como una encarnación de diversos elementos de la indigenidad.

El espíritu de los indios fue visto como una compleja conjunción entre biología (incluida la sicología) y medio ambiente —las fuerzas telúricas y la adaptación— que definían los contenidos del hecho étnico (Bossano 1951: 193-199). Las fuerzas telúricas contemplaban los recursos naturales y los medios para establecer una forma de vida. Por esta razón, algunos pensadores desplazaron su foco de atención desde los indios a los campesinos, incluidos los trabajadores agrícolas y los antiguos concierptos. Este énfasis en los recursos naturales subrayaba los problemas comunes encontrados en todo el entorno rural del Ecuador, al mismo tiempo que equiparaba a los nativos con los campesinos. Así, los indios fueron representados como gente rural que usaba casas, alimentos y ropas diferentes, y tenía maneras peculiares de trabajar (Bossano 1933).

Otros estudiantes de Cueva, algunos de los cuales pasaron a ser funcionarios públicos, investigaron el espíritu indio mediante la observación a los indígenas de la región de Imbabura¹¹. Víctor Gabriel Garcés (1932) —un liberal que jugó un papel clave en la aprobación y puesta en vigencia de las leyes comunales— escribió una tesis que exploró “las condiciones psíquico-sociales del indio”. Este autor definió el espíritu indio y propuso un programa de intervención estatal a partir de observaciones dispersas de las fiestas y litigaciones indígenas y de una comparación de la condición de los trabajadores, sirvientes y estudiantes indígenas con sus contrapartes blancos. Para Garcés, el desafío consistía en crear condiciones que reforzaran las credenciales ciudadanas de los indios. Estas circunstancias eran especiales ya que incluían las peculiaridades individuales y colectivas de los indios y demandaban el establecimiento de leyes suficientemente flexibles para persuadirlos de aceptarlas como legítimas. Hasta ese momento, según Garcés (1932: 563), los indios habían sido compelidos a obedecer las leyes; es de-

cir, no eran verdaderos ciudadanos autónomos. En este marco, propuso procedimientos legales y políticas sociales enfocadas en los indios.

Víctor Gabriel Garcés creía que los indios eran “retrasados” y no desadaptados; en tanto tales, requerían un tratamiento especial por parte del Estado, las asociaciones civiles y de los blancos. El trato especial incluía respeto, escuelas y procedimientos desde el sector oficial que emplearan la persuasión e intermediarios indios educados. Garcés creía también que los nativos eran diferentes de los blancos. En su mirada, la lengua, la ropa y la fisonomía externa, si bien eran importantes, resultaban insuficientes para describir la atrasada sicología india. Los indios ocultaban su condición psicológica sea a través de encubrir su espíritu, o bien imitando o deformando el espíritu de los blancos. Esta estrategia de encubrimiento revelaba que en su “alma profunda” había trazas de una “indianidad” aún no descubierta. Esta promesa desconocida era parte fundamental del espíritu del indio.

Garcés (1932: 537) quería probar que indios y blancos eran diferentes al insistir en que cuando los indios adquirían educación y cambiaban su ropa y lengua sólo imitaban a los blancos; en su ser interior profundo se mantenían indios. “Etnológicamente”, los indios permanecían indios: “no se puede borrar el origen, la historia, todo el cúmulo de hechos que significa el pasado y que gravitan misteriosamente, en cada alma, en cada espíritu”. En esta aproximación, la indigenidad se define por origen pero también por destino, por sus factores internos y externos, por su apariencia y por sus aptitudes espirituales. De esta manera, la noción de factores étnicos recupera las múltiples dimensiones del concepto de raza en el cual las características externas o de apariencia —que si bien no definían la indigenidad, eran para Garcés el punto de partida para identificar al indio— y la condición interna o psicología profunda se combinan en la existencia de un “espíritu”. Para Garcés, ambas dimensiones eran heredadas y reforzadas a través de la socialización. Si bien para los indios era posible igualarse al nivel de los blancos a través de la educación y cultura, con ello su condición de indígenas no desaparecía, sino que “evolucionaba”. Pero los indios que imitaban la ropa y los vicios de los blancos no eran evolucionados sino “ignorantes”. En este esquema, la noción de una “unificación espiritual” —noción que Garcés no explicó claramente pero que le permitió imaginar una futura rehabilitación de los indios, basada en más densas relaciones con los blancos— era más importante que un mestizaje racial¹².

Para Garcés (1932: 150), una peculiaridad positiva de los indios era su “espíritu interior”, su apego e impulso a trabajar en su propia tierra: “Instintiva, tradicionalmente el indio es pegado al suelo, a la tierra... Un pedazo de terreno es su riqueza, su sustento, su anhelo mejor: por él pelea, por él lucha, por él puede matar o dejarse matar. Como otros pensadores habían notado, una característica fundamental de la raza india era su sentimiento positivo hacia la tierra, sentimiento que los había conducido a una vida sedentaria (Pozo 1929-30: 137). Más tarde, otros autores tomaron como prueba de esta vinculación con el suelo, la estrategia india de recuperar la propiedad perdida (Monsalve Pozo 1943: 390) y la describieron como “amor” a la tierra (Buitrón y Salisbury 1947: 85). Pero, a criterio de Garcés (1932: 543, 552-556), esta simbiosis con la tierra podía ser vana debido al riesgo que implicaba que los indios imitaran a los blancos. Con este modelo en mente, podían rehusarse a trabajar, especialmente en los campos, y hacerse “vagos”. Era también peligroso que los indios emularan a los blancos e invadieran las ciudades. De esta manera, el fortalecimiento de los lazos de los indios a la tierra era el punto de partida de un programa agrario que promovería las escuelas rurales, leyes especiales, intermediarios indios y el mejoramiento de la ecología rural.

La etnografía de Humberto García (1935) —tal vez la mejor producida hasta ese momento— se basó en observaciones y entrevistas sistemáticas en varias “parcialidades indígenas” de la provincia de Imbabura. Este trabajo elabora las nociones del espíritu de la raza y de una psicología indígena con la metáfora de la “pérdida del territorio psíquico”. García argumenta que, si bien los indios habían mantenido fragmentos de su lengua y tierras, eran “nómadas” debido a la pérdida de las tradiciones históricas lo que, a su vez, redundaba en un vacío psicológico¹³. El “nomadismo”, entendido como un olvido de la historiografía y de las figuras históricas nativas que corrían por la sangre, había presionado a los indios a mantener una conexión más estrecha con la tierra.

Como señala la continuación del epígrafe al capítulo, “[el indio] es pues, un nómada por el lado de la sangre. Y por lo mismo tiene que arraigarse tenazmente a la tierra, único soporte común que le queda para que no se disuelva la comunidad” (García 1935: 14). Según García, la condición nómada, impresa en la sangre como característica psicológica de los nativos, era heredada como rasgo racial. En este vacío psicológico, las tierras comu-

nales adquirieron para los indios un significado sustitutivo y mítico que García llama la “solidaridad antro-telúrica”. Al mismo tiempo, la lengua quichua les había permitido unir algunos fragmentos del pasado nativo. Es decir que la tierra y la lengua eran los soportes de la comunidad espiritual de los indios y de su “peculiar sicología”. Los indios no habían logrado desarrollar el lado individual de su personalidad, a la cual García describe como “brumosa”: hablaban en plural y los individuos se escondían tras las realidades colectivas. Desde el pasado inca, la realidad colectiva frustraba el desarrollo de los intereses privados. Más aún, los indios actuales escondían su personalidad ante la presencia de los blancos.

La noción de Humberto García de un desarrollo incompleto de la individualidad de los nativos era un viejo tema liberal (Moncayo 1986 [1912]: 308; Cueva 1984 [1915]: 29) que durante este período fue reformulado y explorado más ampliamente. Casi todos los pensadores compartían una imagen de los nativos basada en un subdesarrollado sentido de la propiedad privada y del interés individual. A partir de esta constatación, intelectuales conservadores y liberales, sin embargo, llegaban a diferentes conclusiones. El conservador Jijón y Caamaño (1960 [1929]: 123), por ejemplo, consideraba que en tiempos precoloniales, y especialmente durante el breve período inca, las instituciones aborígenes no destacaban a los individuos. Los derechos y libertades individuales se encontraban fusionados en el ayllu y en los derechos e intereses del imperio¹⁴. En este marco, los indios no pudieron desarrollar un sentido de “previsión individual” ni de responsabilidad y, por ello, requerían de tutores —los caciques y el estado— para su protección y provisión de necesidades; contribuían así, al ciclo que inhibía el desarrollo de su individualidad. De acuerdo con Jijón y Caamaño, según vimos en el capítulo anterior, esta condición histórica aún prevalecía, sólo que los hacendados habían reemplazado a los caciques. Los indigenistas liberales Jaramillo y Garcés (1943: 48-9), por su parte, consideraban que un importante efecto de la experiencia inca fue la introducción de una noción de propiedad colectiva y familiar porque, si bien los indios contemporáneos carecían de una noción de propiedad privada, ellos usaban su sentido de interés colectivo para proteger su patrimonio. El intelectual conservador Remigio Romero y Cordero (1933), quien promovió las comunidades de indios, argumentaba que en el presente no era posible para los indígenas desarrollar su individualidad en su lucha por la sobrevivencia. Si ellos se abandonaban

a sus egos, arriesgaban ser absorbidos por los poderosos; de esta manera, necesitaban actuar y ser protegidos como personas colectivas¹⁵.

En la mirada de García (1935: 35), la personalidad colectiva y la condición psicológica nómada chocaban con el régimen jurídico vigente porque los principios legales asumían la existencia de individuos, un pueblo homogéneo y una historia compartida. Las leyes y los procedimientos legales no eran, por consiguiente, aplicables a los indígenas, no sólo por su naturaleza colectiva e historia nómada, sino también por ser explotados. En estas condiciones: “[el derecho] no ha de aparecer con la misma intensidad entre los indígenas, que sólo tienen un vago conocimiento de esos derechos merced a las medidas represivas que emplean para con ellos... ”.

La investigación de García en las comunidades de Imbabura lo convenció de que los indios tenían una psicología especial basada en un vacío histórico y psíquico. Pero este vacío había sido parcialmente ocupado con elementos tales como su vinculación a la tierra, su lengua y la imitación de algunas costumbres blancas. Y era justamente esta capacidad de adaptación, la vieja idea de plasticidad, la que prometía un “renacimiento indígena”. García imaginaba un renacimiento del espíritu indígena que arrastraría no sólo a los indios, sino a toda la nación: “La raza indígena como tal no existe todavía... y cuando ella exista no será solamente la expresión unilateral de un sector de la población, sino la expresión integral de la población toda” (García 1935: 58).

Higiene, Antropología y el cuerpo indio

En 1919, la Facultad de Medicina de la Universidad Central contrató al médico Pablo Arturo Suárez para ocupar la cátedra de Higiene¹⁶. Diez años después, Antonio Santiana se incorporó al laboratorio de anatomía, donde inició sus investigaciones en esqueletos y cuerpos nativos (Santiana 1936). La Facultad de Medicina fue pionera en la promoción de la investigación de campo como parte del proceso de aprendizaje estudiantil; más tarde, esta práctica se difundió a otras facultades, incluidas las de Educación y Jurisprudencia. La Antropología, de acuerdo a la tradición europea, fue establecida como una disciplina enfocada en el cuerpo del nativo y la evolución humana. Localizada inicialmente en la Facultad de Medicina, la Antropolo-

gía pasó a la Facultad de Educación hacia 1945 en donde se desarrolló plenamente como una ciencia biológica e histórica. Las disciplinas de Higiene y Antropología fueron importantes para definir las peculiaridades del cuerpo nativo y para reformular la noción de raza indígena a partir de dos elementos: la fortaleza y la distribución estadística de marcadores corporales.

La Higiene y las expediciones científicas

Suárez (1931: 67) emprendió varias iniciativas en el campo de la Higiene y estableció las bases para la intervención estatal en los cuerpos a través de las municipalidades y oficinas de salud. Este médico unió las ideas de higiene —una nueva conciencia sobre la salud del cuerpo— y medio ambiente. Sus investigaciones incluyeron estudios de nutrición, vestuario, enfermedad y condiciones de vida en escenarios urbanos y rurales. Cada uno de sus objetos de análisis apuntaba a intervenciones para el mejoramiento de la higiene. De acuerdo con Suárez, los trabajadores de las zonas de altura, incluidos los indios, carecían de instrucción suficiente e información para desarrollar una ecología saludable en el hogar; a su criterio, más información y nuevos servicios sociales y regulaciones estatales contribuirían a mejorar las condiciones de vida del pueblo¹⁷.

En la década de 1930, el profesor Suárez introdujo a los estudiantes de su seminario de Higiene en la investigación científica con el propósito de entrenar a la futura clase dominante de la nación. Suárez (1936: 5) sentía que esta clase necesitaba crear habilidades para descubrir, evaluar y resolver los problemas nacionales, con base en realidades locales. Estudiantes y profesores llevaron a cabo trabajos de campo y desarrollaron un método sistemático para observar comunidades y recopilar información mediante encuestas de hogares e inspección de cuerpos. Con el tiempo, el seminario desarrolló un método de investigación que llenó parcialmente el vacío creado por la ausencia de censos de población; promovió que las municipalidades y las oficinas sanitarias recolectaran información básica de sus comunidades, especialmente en los asentamientos urbanos¹⁸. Los estudiantes iniciaron sus investigaciones entre las clases bajas de Quito, exploraron el medio ambiente de sus vidas cotidianas (Suárez 1931: 67-68). Los niños y el vestuario — como un medio de contaminación y de regulación térmica— ejercieron una

atracción especial. Otros discípulos de Suárez exploraron los hábitos de alimentación de los trabajadores y encontraron que la falta de calorías en su ingesta afectaba negativamente sus cuerpos y sicología. Como en las expediciones arqueológicas, las familias seleccionadas para los estudios resistieron los esfuerzos investigativos; los trabajadores miraban a los estudiantes como funcionarios oficiales que intentaban gravarlos con nuevos impuestos. Las tensiones fueron manejadas con la entrega de algunos “halagos” a los entrevistados (Suárez 1931: 100).

En los años siguientes, el seminario de Suárez profundizó sus métodos y estrategias de investigación mientras expandía su cobertura a una diversidad de grupos sociales y geográficos. En un estudio de Saquisilí, un pueblo cercano a Quito, Suárez incluyó una detallada explicación de los métodos de campo utilizados. En este caso, la comunidad fue dividida en diferentes secciones y se asignaron diversas tareas a los estudiantes. Cada grupo tenía responsabilidades específicas de investigación, incluidos la administración civil, las enfermedades, las escuelas, los cuerpos de los niños y las prácticas de los hogares relativas a alimentación, vestuario y gastos¹⁹. El cuestionario asumía la sagacidad de los estudiantes para realizar un control cruzado de información, construir índices agregados y trasladar los datos a cuadros prediseñados.

La mayoría de hallazgos fue publicada en un conocido volumen titulado *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas* (1934), que generó numerosos comentarios en la prensa y en la comunidad intelectual. De acuerdo con Suárez, las “consideraciones étnicas” eran irrelevantes porque las condiciones biológicas y psicológicas de los trabajadores se derivaban de su ambiente económico y físico; todos los trabajadores —indios, negros y mestizos— compartían un medio ambiente similar que implicaba el riesgo de degeneración. En la investigación de Suárez, los indios eran parte de las clases trabajadoras y residían en ciudades como Quito²⁰ así como en las áreas rurales. En estos trabajos, Suárez no exploró la biología de los indios como una raza especial. Sin embargo, después de realizar una investigación entre los indios de la región de Otavalo, a inicios de la década de 1940, Suárez aceptó la existencia de peculiaridades biológicas en la raza india²¹.



Figura 7: El equipo del profesor Suárez durante una expedición científica

La degeneración del pueblo

Desde una perspectiva médica, la raza había sido por mucho tiempo una categoría aceptada que no requería inspección. Los estudios médicos clasificaban a los pacientes según razas (ver por ejemplo, Báscones 1901), pero la raza misma no era un objeto de inspección; tampoco indagaban la relación entre la raza del paciente y la salud²². Pero de manera paralela a las indagaciones etnográficas de la sicología y espíritu de los indios, emergió una tradición médica centrada en el estudio de las características biológicas, psicológicas y morales de la raza india. En este emergente campo de estudio el punto de partida fue el cuerpo.

En la década de 1920, un interés en el consumo de alcohol abrió la cuestión de la degeneración racial. Se consideraba que el alcoholismo dejaba una huella morbosa en los descendientes. Más aún, se pensaba que la chicha —la bebida preferida de los indios— disminuía sus capacidades intelectuales por sus toxinas especiales (Suárez 1923: 8) e inducía a la irracionalidad y a la agresividad (Torres 1923: 12-13)²³. El estudio del alcoholismo abrió un interés explícito en los misterios de la herencia. En concordancia con lo que ha sido calificado como el neolamarckismo latinoamericano (Stepan 1991; Clark 1998b; Stern 2003), la mayoría de pensadores ecuatorianos sostenía que los caracteres adquiridos y ambientales formaban parte de los atributos heredados²⁴. Por ejemplo, Pablo Arturo Suárez (1923: 7)

creía que el alcohol impregnaba las células de los progenitores y del embrión. De esta manera, los vicios familiares quedaban impresos en las células y aparecían en las aptitudes de los descendientes, si bien era posible transformar ciertas capacidades heredadas a través de la educación. Otra creencia generalizada era que los problemas degenerativos empeoraban con el paso generacional, lo cual aumentaba el riesgo de la extinción racial (Tinoco 1932: 28). Ambas ideas contribuyeron con una visión en la cual los indios y el pueblo estaban, en general, en un proceso de degeneración.

Patologías peculiares fueron observadas entre los indios, como por ejemplo, la llamada “enfermedad azul”. La exploración sistemática de las patologías y biología del pueblo, que incluía a los indios, fue, según hemos visto, iniciada por el seminario del profesor Suárez. Como dijimos, en este espacio se examinaron diversas variables —alimentación, vestuario y medio ambiente— que, se pensaba, moldeaban las condiciones biológicas del pueblo. Los investigadores observaron que las condiciones de vida del pueblo rural y urbano eran deficientes, y concluyeron en que estas carencias se traducían, con el paso del tiempo, en una declinación de las aptitudes físicas, intelectuales y morales. Estos defectos fueron evaluados a través de diversos indicadores de degeneración racial: un alto índice de natalidad (leído como un signo de falta de control sexual), una elevada tasa de mortalidad (vista como el resultado de la degeneración orgánica de los progenitores) y la presencia de enfermedades como bocio, cretinismo y deformaciones congénitas (que hablaban de una decadencia física y moral) (Suárez 1934: 45-50). En la imagen de Suárez, el pueblo trabajador se distribuía en seis clases diferentes, urbanas y rurales, discriminadas según sus ingresos y caracterizadas por diferentes estados de degeneración. Cada estrato podía incluir población india. Suárez (1934: 13) clasificaba a los indios de Quito, por ejemplo, como pertenecientes a la más baja categoría de ingresos. En el ámbito rural distinguió dos clases campesinas, las cuales, posteriormente, fueron nombradas por diversos pensadores como indios de “hacienda” e indios de “comunidad” (Jaramillo 1983 [1936], Vol. II: 132; Suárez 1942), distinción que fue también reproducida por la retórica estatal.

Suárez (1934: 58) ilustró sus argumentos con cuadros estadísticos, fotografías de personas deformes y diagramas de la distribución generacional de enfermedades. Advirtió que la población en general y sus “temperamentos” —las relaciones entre cuerpo y personalidad— se encontraban cercanos a un

nivel patológico. La degeneración, en su análisis, tenía un fundamento constitucional o genético (Suárez 1934: 58). El pueblo era una “raza enferma” en un proceso de decadencia; el proletariado estaba en un trance de “involución” y no de progreso. Pero el pueblo no sólo se estaba degenerando biológicamente, sino moralmente. Al igual que los indios, exhibía un temperamento vengativo: “individuos languidecientes por la acción deprimente del medio ambiente físico o moral... esconden una impulsividad vengativa que puede estallar en cualquier momento” (Suárez 1934: 20). El origen de esta alarmante condición se afincaba en los bajos salarios que los trabajadores percibían así como en su condición biológica, la cual se veía agravada por la falta de conciencia y cuidados. El doctor Suárez proponía, sin embargo, que en lugar de aumentar los salarios, el Estado debía ofrecer servicios sociales e información que promoviesen el bienestar de los trabajadores.

Otros médicos, en cambio, se centraron específicamente en las condiciones higiénicas de los indios de comunidad y de hacienda y confirmaron la imagen de degeneración biológica (Quevedo 1938). Paralelamente, se elaboró también una noción de adaptación biológica para explicar ciertos hallazgos, como por ejemplo, que los indios tuvieran una mayor proporción de glóbulos rojos en la sangre y ciertas patologías peculiares (Lasso 1931: 373-376); ambos hechos fueron vistos como adaptaciones a la ecología o fuerzas telúricas andinas.

La fortaleza de la raza india

Si bien el movimiento intelectual interesado en el espíritu indio buscó una explicación para la inferioridad contemporánea de los aborígenes, reveló también nuevos y positivos aspectos de la vida del indio que prometían futuros cambios promisorios. Esta perspectiva positiva adquirió preeminencia en el campo de la higiene durante la década de 1940, cuando el profesor Suárez y su seminario llevaron adelante investigaciones en varias comunidades de Imbabura. El seminario midió las condiciones nutricionales de la población nativa e intentaba establecer su efecto en la constitución biológica. La hipótesis era que la desnutrición producía deficiencias biológicas tales como talla reducida, bajo peso, retardo mental, anemia, caries dentales y deficiencias morales como flojera, indolencia y odio (Suárez 1943: 4-3). Sin

embargo, el producto de la investigación sugirió que si bien los indios estaban desnutridos —en calidad y cantidad— no presentaban síntomas patológicos, excepto baja talla y peso. Estos resultados fueron vistos como evidencias de una adaptación positiva de la raza indígena, posible por su estrecha vinculación con la tierra: “la falta de alteraciones originadas por la alimentación defectuosa se debería a características raciales, a la adaptación especial de los órganos digestivos y glándulas endocrinas” (Suárez 1943: 40).

Los problemas nutricionales afectaban, en cambio, el estado psicológico de los indios. De acuerdo a Suárez (1943: 38), los indígenas carecían de aspiraciones individuales y eran indolentes. Pero lo importante era que exhibían una fortaleza excepcional, expresada en su habilidad para desempeñar trabajos fuertes: “nada de las hostiles condiciones de vida lo dejan maltrecho ni con la mente oscurecida” (1943: 38). Esta idea de una raza fuerte era un tema viejo, pero que durante el período que analizo sirvió para establecer una conexión entre el espíritu indio —su vinculación a la tierra y la lengua—, su fortaleza biológica y un futuro promisorio.

Así, estaba en el aire una nueva apertura para indagar aspectos positivos del carácter de la raza india. Esta tendencia adquirió un especial significado cuando el siquiatra Julio Endara estudió la “sicología indígena” comparándola con la de grupos blancos. Endara (1954 [1945]: 269) aplicó la prueba de Rorschach —que no requería de educación— a una muestra estratificada de setenta “campesinos indios” de Imbabura que habían tenido contactos previos con la “civilización” y con setenta aspirantes universitarios blancos. Su propósito era entender las diferencias entre “diversos grupos étnicos del país” y así medir las características intelectuales y emocionales de la personalidad indígena.

Endara (1954 [1945]: 267) asumía que el proceso de “mezcla racial y cultural” no había terminado y que los indígenas no estaban plenamente incorporados a la “cultura” (occidental). Al comparar los resultados de esta prueba, Endara (1954 [1945]: 282-284) decodificó la supuesta inferioridad mental y emocional de los indígenas; al concluir su informe afirmaba que el nivel intelectual de los indígenas y campesinos era muy similar al de los estudiantes blancos, excepto en ciertas características asociadas a su medio ambiente y falta de educación, y que no había indicios de deficiencia mental. Las características emocionales de la personalidad indígena también fueron encontradas normales y similares a la población blanca; los indígenas

presentaban deficiencias en sus mecanismos de adaptación, pero no un “proceso de degeneración”. El descubrimiento de que las capacidades mentales y emocionales de los indígenas eran normales fue bienvenido por otros pensadores (Bossano 1940: 79; Cueva T. 1949: 147). Sin embargo, durante la década de 1950, las deficiencias de adaptación fueron reformuladas como un “complejo de inferioridad” desarrollado por la raza indígena en el proceso de adaptación a la sociedad (Jácome 1953, 1955).

Estas aperturas positivas hacia la raza indígena coexistieron y se superpusieron con la vieja idea de la degeneración racial en la polémica sobre el mestizaje y en las exploraciones antropométricas de la raza india. Sin embargo, como veremos a continuación, en ambos casos el entendimiento de los fundamentos de la herencia se había desplazado desde el neolamarckismo al mendelismo.

La polémica sobre el mestizaje

Si bien Pablo Arturo Suárez nunca discutió el mestizaje, su discurso sobre la degeneración de la clase trabajadora y de los indios fue usado por el guayaquileño Rodrigo Chávez, quien en una conferencia en Quito planteó la necesidad del mestizaje y el renacimiento indoamericanos. Mientras argumentaba a favor de la mezcla biológica, Chávez señaló que los indios estaban en una condición de decadencia. Aplicando una perspectiva de ciclos de desarrollo de la raza indígena, propuso que las civilizaciones seguían el patrón de una curva de campana y que la civilización andina alcanzó su apogeo justo antes de la conquista española.

Chávez (1937: 77-79) citó como evidencias de la decadencia indígena las altas tasas de homosexualidad al momento de la conquista y la remota existencia de indios barbados que se extinguieron por la falta de mezcla racial. Para sustentar su argumento, Chávez aludió a la falta de vello corporal, la inexistencia de personas bravías, la cabeza infantil y otros marcadores raciales de los indígenas contemporáneos que subrayaban la supuesta feminidad de la raza indígena, todos ellos signos de degeneración que continuarían a consecuencia de su dieta²⁵. Elementos psicológicos como la tendencia a llorar, la crueldad y la revancha, así como los bajos índices de fertilidad, eran signos adicionales de la feminidad y degeneración masculina. Sin em-

bargo, como varios viajeros europeos habían señalado, Chavéz consideraba que los indígenas exhibían una “capacidad encefálica para evolucionar”. De esta manera, el mestizaje era la mejor alternativa para detener la degeneración racial; más aún, los antecedentes históricos de cruzamientos habían mostrado que la mezcla de indígenas con otras razas inferiores —como los negros— daba como resultado personas saludables, inteligentes y masculinas como en el caso de los montubios en la región costera del Ecuador.

Al tiempo que se oponían al racismo europeo y a la idea de la superioridad de las razas puras, algunos pensadores de Cuenca también hicieron llamados al mestizaje y a las estrategias eugenésicas como maneras de mejorar las condiciones de los campesinos e indios de su región (Cueva T. 1941-42, 1949; Monsalve 1941-42)²⁶. Sin embargo, para esta comunidad intelectual sureña, el cruzamiento no significaba fusión, sino una combinación de componentes que seguía las reglas de Mendel y reproducía algunas de las características preexistentes (Cueva T. 1941-42: 86)²⁷. En este sentido, estos autores se diferenciaron de Chavéz y su idea de mezcla, así como de los conspicuos indigenistas de Quito, quienes elogiaban la evolución y el espíritu de los indios y pensaban que antes de promover la mezcla racial era necesario mejorar las condiciones culturales de los nativos (Bossano 1933: 43-44; Garcés 1932: 558; García 1935). Los indigenistas de Quito creían que el mestizaje era el patrón evolutivo natural de todas las razas, y que la mayoría de mestizos y cholos tenía piel blanca pero era indígena en su mentalidad; al mismo tiempo, para algunos de ellos el cruzamiento era un riesgo porque las características más primitivas se podían reproducir y enraizarse en la población (Jaramillo 1983 [1936], Vol. II: 97-100). En general, los intelectuales quiteños no promovían el mestizaje como una estrategia de integración, sino que proponían la sujeción de los indígenas al estado, una perspectiva que analizo más adelante.

La Antropología y la medición del cuerpo

Las exploraciones sobre el mestizaje y la fortaleza del cuerpo indígena coincidieron, a su vez, con el estudio antropométrico de la raza indígena. Hacia mediados de la década de 1940, la Facultad de Educación incorporó a Antonio Santiana, un médico especializado en anatomía humana promovido por

Jijón y Caamaño y otros profesores universitarios, para enseñar Antropología²⁸. Según los registros universitarios, la cátedra fue llamada a veces “Antropología” y otras “Etnología” americana²⁹. De esta manera, la Facultad pasó a ofrecer dos cursos, uno en Arqueología y otro en Antropología. El curso de Antropología de Santiana se centraba en antropología biológica, y especialmente en la medición del cuerpo indio. Sus enseñanzas incorporaron expediciones científicas y trabajo de campo (Ayala 1948) y algunos estudiantes prepararon tesis con base en trabajo etnográfico y arqueológico (Castro 1948). Pero sus mayores contribuciones se dieron en torno a la raza y anatomía indias, una preocupación que data desde la década de 1930 cuando inició sus investigaciones sobre la biología india en la Facultad de Medicina.

Para describir a la raza india, Santiana hizo uso de material empírico de las regiones de Imbabura, Chimborazo y de varias otras localidades así como de su entrenamiento en Chile³⁰. Estableció las características anatómicas de los nativos mediante un estudio de sus peculiaridades respecto al cráneo, sangre, pelo, dientes y distribución de la mancha mongólica. Santiana (1941; 1949-51) representó a los indios como individuos carentes de vellos y con un predominio de rasgos infantil-feminoides y otros marcadores raciales, al tiempo que argumentó que el color de la piel no era un indicador seguro de indianidad. Su propósito fue el de llamar la atención sobre la necesidad del estudio científico de los nativos para detener su proceso de degeneración. En este sentido, sus análisis se oponían a las hipótesis de Suárez sobre la fortaleza y capacidad adaptativa de la raza india (Santiana 1949-51: 147).

De forma similar a lo que el norteamericano John Gillin (1940)³¹ había descrito como diferentes tipos de cuerpos de indios quechua hablantes en la región andina, Santiana encontró una alta variabilidad en sus mediciones sobre tipos sanguíneos, capacidad y forma craneal y otras características anatómicas. En su mirada, “esto se explica por las múltiples influencias raciales y culturales a las que han estado sometidos los indios... desde lejanos tiempos prehistóricos” (Santiana 1944: 272). La constatación de la variabilidad reforzó la idea de que los indios pertenecían a diferentes “razas”—i.e., que eran una “raza mestiza”— un punto de partida para una elaboración más flexible de la biología de la raza. Pese a la dispersión, Santiana (1949-51; 1952) creía que era posible trazar una tendencia estadística que definiera a la raza nativa. Sus características sobresalientes eran: ser lampiños, tener el semblante infantil feminoide, la predominancia de sangre tipo cero positi-

vo³² y la mancha mongólica en la región lumbar (ver figura 8). Vista como una distribución biométrica de caracteres heredados, la raza devino en un fenómeno probabilístico en vez de una categoría fija. Al mismo tiempo, en esta nueva aproximación a la raza, uno de sus énfasis fue alertar a las autoridades sobre el estado degenerativo de la raza india —especialmente la “inteligencia adormecida”, como efecto de su inadecuada nutrición (Santiana 1948a: 80).



Figura 8: Biología de la raza india

Influenciado por la genética mendeliana, la biométrica y por las ideas de varios intelectuales de América Latina, Santiana intentó elaborar una tipología racial de la nación que incluyó a los mestizos (1958). La noción más flexible de raza como distribución de caracteres biológicos ayudó a llamar la atención sobre el cruzamiento racial como estrategia que, si bien creaba nuevas combinaciones, mantenía las marcas indígenas básicas. En palabras de Santiana (1949-51: 143), “el reconocimiento [del mestizaje] supone la continuidad de la antigua nacionalidad aborígen”. Así, esta visión del mestizaje, junto a una noción más flexible de la raza, permitió imaginar una línea demarcatoria móvil entre indios y no indios. Bajo este marco, algunos pensadores consideraron a todas las personas de razas mezcladas como indígenas mientras que otros las consideraron mestizas (Jaramillo 1946: 29-30). La composición racial de la población nacional devino así en un rompecabezas. Santiana, por ejemplo, consideraba que la mayoría de la población ecuatoriana era mestiza y blanca y que los indios eran minoría (1949-51:

174-5); Costales (1970), en cambio, desde una perspectiva opuesta, magnificaba la proporción de población india.

Santiana (1949-51: 171-2), como varios antropólogos extranjeros³³, pensaba que la aproximación biológica a la raza —una mezcla de mediciones del cuerpo *in situ* y estadísticas— como la manera más “científica” de afrontar el problema de los indios y su mejoramiento físico y social. Criticaba a los artistas indigenistas que, si bien representaban la degeneración de los indios, especialmente del indio de hacienda, eran incapaces de proveer bases científicas útiles para la intervención estatal. Era tiempo, argumentaba, que los científicos elaboraran conocimientos certeros sobre los indios, cuyas características sociales y biológicas eran aún una “incógnita”. Su entusiasmo científico por la raza coincidió con la campaña promovida por antropólogos culturales norteamericanos y la UNESCO que buscaba restringir el uso de la categoría de raza³⁴.

Un resultado de las discusiones del espíritu y cuerpo de las razas fue la visión de que los indios estaban colectivamente atados al campo. Descripciones etnográficas de los indios rurales hablaron de cambio, asimilación y aculturación, y pusieron en duda la existencia de indios urbanos (Buitrón 1947; Buitrón y Salisbury 1947; Castro 1948; Rodríguez 1949). Para algunos autores, la noción de “raza” no tenía la habilidad de explicar el cambio cultural, mientras que “clase” apareció como una categoría más apta para explorar los cambios a través del tiempo (Garcés 1945: 292). Sin embargo, el concepto de raza permaneció vigente en el campo de la biología y entre los pensadores indigenistas que enfatizaban la condición de subclase de los indios (García 1944); permaneció, también, como parte del idioma cotidiano para describir y vincularse con los indios; si bien, como veremos en el capítulo 5, la retórica oficial y los medios evitaron explícitamente el término durante la organización del primer censo nacional en 1950.

El indigenismo y la retórica oficial

A fines de 1920 y 1930, el Ecuador vivió una época de efervescencia artística, política e intelectual³⁵. Una variedad de posiciones vanguardistas, amparadas en la rúbrica del “indigenismo”, se tradujeron en programas estatales. El indigenismo pasó a ser el idioma para formular la integración de los

indios y para resolver las tensiones entre igualdad y exclusión de los indios de la vida civilizada como consecuencia de su inferioridad (Jaramillo, C. 1935: 186) y, posteriormente, para aceptar la convivencia entre formas de vida occidentales y “no occidentales” (Garcés 1946a).

Tácticas de integración

En 1922, Pío Jaramillo publicó su “manifiesto indigenista” titulado *El indio ecuatoriano* (1922). Este trabajo fue reescrito y publicado algunas veces; las variaciones en el texto reflejan las cambiantes estrategias liberales para terminar con la “servidumbre india” y las tácticas para reforzar su sujeción al estado, ambas en el marco de una cuestión social que también buscaba consolidar una clase media. La revisión de las modificaciones que Jaramillo hizo a su manifiesto nos permite entender la implantación del indigenismo en la retórica oficial. Después de que apareciera la primera edición comentada en capítulos anteriores, dos nuevas coyunturas incitaron a Jaramillo a realizar alteraciones a su texto. La primera estuvo enfocada al “retorno a la comunidad” y recuperación de tierras indias a mediados de la década de 1930; y la segunda, en 1950, estuvo vinculada con la expansión de la noción “indígena” para incluir a todas las personas racialmente mezcladas del medio rural.

En la versión de 1936 de *El indio ecuatoriano*, luego de argumentar que la escuela y el servicio militar no habían mejorado las condiciones de vida de los indios, Jaramillo (1983 [1936], Vol. II: 180-181) pone énfasis en su apego a la tierra y al trabajo y manifiesta su oposición al mestizaje bajo el eslogan de “tierra, salario, y libertad”. A más de favorecer la necesidad de tierras para los nativos y su retorno a la comunidad, Jaramillo introdujo una propuesta para sindicalizar a los indios desde el estado, basado en la idea de conciencia de clase como garantía de un orden social más justo³⁶. La noción de conciencia de clase le permitió a Jaramillo subrayar las identidades de los indios como comuneros y trabajadores y presagiar el renacimiento del “nuevo indio”, un indio evolucionado. En la perspectiva del autor (Jaramillo 1983 [1936], Vol. II: 175), éste era el camino para incorporar a los aborígenes a la vida nacional. En su visión, incorporación no significaba borrarlos, un hecho que, a su criterio, era “absurdo e imposible”.

La “incorporación” pasó a ser un concepto clave —pero polémico— en la construcción de la agenda pública. “Redención”, “regeneración” o “resurrección” fueron las palabras generadoras del discurso estatal de la integración indígena. Esta propuesta asumía una estrategia basada en sus peculiaridades al tiempo que evitaba la “desindianización” o imitación de la gente blanca (García 1935: 43), procurando, en cambio, su evolución. Para el liberal Julio Moreno, sin embargo, la raza indígena no estaba excluida de la sociedad: indios y blancos estaban unidos por el prejuicio y la incompreensión. La raza indígena era un ingrediente central de una nación dual, y esto era el punto de partida para pensar en su progreso, un proceso que requería cambios en las sicologías de los blancos e indios (Moreno 1979 [1936]: 232-35). Otros pensadores enfatizaron en la noción de “resurrección” o “renacimiento” indígena y promovieron la preservación de las comunidades y el “espíritu de cuerpo” indios, bajo un estatus legal especial y con la ayuda de programas educativos (Garcés 1932; García 1935). Al mismo tiempo, insistían en una densificación de las relaciones sociales entre las diferentes razas, una estrategia que concordaba con la promoción estatal de las comunidades como espacios multirraciales.

En una movida que combinaba orgullo indígena y mezcla racial, ciertos pensadores conservadores de la Iglesia Católica propusieron una política de “regeneración” indígena. Esta estrategia buscaba desarrollar el orgullo racial a través de la educación de jóvenes indígenas en “granjas-talleres”, el reforzamiento de preceptos católicos y la “educación espiritual” de las mujeres. Este último objetivo intentaba promover la selección de parejas educadas, que incluía a los hombres blancos, y con ello profundizar el cruzamiento racial (Torres 1935: 27). Humberto García (1935: 22, n1) criticó este proyecto conservador de regeneración o rehabilitación, porque extendía meramente “la mediocre educación mestiza” que ya había probado su fracaso entre los indios. Los liberales indigenistas como García, quien apoyaba políticas a favor de la comunidad y de la educación indígena, planteaban la resurrección de “lo indio”, su espíritu. La idea era modelar persuasivamente a la raza indígena con aquellos elementos occidentales que eran plausibles de ser aceptados (Garcés 1946a: 32-33). Finalmente, algunos funcionarios estatales, educadores y médicos hicieron uso de la noción de redención indígena para enfatizar en políticas educativas, de higiene y económicas como parte del modelo de misiones culturales.

Cada una de estas diferentes posiciones fue asumida por un gobierno central fraccionado, de manera que convivieron, por ejemplo, políticas de educación del espíritu indio y misiones higiénicas. En general, todos los pensadores imaginaban un indio educado y limpio, que vivía en un cómodo ambiente rural, bajo la tutela de funcionarios estatales —en general, una imagen de indios evolucionados—. El indigenismo estatal se vio reforzado por la constitución del Instituto Indigenista Interamericano a inicios de 1940. El congreso fundacional del Instituto en Pátzcuaro presentó al indigenismo como el lenguaje que codificaba las intervenciones estatales orientadas al mejoramiento de los indios. El encuentro enfatizó en la mezcla de tradiciones nativas y europeas y reconoció como aspectos estratégicos y positivos la condición rural y colectiva de los indios (Garcés 1946b)³⁷.

En el Ecuador, oponentes del indigenismo oficial —fundamentalmente hacendados conservadores— continuaron ridiculizándolo. Un ensayo humorístico publicado en 1944 explica, por ejemplo, por qué los esfuerzos indigenistas oficiales de promover la ciudadanía entre los indígenas no tenían sentido. El autor hila su argumento contando una historia personal. Motivado por lo que él asumía como una política indigenista, había introducido cambios significativos en la vida cotidiana de un indio de hacienda: jabón, ducha, vestidos y alimentación occidentales. Muy pronto Juan, el indio trabajador, se encontró cerca de la muerte protestando contra los blancos quienes querían quitarle los pequeños placeres que él tenía y negándole sus tradiciones. Juan suplicaba no ser lanzado a la “vorágine” de la civilización occidental. Al permitirle “hablar” a “su” indio este autor conservador dejaba en claro que los liberales indigenistas fracasaban por no consultar a los “auténticos indios” que querían mantener sus costumbres y tradiciones (Garrick 1944: 166-67). Si bien evitó explorar las razones del “silencio” de los indios, la crítica conservadora reforzó la idea, que estaba en el aire, de consultar a los indios. Por ejemplo, en un esfuerzo por unir progreso y preservación de la cultura nativa, Santiana (1949-51: 56) preguntaba en un programa radial: “¿Nos será permitido despojarle sin consulta previa hecha a él mismo, de su cultura propia después de haberle despojado de su señorío en el continente?”.

El tema de la voz indígena levantó nuevas consideraciones como la expansión de los derechos políticos y la asimilación de los indígenas rurales. En este ambiente, varios indigenistas concordaron en la idea de transformar

a los indios en “proletarios campesinos autóctonos” (Manifiesto indigenista 1946: i). Este grupo estaba integrado tanto por indios puros como mestizos —una noción similar a la de “mestizos indígenas” (Stutzman 1981; De la Cadena 2000)—. Esta perspectiva fue incluida en la edición de 1950 del libro de Pío Jaramillo. Esta versión de *El indio ecuatoriano* incluyó la revisión de modelos para la redistribución de tierras y una clara estrategia de consolidación de una clase media para garantizar la democracia y prevenir los levantamientos de indios (Jaramillo 1983 [1954], Vol. II: 183-199)³⁸.

Ecós de las polémicas

Las publicaciones estatales repitieron las polémicas sostenidas entre las elites liberales e izquierdistas universitarias al tiempo que generaban nuevos conocimientos para la gestión del gobierno central. Durante la década de 1940, el Ministerio de Previsión Social estableció su propia revista, *Previsión Social*, la cual pasó a ser un punto de encuentro de varios pensadores indigenistas. La revista reprodujo las discusiones universitarias en torno a temas como las tierras colectivas, la educación y el bienestar³⁹. Intentaba ser un medio para informar a la ciudadanía y a los intelectuales acerca de las actividades del Ministerio. Publicaba diversos tipos de ensayos escritos, en su mayoría, por estudiantes y profesores de la Universidad Central, así como información básica relativa a las intervenciones institucionales. Los ensayos combinaban, de manera ecléctica, argumentos e información que hablaban del espíritu de los indios así como de los esfuerzos para fortalecer los cuerpos de los indios. Tres temas sobresalieron: la distinción entre indios de hacienda y comunidad, sus deficiencias higiénicas y el enigmático espíritu indio.

En la visión estatal, una política de bienestar tenía dos grupos referenciales: los trabajadores dependientes y los autónomos. Estos últimos componían la vasta mayoría de la población de la nación y requerían de misiones culturales e higiénicas y de la provisión de servicios sociales⁴⁰. Se proponía que el Estado debía hacerse cargo del bienestar de la población autónoma bajo una estrategia misionera móvil. En varias ocasiones, esta estrategia fue vista como una alternativa al sistema legal que había probado ser ineficiente para garantizar la felicidad del pueblo. En línea con la distinción entre trabajadores dependientes y autónomos, la política de bienestar social

identificaba a los indios de “hacienda” y a los de “comunidad”. Esta distinción reproducía la vieja división entre indios conciertos, ahora llamados “huasipungueros”, e indios comuneros, ahora identificados como “indios libres”. Varios ensayos reeditaron la antigua idea de que los indios de comunidad disfrutaban de condiciones económicas y de salud mejores que los huasipungueros, y subrayaron las relaciones de explotación entre los indios y los terratenientes (Suárez 1942; Andrade 1946; Buitrón y Salisbury 1947)⁴¹. El objetivo estatal era el de eliminar las influencias negativas de los hacendados sobre las condiciones de vida de los indígenas y reconstruirlos como empresarios antes que como amos.

Las misiones culturales e higiénicas asumieron la condición biológica peculiar de los indígenas, desarrollada en los estudios publicados en *Prevención Social*. Estos estudios siguieron la agenda de investigación definida por Suárez. Los artículos informaron sobre plagas, patologías y nutrición entre la población indígena de altura y de tierras bajas, ambas identificadas como indias (Binswanger 1945; Castillo 1942; León 1941, 1944; Ottolenghi 1943; Santiana 1943; Wandemberg y Rivadeneira 1941). Algunos ensayos reportaron hallazgos de investigación aplicada sobre higiene y salud y revisaron las estrategias de intervención estatal y sus resultados (Vacacela 1946). Todos asumían una distinción racial de la población que significó no sólo marcar a la población india, sino también a los mestizos y blancos. Este reconocimiento racial, sin embargo, no implicaba políticas particulares para cada grupo. En contraste con la conclusión de Suárez acerca de la fortaleza y adaptación de los indios, la mayoría de la literatura oficial asumió la degeneración de la raza indígena y subrayó la necesidad de la intervención estatal.

Los ensayos y publicaciones oficiales articularon las cuestiones de la integración y del espíritu indígena. Características como vestuario, alimentación, vivienda, música y danza fueron vistas como expresiones del espíritu indígena, si bien todos estos elementos culturales requerían de mejoras. Las propuestas oficiales declaraban que los indios no pertenecían a una raza inferior; pero luego de esta aseveración —casi ritual—, los autores señalaban diversas características que revelaban una condición, sí bien temporal, de inferioridad. Estos artículos insistían en que los indígenas no se habían adaptado suficientemente a la cultura occidental, condición que se presentaba negativamente como resistencia al progreso; al mismo tiempo, interpretaban el estado de degeneración o estancamiento como derivación de las con-

diciones sociales y ambientales (Andrade 1943). Estas aseveraciones sobre el presente estado de decadencia o inferioridad no dejaban de subrayar el deseo de cambio de los indios o su potencial espíritu; de esta manera, describían un estado temporal que cambiaría cuando el renacimiento indio se hiciera realidad. Una premisa compartida por los intelectuales indigenistas era la noción de la resistencia silenciosa, que en algunas oportunidades se tornaba en revancha abierta de los indios; ambos comportamientos amenazaban el progreso de la nación.

La retórica acerca de la educación indígena⁴² se refería a moldear el espíritu indígena. Estudiantes y profesores indios encarnaban los verdaderos ciudadanos y una misión fundamental: salvar a su propia raza⁴³. En una carta oficial dirigida a Jasper Hill, un indígena de Canadá que participó en el encuentro indigenista de Pátzcuaro⁴⁴, un grupo de profesores y estudiantes nativos se presentaron a sí mismos como miembros de una gran raza, herederos de un pensamiento cósmico y comprometido con salvar su raza de la extinción:

Nosotros tenemos una historia vivida y aun no reconocida. Nosotros amamos las tradiciones de un pueblo que fue de conquistadores y jamás de esclavos [...] Y es por eso que a voces pedimos: la libertad que nos quitaron y la posesión de tierras que nos usurparon [...] Nosotros, los futuros maestros indígenas, entendemos que debemos salvar nuestra raza; sabemos que estamos obligados a llevarla por los caminos de la civilización, sin que pierda su espíritu autóctono y genuino (El Día del Indio 1943: 19).

Los profesores indígenas reproducían el lenguaje indigenista del espíritu indio y subrayaban sus credenciales ciudadanas. Reinaldo Murgueytio —un destacado educador liberal quien estuvo tras la carta enviada a Hill— escribió un artículo acerca del entrenamiento de los profesores indígenas en un ambiente multirracial. El artículo fue una oportunidad para explorar los patrones culturales de los indígenas y mestizos y poner a prueba la hipótesis de la psicología y espíritu peculiar de los indígenas. El autor evalúa el desempeño de los estudiantes indígenas y mestizos en su entrenamiento físico, intelectual y artístico. Sus observaciones le llevaron a subrayar la fortaleza física de los indígenas y su habilidad de adaptación. Describe el desarrollo intelectual de los indios como “conciso y realista”, basado en una notable me-

moria que les permitía imitar y aprender, pero insiste en sus limitaciones para retener las ideas abstractas. Al mismo tiempo, el autor argumenta que los indígenas funcionan basados en sus instintos antes que en la razón y observa su fuerte sentido de la justicia (Murgueytio 1943: 38-42). En la apreciación de este educador, el indio resistía todas las adversidades de una raza vencida: intuía su pasado glorioso pero, a la vez, enfrentaba un destino fatal. Es decir, continuaba vigente la vieja idea de la raza vencida, acompañada de la resistencia y potencial rebelión, para fundamentar la peculiar psicología y el espíritu del indio.

En suma, la revista *Previsión Social* repitió la retórica de la singular biología y psicología de la raza india y remarcó la vieja distinción entre indios de hacienda y comunidad. Consistente con el énfasis en el alma colectiva y su estatus de ciudadanos-sujetos, las propuestas del Ministerio buscaron mantener y reforzar regulaciones protectoras como las leyes de comunas y comunidades, pero fundamentalmente, medidas administrativas tendientes a mejorar las condiciones higiénicas y modelar el espíritu indio (Murgueytio 1943: 43-44).

Encubrimiento, nomadismo y temor social

La idea de la supuesta estrategia de encubrimiento de los indios descrita por los pensadores —esto es, el ocultamiento de sus intenciones individuales y colectivas— tuvo una variedad de efectos en las elites blancas. La noción fue conectada a la falta de intereses y deseos privados entre los indios, incluidos los derechos de propiedad. También contribuyó a explicar el desentendimiento y prejuicio entre indios y blancos, aunque se reconocía, positivamente, que el encubrimiento y el espíritu de cuerpo habían ayudado a prevenir el maltrato de parte de los blancos, especialmente en lo relativo a usurpaciones de tierras. Según sus proponentes, la estrategia de encubrimiento estaba basada en la represión histórica del interés privado, en la necesidad de protección de las injusticias de los blancos y había propiciado el mantenimiento de profundos secretos que prometían ser las bases del futuro renacimiento del espíritu indio. Sin embargo, al mismo tiempo, las elites blancas consideraban que la falta de intereses y deseos privados prevenían el desarrollo del individualismo y la racionalidad modernos entre los indígenas,

tornándose así en una condición indescifrable. Esta misma estrategia de encubrimiento permitía a los nativos esconder sus intenciones, lo cual hacía difícil su gobernabilidad, y alentaba el temor y desconfianza entre las elites.

Desde fines de la década de 1930, la tendencia de los indígenas a migrar —el nomadismo territorial— pasó a ser una preocupación mayor entre las elites, particularmente entre los grupos terratenientes (Bustamante 1941; Núñez 1942; Robalino 1944). Esta condición nómada de los indígenas alimentó aprensiones adicionales entre las elites. Los intelectuales concordaron en que era tiempo de que los indios volvieran al medio rural y a la vida comunal (Jaramillo 1983 [1936], Vol. II: 160). En este marco, enfatizaron en la existencia de un espíritu y cuerpo particulares que tenían ingredientes positivos, como su esencial apego a la tierra y lenguas junto a su personalidad colectiva. Esta conexión con la tierra propiciaría la recuperación del “territorio psíquico” de los indios, de los vacíos creados por la conquista. Más aún, se argumentaba que la tierra era para la población indígena no sólo un medio de subsistencia sino un recurso para ejercer su libertad (Rodríguez 1949: 38). Pese a ello, la retórica oficial no desarrolló un discurso contundente de reforma de la distribución de la tierra⁴⁵. En cambio, abrió una discusión sobre la raza, las condiciones de vida de los indios y el pueblo, el bienestar en los asentamientos rurales y urbanos y el establecimiento de una normativa especial para la administración de comunidades —esto es, de procedimientos para administrar la población rural—.

Víctor Gabriel Garcés (1943: 47), quien fue clave en el proceso de aprobación de la ley comunal, enlazó de forma magistral los diferentes elementos de la retórica estatal sobre los indios. En un discurso pronunciado a propósito de la inauguración del Instituto Indigenista Ecuatoriano, recordó que los indios estaban culturalmente atados a la tierra desde el pasado remoto y que la tierra era para ellos un “objeto de veneración”. Originalmente, fue el ayllu lo que conectó a los indios con la tierra; pero, con el tiempo, el ayllu dio paso a las parcialidades o pueblos de indios. En su mirada, las comunidades nativas originarias habían sido destruidas durante la época colonial, al punto que la gran mayoría había perdido sus tierras. De esta manera, la parcialidad —es decir, el asentamiento poblacional— era la institución india más fuerte que aún sobrevivía, basada en los grupos de reciprocidad y del trabajo colectivo (Garcés 1943: 52-54). La idea de parcialidad y las consideraciones positivas del espíritu indio, abrieron la puerta a un entendimien-

to más “político” de la cuestión indígena. La misma noción de que la comunidad constituía un asentamiento de tipo urbano ayudó a las elites a concretar una imagen del posible “renacer indígena”, fundada en la civilización de los poblados rurales. La base de esta civilización no era ya la tierra, sino la emulación de la cultura urbana en las parcialidades.

En 1943, un intelectual universitario socialista, Ángel Modesto Paredes (1943: 197), escribió un penetrante ensayo en el cual proponía que el reconocimiento estatal de las comunidades indias tenía relevancia demográfica y administrativa. Esta forma de organización se había constituido en una red particular de estilos de vida que en el largo plazo daría una nueva fisonomía al estado. Una característica política sobresaliente de este estilo era su autogobierno basado en el voto popular, una mezcla entre el consejo municipal republicano y el cabildo colonial. El cabildo y los procedimientos electorales imitaban localmente las instituciones democráticas nacionales y, en este sentido, proveían una arena para el ejercicio de los derechos políticos de los comuneros, particularmente los indígenas. Para Paredes esta novedad democrática era la característica más intrigante de la legislación comunal, al tiempo que expresaba temor de sus efectos potenciales sobre la unidad y paz nacionales.

Según Paredes, los indígenas estaban poniendo en práctica el renacimiento de su raza en el ámbito comunal y, por lo tanto, compartían un lenguaje político con la comunidad nacional. Este intelectual, sin embargo, temía que el renacimiento indio exacerbase la rivalidad entre las razas e imaginaba la posibilidad de que los “indios de poblados y cantones” así como los “indios proletarios” actuaran contra los blancos. Este análisis recuerda la vieja imagen de las elites en la que los indios invadían pueblos y ciudades, una idea que no sólo estaba vigente sino que se veía reforzada por las imágenes de la condición nómada de los indios. La insurgencia india debía ser prevenida, argumentaba Paredes. El apego y amor de los indígenas a la tierra, combinados con la intervención estatal orientada a la construcción de la igualdad, podrían prevenir una profundización del odio racial (Paredes 1943: 199-201).

En este marco, para Paredes y para los indigenistas, el eje de la política estatal debía ser el traslado de una “cultura urbana” al medio rural, a las parcialidades. Se intentaba densificar las relaciones sociales de los indios con diversos grupos sociales, pero especialmente con las instituciones estatales. Es-

to generaría un paisaje intermedio entre el aislamiento rural y la vida social urbana. El liberal García (1946: 174), sin embargo, se mostraba cauto acerca de la integración indígena en la cultura urbana blanca⁴⁶; consideraba que el estado todavía necesitaba eliminar los elementos coercitivos de las relaciones entre los indios y las instituciones estatales. En lugar de abrir canales de relaciones de los indios en sus espacios locales, creía que las comunidades necesitaban ser más independientes de los poderes estatales locales. Esto requería fortalecer sus lazos con la oficina de bienestar del gobierno central, reforzar su identidad rural y promover un mayor reconocimiento a las autoridades indígenas tradicionales en la administración local de los servicios públicos. Mientras algunos indigenistas discutían las tácticas estatales de gobernabilidad de la comunidad de indios, otros miembros de las elites imaginaban una nación más integrada, reponiendo en el foro de la discusión el tema de la ciudadanía indígena, el objeto del siguiente capítulo.

Notas

- 1 Durante este período, el 28% de las publicaciones estaba relacionado con la Arqueología y la Etnohistoria, 47% con estudios etnológicos, y un 25% con la biología nativa. La mayoría de estos trabajos (85%) fue publicada en el Ecuador (León 1946).
- 2 Esta noción de fuerzas telúricas recuerda aquella usada por los neoindianistas del Cuzco (Poole 1997: 182-191). En el Ecuador, influenciado por el boliviano Arguedas, Espinosa (1979 [1914-1917]) usó el concepto de fuerzas telúricas para enfatizar las influencias del paisaje sobre la sicología del pueblo en vez del clima. Bossano (1933) la relacionó con la cultura campesina y las peculiaridades indias, una consideración compartida con varios pensadores. De las fuerzas telúricas se desprendía la doble consideración de la raza o factores étnicos: de una parte, “lo indio”, un futuro espíritu o conciencia compartida; y de otra, “el indio”, el cuerpo y la sicología. De esta manera, las fuerzas telúricas proveían el marco para construir una futura conciencia nacional que no existía.
- 3 Max Uhle se dedicó fundamentalmente a investigar sitios arqueológicos de las regiones costeras y sierra norte, incluida Colombia y al desarrollo de una colección para el museo de la Universidad Central. Este museo se incendió en 1929 y Uhle, junto con Jacinto Jijón y Caamaño, reconstruyeron parcialmente la colección, que posteriormente fue embovedada por largo tiempo hasta que, a fines de la década de 1950, Antonio Santiana (1959: 45) la recuperó y la transformó en una exhibición etnográfica. Hoy en día, escasas y decaídas huellas de este museo pueden encontrarse en la Universidad Central.
- 4 Durante 1933, dos grupos indígenas ciudadanos y la Municipalidad de Quito celebraron el cuarto centenario de la muerte de Atahualpa, quien fue representado como fundador de la nacionalidad ecuatoriana. De un lado, un grupo de indios de Guayaquil organizó una serie de eventos en esa ciudad y un reconocimiento a Felipe Huaraca Duchicela como descendiente de Atahualpa. De otro lado, un grupo de Quito reunió a sindicatos de trabajadores de la ciudad con el propósito de erigir

- un monumento de Atahualpa en el Panecillo. La celebración marcó una importante distinción entre los indios rurales y urbanos. Estos últimos eran capaces de recordar y honrar su historia mientras que los indios rurales exhibían costumbres a través de la música, danzas y rituales, lo cual fue representado públicamente en 1942 durante el "Festival Aborígen."
- 5 Pío Jaramillo (1936b) matizó esta resurrección del Tuhantinsuyo, del Imperio Inca, con el propósito de fundamentar los derechos del Ecuador sobre el río Amazonas, una vieja controversia limítrofe entre el Perú y el Ecuador.
 - 6 Cada tema contenía una vasta bibliografía que incluía, entre otros, a los antropólogos norteamericanos Franz Boas y Alfred Kroeber y a los intelectuales europeos Charles Darwin y Auguste Comte. Estas fuentes eran complementadas con varios cuestionarios etnográficos. Jacinto Jijón y Caamaño desarrolló una guía para recoger datos antropológicos, que nunca fue publicada, pero que debe haberla utilizado con sus alumnos, en donde subrayaba el registro de las características físicas de la gente, el cuidado de su cuerpo, el vestuario, la vivienda, la alimentación y las actividades de subsistencia. Al mismo tiempo, recomendaba el uso de fotografías para registrar detalles etnográficos (AHBCE, Colección JJC, # 01993).
 - 7 En la perspectiva de Jacinto Jijón y Caamaño (s.f.), la Antropología estaba relacionada con el estudio de las condiciones físicas y las razas de los pueblos, la Etnografía se enfocaba al estudio de su espíritu o cultura, y la Arqueología exploraba los restos culturales del pasado para reconstruir las costumbres de las generaciones pasadas. Pero Jijón y Caamaño tenía dudas acerca de la relevancia de la raza para explicar la diversidad humana. Como argumento, presentaba las medidas realizadas por Boas entre población inmigrante a Estados Unidos que mostraban que los índices antropométricos se transformaban en el transcurso de pocas generaciones.
 - 8 Durante este tiempo, se estableció un curso de quichua en la Facultad de Educación (AUC, Actas Consejo Universitario, 1921-1950 y Salgado 1936). Éste, a más de entrenar a profesores en el manejo de esta lengua, se orientaba a demostrar que el quichua era un idioma sofisticado y diferente del quechua peruano.
 - 9 Cabe recordar, sin embargo, que la noción de raza o factor étnico articulaba un cuerpo y un espíritu. La diferencia de esta tradición con la de Jijón y Caamaño era que este último circunscribía la raza a los aspectos biológicos del cuerpo y la disociaba de la cultura, pero ambas dimensiones eran heredadas.
 - 10 Los trabajos de Lucien Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva así como las teorías de Sigmund Freud fueron adicionados a las lecturas de intelectuales europeos, mencionadas en el capítulo 2, y ayudaron a explorar la psicología de los indios. Al mismo tiempo, en 1930, José Vasconcelos así como el educador Adolph Ferriere dieron conferencias en la Universidad Central sobre temas educativos (AUC, Actas del Consejo Universitario, 1921-1950). Luego, la visita del mexicano Moisés Sáenz reforzó el interés en la educación de los indios.
 - 11 Es interesante notar que la mayoría de los ensayos enfocada en temas indígenas durante las décadas de 1930 y 1940, y particularmente aquellos que reivindicaban el futuro renacimiento del espíritu indio, se basó en inspecciones hechas en la región de Otavalo, Imbabura. Desde épocas tempranas, los indios de esta región eran considerados racialmente puros, campesinos trabajadores y artesanos creativos (Orellana 1930: 401-06).
 - 12 Víctor Gabriel Garcés (1932: 558) proponía, como veremos más adelante, que antes de pensar en el mestizaje biológico había que preparar a los indios para un potencial mestizaje; había que educarlos y mejorar sus condiciones de vida. Como entre los pensadores de su época, Garcés consideraba que la peculiar psicología india incluía el odio y revancha contra los blancos. De una manera oblicua, argumentaba que era necesario remediar este odio racial llenando los vacíos que la conquista española y el posterior maltrato de los blancos habían dejado en la cultura india.

- 13 Humberto García subrayaba que los indios no tenían memoria acerca de su pasado histórico la cual les había sido usurpada por los conquistadores españoles (García 1935: 14). Más tarde, la norteamericana Elsie Parsons describiría este fenómeno como un “vacío cultural” (1940: 224) y la francesa Debenais de Valencia, como “olvido” (1948: 71-2). La prueba era que los indios rurales no recordaban quién había sido Atahualpa. Pese a ello, para las elites, la indigenidad estaba basada en la propiedad comunal, en la explotación y otros elementos que estaban inscritos en la memoria de los indios. En esta vena, el poema de Jorge Carrera, *Levantamiento* (1931), presenta la memoria de los indios como un arma estratégica de la rebeldía: “Iban delante nuestros padres/ buscando el vado de la tarde crecida / con sus pies cargados de memoria.”
- 14 Thurner (2003a: 239) traza la imagen despótica y totalitaria de los incas que inhibió el desarrollo de los individuos en el trabajo de William Prescott de fines del siglo diecinueve.
- 15 Remigio Romero y Cordero. “El problema indigenista”, *El Comercio*, 21 de agosto de 1933.
- 16 La noción de higiene estaba bien establecida en esta época y combinaba preocupaciones biológicas y morales acerca de la habilidad del pueblo para autoadministrarse. Desde inicios del siglo veinte, varios manuales de higiene fueron publicados y circulaban entre los estudiantes y público en general.
- 17 Las regulaciones estatales incluían medidas represivas que prohibían el uso de vestidos rústicos y animales domésticos. Sin embargo, la prohibición del vestuario indio no generó consenso entre las elites y promovió protestas de parte de mujeres indias (AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 3, Carpeta No. 177). Otras regulaciones higiénicas relativas a pestes y animales domésticos también impulsaron protestas y levantamientos de indios (Suárez 1934: 33; AFL, Cámara de Senado 1942, Caja 238, Carpeta No. 42).
- 18 Quito, Ibarra, Latacunga, y Ambato, entre otras ciudades, estimaron sus poblaciones y registraron el número y condiciones sociales de las viviendas y las familias siguiendo el método desarrollado por Pablo Arturo Suárez.
- 19 Se formaron grupos para conducir encuestas a los hogares y medir varios índices biológicos en la población como parasitismo, talla y peso. Ellos también observaron y analizaron el agua consumida localmente y las condiciones sanitarias (Suárez 1936: 1-5).
- 20 Pablo Arturo Suárez (1934: 8, 13, y 19) estimaba que al menos el 10% de la población de Quito era indígena y que la mayoría de los trabajadores vestía poncho y carecía de zapatos.
- 21 Si bien Suárez utilizó parcialmente las nociones de raza y eugenesia, promovió una “ficha antropométrica” que era aplicada a estudiantes de las escuelas y a trabajadores urbanos afiliados al sistema de seguro social así como el uso de certificados prenupciales.
- 22 De manera similar, el Hospital San Juan de Dios de Quito hacía uso de la categoría de raza al registrar a los pacientes, información que nunca fue analizada. Miembros del hospital llenaban un formulario que incluía raza, la cual era adjudicada con base en la declaración del paciente y en su observación de las apariencias físicas, el vestuario y la lengua (Defossez 1992: 43).
- 23 Varias descripciones hablaron del terror que la embriaguez de los indios producía a los blancos. Basado en este temor, en el convencimiento de los efectos degenerativos del alcoholismo y en experiencias similares de otros países de la región, el gobierno central y las municipalidades prohibieron, en varias ocasiones, la venta de chicha y la operación de cantinas.
- 24 Como en otras naciones de América Latina, en el Ecuador, la aceptación de las leyes de Mendel sobre herencia —la noción que la composición hereditaria de la especie era transmitida inmutablemente de una a otra generación— fue un proceso conflictivo. Varios pensadores ecuatorianos consideraban que esos principios restringían la posibilidad de mejoras por medios educativos y ambientales (Llerena 1932; Chaves 1932). Pese a ello, poco a poco, esta nueva teoría

- de la herencia fue incorporada al saber de los pensadores locales y las leyes de Mendel abrieron un nuevo entendimiento de la raza india.
- 25 Rodrigo Chávez (o Rodrigo de Triana) fue reconocido por su interés en figuras populares y por la promoción de las tradiciones montubias. Sus argumentos estuvieron inspirados por el trabajo del médico español Gregorio Marañón (1933) y su noción de “estados intersexuales”, la mezcla de características sexuales masculinas y femeninas.
 - 26 La comunidad de pensadores en Cuenca, y especialmente Agustín Cueva Tamariz (1949), hizo uso de la idea de “biotipos” que combinaba de otra manera el estudio biológico del cuerpo y la psicología (los temperamentos) de los indios. Bajo este marco, Luis Monsalve Pozo (1943: 303) sugirió que los indios, en un medio social nuevo y diferente como el urbano, iniciaban un proceso de erosión de su condición racial peculiar.
 - 27 Una visión similar del mestizaje alentó al compositor de música Francisco Salgado (1949) a fundamentar lo que él llamaba “música nacional”: una composición que desplegaba, sin mezclar, tradiciones musicales indígenas, mestizas y blancas. Un interesante trabajo sobre la música nacionalista del Ecuador se encuentra en Wong (2004).
 - 28 Jijón y Caamaño recomendó a Antonio Santiana a Paul Rivet, quien residía en París, y le solicitó que lo entrenara en los procedimientos de la antropología física (Jijón y Caamaño 1990). Asimismo Jijón y Caamaño prestó cráneos y esqueletos de su museo particular al Laboratorio de Anatomía en donde Santiana estaba realizando sus investigaciones iniciales sobre el cuerpo y la biología india (AHBCE, Colección JJC, # 01934).
 - 29 Durante la década de 1950, Antonio Santiana promovió la creación del Instituto de Antropología como parte de la Facultad de Educación; instaló de este modo, en la comunidad universitaria, los estudios indios enfocados en la biología de la raza. Mientras la Universidad consolidaba esta línea de enseñanza e investigación, el Estado junto al Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG) organizó un curso de “antropología de la acción” para entrenar operadores de las misiones de campo y de varios países de la región. Esta última experiencia abriría las puertas a una nueva generación de antropólogos, instruidos de maneras más sistemáticas y enfocadas en registros etnográficos, entre los cuales se destacó como profesor el primer antropólogo ecuatoriano entrenado en la Universidad de Chicago, Aníbal Buitrón. Al tiempo que la Universidad perdió su monopolio de enseñanza de la Antropología, la posguerra atrajo al Ecuador visitantes extranjeros, incluidos antropólogos interesados en los indígenas de comunidades rurales (Gillin 1940; Parsons 1940, 1945; Beals 1966) y la nueva generación de practicantes locales quedó crecientemente involucrada en las demandas y necesidades estatales (AUC, Actas del Consejo Universitario, 1945-50).
 - 30 Santiana recibió entrenamiento de parte del médico chileno Alejandro Lipschütz de la Universidad de Concepción. Como parte de este ejercicio, él participó en una expedición entre los sobrevivientes fueguinos del sur de Chile, experiencia que le evidenció la posibilidad de extinción de las razas aborígenes. Lipschütz era parte de una red de investigadores americanistas interesados en las razas nativas. En el ámbito conceptual, este pensador argumentaba que la raza india implicaba tanto una distribución estadística de ciertas características biológicas así como la clasificación social que hacían las personas. Consiguientemente, los indios no podían ser descritos sólo como una entidad biológica sino en combinación con la percepción social (Lipschütz 1944 [1937]).
 - 31 Durante 1934, el antropólogo norteamericano John Gillin midió a más de ciento cincuenta indígenas de la región de Imbabura y los describió según el color, el pelo, la talla y otros patrones físicos y concluyó que no había un único tipo físico entre los nativos quechua hablantes de la región andina (Gillin 1940).
 - 32 La prueba para determinar el tipo de sangre fascinó a la comunidad científica local. Es posible argumentar que esta fascinación daba cuenta de la difundida idea que la condición y espíritu indios

corrían por la sangre. A su vez, tenía un bajo costo y era fácil de conducir y por ello fue aplicado masivamente en el país (Plutarco Naranjo, Entrevista, febrero 2002).

- 33 El volumen sexto del *Handbook of the South American Indians* incluyó varios artículos de las características físicas y antropométricas de los indios y de las poblaciones mezcladas escritos por miembros de la red de investigadores en la cual participaba Alejandro Lipschütz. Pese al uso de la categoría raza, Lipschütz (1941) advertía sobre los riesgos de manipulación política de este tipo de investigación y de los riesgos involucrados en la noción de una peculiar raza indoamericana que fácilmente podía ser fabricada como inferior debido a estas peculiaridades, especialmente aquellas relacionadas a la distribución de la pilosidad.
- 34 Durante 1949, UNESCO emprendió una campaña contra el racismo, se argumentaba que no habían bases científicas para probar diferentes capacidades mentales entre las razas o degeneración racial como consecuencia de la hibridación; raza no era un hecho biológico sino un mito social. Sin embargo, políticos conservadores y antropólogos físicos criticaron algunos enunciados antiraciales lo que abrió una segunda ola de revisiones de los argumentos previos y que aceptaron la existencia de las razas y la mezcla de razas. Raza y racismo mantuvieron el interés de los antropólogos (Patterson 2001: 115). La antropología biológica contemporánea aún discute el estatus del concepto de raza.
- 35 La consolidación local de ideas socialistas y comunistas, las imágenes de México y Rusia, y la guerra europea influenciaron en las aproximaciones de las elites a la cuestión indígenas con elementos que criticaron, reforzaron o expandieron la retórica liberal sobre los nativos.
- 36 En contraste con los comunistas que promovieron la sindicalización indígena, Jaramillo la propuso como una estrategia estatal. Desde 1926, los comunistas habían promovido la sindicalización de los indios de haciendas así como la creación de una confederación nacional de indios (Prieto 1980; Becker 1997).
- 37 Éste fue el encuentro que dio vida al Instituto Indigenista Interamericano donde diferentes posiciones relativas a los indios convergieron y acordaron una retórica regional sobre los nativos. El mexicano Moisés Sáenz pavimentó esta iniciativa durante los años de 1930, haciendo investigación entre los indios de México, América Central y de las naciones andinas.
- 38 Esta nueva versión del texto coincide con una práctica más internacional de Pío Jaramillo. Él participó en la delegación ecuatoriana al encuentro de Pátzcuaro y, más tarde, fue invitado a Estados Unidos a dar conferencias y visitar las reservas indígenas.
- 39 Pronto, este esfuerzo editorial fue desplazado a la recientemente creada Casa de la Cultura Ecuatoriana en donde se fundó una Academia Nacional de Ciencias y se publicaron diversas revistas culturales.
- 40 Referencias a misiones higiénicas en comunidades indias, centradas en el control de plagas, pueden encontrarse a fines de la década de 1920. Estas misiones introdujeron medidas higiénicas, distribuyeron información y eran imaginadas como un sistema de bienestar móvil. La idea de misiones culturales también implicaba servicios móviles que no sólo incluían acciones higiénicas sino mejoras culturales y económicas (Suárez 1936: 31), estrategia que más tarde abriría el camino al desarrollo comunitario.
- 41 Sin embargo, en el discurso oficial, esta era una distinción flexible. Clark (1999) reporta que en el contexto de disputas entre indios y haciendas de la estatal Junta de Asistencia Pública que mantenía el servicio de bienestar social, los trabajadores de hacienda fueron transformados por la retórica oficial en campesinos ricos que poseían relevantes hatos ganaderos.
- 42 Basado en las ideas de una escuela indígena y recuperando el quichua, el Estado exhibía sus logros en el fortalecimiento del espíritu indígena. La “escuela activa”, en boga durante la década de 1930,

abrió un modelo para el desarrollo de escuelas rurales y escuelas indígenas como instrumento para fabricar una cultura rural e indígena que contenía las semillas de la civilización, y al mismo tiempo, limitaba los desplazamientos de los nativos. Fue en este contexto que el Congreso discutió y aceptó el reconocimiento de las lenguas nativas como un instrumento para escolarizar a los indígenas y la Universidad Central introdujo clases de quichua. Propuestas de educación indígena entraron en vigencia tales como el entrenamiento de profesores indígenas, el uso de la lengua quichua y el bilingüismo. En la mirada de los funcionarios estatales, los estudiantes y profesores indígenas encarnaban la idea del espíritu de la raza y representaron importantes nexos entre el indigenismo americano y las políticas públicas.

- 43 Este grupo de profesores indígenas fue el mismo que años antes había solicitado al Congreso elegir su representante de la raza india y traducir al quichua las decisiones políticas y legales (AFL, Asamblea Nacional de 1937-38, Caja 3, Carpeta s/n).
- 44 Jasper Hill, un miembro del grupo Lenni Lenape de Canadá, envió durante el encuentro, un mensaje a los indios de América urgiéndolos a no dejar morir las lenguas y culturas nativas y proponiéndoles la reconstrucción de las naciones indígenas (El Día del Indio 1943: 13). Esta carta fue traducida al quichua y distribuida a los estudiantes indígenas. La respuesta de los indígenas del Ecuador fue firmada por Berta Lahuate, Matilde Manangón, Jorge Chango, Pedro Coro, Juan J. Colimba, Valerio Cují, José J. Toapanta, Ricardo Ingo, J.E. Quillepangui, José M. Tupiza, José G. Tipán, Nicolás Paillacho, Pedro Caisabanda, y E. Quilachamín.
- 45 Pese a varias controversias de tierras, el gobierno, tímidamente, promovió algunas intervenciones orientadas a la distribución de tierras entre los indios. En 1928, 1931 y 1933 se autorizó a la Junta de Asistencia Pública a distribuir tierras de su patrimonio, pero sólo en dos casos, Quinoa Corral-Espino (Bolívar) y Tambo Viejo (Cañar), la tierra fue devuelta a los indios.
- 46 Humberto García consideraba que el objetivo no era asimilar a los indígenas al estilo de vida de los blancos. En su criterio, los blancos exhibían defectos mientras que los indios revelaban prácticas positivas. Aún más, García (1942: 27) planteaba que, “nosotros, los mestizos, descendientes de los ‘bárbaros conquistadores’, nos creemos asistidos de una especie de infalibilidad cultural”.

Capítulo 5

Crisis nacional y reconstrucción

1941-1950



La década de 1940, en el Ecuador, estuvo marcada por la traumática pérdida de una importante sección de su territorio. En 1941, el Perú ocupó una porción de la región sur del país, con el argumento de que el Ecuador había roto el acuerdo de *statu-quo* firmado en 1936 y que estaba presionando para conseguir una nueva demarcación de la frontera. Para el Ecuador, en cambio, el Perú había invadido la región sur para tomar control sobre sus territorios amazónicos. Para las elites ecuatorianas el evento reveló la debilidad de la nación: pobreza e ineficiencia militar, pero especialmente un sistema político que había sido incapaz de tomar posesión de los “territorios aspirados” (Ibarra 1999). Los pensadores y políticos culparon por la pérdida territorial al “corrupto gobierno oligárquico liberal”. La prensa dio limitada cobertura al corto evento de la guerra. Ibarra (1999) sugiere que durante la ocupación los medios eligieron promover el patriotismo mostrando la indignación del pueblo contra los invasores. El patriotismo fue interpretado como un despertar de la ecuatorianidad y fue objeto de varias reflexiones. Pero los periódicos dieron escasas pistas sobre el rol jugado por los indígenas en el conflicto de límites. Las elites discutieron tímidamente la participación de los indios en el ejército e hicieron notar que los indígenas de las tierras altas y bajas, incorporados en grupos locales de defensa, habían exhibido “una clarinetada de patriotismo”¹.

La controversia relativa a las fronteras sur y oriental favoreció la aparición de movimientos cívicos que otorgaron un contexto para reimaginar la

patria y encarar los problemas que parecían haber prevenido la constitución de una comunidad nacional más integrada. La saga de la guerra trajo sentimientos mezclados relacionados con la fragmentación de la nación, sus debilidades políticas y económicas y la exclusión cultural y política del pueblo. El desacuerdo público con el gobierno liberal respecto al manejo de la guerra erupcionó durante el primer semestre de 1944 y se expresó en un movimiento multclasista llamado la “Gloriosa de Mayo”, que abrió el camino a una corta pero imaginativa coalición política y de gobierno (Cueva 1973: 54-62). Esta coalición reintrodujo diversos problemas relacionados con la población indígena en el foro político —incluidos la representación corporativa, las lenguas nativas, el establecimiento de cortes indias y sus derechos políticos—, revelando algunos cambios respecto a los tiempos liberales previos. Este capítulo revisa los debates de las elites sobre la expansión de la comunidad política y la realización del primer censo de población, dos momentos que desplegarían nuevas tácticas de gobernabilidad de los nativos. En este período, mientras el imaginario de las elites se abría hacia los derechos políticos de los indios, la retórica oficial de la población fue crecientemente definida en términos “culturales”.

Repensando la comunidad política

Una preocupación del período de posguerra fue la existencia de una abrumadora mayoría de ecuatorianos analfabetos — los indios, entre ellos —y en esta medida, excluidos de la comunidad política. Una pequeña proporción de indios letrados había sido votante desde mediados del siglo diecinueve, pero la mayoría continuaba siendo relegada del voto debido a su falta de habilidades en el manejo escrito del español². Si bien varios críticos habían comentado sobre las dificultades y restricciones implícitas de la exclusión política de los indígenas, fue durante la saga de la guerra que la sociedad civil y el Congreso analizaron el tema y tomaron acciones para ampliar la comunidad política de la nación.

La inhabilidad para votar

Para los pensadores liberales, el sufragio era un derecho público articulado al concepto del estado. Este derecho implicaba un dilema en el caso de una sociedad marcada por la diversidad. Había una tensión entre el principio y el derecho de la igualdad para todos y la existencia de restricciones como aquellas dirigidas a las mujeres, curas, monjas y analfabetos. El dilema, sin embargo, desaparecía una vez que se argumentaba que existían poderosas razones para negar a ciertos grupos, no los derechos políticos, pero sí su ejercicio. Así, el punto importante radicaba en que todo el pueblo mantenía, en principio, los mismos derechos, aún aquellos grupos que estaban excluidos de ejercitarlos (Mosquera 1903: 80). En esta perspectiva, se debía elaborar una justificación para excluir del ejercicio de los derechos a grupos particulares. Se consideraba que los analfabetos no estaban preparados para ejercer el derecho a elegir y ser elegidos debido a que esta facultad demandaba saber leer y escribir, información impersonal, decisiones autónomas y una aceptación del estado.

Si bien nunca se establecieron legalmente estrategias de exclusión basadas en la indigidad, los indios ameritaban consideraciones especiales derivadas de su “mentalidad dependiente” y profundo odio racial, lo cual indicaba que ellos no habían aceptado al estado nacional y estaban sujetos a la voluntad de otros. Desde la década de 1890, políticos y pensadores, tanto liberales como conservadores, habían argumentado que si bien algunos sabían leer y escribir, y en esta medida podían ser ciudadanos políticos, los indios eran aún incivilizados y no tenían la “autonomía mental” requerida para ejercer con propiedad su derecho al voto. Por ejemplo, caudillos locales —que en la mirada liberal, eran fundamentalmente curas y hacendados conservadores— tomaban ventajas de los indios, les daban alcohol y les pagaban para que votaran por los candidatos de esa tendencia (Moncayo 1986 [1912]: 301). Intelectuales conservadores, de otro lado, criticaban la utópica idea liberal que reconocía a los indios como iguales y les otorgaba derechos políticos (Pólit 1913: 22); y, posteriormente, llamaron la atención sobre el “travestismo” de una democracia en la cual los liberales manipulaban las elecciones (Vega 1930: 15-16). En la mirada conservadora, en cambio, eran los tenientes políticos locales quienes manipulaban el voto de los grupos indígenas; estas figuras políticas viajaban a las comunidades para anun-

ciar las próximas elecciones y los presionaban a votar de acuerdo con las instrucciones de sus jefes (Dávila 1932: 15). De esta manera, tanto los intelectuales conservadores como los liberales concordaban en la imagen de que los indios votaban sin conocimientos, información ni autonomía. Adicionalmente, algunos pensadores sugerían que era fundamentalmente el odio racial lo que prevenía que los indígenas tuvieran derechos políticos (Martínez 1993 [1916])³.

En décadas pasadas, pocos ensayos habían evaluado el criterio liberal de la escritura y la lectura para ejercer los derechos de la ciudadanía política. Juan E. Naula (1921:190-92), un intelectual obrero de Guayaquil, criticó la noción de ciudadanía liberal. Los tiempos modernos —argumentaba Naula— revelaban un abismo entre la retórica y la realidad constitucional. La retórica liberal hablaba de igualdad mientras las normas constitucionales restringían los derechos políticos sólo a los hombres alfabetos. Los trabajadores no tenían la oportunidad de leer ni escribir, pero eran personas conscientes quienes poseían una “filosofía natural”, pagaban impuestos y hacían varias contribuciones. Su exclusión de la comunidad política —continuaba Naula— significaba que la democracia no existía y que la idea de la igualdad era una farsa. Pero Naula nunca habló explícitamente de los indígenas; su análisis se refería a los trabajadores, y no sabemos si incluía a los trabajadores indígenas en esta categoría.

A inicios de la década de 1930, aparecieron referencias explícitas de la exclusión de los indios de los derechos políticos. En esta época, por ejemplo, el educador indigenista mexicano, Moisés Sáenz (1933: 128), visitó varios asentamientos indígenas en el Ecuador y argumentó sobre la necesidad de extender el sufragio a los indios⁴. Pero el evento más sobresaliente que propició una reflexión sobre los derechos políticos de los indios, a inicios de 1930, fue el esfuerzo de organizar un “congreso indígena”, también llamado “congreso campesino”, bajo el patrocinio de intelectuales comunistas y socialistas. El gobierno temió sus efectos y reprimió esta iniciativa con el argumento de que incitaría al desorden público. Este episodio fue evaluado, sin embargo, por algunos pensadores liberales e izquierdistas como una indicación del mejoramiento de la conciencia cívica de los nativos. El socialista Ángel Modesto Paredes (1943: 190) arguyó que el episodio era una prueba de que los indios entendían el principio republicano de la igualdad que los protegía, y a su vez, evidenciaban capacidades para demandar de la

sociedad y del gobierno el cumplimiento de los preceptos legales. Al mismo tiempo, sugería que los indios habían empezado a poner en cuestión su posición de inferioridad pues reconocían que eran víctimas “de injustas postergaciones en sus atributos civiles y políticos”.

El liberal Pío Jaramillo, que escribía en el periódico *El Día*, argumentó, inspirado por el frustrado encuentro indígena, que el sistema representativo era una farsa, una “falsificación”⁵. El Ecuador tenía una población de cerca de dos millones de personas, pero el medio millón de blancos y mestizos gobernaba al país a través del sufragio de solamente veinte mil personas; tres cuartas partes de la población, mayoritariamente “indios puros”, estaban excluidas de la sociedad política. Este pretendido grupo de representantes no legislaba para todos los ecuatorianos y esta era la razón por la cual los indios no eran considerados en el presupuesto público y en las acciones administrativas. Contemporáneamente, los blancos, argumentaba Jaramillo, eran como los colonizadores españoles: los derechos públicos eran su prerrogativa exclusiva y la Constitución les garantizaba privilegios “divinos”; esto, a su vez, era usado para constreñir a la República y la democracia. Si efectivamente se seguían los principios liberales y de justicia, el Congreso debía estar compuesto por una mayoría de indios. Este cambio potencial en la composición de la comunidad política, concluía Jaramillo, era la verdadera razón para mantener la exclusión de los indios basada en el manejo del alfabeto. En la perspectiva de Jaramillo, al tiempo que reconocía que los indios estaban excluidos de la comunidad política, subrayaba que ellos no estaban en los márgenes de la sociedad: eran elementos clave en el desarrollo económico y militar de la nación. Al mismo tiempo, los indios resistían pasivamente el progreso como una forma de revancha de su exclusión de la comunidad política. De esta manera, el dilema, en la mirada de Jaramillo, era familiar: ¿vendría el cambio de la intervención estatal o de la revuelta india? Campesinos e indios habían señalado una vez más (a través de la iniciativa del congreso indígena) que ellos querían ser miembros de la nación, ser un factor económico positivo y ser ciudadanos activos. Pese a estas críticas, su exclusión política y las nociones de revancha y falta de autonomía en sus decisiones, continuaron siendo los argumentos preferidos para mantener su eliminación de la comunidad política.

La campaña de alfabetización

En la posguerra, varias iniciativas locales intentaron afrontar el problema de la minúscula comunidad política a través de la puesta en marcha de intentos de enseñar al pueblo el alfabeto, la lectura y escritura⁶. Estos esfuerzos convergieron en una campaña de alfabetización llevada adelante por distintas instituciones civiles en la costa, sierra y amazonía. Alimentada por los sentimientos de hermandad nacional en la posguerra, la Unión Nacional de Periodistas (UNP), liderada por el indigenista liberal Víctor Gabriel Garcés, revivió la idea de una campaña de alfabetización en la sierra y amazonía y utilizó diarios y radios para promoverla⁷. Una variedad de sectores sociales se unieron alrededor de la campaña. La cruzada convocó a estudiantes y profesores, trabajadores y propietarios, amas de casa, a la Iglesia Católica, gremios y sindicatos y otras asociaciones civiles. Posteriormente, la campaña recibió apoyo financiero y de personal por parte del gobierno, pese a que la UNP continuó gestionando la iniciativa.

Durante los preparativos de la campaña se estimó que la población analfabeta llegaba al cincuenta por ciento del total de los habitantes del país, con los índices más altos en las provincias indígenas de la sierra. Esta acción se sustentó en la idea de que la alfabetización conduciría a la integración cultural y económica de la nación. No sólo intentaba impartir las habilidades para leer y escribir, sino crear conciencia entre el pueblo de sus derechos ciudadanos y conectarlos a la comunidad política y al mercado⁸. Se buscaba complementar la enseñanza del alfabeto con lecciones de Cívica y de higiene. De esta manera, la campaña ampliaría la comunidad ciudadana y de consumidores (Albornoz 1945: 2).

La cruzada enroló a individuos que podían actuar como instructores —estudiantes, profesores, entre otros— y solicitó ayuda a empresarios, terratenientes, sindicatos y asociaciones civiles para identificar a las personas analfabetas en los lugares de trabajo así como su apoyo al proceso de educación⁹. Los instructores fueron entrenados en un método que hacía uso de una cartilla pedagógica adaptada, que había sido desarrollada por el misionero norteamericano Frank Laubach (1947, 1950) en Filipinas, y que fuera usada en varios países de América Latina. Laubach fue invitado al Ecuador para entrenar instructores, discutir la estrategia de la campaña e intercambiar experiencias¹⁰. El misionero y los intelectuales locales concordaron

en que el analfabetismo era el más importante enemigo de la nación y que países con altas tasas de este problema, como las que mostraba el Ecuador, eran pobres y atrasados.

Utilizando el idioma de la guerra, Laubach bautizó a la ignorancia como el “enemigo” y cada persona que enseñaba como “soldado”. Para ganar la guerra, cada soldado necesitaba cumplir con sus deberes y responsabilidades. Laubach impartió una clase pública en la cual enseñó a una empleada doméstica el reconocimiento de algunos sonidos, maravillando a la audiencia. El secreto de su éxito, ante los ojos del público local, era la “paternal” manera en que el maestro trató a la señora y la desafió a ser instructora una vez que concluyera el aprendizaje. La idea central del método era la asociación entre imágenes y sonidos y entre sílabas y letras; pero el diario *El Comercio* comentaba que su componente más importante era su compromiso con los analfabetos y la nación¹¹.

La campaña fue oficialmente inaugurada con un evento público en la popular Plaza Arenas de Quito. Folklore indígena y música, discursos y afiches —con leyendas tales como “un analfabeto menos, un ciudadano más”— fueron parte de la parafernalia desplegada durante el evento¹². El proceso partió con un censo de la población iletrada y su asignación a los centros de alfabetización. Basada en esta información, la coordinación de la cruzada proveyó a cada centro las cartillas de alfabetización, afiches y lápices. Muy pronto, los organizadores de la campaña recibieron la visita de miembros de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) quienes pedían la alfabetización de los quichua hablantes. Dolores Cacuangó, una lideresa nativa de Cayambe, Pichincha, habló a nombre de los indios de la sierra y expresó sus deseos de saber qué “dicen las personas, lo que piensan y escriben en los libros y periódicos”¹³.

El Comercio calificó esta petición como una “prueba” de que los indios estaban interesados en la educación y “cultura” y que era posible mantener la lengua nativa y estar, al mismo tiempo, interesado en aprender español¹⁴. Éste también fue un punto de inflexión en cómo este diario se refería al efecto del alfabeto entre los indios. Al inicio de la cruzada, *El Comercio* consideraba que transformar a los indios en ciudadanos a través del alfabeto no era un cometido viable: esta población requería un programa especial ajustado a sus peculiaridades, un pronunciamiento que no fue explicado mayormente¹⁵. La petición de los indios abrió las puertas a reforzar la campaña en-

tre la población india y a incluir una estrategia de alfabetización bilingüe. Una fotografía publicada por *El Comercio*¹⁶ muestra a Dolores Cacuango y varios otros indios e indias, conjuntamente con los líderes de la campaña. Esta era la muestra de la aprobación del diario a los efectos positivos de esta iniciativa sobre la población indígena y a la posibilidad de ser alfabetizada en quichua. La foto fue tomada bajo una placa que celebraba la fundación española de Quito, interpretada por el diario como una representación simbólica de la aceptación india de la conquista.



Figura 9: Dolores Cacuango y líderes de la campaña de alfabetización

La campaña tradujo al quichua¹⁷ la cartilla de alfabetización diseñada por Laubach y desarrolló una variedad de estrategias para la instrucción de los indígenas basada en el grado de habilidades bilingües y en el idioma de uso cotidiano en las comunidades indígenas. En el caso de personas bilingües y quichua hablantes residentes en contextos donde era más difundido el español, el objetivo consistía en reforzar el uso de este idioma, si bien el quichua era utilizado en el proceso de enseñanza; en cambio, entre quichua hablantes residentes en un contexto indígena, el objetivo era fortalecer la lengua quichua. De esta manera, el propósito de la campaña fue la castellanización de los indios que vivían en ambientes bilingües y la quichuización de aquellos que lo hacían en medios monolingües. La iniciativa, sin embargo, no tuvo un método oficial para la instrucción de los indígenas; algunos grupos

usaron técnicas alternativas como la estrategia bilingüe desarrollada por los misioneros en el Centro Cultural Indígena de Peguche, Imbabura¹⁸.

Después de cuatro meses, los organizadores estaban convencidos que la cruzada, si bien llena de dificultades, era posible. El sesenta por ciento de los estudiantes había desertado y muchos voluntarios no habían sido capaces de mantener su compromiso con la campaña. Al mismo tiempo, el método, si bien era fácil de aplicar, requería de un gran número de profesores; era el proceso individual lo que hacía difícil que los estudiantes mantuvieran su interés cuando había pocos instructores. Para afrontar este problema, la campaña intentó implementar una propuesta desarrollada por un grupo de educadores norteamericanos, basada en la separación, para el aprendizaje, de la lectura y la escritura, con énfasis en la enseñanza de la lectura que hacía uso de medios audiovisuales —un juego de películas producido por Walt Disney—. Una de las figuras centrales era el Pato Donald que vestía el poncho y el sombrero de los nativos. Esta imagen de Disney fue interpretada por las elites locales como la de un “indio otavaleño”¹⁹.



Figura 10: El Pato Donald con vestimenta india

Este método, sin embargo, fue descartado cuando se insistió en que la transformación de los analfabetos en ciudadanos requería que ellos supieran leer

y escribir. Pese al esfuerzo, entusiasmo y apoyo a la campaña, en cinco años de operación de la cruzada se había llegado sólo al trece por ciento de la población analfabeta²⁰. Pero la iniciativa fue exitosa en crear un sentido de hermandad e integración nacional. Al terminar el proceso de aprendizaje, a cada estudiante le era entregado un “diploma de ciudadanía”, firmado por diversas autoridades en reconocimiento de su nueva identidad, mientras que los profesores recibían un “diploma de patriotismo”. Los estudiantes también eran persuadidos de continuar su educación a través de un conjunto de lecturas de “transición” —en la evolución desde la ignorancia a la ciudadanía— sobre historia nacional, cívica e higiene. Varios estudiantes escribieron cartas en español y quichua en las que agradecían a la UNP por las oportunidades abiertas por la nueva identidad política²¹. Al mismo tiempo, miembros de las elites subrayaban que las personas recién alfabetizadas abandonaban rápidamente la timidez, adoptaban prácticas higiénicas y adquirían autoestima²².

El debate sobre la “huelga cívica”

El clima de hermandad nacional de la posguerra resonó en la progresista Asamblea Legislativa de 1944-45²³. Este período de sesiones estuvo marcado también por la preocupación ante el reducido tamaño de la comunidad política y el aparente desinterés del pueblo en este aspecto. Los congresistas argumentaban que tan sólo el diez por ciento de la población había elegido al nuevo presidente en la que era considerada como la más justa y abierta elección en la historia de la nación. La Asamblea buscó ampliar la comunidad política a través de medidas tales como la reducción de la edad para votar de los veintiuno a los dieciocho años²⁴. Pero el tema más polémico fue la extensión de los derechos electorales a la población analfabeta.

Durante el período, Carlos Cueva Tamariz²⁵, un socialista cuencano de raigambre liberal, expuso su teoría de la “huelga cívica” para llamar la atención a la falta de interés tanto del pueblo como de la clase dominante tradicional en la vida política de la nación. De acuerdo a esta hipótesis, el pueblo —incluidos los indígenas— había permanecido al margen de la política en una suerte de huelga cívica. En diversas coyunturas, pueblo y “masas campesinas” habían puesto fin a su huelga cívica y habían mostrado su capacidad de participar en la vida política —como en el caso de la revolución

de Alfaro— pero rápidamente retornaban a la huelga. En su mirada, la coyuntura de la posguerra mostraba un nuevo intento popular por formar parte de la comunidad política; en este momento el pueblo pedía la ciudadanía política y expresaba su interés en el bienestar y progreso nacionales. Según esta idea, garantizar a las masas sus derechos políticos ayudaría a prevenir el desorden social y abriría nuevas avenidas para el autogobierno del pueblo.

Pese a la hipótesis de la huelga cívica y en un sorpresivo giro en su argumentación, Cueva Tamariz, en el nombre de la Comisión Constitucional del Congreso, inició un discernimiento contrario a la concesión de derechos políticos a todas las personas adultas, ya que, a su criterio, se requería un mínimo de “cultura” para ser ciudadano. Para poder participar en la comunidad política los ciudadanos necesitaban información y conocimientos de esta índole. Así, el requisito de lectura y escritura fue mantenido²⁶, pero a la vez, se hizo una excepción para elegir las autoridades parroquiales. El derecho de votar para los puestos municipales, del Congreso y Presidencia fue otra vez negado a los analfabetos. La noción compartida por la mayoría de los congresistas era que todos los iletrados, pero especialmente los indígenas, vivían bajo condiciones de servidumbre y, en este sentido, tenían una autonomía limitada. Más aún, era peligroso introducir a “las masas”, un grupo amorfo e impredecible, en la vida pública. Esto los expondría a la manipulación de intereses poderosos.

Esta progresista Asamblea hizo uso de las nociones de “falta de autonomía” y “mentalidad dependiente” que habían sido utilizadas reiteradamente para describir a los indios y excluirlos del ejercicio de los derechos políticos. Pero la vieja idea de que esta condición no era de su responsabilidad también estuvo en juego; se desplegó, una vez más, la necesidad de reformas. En esta perspectiva, el estado y —ahora también— la sociedad civil tenían la responsabilidad de remover los mecanismos que entrampaban la libertad de los indios. La Asamblea confiaba que la exclusión política del pueblo se desvanecería como resultado de la campaña de alfabetización y del experimento de votación de las autoridades locales.

Mientras tanto, era necesario preparar al pueblo iletrado y a los indígenas para un futuro cercano. Un paso en el proceso de integración a los analfabetos a la comunidad política —planteado como experimental— consistía en otorgarles el derecho a elegir a las autoridades parroquiales. La propuesta constitucional consideraba que en su “transición” hacia la ciudadanía, los

analfabetos deberían tener la oportunidad de “despertar sus intereses” en cuestiones locales²⁷. Este derecho permitiría a los indígenas y campesinos iletrados hacer oír sus demandas y entrenarse así en la participación política.

Durante la discusión de la propuesta de la Comisión Constitucional²⁸, la mayoría de congresistas celebró los argumentos previos y aprobó la idea de ciudadanía local para los analfabetos. Sin embargo, hubo un grupo de conservadores que se opuso a la iniciativa con el argumento de que éstos no conocían la función del sufragio y las necesidades de la nación. Desde esta perspectiva, para ser votantes responsables se requerían conocimientos de la historia del país y de su organización política. El argumento de que los analfabetos no tenían las credenciales para actuar concientemente y con autonomía fue repetido en diversas ocasiones. Aún más, un congresista insistió en que para tener el derecho al voto era necesario haber completado al menos la escuela primaria, y otro señaló que en lugar de concederles este derecho era necesario primero “arrancarlos” de la ignorancia. Una vez más, el argumento principal en contra de esta concesión a los iletrados era que serían presas fáciles de jefes políticos manipuladores.

Los congresistas que concordaban con la proposición de la Comisión Constitucional reforzaron su posición durante el debate y agregaron algunos matices. Para un congresista, era importante distinguir entre analfabetos urbanos y rurales porque los habitantes de las ciudades estaban mejor preparados para participar en la vida política. Otro representante propuso que el experimento de elecciones locales debía ser evaluado antes de proceder a extenderlo a las dignidades de más alto rango. El liberal que encabezaba la campaña de alfabetización recordó, una vez más, los resultados de la cruzada e insistió en que en el mediano plazo el analfabetismo sería erradicado; de esta manera, la propuesta que se estaba discutiendo debía ser temporal. En su mirada, la alfabetización permitía a los ciudadanos defender y ejercer sus derechos sin intermediarios; era una vía para integrar a las masas en la vida política nacional e introducir las por el camino del automejoramiento.

La apertura al derecho a votar en la esfera parroquial estuvo acompañada por una prudente descentralización administrativa que otorgaba poderes decisoriales a las provincias y el fortalecimiento de las municipalidades y parroquias²⁹. Esta propuesta abrió una discusión sobre cuál era la unidad territorial básica y la institución fundacional de la nación. Un representante comunista señaló al cabildo como el pilar del nacionalismo y la democracia.

Sin embargo, para varios representantes, los consejos municipales habían sido incapaces de integrar a las parroquias circundantes a la vida moderna y por ello, destacaban la relevancia de dar voz a las parroquias, excluidas de la vida política. Varios factores habían inhibido esta integración, entre los que se contaba, fundamentalmente, la existencia de tenientes políticos que explotaban a los campesinos e indígenas. El ámbito parroquial era una arena política que, a juicio de algunos congresistas, cambiaría con el voto de los analfabetos y las reformas institucionales. La parroquia, con la participación de gente local, estaría mejor preparada para resolver sus problemas. Una de las funciones de la política parroquial debía ser la promoción de la supervisión indígena a los malos funcionarios y autoridades locales, objeto de varias peticiones indígenas³⁰. Para los conservadores, en cambio, era oportuno reforzar las municipalidades en vez de las parroquias; éstas eran la base territorial e institucional de la nación. Finalmente, sin embargo, se aprobó la propuesta del voto local para los analfabetos junto al fortalecimiento de las decisiones provinciales y parroquiales.

Los miembros de la Asamblea no exhibieron un lenguaje uniforme para hablar en nombre y por la población nativa. La mayoría de miembros intercambiaba los términos “indígena” e “indio”, mientras unos pocos preferían evitarlos completamente y reemplazarlos por el calificativo “campesino”. Durante las discusiones sobre ciudadanía y lenguas nativas se utilizaron las nociones de “pobladores indígenas” o “pobladores indios”, “cultura indígena”, “indígenas” o “indios” para describir a la población nativa, su lenguaje y su exclusión política. En este contexto discursivo, el término “raza” estuvo conspicuamente ausente. Sin embargo, la raza y los “factores étnicos” aparecieron en la discusión sobre la nacionalidad³¹ y el representante corporativo de los nativos (ver capítulo 3)³². Mientras los comunistas pelearon por restablecer al representante de la “raza indígena” y enfatizaron en que había organizaciones indígenas compuestas por personas que pertenecían a una raza socialmente discernible que debían ser consultadas para elegir este representante, delegados socialistas de la Universidad Central argumentaron que era muy difícil definir a la “raza indígena”. Para ellos era preferible usar el término “indio”, una categoría social que incluía tanto a los nativos como a quienes “vivían como nativos” en el medio rural; a su vez, estos dos tipos de indios convergían en la categoría de “campesinos”. Si bien, como lo evidencian estos comentarios, se estaban elaborando nuevos entendimien-

tos y aproximaciones a las poblaciones nativas, la noción de raza para definir a los nativos era aún una herramienta discursiva para la persuasión.

Como en el caso de la representación corporativa de los indios, las propuestas de otorgar derechos a los iletrados para votar localmente y de democratización rural fueron prontamente descartadas. Casi inmediatamente (1946), las elites políticas volvieron atrás y eliminaron el experimento “cívico”. Fue también el final de la agenda protectora establecida por la Revolución Liberal. Para varios pensadores, incluidos los liberales (Jaramillo 1949: 15), la noción de protección implicaba contemporáneamente la inferioridad e incapacidad de quienes eran protegidos. Políticos izquierdistas propusieron eliminar de la Constitución el principio de protección durante la Asamblea 1944-45, moción que tuvo acogida al año siguiente (Constitución 1947, art. 174).

El censo de población de 1950

Desde la década de 1890, la idea de un censo nacional de población estuvo siempre presente entre la elite liberal, pero nunca se materializó. Problemas de presupuesto y cambios de gobierno, entre otros factores, disuadieron su implementación. Sin embargo, varios esfuerzos de enumeración local se llevaron a cabo, como por ejemplo, un censo de la provincia de Pichincha en medio de la celebración centenaria de 1922. Pero este recuento provincial de la población no tuvo objetivos administrativos; no registró las características raciales o étnicas de los habitantes, pese a la sugerencia en esta dirección señalada por jóvenes académicos de la Universidad Central³³. Alfredo Pérez Guerrero, por ejemplo, escribió un ensayo (1922: 134) en que señalaba cuán fácil podría haber sido agregar una columna de identificación racial. Pero a los organizadores les preocupaba que el censo fomentara intranquilidad y protestas, que estaban a la orden del día entre los indígenas. De esta manera, impartieron instrucciones entre las autoridades locales responsables de la enumeración de la población indígena³⁴ de que se tratara a los indios cortésmente y, de forma expresa, se prohibió el uso de la fuerza o amenazas en caso de resistencia.

Durante el período de la posguerra, varias asociaciones cívicas, conjuntamente con la Universidad Central, promovieron la implementación de un

censo en la ciudad capital. Esta acción, que pasó a ser un ensayo del censo nacional de 1950, introdujo un cuadro diseñado para contar la “población indígena”. Los enumeradores fueron instruidos para registrar a los miembros de la “raza indígena” tomando en cuenta la vestimenta, el peinado y la lengua³⁵. Un método más riguroso fue desplegado en otro esfuerzo, esta vez en la región serrana de Otavalo. Aquí los encuestadores debían registrar la apariencia racial de los individuos —incluido el color de la piel— junto a otras características como vestimenta y lengua para clasificarlos como “indio”, “mestizo” o “blanco” (Guerrero 2003: 413).

Los antropólogos Buitrón y Salisbury (1945) habían desarrollado previamente un método para clasificar a los indios, basado en la vestimenta; según argumentaban los autores, su método remitía a prácticas culturales —y no racistas— que eran ampliamente aceptadas³⁶. Pero, repentinamente, el censo nacional de 1950, concebido como una herramienta eficiente para la administración pública, evitó la clasificación biológica y categorizó a los individuos sobre la base de sus características culturales: lengua, vestido y vivienda. Las clasificaciones del censo incluyeron condiciones individuales, familiares y residenciales.

La clasificación de los indios

El censo nacional de 1950 fue parte de un esfuerzo regional para reunir información en todas las naciones de América Latina (Procaccia 1945-1950). La clasificación de los indios probó ser elusiva y devino en un tema de interés durante el Congreso del Instituto Indigenista Interamericano (III) realizado en Cuzco durante 1948. Varios intelectuales presentaron sus propuestas y algunas de ellas fueron publicadas en la revista de la entidad, *América Indígena*. La intención del III era la de establecer un procedimiento práctico para definir a los indios con el propósito de promover intervenciones estatales eficientes a nombre de la “rehabilitación” indígena. Varias ideas circularon antes y durante el encuentro del Cuzco. Para los pensadores ecuatorianos, las propuestas de Manuel Gamio (1942), Oscar Lewis y Ernest E. Maes (1945), así como de Alfonso Caso (1948), fueron las de mayor influencia. Todos ellos concordaban en que la definición de “el indio” debía tomar en cuenta la mezcla racial y cultural así como las perspectivas locales.

En otras palabras, la definición debía ser flexible. Pero no despreciaban el contenido biológico de la cuestión indígena. Compartían la noción de que en América no había una única raza biológica nativa y que, a su vez, las razas nativas se habían mezclados con otras. Aparte de estos marcos compartidos, cada uno de estos intelectuales proponía herramientas particulares para clasificar a “el indio”.

Manuel Gamio (1942) insistió en la importancia de la evaluación cultural para establecer los déficit biológicos, económicos y culturales del pueblo. En vez de medidas antropométricas o indagaciones lingüísticas, Gamio proponía un complejo proceso de clasificación basado en fragmentos de la cultura material exhibida en los hogares. El procedimiento requería de una concurrente exploración de la genealogía de la cultura material, de manera que se pudiese categorizar a cada hogar a través de la observación de fragmentos culturales prehispánicos, posthispánicos o mezclados. Con este método de cultura material, las familias serían clasificadas en un *continuum* que empezaba con una situación de predominio absoluto de fragmentos nativos y terminaba con situaciones de predominio de cultura material europea. Oscar Lewis y Ernest E. Maes (1945), por su parte, proponían la construcción de una “definición práctica de los indios” orientada específicamente a asistir con programas de bienestar focalizados. A través de una crítica a la aproximación de Gamio, estos antropólogos norteamericanos argumentaron que el punto de partida de cualquier definición debía ser la necesidad de información de los equipos de los programas de intervención. En este sentido, la propuesta debía dar como resultado una exploración de los particulares déficit social y económico de la población, que tuviesen como referentes a las necesidades básicas de la gente localizada en territorios particulares. Asimismo, la información debía adaptarse a la cultura local. Como Gamio, argumentaron que las particularidades de los indios se derivaban de la evolución histórica de la opresión colonial. Pero Lewis y Maes se distinguían de Gamio en cuanto al foco principal del censo. Ellos introdujeron una perspectiva de las necesidades básicas para observar los déficit y las diferencias en las condiciones de vida entre los indios y los no indios; pero esta perspectiva subrayaba la falta de una cultura material occidental entre los primeros.

Un editorial de la revista del III destacaba que si bien era difícil definir a los indios y que cada una de las perspectivas expuestas tenía limitaciones para operar un censo, la mejor manera de clasificar a la población en este

tipo de empresa era a través del registro del uso de las lenguas nativas. Si bien el método lingüístico tenía un factor implícito de error —la calificación inadecuada de los nativos raciales y culturales que hablaban español— era la manera más plausible para identificar a los pueblos primitivos de la nación que necesitaban apoyo urgente. Se asumía aquí que las personas que hablaban lenguas nativas encarnaban una mayor proporción de sangre y cultura indias que aquellos que hablaban español y, a la vez, eran más primitivos (América Indígena, Editorial 1946: 103). Más tarde, el mexicano Alfonso Caso (1948) aceptó parcialmente el método lingüístico pero introdujo una consideración adicional: la comunidad de pertenencia. Los indios tendían a esconder su lengua nativa y varios grupos las habían perdido completamente; en este contexto, de acuerdo con Caso, era el lazo subjetivo de identificación con una comunidad, conjuntamente con la lengua, lo que definía al indio.

Esta polémica y las presiones derivadas de la ejecución del censo resonaron entre los pensadores ecuatorianos. Pío Jaramillo (1949) preparó un ensayo para el encuentro del III en el que argumentaba que no era posible definir “el indio” y proponía, en cambio, definir “lo indio” concebido como los fragmentos sobrevivientes del espíritu de la raza aborígen —“una entidad moral”— como lo había explicado el peruano Uriel García, varios años atrás. El punto de partida de cualquier definición, para Jaramillo, debía rechazar y evitar cualquier implicación peyorativa o racista. De esta manera, él abogaba por eliminar completamente la categoría “indio” del censo y recordaba el decreto de 1821 de San Martín, que había establecido que “aborígenes”, “indios” o “naturales” se nombrarían, en adelante, como peruanos. Jaramillo proponía que el desafío contemporáneo era asimilar y nacionalizar a “el indio”, antes que destacar sus peculiaridades o diferencias. En el Ecuador, el punto de partida para integrar a los indios, argumentaba Jaramillo, radicaba en borrar las dos fuentes del “complejo de inferioridad” del indio: el principio protector, contenido en la Constitución liberal, y la legislación tutelar que asumía la incapacidad de los indios para defender por sí mismos sus derechos. Como dijimos anteriormente, la cuestión india, en su criterio, devino en “el problema del proletariado campesino, siendo el indio y lo indio el núcleo vital” (Jaramillo 1949: 20). Este autor nunca explicó qué significaba este ambiguo predicamento, pero con base en otros escritos parecería que intentaba reforzar el tema de la redistribución de tierras y expandir

la noción de lo indio a todos los trabajadores rurales y campesinos del país. Jaramillo contribuyó, en este sentido, a reforzar la visión pública de que la naturaleza de los nativos era rural.

Santiana (1950) publicó un ensayo —reproducido posteriormente en el diario *El Comercio*— que usaba un idioma científico para abogar por la inclusión de una clasificación biológica de la raza en el censo. Raza, en su mirada, no era necesariamente una categoría “discriminatoria”; en cambio, era “explicativa” y aludía a la evolución de las poblaciones y sus déficit biológicos. Las medidas raciales, sugería este autor, debían ser especialmente aplicadas a los mestizos urbanos, a aquellos individuos cuyos orígenes eran difíciles de identificar; de lo contrario, el censo se arriesgaba a registrar como blancos o mestizos a aquellos indios que vivían en las ciudades y pueblos y que habían cambiado su vestuario, lenguas y nombres. Si bien este problema seguía siendo una preocupación para otros miembros de las elites, las propuestas en boga tendían a aceptar como iguales a los indios urbanos. Adicionalmente, se consideraba políticamente inoportuno que el estado promoviera las mediciones raciales. Como resultado, las aproximaciones raciales, como las de Santiana, fueron confinadas a las prácticas científicas de las universidades.

Evitando la categoría raza

Los diarios y la radio jugaron un importante papel en la implementación del censo. No sólo difundieron la relevancia de contar y elaborar un mapa de la población nacional sino también buscaron persuadir a las personas para colaborar con la iniciativa³⁷. El censo se inscribió en la perspectiva de que raza no era el lenguaje correcto para clasificar y describir a los indios. Pese a que *El Comercio* publicó el artículo de Santiana en que proponía la evaluación racial de la población, muy pronto esta figura fue descartada. Una nota editorial expresaba claramente este cambio de perspectiva: “Al analizar el problema del indigenismo hemos partido de un error fundamental, considerándolo como una raza que no estaba en capacidad de asimilar la vida moderna”³⁸. Más aún, proseguía la nota editorial, las ciencias no habían demostrado que las personas eran diferentes debido a sus características innatas.

En términos muy similares, el director del censo informó en una reunión con los indios, organizada con el propósito de apoyar el evento, que la enumeración no preguntaría sobre la raza de las personas porque el personal del censo sabía que el color de la piel no era importante; en su lugar, argumentaba, se registrarían las características culturales³⁹. Al mismo tiempo que se evitaban consideraciones raciales, el diario reprodujo la vieja idea de que el Ecuador era una nación de orígenes indios, una imagen que también fue repetida por el presidente Galo Plaza durante un discurso que hizo en la misma reunión con líderes indígenas: “todos los ecuatorianos tenemos sangre india”⁴⁰. Este predicamento resumía muy bien la noción vigente, más inclusiva de lo indio, que algunos autores desplazarían hacia lo mestizo.

Un elemento central del discurso del censo era la presunción de que el Estado tenía la obligación de mejorar los déficit “culturales”, una idea traducida como el “problema social” y como la necesidad de reestablecer la confianza india en el Estado. Así, *El Comercio* insistió en que la cuestión india era “social” y no “racial”, y que los problemas sociales eran el resultado de factores tanto ambientales como económicos. Más específicamente, algunos artículos publicados en este medio argumentaron que el problema indio yacía en la servidumbre, la concentración de la tierra, la inadecuada satisfacción de las necesidades básicas y la falta de educación⁴¹. El presidente Plaza subrayó las nociones de dignidad humana y la necesidad de evitar el maltrato del que los indios habían sido objeto⁴². Temas viejos, confinados alguna vez a los dominios de la ciencia y de la política, eran ahora articulados y pronunciados en el dominio de la opinión pública.

Alfredo Costales (Entrevista 2002), un futuro antropólogo que participó en el censo como investigador de campo, recuerda que el equipo técnico discutió diversas alternativas para la clasificación de los indios —lengua, apellidos, vivienda y vestimenta— pero que todas ellas fueron consideradas insatisfactorias. En la realidad, el censo incluyó preguntas acerca de las lenguas nativas y la cultura material como expresión de las necesidades básicas. El censo preguntó al jefe del hogar (que podía ser una mujer) la lengua que comúnmente se hablaba en el hogar y la más usada por cada miembro de la familia mayor de seis años de edad. Al mismo tiempo, los encuestadores recibieron instrucción para observar el tipo de zapatos que llevaba cada miembro, el uso de camas y el tipo de viviendas (Dirección General de Estadística y Censos, Instrucciones 1950: 18-19, 23). Finalmente, en el caso de los

trabajadores rurales, el cuestionario del censo pedía que identifique si eran peones de hacienda o huasipungueros. Es claro, entonces, que el censo no desvaneció completamente la existencia de los indios, como lo han planteado algunos autores (Clark 1998b); si bien el empadronamiento evitó la categoría raza, contó a los trabajadores indios de las haciendas y generó información sobre las lenguas nativas y las necesidades básicas de la población nativa. Pero, según veremos, el censo tuvo la habilidad de borrar su existencia en los asentamientos clasificados como urbanos.

Desafortunadamente, no sabemos con exactitud qué se buscaba al registrar el uso de las lenguas nativas⁴³. Es posible que, a través de este dato, los diseñadores del censo intentaran identificar el número y distribución de la población más primitiva —aquellos que hablaban en sus idiomas ancestrales y presentaban agudos déficit de necesidades básicas— como había propuesto Caso (1948)⁴⁴. Pero, como hemos visto, la declaración del uso de las lenguas nativas podía tener diversos significados. Durante la campaña de alfabetización, dirigida a ampliar la comunidad política del país, el quichua fue oficialmente utilizado como una herramienta para llevar el alfabeto a los indios y adquirir su estatus de ciudadanos. El quichua fue reforzado entre la población monolingüe mientras el español fue promovido entre los indios bilingües. Pistas adicionales acerca de este complejo problema pueden encontrarse en los debates del Congreso acerca de las lenguas nativas.

En la Asamblea de 1938, los representantes discutieron y decidieron reconocer el uso de lenguas nativas⁴⁵. Mientras algunos miembros conservadores y liberales las consideraban “primitivas” y rechazaban su reconocimiento oficial⁴⁶, otros representantes mantenían una mirada positiva frente a la variedad lingüística, particularmente del quichua. Algunos políticos consideraron que ésta no era primitiva sino una “lengua culta” o un “idioma docto” que había probado su capacidad para evolucionar conjuntamente con sus hablantes. Un congresista conservador expresó que a través del reconocimiento oficial de las lenguas nativas, la Asamblea estaba honrando y manteniendo el pasado histórico de la nación —consideración que fue reiterada durante la Asamblea de 1944-45—. En este contexto, las formas ancestrales de interlocución fueron vistas, además, como expresiones culturales que contribuirían a moldear la cultura ecuatoriana, la ecuatorianidad⁴⁷.

La mayoría de representantes en las asambleas, tanto de 1938 como de 1944-45, concordaba con la importancia de las lenguas nativas para la en-

señanza del español; la educación indígena había fallado porque no se había basado en ellas. En estas discusiones, las lenguas eran una marca de indigenidad, sujetas a evolución y cambio, y no necesariamente un signo de primitivismo. Ésta era, al mismo tiempo, una herramienta práctica para el establecimiento de programas de integración de los indios. Ello no significaba necesariamente la erradicación de las lenguas nativas, según vimos al repasar la campaña de alfabetización, aunque manifestaba un interés de transformar al menos a los indios bilingües de contextos predominantemente castellanizados en genuinos castellano hablantes. Con estas consideraciones podemos entender la decisión de usar el censo para contar los hablantes rurales de lenguas nativas y registrar los déficit sujetos a la intervención estatal. Efectivamente, el procesamiento del censo consideró a los hablantes bilingües (i.e., español-quichua) como español hablantes, en cambio resaltó la condición de los indígenas monolingües adscritos al medio rural (Dirección General de Estadísticas y Censos 1954, Vol. IV).

Una demarcación rural-urbana flexible

Al contar a la población, el censo también localizó a la gente en el espacio o territorio. Elaborar un mapa prolijo de la nación, incluidos sus lugares remotos, fue una tarea difícil pero necesaria para descubrir el país (López 1951: 2-3; Costales, entrevista, 2002). Ambos, la distribución geográfica y el conteo de la población fueron oportunidades para localizar a los indios —i.e., aquellos que hablaban lenguas nativas y exhibían viviendas y vestidos peculiares— en las áreas rurales. Como hemos visto, la idea de que los indios vivían en poblados o parcialidades propiamente rurales estaba en el discurso político nacional desde la década de 1930. Sin embargo, los indios habían eludido el esfuerzo de confinarlos a las haciendas y comunidades rurales.

Pueblos y ciudades albergaban a trabajadores indios y los espacios urbanos incluían comunidades y parcialidades de los indios. De una u otra manera los asentamientos de población blanca y mestiza requerían del trabajo pagado y no pagado de los indios⁴⁸. Un interesante reportaje publicado en *El Comercio* sobre Conocoto, un poblado cerca de Quito⁴⁹, manifestaba las dificultades para identificar a los indios ante la existencia de diversas categorías sociales entre ellos. El artículo no dudó en señalar a los trabajadores de las haciendas —los huasipungueros— como nativos; pero hacía notar

que este poblado albergaba indios picapedreros y albañiles que trabajaban en Quito. Este último grupo sabía leer y escribir, hablaba español y quichua y vestía “a la moderna”. Habían descartado el poncho, usaban zapatos de cuero los domingos, aunque cotidianamente, llevaban ojotas de sisal. Este reportaje sugería que la indigenidad era más difícil de definir en el caso de los indios urbanizados. La lengua, residencia, fragmentos de la vestimenta y marcadores biológicos parecen haber sido, en ese momento, las mejores pistas para la clasificación de los indios.

Ambigüedades similares respecto a los indios libres que vivían en pequeños pueblos fueron también señaladas por intelectuales que exploraron a los miembros de las comunidades de Otavalo (Buitrón 1947: 56) y a los indios que vivían en comunidades incrustadas en asentamientos urbanos (Monsalve Pozo 1943: 303; Castro 1948; Rodríguez 1949: 35)⁵⁰. Efectivamente, varios pensadores habían reconocido a los indios urbanos o indios urbanizados como trabajadores permanentes o “nómadas” (Mora 1931: 43-44; Chaves 1933), al tiempo que otros insistían en que ellos eran “obreros” (Jaramillo 1983 [1936]: 174). Al describir al trabajador indio urbano, Fernando Chaves (1933: 8-11) planteó que no era posible establecer una clara demarcación entre áreas urbanas y rurales. El censo intentó resolver el dilema de cómo clasificar a los indios urbanos castellanizando a las personas indígenas bilingües —normalmente localizadas en pueblos y ciudades— y trazando una frontera flexible entre los asentamientos urbanos y rurales. A su vez, el censo definió a las áreas rurales como compuestas por pequeñas “localidades” o “centros poblados” —la vieja noción comunal de parcialidades (ver capítulo 3)—; de esta manera, reforzó la imagen de que era posible integrar y civilizar a la población rural, incluidos los nativos monolingües⁵¹.

La división espacial del censo asumió varias definiciones que habían sido incorporadas a la organización administrativa del país desde los tiempos republicanos tempranos, y reforzadas en 1897: provincias, cantones y parroquias. El censo de 1950 definió como “áreas urbanas” los núcleos de cabeceras provinciales y cantonales que tenían, al menos, un trazado de calles⁵², independientemente del tamaño de la población. Territorios tradicionalmente considerados urbanos —las áreas circundantes de pueblos y ciudades— fueron clasificados bajo la ambigua categoría de “suburbanos”, si bien la mayoría de los análisis contó a esta población como rural. El informe del censo estableció que las condiciones de vida entre la población suburbana

eran similares a aquellas de los habitantes del campo (Dirección General de Estadística y Censos 1954, Vol. II: 6). De otro lado, las áreas rurales fueron clasificadas como tales con base en su estatuto administrativo. Tanto las áreas rurales como las suburbanas incluyeron pequeños “centros poblados”, también llamados “localidades” (Instituto Interamericano de Estadística 1960: 55). En otras palabras, las definiciones del censo adoptaron implícitamente la noción de “parcialidades” como una característica destacable de las áreas rurales, idea que puede rastrearse en el debate indigenista sobre comunidades de indios que subrayó a este ámbito como la semilla para construir la ciudadanía local.



Figura 11: El censo entre los indios

Al momento del censo, varias imágenes públicas insistieron en la conexión entre los indios y su medioambiente rural. *El Comercio* desplegó imágenes visuales que generaron una asociación entre la familia india, la choza, vestidos peculiares y actividades agrícolas y artesanales. Si bien no todos los campesinos y trabajadores rurales de las tierras altas eran indios, todos encarnaban el espíritu nativo —“lo indio” o indianidad— según lo proponía Pío Jaramillo. Al mismo tiempo, las áreas rurales albergaban a los “indios puros”; i.e., aquellos que hablaban las lenguas nativas. Estos dos supuestos enmarcarían las intervenciones estatales en los años venideros. De esta forma, el censo tendió a borrar a los indios de las ciudades y pueblos en la medida en

que la mayoría de ellos hablaba algo de español, al tiempo que reforzaba la localización de los indios en el medio rural.

Las ambigüedades implícitas en las definiciones del censo, así como en los métodos usados para la enumeración, abrieron una controversia acerca del tamaño de la población nativa. Esta controversia continúa hasta el presente; hoy en día, sin embargo, son los intelectuales y líderes indios quienes reclaman no estar adecuadamente representados en las estadísticas. Al mismo tiempo, la ecuación entre indio y residencia rural, usada para excluir a la población nativa de los pueblos y ciudades, ha dado lugar, recientemente, a una tímida discusión entre la nueva generación de pensadores indios urbanizados respecto a las bases de su identidad nativa (Wray, entrevista, 2002). El censo del 2001 reveló un creciente número de personas urbanas que se autorepresentó como perteneciente a los pueblos originarios.

La ingobernabilidad de los indios

Para los intelectuales y funcionarios estatales ecuatorianos las preocupaciones relacionadas con el censo no sólo se referían a las definiciones y localización del indio, sino también a cómo manejar la asumida aversión de los indios a todo intento de indagar sobre aspectos personales, familiares y de su forma de vida⁵³. Al tiempo que los medios daban cuenta de un cierto optimismo relativo a los efectos civilizadores de la campaña de alfabetización, insistían en las dificultades de la enumeración de la población nativa rural. Muchos pensaban que el censo sería rechazado por la gente ignorante y retrasada —esto es, por los indios— y que propiciaría el desorden social. Más aún, un ensayo etnográfico señaló que los nativos no habían incorporado la noción de que el estado era el garante de la igualdad social y legal, y tampoco que la información solicitada era necesaria para cumplir con este objetivo (Garcés 1950: 322-23). Un interesante reportaje del periódico que narró cómo el personal del censo había contratado a un grupo de monjas para recopilar la información precensal en Chimborazo, se refería la innata “resistencia” de los indígenas a todo indicador de vida civilizada. El artículo concluía con una descripción de cómo las monjas habían sido expelidas de las comunidades después de recoger “heroicamente” la información requerida⁵⁴. De manera similar, durante la fase experimental del censo, el temor a

la potencial rebelión india en respuesta a la indagación censal se expresó reiteradamente⁵⁵.

Y como una crónica anunciada, el censo efectivamente incitó un levantamiento de indios en la provincia de Chimborazo, en el mismo lugar en que residía el coronel liberal Morocho, nombrado por Eloy Alfaro como “jefe de los batallones de indios”. Líderes y comunidades indígenas rechazaron el censo, pero inmediatamente abrieron un diálogo directo con el presidente liberal, Galo Plaza. El Presidente —terrateniente e hijo de una de las figuras de la Revolución Liberal— hizo uso de su larga experiencia con los trabajadores indígenas de sus haciendas y su perfecto conocimiento del quichua para intervenir personalmente y resolver el levantamiento. Negoció con las autoridades indígenas, los “regidores”, tomó control de la operación del censo en las áreas del conflicto y se desplazó a los poblados para supervisar el proceso. De acuerdo con el periódico de la capital, durante el primer encuentro de “pacificación” en Quito, seguido al levantamiento, los indígenas se presentaron a sí mismos como “personas racionales”, obedientes de la ley republicana⁵⁶. Ellos le recordaron a Plaza la vigencia de regulaciones aprobadas por “amu presidente Alfaro” para protegerlos. Durante la audiencia presidencial, un regidor desenrolló un documento y lo hizo frente al Presidente: era una copia del decreto de Alfaro de 1898 que los exoneraba de pagar impuestos. La asociación entre censos e impuestos estaba viva en la memoria de los nativos.



Figura 12: Regidores indios
y el presidente Plaza

En las mentes de las elites, este episodio —que reveló una vez más, los efectos fundacionales de las decisiones de Alfaro— opacó el censo nacional y reforzó la concepción misionera del estado. El diario capitalino clamó que era “una vergüenza republicana”. Argumentó que desde la época de los fundadores de la patria se había adoptado el lenguaje de la igualdad y la libertad: pero que, pese a ello, nada se había hecho para gobernar a los indios como iguales. Los indios habían sido mantenidos en condiciones de esclavos y de seres bárbaros, y habían sido gobernados a través del temor⁵⁷. El problema indígena, insistía el diario, se derivaba de la conquista española, la creación de una raza vencida y del sistema colonial de castas⁵⁸. En esta oportunidad, sin embargo, la prensa no mencionó la existencia de un problema racial u odio racial; en vez de ello, el evento fue enmarcado en el discurso de los “problemas sociales”.

Adicionalmente a las perspectivas de las necesidades básicas y de bienestar incluidas en las estrategias del censo, que revisé en párrafos anteriores, esta herramienta puso de relieve el tema de la gobernabilidad de los indios. En las imágenes prevalentes, los nativos, impredecibles e inescrutables, eran resistentes a la persuasión externa. Estos elementos convencieron a las autoridades estatales y a los medios de que era tiempo de desarrollar estudios en profundidad para el mejor entendimiento de sus necesidades⁵⁹. Como resultado, el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG) fue elegido para llevar a cabo diversos estudios que ayudarían a las oficinas estatales a saber cómo manejar a los indios, un proceso de investigación que subrayó, una vez más, las nociones de intervenciones culturales e higiénicas. En esta oportunidad, la tarea fue encomendada a un nuevo programa estatal con asistencia internacional: la Misión Andina.

El conflicto limítrofe con el Perú (1941) y el largo proceso de reconstitución por la pérdida del territorio nacional desafió a los intelectuales blancos a imaginar una nación más integrada. En el período de posguerra, asociaciones civiles iniciaron una campaña de alfabetización que recibió gran atención de parte de los medios, mientras el Congreso discutía el garantizar derechos de voto a las personas analfabetas. Esta nación, que se imaginaba como más integrada, incluyó la noción de un estado más fuerte y técnico que administraría la población con base en conocimientos estadísticos y antropológicos. Hacia fines del año 1950, se realizó el primer censo nacional. Este evento, altamente publicitado, devino en una oportunidad para discu-

tir la indigenidad en el marco del discurso interamericano y delinear una nueva estrategia de gobernabilidad de los indígenas. El censo informó sobre una población total de más de tres millones doscientos mil habitantes, distribuida de manera bastante equilibrada entre las regiones de costa y sierra. Cerca del veintiuno por ciento de la población rural —localizado mayormente en las provincias centrales de la sierra— hablaba en lenguas nativas, mientras sólo un uno por ciento de la población urbana lo hacía (Saunders 1959: 42).

La posguerra en el Ecuador marcó un cambio en las estrategias de gobernabilidad a los indígenas que incluyó el ensanchamiento de la comunidad política, la remoción del principio de protección de la Constitución y la identificación y enumeración de los indígenas como habitantes rurales necesitados, cuyas particularidades requerían de estudios antropológicos a profundidad. La equivalencia entre gente rural e indígena, una jugada magistral del imaginario de la indigenidad entre las elites e iniciada durante la década de 1930, fue reforzada por el censo y ha permanecido en el discurso del Ecuador contemporáneo. Hoy en día, los intelectuales de los pueblos originarios buscan y exploran maneras de recapturar su carácter urbano. Pero paradójicamente, la continua reformulación de las nociones de comunidad y del apego de los indígenas a la tierra les ha puesto un familiar dilema: ¿cuáles son las verdaderas bases de la cultura indígena?

Notas

- 1 “Pelotón de indios en las guardias nacionales”. *El Comercio*, 17 de febrero de 1941 y “Los jíbaros contribuyen a la defensa nacional”, *El Comercio*, 21 de julio de 1941.
- 2 Al parecer, la normativa decimonónica asumía que el indio alfabeto era un indio castellanizado; es decir, se consideraba que un indio no podía ser alfabeto en su lengua nativa.
- 3 Nicolás Martínez (1993 [1916]: 222-25), por ejemplo, había enfatizado en que los indios alfabetizados eran bastante similares a aquellos que no manejaban esta tecnología porque ellos aún mantenían su odio a los blancos.
- 4 Este observador proporciona algunas pistas de la práctica electoral indígena. En Ilumán, Imbabura, por ejemplo, donde el 74 por ciento de la población era nativa, votaba sólo el 44 por ciento ella. En el otro extremo, en Flores, Chimborazo, un asentamiento predominantemente indígena, sólo el uno por ciento de los electores eran indios (Sáenz 1933: 128).
- 5 Pío Jaramillo. “El congreso de campesinos”, *El Día*, Crónicas de Petronio, 15 de febrero de 1931.
- 6 “Campaña de desalfabetización en Pujilí”, *El Comercio*, 17 junio de 1941; “Los que no saben leer

- ni escribir”, *El Comercio*, 9 de octubre de 1941; “Se pide colaboración”, *El Comercio*, 30 de octubre de 1941.
- 7 La campaña se inició en 1943 con limitados fondos privados (“La educación pública en 1943”, *El Comercio*, 1 de enero de 1944). Una campaña similar fue llevada adelante por una asociación civil de Guayaquil para cubrir la región costera.
 - 8 “Cruzada por el alfabeto”, *El Comercio*, 22 de febrero de 1944.
 - 9 Es interesante notar que algunos hacendados se interesaron personalmente en alfabetizar a sus trabajadores (“Varios propietarios interesados por alfabetizar a peones de haciendas”, *El Comercio*, 20 de abril de 1944; “Los hacendados y la alfabetización”, *El Comercio*, 13 de junio de 1944).
 - 10 “El Profesor Laubach, autor del método de desanalfabetización llegó ayer a esta ciudad”, *El Comercio*, 3 de marzo de 1944.
 - 11 “El analfabetismo debe ser declarado el enemigo No. 1 del país”, *El Comercio*, 5 de marzo de 1944.
 - 12 “Se inauguraron los cursos de alfabetización organizados por la UNP”, *El Comercio*, 1 de mayo de 1944.
 - 13 “Indígenas del poblado de Yanahuaco piden a UNP que se les enseñe a leer”, *El Comercio*, 18 de marzo de 1944.
 - 14 “Un reclamo a la cultura”, *El Comercio*, 19 de marzo de 1944. Sin embargo, cabe notar que una estrategia educativa bilingüe había sido establecida en el Ministerio de Educación durante la década de 1930.
 - 15 “Contra el analfabetismo”, *El Comercio*, 9 de enero de 1944.
 - 16 “La campaña del alfabeto en realización”, *El Comercio*, 02 de abril de 1944.
 - 17 Carmen Ochoa, una profesora que mantenía un programa radial bilingüe (quichua y español) en la estación de radio HCJB, fue la responsable de traducir la cartilla de alfabetización al quichua. Un interesante artículo publicado en *El Comercio* comentaba los efectos positivos de este programa radial entre los indígenas (C. González Hidalgo. “Reviviendo el quichua”, *El Comercio*, 20 de enero de 1945).
 - 18 Este Centro Cultural había desarrollado y hacía uso de *Mi cartilla Inca*, un instrumento que intentaba reforzar el bilingüismo entre los indígenas (Hna. María de la Sagrada Corona et al. 1947).
 - 19 “Película sobre enseñanza de lectura e higiene se exhibió en la UNP”, *El Comercio*, 23 de octubre de 1944; “Las películas educativas y los experimentos del doctor Rodríguez Bou”, *El Comercio*, 31 de octubre de 1944; “Recursos mágicos y multitudinarios de la enseñanza en la post-guerra”, *El Comercio*, 5 de noviembre de 1944.
 - 20 Hasta el primer semestre de 1949, 150.000 adultos fueron alfabetizados; el 61 por ciento era quichua hablante (UNP 1949: 6).
 - 21 Agradecen en castellano y en quichua por haberles abierto los ojos, por la seguridad que tienen que mejorarán sus ingresos, pero también reclaman por la falta de escuelas y problemas con profesores (“Otro que ya sabe leer y escribir”, *El Comercio*, 11 de septiembre de 1944; “Un analfabeto dio sus opiniones sobre la campaña de la UNP”, *El Comercio*, 3 de enero de 1945; “Ex-analfabeto expone por intermedio de la radio”, *El Comercio*, 31 de enero de 1945; “Indígenas demuestran que han aprendido a leer y escribir”, *El Comercio*, 18 de mayo de 1950).
 - 22 “Las cintas alfabetizantes”, *El Comercio*, 9 de noviembre de 1944 y “Campaña alfabetizadora”, *El Comercio*, 4 de enero de 1945.
 - 23 Pocos miembros del liberalismo político integraban la Asamblea, si bien los temas discutidos—democracia, ciudadanía— pertenecían a la agenda liberal. Cerca del cuarenta por ciento de los miembros de la Asamblea era socialistas y comunistas.

- 24 El derecho de voto fue extendido a la población por sobre dieciocho años, en vez de los tradicionales veintinueve años como requisito para votar.
- 25 AFL, Actas Asamblea Constituyente 1944-45, Vol. II: 351-416, Sesión No. 23, 04 de septiembre de 1944.
- 26 En contraste, un grupo socialista auspició una moción para modificar las bases de la ciudadanía política. En vez del requisito de escritura y lectura, ellos proponían la noción de “trabajo socialmente útil” como la condición para ejercitar el derecho al voto. De acuerdo con esta propuesta, todos los adultos que trabajaban debían tener derecho a votar y a ser elegidos. La responsabilidad y criterios que ellos, en tanto trabajadores, practicaban les permitía participar en las decisiones políticas de la nación (Paredes 1947: 320).
- 27 Durante este tiempo, el Instituto Indigenista Interamericano estaba promoviendo el “voto verbal” en las asambleas locales para que los analfabetos eligieran a sus candidatos (“El voto verbal para analfabetos”, 1944).
- 28 Los siguientes argumentos están basados en AFL, Actas Asamblea Constituyente 1944-45, Vol. II: 351-416, Sesión No. 23, 04 de septiembre de 1944 y Vol. V: 1-128, Sesión 68, 24 de octubre de 1944. Durante estas dos sesiones, los participantes en el debate sobre ciudadanía incluyeron a Carlos Cueva Tamariz (Representante de las universidades) , José Santos Rodríguez (Manabí), Gustavo Vallejo Larrea (Representante de los medios), Manuel Eliceo Flor (Pichincha), Juan Isaac Lovato (Pichincha), Alfredo Silva del Pozo (Bolívar), Alfonso Larrea Alba (Guayas), Emilio Uzcátegui (Representante de la educación primaria), Cárdenas (?), Alejandro Herrería (Guayas), Alvaro (?), Vásquez Valencia (?).
- 29 AFL, Actas Asamblea Constituyente 1944-45, Vol. I: 802-874, Sesión No. 14, 24 de agosto de 1944 y Vol. I: 875-950, Sesión No. 15, 25 de agosto de 1944. Participaron en estas discusiones Pedro Saad (Representante de los trabajadores), Leopoldo Benítez V. (Representante de los medios), Rafael Galarza Arízaga (Azuay), Eliceo Flor (Pichincha), Carlos Ayala C. (Representante de los trabajadores), Víctor Antonio Castillo (Loja), José María Roura (Representante de las universidades, Gustavo Vallejo L. (Representante de los medios) y Gonzalo Cordero Crespo (Azuay). El comunista Pedro Saad proponía que los consejos parroquiales debían estar constituidos por representantes corporativos de los trabajadores (incluidos los indios), hacendados, y profesores, así como representantes directamente elegidos.
- 30 La petición más enfática de este interés en controlar a las autoridades locales fue una presentada por un indígena de Gatazo, Chimborazo, quien solicitaba se establezcan procedimientos para la remoción de funcionarios locales y representantes electos para las dignidades municipales (AFL, Cámara de Diputados, 1941, Caja 221, Carpeta s/n).
- 31 El idioma del “factor étnico”, que dividía a la población de la nación entre blancos, mestizos e indígenas, conjuntamente con una estrategia de mestizaje, fue utilizado al discutir el problema de la integración nacional (AFL, Asamblea Nacional Constituyente 1944-45, Vol. II: 167-218, Sesión No. 19, 30 de agosto de 1944).
- 32 AFL, Actas Asamblea Nacional Constituyente 1944-45, Vol. VII: 610-688, Sesión No. 111, 7 de diciembre de 1944.
- 33 Este censo y otros similares no fueron diseñados para las tareas de administración estatal. De manera similar a los señalado por Tenorio-Trillo (1996) y Lomnitz (2001) para el caso mexicano estas enumeraciones fueron realizadas como parte de las celebraciones de los centenarios de la constitución de la nación.
- 34 Los organizadores pidieron a funcionarios locales que conformaran unos consejos en las circunscripciones para apoyar la realización del censo con la participación de terratenientes,

- administradores de las haciendas, curas y líderes comunitarios. Asimismo, se les pidió que persuadieran a los indios de que el censo no estaba relacionado con el servicio militar o la recolección de impuestos (Oficina de Seguridad y Estadística 1922: 4).
- 35 BAEP, Censo de la población de la ciudad de Quito. Instrucciones para llenar la sección tercera del formulario 601 de la boleta censal, Hoja volante, 27 de junio de 1947.
- 36 En la aproximación de estos autores, este era el mismo método usado en las oficinas de registro civil de Otavalo, Imbabura, y Colta, Chimborazo, al inscribir a la población, si bien la regulación no preguntaba por esta clasificación.
- 37 Clark (1998b) proporciona una detallada e interesante descripción de la organización del censo y del rol jugado por diversos sectores en este esfuerzo de reconocimiento nacional.
- 38 “El problema social en Ecuador”, *El Comercio*, 5 de noviembre 1950.
- 39 “Se inauguró el Congreso de la FEI en esta capital”, *El Comercio*, 19 de noviembre de 1950.
- 40 “Con asistencia del Presidente se clausuró el Tercer congreso de indígenas”, *El Comercio*, 21 de noviembre de 1950.
- 41 “Un problema social, *El Comercio*, 1 de diciembre de 1950; Editorial, “Gestión Presidencial”, *El Comercio*, 22 diciembre de 1950.
- 42 “Presidente Plaza organizará personalmente el censo en parcialidades indígenas de Chimborazo”, *El Comercio*, 15 de diciembre de 1950.
- 43 El uso de la lengua para definir las razas nativas tiene una larga historia que puede trazarse al período postcolonial temprano (Harrison 1996). La Academia Nacional de Historia asumía que las lenguas de los nativos eran primitivas y que éstas moldeaban las ideas y emociones de los hablantes y eran una herramienta apta para clasificar a los pueblos. Parecería que al momento del reconocimiento constitucional de las lenguas nativas, concebirlas como encarnación del primitivismo y de la raza había cambiado. Al menos, se aceptaba que ellas evolucionaban y tenían la habilidad de encarnar la civilización. En este medida, las lenguas nativas tenían la capacidad ajustarse a las necesidades contemporáneas.
- 44 Egas, Aníbal, “El Censo Nacional”, *El Comercio*, 26 de noviembre de 1950: 2.
- 45 Los siguientes argumentos pueden verse en AFL, Actas Asamblea Nacional Constituyente 1937-38, Vol. III: 250-284, Sesión No. 60, 15 de octubre de 1938. Los participantes en la discusión fueron Guillermo Baquerizo (Los Ríos), Luis Maldonado Tamayo (Cotopaxi), Alfredo Parea Diezcanseco (Guayas), Wilfrido Loor (Manabí), Guillermo Peñaherrera (Imbabura), Víctor Falconí (Loja), Manuel Eliceo Flor (Pichincha), Octavio Muñoz Borrero (Cañar), Rigoberto Veintimilla (Cañar), Antonio Ortiz Mesa (Tungurahua), Juan Rocha (Los Ríos), César Durango (Bolívar), Carlos Cueva Tamariz (Azuay), César Plaza (Esmeraldas), Alfonso Mora (Azuay), Alfonso Fierro (Carchi), Moisés Luna (Imbabura), y Francisco Arízaga Luque (Guayas).
- 46 Por ejemplo, un representante de la provincia de Bolívar argumentaba que los hablantes de lenguas nativas no podían ser considerados ciudadanos ecuatorianos porque el idioma nacional u oficial era el español. Esta aseveración implicaba que para ser ciudadano se requería saber leer y escribir en español. Al mismo tiempo, un representante conservador señalaba que el mantenimiento de las lenguas nativas había sido un mecanismo para el estancamiento del indio.
- 47 Ver el debate entre Enrique Gil Gilbert (Guayas), Emilio Uzcátegui (Representante de la educación primaria), Ángel León Carvajal (Bolívar), Eduardo Vásconez Cuví (?), Gonzalo Cordero Crespo (Azuay), Antonio Parra Velasco (Guayas), Ricardo Paredes (Representante de los indios), Rafael Terán Coronel (Cotopaxi), Gustavo Buendía (Pichincha), Carlos Zambrano (Representante de la agricultura de la sierra), Gustavo Becerra (Esmeraldas), Víctor Antonio Castillo (Loja), Agustín Vera Loor (Manabí), Francisco Madera (Imbabura), Gustavo Vallejo Larrea (Representante de los

- medios), Miguel Ángel Aguirre (Loja), y Enrique Gallegos Anda (Pichincha) en AFL, Actas Asamblea Constituyente 1944-45, Vol. III: 1008-1024, Sesión No. 49, 03 de octubre de 1944.
- 48 Desde tiempos coloniales, pueblos y ciudades de la sierra requerían de indios para llevar adelante trabajos pagados y no pagados en obras públicas, mantenimiento y limpieza.
- 49 “Conocoto es una de las poblaciones más antiguas de los alrededores de la capital”, *El Comercio*, 16 de mayo de 1944.
- 50 Estos indios urbanizados estaban en el proceso de perder sus costumbres y tierras tradicionales. En este caso, Rodríguez (1949: 35) recomendaba privatizar sus tierras y promover su asimilación.
- 51 Ecuador era representado con 11.104 asentamientos o poblados, mientras el gigante Brasil tenía sólo 5.409 (Instituto Interamericano de Estadística 1960: 40).
- 52 García (1946: 170) proponía una noción similar respecto de los asentamientos urbanos, mientras definía las áreas rurales como asentamientos “campesinos”.
- 53 El censo fue visto e implementado como una actividad cívica familiar; después de ser censada, cada familia recibía un certificado cívico (Dirección General de Estadísticas y Censos, Instrucciones 1950: 25).
- 54 Es interesante notar que pese al discurso estatista del liberalismo, monjas de origen colombiano estaban trabajando entre los indígenas desde 1944, cuando Velasco Ibarra las contrató para llevar adelante actividades higiénicas y sociales (“Tres monjas realizaron trabajos precensales entre hostiles indígenas de Chimborazo”, *El Comercio*, 15 de julio de 1950).
- 55 “Censos experimentales”, *El Comercio*, 10 de agosto de 1950.
- 56 “Presidente Plaza organizará personalmente el censo de parcialidades indígenas de Chimborazo”, *El Comercio*, 15 de diciembre de 1950.
- 57 “Los indígenas de Chimborazo”, *El Comercio*, 16 de diciembre de 1950.
- 58 “Gestión Presidencial”, *El Comercio*, 22 de diciembre de 1950.
- 59 “Investigaciones antropológicas se efectuarán en provincia de Chimborazo”, *El Comercio*, 19 de diciembre de 1950; “Discordancia sobre linderación de parroquias movían a indígenas a oponerse al censo”, *El Comercio*, 23 de diciembre de 1950.

Capítulo 6

El liberalismo del temor y los indios



En el curso de mi discusión he unido los debates sostenidos por las elites en torno a la población nativa de la sierra del país, en los ámbitos de la política, la ciencia y la prensa. Mi propósito al seguir estos debates, enmarcados en una retórica liberal, ha sido el de trazar la producción de los sujetos indígenas y la instauración del temor social entre las elites. Siguiendo a Foucault (1991a), he asumido que estas elaboraciones discursivas hablan de tácticas de gobernabilidad; los discursos

políticos y científicos trabajaron al unísono y produjeron formas especiales de gobernabilidad dirigidas a los indígenas. Ambos procesos sociales —la producción de sujetos y de temor— estuvieron conectados por la noción de raza, un concepto que permitió a las elites identificar y separar a la población nativa como un peculiar tipo social, distinto de los grupos dominantes pero con capacidad de evolucionar hacia la ciudadanía.

He argumentado, al mismo tiempo, que existió una continuidad en el liberalismo en tanto táctica de gobierno entre 1895 y 1950. A fines de este período, dos perspectivas liberales se habían consolidado: una que enfatizaba en la individualidad y la otra que enfocaba los derechos e identidades colectivos. En este capítulo final, reviso la trayectoria de la agenda liberal, política y científica, relativa a los indígenas en el Ecuador y señalo puntos de comparación con otras naciones de América Latina. Finalmente, discuto la asociación entre el temor y las imágenes de los sujetos indígenas, conjuntamente con los efectos que esta conexión tuvo para las estrategias de gober-

nabilidad adoptadas por el Estado ecuatoriano de cara a las poblaciones nativas de la sierra.

Liberalismo: trayectoria y comparación

El liberalismo, como una táctica de gobierno, propone y debate principios universales, como la igualdad y el bien común, para establecer un *modus vivendi* entre perspectivas y formas de vida divergentes (Gray 2000). En el Ecuador, entre 1895 y 1950, los debates políticos liberales produjeron diversas imágenes de los nativos. Estas representaciones fueron amplificadas en el dominio científico y, en algunos casos, difundidas por los medios escritos. Los tres ámbitos —política, ciencia y comunicación— constituyeron el escenario para la fabricación de los sujetos indígenas.

Protección e igualdad

Entre 1896 y 1923, la propuesta sobre la protección de la raza india y la idea de igualdad, expresadas especialmente en el debate sobre el concertaje, fueron desarrolladas en los dominios de las ciencias, el Congreso y los diarios; en estas discusiones participaron miembros de las elites de diversas localidades del país. El concertaje fue considerado como un tema de interés público y generó una polémica en torno a cómo gobernar a los indios. Es interesante notar que durante la prolongada disputa sobre el trabajo concierto, la demarcación de posiciones ideológicas definidas localmente como “conservadora” y “liberal” se difuminó en varias ocasiones. Algunos miembros de la conservadora Iglesia Católica favorecieron ciertas reformas al concertaje mientras que varios terratenientes liberales se opusieron a ellas. Liberales y conservadores usaron el lenguaje de la igualdad y la protección para elaborar sus argumentos, pero combinaron estos dos elementos de manera diferente, proyectando sus respectivas agendas políticas. La discusión no fue unívoca y tuvo una variedad de significados locales, aunque las interpretaciones se enmarcaron en las nociones de igualdad y protección de la raza india.

¿Cómo convergieron en estos discursos de las elites las nociones de igualdad y protección? Paradójicamente, mientras en la arena política los

conservadores insistieron en la igualdad como un principio universal, los liberales desplegaron una retórica que asumió el estancamiento temporal de la raza india y la necesidad de justicia e introdujeron la noción de protección como una estrategia para construir una situación de igualdad que no existía. Los liberales asignaron a los gobiernos locales y central la función de promover la igualdad, basada en la vigencia de un contrato social antes que en la prisión por deudas y en las relaciones personales. La mayoría de conservadores, en cambio, asumió la inferioridad esencial de los indios y la necesidad de gobernarlos a través de la disciplina del trabajo en las haciendas y de la amenaza de prisión. De esta manera, el tema de la coerción fue la piedra angular de la discusión sobre cómo gobernar a la raza india. De un lado, los liberales propusieron que la supresión de la coerción, y su reemplazo por la protección estatal, abriría el camino a la igualdad de los indios; de otro, los conservadores argumentaron que los indios requerían una combinación de educación y coerción, bajo la tutela de los terratenientes. Como resultado, los indios encontraron motivos para sospechar tanto de los liberales como de los conservadores en la cuestión de sus relaciones de trabajo.

Para los pensadores identificados como conservadores, la igualdad era un principio disponible para cualquiera que quisiera hacer uso de él. Los liberales subrayaron, por su parte, que la igualdad era un estado futuro que aún no existía y que era importante reconocer oficialmente esta situación anormal en la perspectiva de actuar públicamente para cambiarla. De esta manera, las tensiones entre protección e igualdad fueron suspendidas en el tiempo. En el presente, el liberalismo promocionó la intervención estatal para promover la igualdad, pero pospuso su realización hacia un futuro incierto. Sin embargo, tanto conservadores como liberales consideraban a los indios como miembros de una raza peculiar y muchos temían su potencial rebeldía, el vacío cultural y el desapego a sus tierras, elementos de lo que se consideró como la condición nómada de los indios.

Para los liberales, el concertaje era la causa contemporánea de la rebelión de los indios y de su falta de disciplina laboral. Bajo este arreglo obligatorio, los indios eran incapaces de desarrollar necesidades, intereses y deseos individuales así como formas de autogobierno. Los liberales mostraron fe en las cualidades redentoras del mercado, pero del mismo modo que los conservadores creían que esto era insuficiente para disciplinar a los indios. La protección estatal y la educación eran necesarias para llenar el vacío pro-

ducido por la conquista española ya que el trauma de la historia estaba inscrito en la psicología de su raza. Los conservadores por su parte, consideraban que la rebelión y la indisciplina eran características constitutivas de la raza y probaban la inferioridad de los indios. Y era la inferioridad racial la que justificaba, en sus propuestas, mantener a los indios atados a las haciendas y sujetos al riesgo de la prisión.

A través de todos los debates sobre el concertaje, el uso de las nociones “raza india” y “clase india” o “clase indígena” sugiere que los nativos eran vistos como un segmento del pueblo y de la sociedad. No sólo eran nativos o aborígenes: como trabajadores, constituían un segmento fundacional de la sociedad. Esta perspectiva los conectó con las nociones de raza y trabajador. Pero aquí, nuevamente, jugó la ambigüedad del lenguaje. En la retórica oficial, los concertados pasaron a ser “jornaleros”, un tipo especial de trabajadores rurales, a veces nombrados como “obreros”. Desde esta perspectiva, el debate del concertaje marcó a los indios como la futura clase obrera de la nación, al tiempo que los circunscribió a nichos espaciales y sociales: trabajadores sujetos a las haciendas. En este discurso, el término “indio” subrayaba, a su vez, los ingredientes de su inferioridad racial. Así, la noción de “raza” pasó a ser otro elemento angular en las propuestas de integración de los indios, de maneras que hacen pensar en cómo el idioma de la raza encubrió la emergencia de clases sociales (Balibar 1991, 1996; Stoler 1995).

Siguiendo la sugerencia de autores que han explorado el Ecuador del siglo diecinueve (Muratorio 1994; Larson 1999; Williams 2001), es posible pensar que este debate y la asociación de los indios con la futura clase obrera de la nación diferenciaron al Ecuador de los otros países de la región respecto a la construcción de los sujetos indígenas y su gobernabilidad.

La raza vencida y la rebeldía de los indios

De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza. Pero esta idea no tuvo un significado único. Fue más bien un idioma flexible para argumentar diversos grados de inferioridad o superioridad, una perspectiva desarrollada en el terreno de las Ciencias Sociales, y más específicamente, a lo largo de la discusión sobre la existencia de un reino precolonial en Quito. Como describí en el capítulo 2, esta discu-

sión fue mantenida durante las tres primeras décadas del siglo veinte por pensadores de Quito que estuvieron articulados a las nacientes Sociología y Arqueología, pero que tuvo resonancia entre los intelectuales de provincia. La Sociología, si bien ofreció una persuasiva crítica a la noción de raza basada en características fenotípicas de la población, mantuvo esta categoría para dar cuenta de la sicología de los pueblos y combinó factores ambientales e históricos para explicar la evolución de la raza indígena. La Arqueología enfatizó en la evolución y difusión cultural, revisó el pasado de los indios e incorporó la expedición científica como una práctica científica. Ambas elaboraciones disciplinarias estuvieron fundadas en marcos positivistas y espiritualistas que subrayaban formas de solidaridad, inspirados en el pensamiento social francés, pero también en el darwinismo social. Como Hale (1989) ha señalado para el caso de México de fines del siglo diecinueve, estas aproximaciones fueron desplegadas para construir el estado antes que para controlar su intromisión en la esfera privada. Al mismo tiempo, las visiones evolutivas y neolamarckianas sobre la raza generaron una categoría sumamente insidiosa. De un lado, los pensadores locales, al igual que en la mayoría de otros países de América Latina (Helg 1990; Knight 1990; Stepan 1991), aceptaron la idea de que las razas eran susceptibles de modificaciones; pero, por otro lado, la concepción de una evolución natural restringió el campo para transformaciones de corto plazo. En suma, se reforzó la postergación de la igualdad y el mejoramiento de los indios a un vago e incierto futuro.

Las polémicas sobre la existencia del Reino de Quito también desvanecieron las diferencias entre conservadores y liberales y tuvieron tres implicaciones retóricas relevantes: primera, la introducción en los discursos y narrativas de una perspectiva evolutiva (los estadios evolutivos de los nativos); segunda, la construcción de los indios como miembros de una “raza vencida”; y, finalmente, la aceptación de los indios “evolucionados” o “libres”. Todos estos elementos reforzaron la vieja desconfianza de las elites en torno al odio de los indios hacia los blancos¹ y su habilidad rebelde. Así, la inspección del pasado indio no sólo fue un instrumento usado para establecer una línea de base con el propósito de comparar el decaimiento contemporáneo de la raza nativa (Lomnitz 2001), sino también una manera de articular formas contemporáneas de gobernabilidad de los indios.

Para sus proponentes, la existencia del Reino de Quito implicaba que en el pasado los nativos habían compartido una experiencia política esta-

tal, hecho que, a su vez, comprobaba su potencial para participar en un orden civilizado. En esta mirada, el decaimiento y abyección contemporáneos eran consecuencia de la explotación de los conquistadores españoles y del concertaje republicano. Ambas instituciones fueron vistas como determinantes de la peculiar psicología indígena. Los indios, particularmente los conciertos, no sólo mostraban singularidades raciales, sino que esperaban a un líder que los redimiera. Por ello, los liberales creían que era tiempo de reformar la peligrosa institución del concertaje, un tipo de servidumbre. Por su parte, los pensadores que negaban la existencia del Reino de Quito consideraban que los indios no habían tenido experiencia política previa y que siempre habían estado sujetos a los caciques, a los incas y, hoy en día, a los terratenientes. De acuerdo con esta visión alternativa, los indios contemporáneos no intentaban restablecer un reino perdido; es más, los indios ecuatorianos eran dóciles y moderados en comparación, por ejemplo, con los del Perú, y tenían una gran habilidad para imitar a los blancos, pese a que conservaban una innata condición de inferioridad. El argumento de la docilidad, sin embargo, se hacía difícil de sostener cuando los pensadores desarrollaban y hacían uso de la noción de una raza vencida. Todos los intelectuales compartían esta idea, si bien para muchos la raza india no había sido completamente sometida. Si la raza nativa aún sobrevivía, la revancha en contra de los blancos era concebible, aunque fuera como estrategia de gobierno. Y para las elites una evidencia de este latente odio hacia los blancos eran los pequeños, pero continuos, levantamientos de indios que sacudían las áreas serranas de la nación y creaban inseguridad y temor en los poblados y ciudades provinciales que carecían de personal policial estable. Imágenes de los indios rodeando los poblados y caminando hacia las ciudades provinciales —una pesadilla colonial— fueron parte de los argumentos usados para justificar las tácticas de gobierno y la postergación de la ciudadanía indígena.

Finalmente, la narrativa del Reino de Quito apuntaba a la existencia de una elite nativa, una consideración que legitimaba la presencia contemporánea de los indios “libres”. Estos individuos evolucionados manejaban el alfabeto, contaban con propiedades, sirvieron en el ejército y, en algunos casos, tenían orígenes reales. Sin embargo, los límites entre indios “puros” y “evolucionados” estuvieron sujetos a debates y a argumentos cambiantes. Estas incertidumbres, junto con la ansiedad de las elites ante su posible con-

taminación social y racial, ayudaron a sostener el discurso de la indigenidad y una estrategia de integración de los indios como sujetos inferiores a través del estado. En este sentido, el término etnocidio no parece ser apto para caracterizar las consecuencias de este tardío liberalismo en el Ecuador, como Platt (1985) ha propuesto para el liberalismo de siglo diecinueve en Bolivia.

Los indios comuneros y la cuestión social

He trazado dos debates políticos durante el período comprendido entre 1925 y 1945: la representación corporativa de la raza india y la administración estatal de sus comunidades. Ambos debates articularon ideas sobre la urgente cuestión social coligada con la condición inferior de los nativos, y dieron pie a la legislación que permitió la representación corporativa de los grupos de interés y a la función social de la propiedad como parte de una estrategia orientada a la construcción del bien común, a garantizar la igualdad y a la reparación a los habitantes originales de la nación. El Estado ecuatoriano asumió un papel regulador, tutor y civilizador de las comunidades, de su población y de sus tierras.

La noción de una raza india permitió a las elites visualizar un representante corporativo de la población aborígen. Sin embargo, los indios, debido a las peculiaridades, que los diferenciaban de otros grupos subalternos como los campesinos y los trabajadores, no eran capaces de elegir a sus representantes corporativos; en su lugar, una institución estatal elegía al delegado de la raza india entre personas que investigaban y conocían las necesidades de esta población y podían hablar en su nombre. Como en otras naciones de América Latina durante el siglo diecinueve (Anderson 1991 [1983]; Thurner 1997; Guerrero 1997), el ventrilocuismo devino en una táctica central que conectó a la comunidad política ecuatoriana con los indígenas. Pero a diferencia del modelo ventrílocuo terrateniente descrito por Guerrero (1997), en este período, la voz de la raza india fue intermediada, además, por representantes políticos. Más aún, la apertura del representante corporativo ejemplificó el doble significado (inclusión y exclusión) de las instituciones políticas modernas (Wilder 1999). Una vez establecido el derecho a tener un representante que hablara por ellos, los propios indígenas pidieron presencia directa en el Congreso. Posteriormente, este sistema de represen-

tación ventrílocua fue abierto a la consulta de los indios para elegir a su representante ante el poder legislativo.

Los liberales también discutieron el estatuto y la privatización de las tierras de comunidad así como la administración de las poblaciones comuneras. Después de una dilatada polémica, el Estado reconoció la existencia de la propiedad colectiva, otorgó a los comuneros la facultad para privatizarla, desarticuló la tenencia de tierras colectivas de la condición de comunero, reconoció el carácter multirracial de la comuna y dio un trato legal y administrativo particular a quienes habían optado por esta forma de organización. Durante la década de 1930, los debates concernientes a estos grupos, que crecientemente eran denominados “indígenas”, estuvieron acompañados por la intervención estatal orientada a mejorar las credenciales ciudadanas de los nativos y de quienes vivían en esta condición. El Estado ecuatoriano separó el asentamiento y la población de la tenencia de tierras y otros recursos naturales e hizo uso de la comuna de indios un modelo para administrar la población rural e indígena de la nación. Como resultado, el gobierno indigenizó y campesinizó a la población de los pequeños poblados rurales de la nación. En vez de someter a los indios y a los comuneros al sistema judicial universal, se desarrollaron procedimientos administrativos basados en la inspección caso a caso de las comunidades. Estas exploraciones estuvieron fundadas y fueron promovidas por conocimientos científico sociales de la raza india y de sus comunidades, los cuales se difundieron en informes y revistas estatales.

El reconocimiento de las comunidades, empero, no era nuevo. En el Ecuador, al igual que en la gran mayoría de repúblicas de la región durante el siglo diecinueve, el Estado promovió la privatización de las tierras comunales indias basado en el argumento del efecto civilizador de la propiedad privada individual. Pero en el Ecuador, así como en el Perú, en vez de privatizar todas las propiedades colectivas (como fueron los casos de Colombia y México), las regulaciones primero reconocieron las tierras comunales y después abrieron a remate las tierras remanentes. El Estado ecuatoriano extendió también esta forma de propiedad colectiva a los no indios, bajo la expectativa de que las comunidades evolucionarían naturalmente a formas de propiedad privada. Así, el reconocimiento del siglo veinte, en el Ecuador y Perú, fue la continuidad de una estrategia decimonónica. Empero, en el caso ecuatoriano, el Estado fortaleció tanto a los comuneros indios como a los no

indios, distinguió dos componentes de la comunidad (tierra y población) y restableció el cabildo como un cuerpo político para la autoadministración. En términos generales, tanto en los Andes como en México, en las políticas estatales del siglo veinte, las nociones de propiedad e identidad colectivas fueron parte de la resolución de la cuestión social. Como resultado, la vigencia de los derechos sociales profundizó la sujeción de la raza indígena al estado.

Mis apreciaciones concuerdan con las de Lomnitz (2001: 74-75) en cuanto a que los derechos colectivos de indígenas y campesinos sirvieron para fortalecer el estado, pero diverjo con su argumento que opone el reconocimiento estatal de las colectividades con la construcción de ciudadanía. Asimismo, discrepo de la asunción que el reconocimiento de los derechos colectivos fue una prueba del retiro del liberalismo de América Latina después de la Gran Depresión (Jacobsen 1997; Lomnitz 2001). En el Ecuador, durante esta época, la retórica liberal exhibió dos tendencias que articularon derechos e identidades colectivos e individuales. Estas nociones de derechos colectivos estuvieron imbricadas con los discursos izquierdistas, pero sobre todo, con la retórica de la cuestión social. Los discursos liberales respecto a los sujetos indígenas, a la igualdad y al bien común llevaron a las elites ecuatorianas a imaginar tácticas colectivas para gobernar a la población nativa, las cuales estuvieron sustentadas en la existencia de una raza india que encarnaba emblemas colectivos.

El espíritu de cuerpo de los indios y el temor social

Durante la década de 1930, dos nuevas perspectivas fueron incorporadas al entendimiento de la raza india. En primer término, se instaló la noción de que la particular historia y sicología de los aborígenes los ataba a la tierra y a la lengua, y los creaba como entidad colectiva; y, en segundo término, la idea de una peculiar condición física —un cuerpo, propio de los indios— adquirió primacía. Pese a la constatación de procesos degenerativos en la raza india, ambas perspectivas alentaron el desarrollo de una visión positiva de un espíritu indio y de capacidades de adaptación física al duro medio ambiente andino —o, en la expresión de la época, a las fuerzas telúricas—. Estas facultades habían preservado el alma nativa o espíritu indio y prometían, en el futuro, un renacimiento de la raza indígena. En un contexto de ansie-

dad derivado de la creciente migración de los nativos, acompañado por una agenda que equiparaba a los indios con pobladores rurales, el foco del futuro renacimiento indígena se centró en las comunidades y en los indios libres.

Las elites sustentaron en la condición nómada de los nativos, derivada del vacío cultural producido por el colonialismo y de los desplazamientos territoriales y culturales, la necesidad de construir un espíritu indio y propusieron que éste sólo podía ser revivido en contacto con la tierra y la lengua. Mientras esperaban el futuro renacimiento del espíritu indio, los intelectuales puntualizaron las deficiencias contemporáneas de los indios: su cuerpo y sicología peculiares junto a su atraso cultural. Las exploraciones científicas los concibieron como personas colectivas, con una variedad de emblemas raciales. Este entendimiento de la raza india generó aprensiones adicionales ente las elites. Los indios eran concebidos como carentes de necesidades, intereses y deseos personales, una característica que prevenía el desarrollo del individualismo y la racionalidad modernos. Como consecuencia, tras lo colectivo, los indios revelaban una estrategia de inhibición de su personalidad de cara a los blancos que hacía inescrutables su comportamiento y hacía impredecible la gobernabilidad. En esta línea de argumentación del carácter colectivo de los nativos, un pensador reimaginó la posibilidad de que aquellos que vivían en comunidad invadieran los pueblos y ciudades, regresando así a la vieja imagen de una guerra de razas entre blancos e indios (Paredes 1943).

La construcción discursiva de una peculiar raza india combinó el trauma de la conquista española y la identificación de instituciones indias tradicionales con la observación de variables culturales, psicológicas y biológicas emblemáticas tales como la lengua, el vestido, la alimentación, la vivienda, la mancha mongólica, los rasgos infantil feminoide, entre otros. De esta manera, y en contraste con los intelectuales del Cuzco descritos por Poole (1997: 186)² durante los años 1930, las elites quiteñas sostuvieron que las peculiaridades de los indios no sólo descansaban en su pasado histórico, sino también en su condición rural contemporánea, en su sicología y cuerpo particulares. Al mismo tiempo, los pensadores quiteños no promovieron una agenda de investigación basada en la construcción de una biotipología como en México (Stern 2003). En cambio, algunos hicieron uso de la noción de raza para describir la biología de los indios, mientras otros hablaron del “factor étnico” para describir su espíritu y sicología.

En contraste con investigaciones recientes (Hale 1996; Clark 1998b; Gould 1998; De la Cadena 2000; Field 2002) que proyectan una imagen de un discurso uniforme y asimilativo del mestizaje, yo encuentro que en el Ecuador la idea de mestizaje fue escasamente debatida y, cuando se la utilizó, tuvo una variedad de significados. El concepto de mezclas raciales y culturales muestra una diversidad de traducciones y oposiciones y, en contraste con Perú y México, sólo hizo parte de la estrategia oficial a partir de mediados de la década de 1940. El mestizaje, como mezcla racial que podía crear nuevos sujetos y una población más uniforme, fue explorado por los pensadores de Guayaquil. Pero a diferencia de esta aproximación estratégica, la mayoría de los intelectuales serranos consideraron el mestizaje como un proceso evolutivo natural que, además, no borraba las cualidades de la raza india. Más aún, la mezcla sostenida en esta época, en términos de las leyes mendelianas de la herencia, no garantizaba la desaparición de la raza india. Y en este sentido, el mestizaje no fue necesariamente una estrategia para erradicar lo indio. Al contrario, el mestizaje fue una opción ambigua que resultó en una demarcación flexible entre indios y no indios. El imaginario de las elites quiteñas propuso una fórmula de integración que no daría como resultado una entidad compacta y uniforme, sino una colección de grupos variados. A la vez, la forma de intervención oficial informada por el indigenismo combinó de manera paralela diversas tácticas de sujeción de los indios: asimilación junto al renacimiento de la raza indígena como colectividad.

Ciudadanía indígena

La saga de la guerra con Perú abrió el imaginario de las elites ecuatorianas a una nación más integrada basada en la ampliación de la comunidad política, la remoción de la noción constitucional de protección a los indios, el lento abandono de la idea de raza en la retórica oficial y la aceptación de hablantes monolingües nativos como potenciales ciudadanos. Se trata de maniobras que también estuvieron presentes en las agendas políticas de otros países de América Latina (Yashar 1997). Se profundizaron discursos producidos en diferentes dominios, con el propósito de avanzar en el sueño de construir una pequeña nación de ciudadanos. Los elementos sobresalientes de esta producción fueron la campaña de alfabetización, el otorgamiento de

los derechos políticos a los analfabetos para votar en la elección de las autoridades parroquiales y el primer censo nacional de población.

La cruzada por el alfabeto incluyó no sólo la instrucción en las destrezas básicas de la lectura y escritura sino también en los principios cívicos de la imaginada comunidad nacional. La campaña estuvo dirigida también a quichua hablantes monolingües —debido a que ellos habían aceptado la “tradicón ecuatoriana”— y reforzó el reconocimiento del quichua como un instrumento lingüístico para la integración indígena. La opción oficial devino, entonces, en el mantenimiento de esta lengua nativa entre los indios residentes en una ecología monolingüe. De esta manera, era posible ser un ciudadano ecuatoriano quichua hablante. El reconocimiento y la coexistencia lingüística, junto a la preferencia de llamar a los nativos “indígenas” en el contexto de la cruzada, fueron elementos constitutivos del cambio en el discurso integracionista durante la posguerra.

Otro elemento discursivo del momento fue la revisión de las credenciales ciudadanas de los analfabetos por la Asamblea Legislativa, como instrumento para extender la ciudadanía y superar la crónica “huelga cívica” de los excluidos. Los intelectuales estaban convencidos de que, en coyunturas excepcionales, el pueblo y los indígenas revelaban un interés en ser parte de la comunidad política de la nación, dinámica aplacada y resistida en tiempos normales. Pese a esta constatación, aún para los pensadores más progresistas de la época, no era posible otorgar al pueblo un amplio derecho al voto. Las masas iletradas —consideradas todavía por algunos como carentes de razón y responsabilidad— necesitaban primero aprender a ser miembros de la comunidad política. Para ello se elaboró una propuesta bajo la forma de experimento de ciudadanía en el ámbito local. La parroquia fue transformada en una arena política donde los indios —letrados e iletrados— serían las voces dominantes. Esta estrategia era también una manera de reconocer a las comunidades rurales, en tanto poblaciones, y sus instituciones de gobierno, los cabildos, como semillas de la ciudadanía. En consecuencia, las reformas introdujeron la noción de comunidades políticas locales inclusivas como complemento a las políticas sociales nacionales. Los experimentos ciudadanos y las políticas sociales eran los principales instrumentos pedagógicos para la construcción moderna de la nación.

El debate en el Congreso acerca de la ciudadanía fue sustentado por una retórica liberal que evitó el idioma de la raza. Sin embargo, este cambio, que

se inició a fines de la década de 1930, no significó que un nuevo y único idioma reemplazara la vieja noción de raza. La discusión del Congreso de los derechos ciudadanos utilizó, sobre todo, los términos “indígena” y “campesino” para referirse a los excluidos. Pero las nociones de factor étnico — que dividía grupos humanos en blancos, mestizos e indígenas— y de mestizaje —como el proceso social dominante— fueron consideradas en las discusiones acerca de la integración nacional y del representante corporativo de los indios. Parte de la elite política adoptó la noción de una “nación mestiza” al tiempo que indigenizaba a los habitantes rurales: el campo pasó a ser el sitio de los nativos y de aquellos que vivían como tales. La discusión en torno a garantizar los derechos políticos a los analfabetos se inició al mismo tiempo que se organizaba una campaña de alfabetización. Pese a que el imaginario de las elites se abrió a la ampliación de la comunidad política, los analfabetos permanecieron excluidos de la comunidad política hasta fines de la década de 1970.

El censo de población de 1950 evidenció un claro punto de inflexión en el uso discursivo de “cultura” en reemplazo de “raza”. Este evento público fue también un instrumento para la localización de hablantes de lenguas nativas en las áreas rurales. El censo fue un mecanismo para la administración estatal y sirvió para definir una nueva frontera entre los indios y no indios. La primera enumeración nacional aceptó como no indios a aquellos nativos que eran hablantes del español y vivían “a la moderna”, i.e., los indios “evolucionados” o “libres” quienes en su mayoría vivían en pueblos y ciudades y reforzó la relación entre hablantes de lenguas nativas y el ámbito rural. En contraste con Clark (1998b: 199), quien propone que el censo actuó para esconder a la población indígena, sugiero que este instrumento ayudó a reforzar la localización de los indios en el medio rural, estableció una equivalencia entre indios y quichua hablantes rurales y, especialmente, abrió un debate —a través de periódicos y ensayos científicos— sobre cómo definir “el indio” (cuerpo, sicología y estilo de vida) y “lo indio” (el espíritu nativo), ambos elementos de la gobernabilidad de los nativos.

Liberalismo del temor y gobernabilidad indígena

He argumentado que los discursos liberales sobre los sujetos indígenas fueron contruidos de cara al antiguo temor colonial de las elites respecto a los

nativos. Fue la noción de una raza india, también nombrada como raza indígena, la que propició ansiedades entre las elites pensadoras y políticas. Éstas fueron sensibles a un supuesto odio racial y venganza de los indios (Rivet 1977[1906]:110; Tobar y Borgoño 1913:134, 1916:288; Cueva 1984 [1915]:37-38; Tobar D., 1926; Mora 1931:48; Rubio 1933: 9; Garcés 1932: 144, 158-59; Bossano 1933: 33; Jaramillo 1983 [1936], Vol. II: 167; Andrade 1946: 63) y, al mismo tiempo, exhibieron aprensiones acerca de la condición nómada de los indios y de su identidad colectiva (Garcés 1932; García 1935; Paredes 1943). El pensador socialista Manuel Agustín Aguirre desarrolló una persuasiva visión sobre el “miedo” social (1935). De acuerdo con este autor, el miedo atormentaba a todos los miembros de la sociedad. Aguirre propone una imagen bastante similar a lo que Taussig (1986) ha llamado “la cultura del terror”, una combinación de violencia y consenso. Para Aguirre, el ubicuo temor producía diversos efectos culturales: creaba máscaras de ferocidad para esconder las flaquezas individuales y colectivas, producía un temor a perder la propiedad y la posición social, daba lugar a monólogos sociales y a la incapacidad de los ecuatorianos de entenderse entre sí.

He propuesto la noción de un “liberalismo del temor” para describir las ansiedades de las elites y sus tácticas de gobernabilidad de cara a las poblaciones nativas. Estas estrategias localizaron a la población indígena en el medio rural, asignaron a los nativos la condición de trabajadores y comuneros y los sujetaron a la vigilancia del estado mientras posponían la igualdad y la ciudadanía. He argumentado también que fue la fundación racial de la indigenidad la que sustentó el miedo de las elites. La raza india encarnaba comportamientos peculiares e inesperados que daban como resultado, usando el término de Aguirre, monólogos sociales. La noción de una raza vencida y, posteriormente, de un particular espíritu y cuerpo de los indios generaron temores entre los políticos e intelectuales conservadores y liberales. Tres parecen haber sido las fundaciones retóricas de este temor: la potencial rebelión y la revancha de los indios, su movilidad espacial y cultural —su condición nómada— y una identidad colectiva que escondía las personalidades individuales.

La narrativa histórica acerca del pasado indígena contribuyó al temor de un estado latente de rebeldía y deseos de venganza. Una idea como ésta remitía a la conquista española de un supuesto reino (el Reino de Quito) altamente civilizado; así, este hecho estaba en la raíz de las actitudes y deseos

de revancha que se observaban contemporáneamente como resistencia pasiva al progreso y como inesperados y sorprendentes levantamientos o rebeliones. Las construcciones de las elites pintaban a la raza india como continuamente conquistada pero no sometida. Sus instintos de autonomía estaban adormecidos y listos para levantarse; esperaban un líder para resarcirse de las injusticias pasadas y contemporáneas y, de esta manera, terminar la sumisión. En esta dirección, varios pensadores definieron al odio racial como la característica psicológica sobresaliente de la raza india.

Las tempranas imágenes reveladoras del miedo estuvieron articuladas, fundamentalmente, en torno a los indios conciertos. Este grupo era visto como diferente a los trabajadores modernos porque actuaba como una turba: hacían levantamientos y no protestas orgánicas en contra los terratenientes y autoridades; en vez de defender sus puestos de trabajo y responsabilidades, se oponían al progreso. Pero para algunos pensadores, la autonomía de los indios comuneros era aún más riesgosa: ellos luchaban contra los blancos que vivían en poblados y pequeñas ciudades. El fantasma de la rebeldía indígena y su revancha fueron vistos como una de las maneras de intervenir en la arena política (Mora 1931). El temor a la revancha justificaba fórmulas para mitigar la latente rebeldía. De esta manera, el liberalismo del temor legitimó tácticas de gobernabilidad dirigidas a la raza india.

Las imágenes nómadas de los indios fueron parte de un discurso con múltiples matices. Este discurso incluía la pérdida de tradiciones, los desplazamientos territoriales, sociales y culturales y el distanciamiento de la tierra, elementos que, paradójicamente, fueron profundizados por las propuestas liberales de gobierno. Por ejemplo, durante los debates acerca del concertaje, y posteriormente sobre los comuneros, las elites propusieron que la pérdida de tradiciones entre los nativos había creado un vacío que sólo lo habían llenado, parcialmente, al imitar a los blancos. Como una consecuencia de la abolición de la prisión por deudas y del establecimiento de un mercado de trabajo, los indios adquirieron una creciente movilidad geográfica y mayor capacidad para desplazarse hacia los ambientes culturales de los blancos. Historias de ascenso social y de desplazamientos a regiones costeras, poblados y ciudades coincidieron con insistentes llamados a retornar al campo, a regresar a las comunidades y a recobrar un modo de vida rural. Y, para contrarrestar el nomadismo de la población indígena, los pensadores desarrollaron imágenes de los indios esencialmente atados a la tierra y a sus lenguas.

Las imágenes de indios nómadas amplificaron de diferentes maneras el miedo que inspiraban entre las elites. A los terratenientes les pesaba perder su fuerza de trabajo y a los sectores dominantes urbanos les preocupaba la invasión de los espacios ciudadanos, pues carecían de tácticas para gobernar a las poblaciones móviles. El nomadismo de los indios y la potencial contaminación racial amenazaron la búsqueda de distinción y pureza de lo que algunos miembros de las elites llamaban “la tradición castellana”. Este predicamento recuerda la descripción de Aguirre sobre el miedo a perder la riqueza y la posición social. En este contexto, la raza apareció como un argumento para construir diferencias de clase, un idioma para configurar el orden burgués (Balibar 1991, 1996; Stoler 1995).

El temor también se derivaba de la idea de que los indios se escondían detrás de su identidad comunal o colectiva —fabricada parcialmente por las propias elites—. Según los argumentos de la época, la falta de interés y deseos privados prevenían el desarrollo del individualismo y de la racionalidad moderna entre los indios. Junto a ello, los sectores dirigentes argumentaban que la personalidad de los indios estaba escondida tras su identidad colectiva y que ellos ocultaban su verdadera naturaleza de cara a los blancos. A su vez, esta identidad colectiva de los indios, atada a un estilo de vida rural, hacía posible su actuación como turba y sus intentos de invasión de poblados y ciudades, revelando, una vez más, su carácter ingobernable y de revancha frente a los blancos.

Al mismo tiempo, esta supuesta estrategia de evasión individual creaba ansiedad entre los grupos dominantes respecto a sus propias capacidades de observar la personalidad indígena. En ocasiones, se expresaron dudas acerca de las capacidades de los blancos para interpretar el comportamiento y peculiaridades de los nativos. Las imágenes de una actuación imprevisible reforzaban la idea de la ingobernabilidad de los indios y recuerdan la idea de Aguirre sobre la incapacidad de entendimiento mutuo entre los distintos segmentos de la sociedad ecuatoriana. En tono pesimista, un pensador señalaba que tal entendimiento no sería nunca posible: el poder de los criollos, sugería, y especialmente las diferencias en las lenguas, sensibilidades e intereses habían creado un abismo entre las razas indígena y blanca (Véliz 1934: 71). Pero al mismo tiempo, la retórica liberal de reformas y de sujeción indígena al Estado hicieron imperativo el desarrollo de principios clasificatorios e instrumentos para identificar y representar las necesidades colectivas

de las poblaciones indias. Para hablar por ellas y para protegerlas, la comunidad política y científica requería de nuevos instrumentos de estudio social.

He sugerido que este dilema fue una consecuencia de la retórica clasificatoria que puntualizó características emblemáticas de la raza india antes que rasgos individuales (Cueva 1988: 642)³. La noción de raza permitió a los pensadores definir a los nativos como un colectivo subordinado (como pueblo que compartía una historia de conquistas y de víctimas que exhibían patrones psicológicos y biológicos peculiares), al tiempo que desarrollaban tácticas de gobernabilidad. Pese al énfasis colectivo, las representaciones sobre los sujetos indígenas de las elites liberales en el Ecuador, durante este período, difieren de la condición “inescrutable” propuesta por Mehta (1997) para expresar la incapacidad del dominio colonial para definir su objeto de gobierno. Se trata también de un caso de creación de conocimiento que difiere de la hipótesis de Lomnitz (2001) de que el conocimiento no era un instrumento útil para gobernar la nación mexicana. En el Ecuador del siglo veinte temprano, el conocimiento de los sectores dominantes sobre los indios sustentó el despliegue de estrategias para su gobernabilidad. A su vez, esta comprensión muestra las suspicacias de las elites respecto a los indios, dando lugar a lo que he denominado “liberalismo del temor”.

Un argumento secundario de este libro es que el liberalismo del temor informó diversas modalidades de gobernabilidad liberal y estableció una táctica de largo aliento que desplazó a los nativos al medio rural, al tiempo que pospuso la implantación del principio de igualdad a un momento futuro e impreciso. En el Ecuador, el liberalismo de la primera mitad del siglo veinte no elaboró un discurso único y centralizado de los sujetos indígenas; tampoco promovió una estrategia de integración única. Las elites realizaron dos movidas retóricas para gobernar a la población indígena: de un lado, la catalogaron como miembro de una raza única —con gradaciones y mezclas— y, de otro, la dividieron en diversos grupos sociales: trabajadores conciertos, indios comuneros e indios evolucionados. Las primeras dos categorías dieron lugar a debates específicos —principalmente alrededor de la institución del trabajo concierto y de la administración de las comunidades de indios— que supusieron diferentes tácticas de gobierno de la población nativa localizada en haciendas y comunidades⁴. En la imaginación de los grupos dirigentes, ambas instituciones daban cuenta del territorio rural de la región serrana.

Los indios conciertos, quienes luego evolucionaron a una nueva forma de trabajadores de las haciendas (los huasipungueros), fueron imaginados por los liberales como trabajadores rurales disciplinados por el mercado, trabajadores que realizaban contratos bajo la supervisión de funcionarios estatales. Los mecanismos disciplinarios fueron otro campo de apasionadas discusiones entre liberales y conservadores. Estos últimos asumieron que los hacendados y la prisión estatal eran los agentes naturales para gobernar a los conciertos, considerados personas de condición racial inferior. Desde sus miradas, los indios de las haciendas no eran capaces de negociar y respetar los contratos de trabajo y, consecuentemente, las leyes naturales del mercado los empujaban, inevitablemente, a la prisión: las personas que no tenían otros recursos, excepto su habilidad de trabajo, necesitaban la amenaza del castigo y la prisión para cumplir sus contratos.

Los indios comuneros fueron imaginados como una entidad colectiva rural, civilizados por la propiedad de la tierra y por su interacción con otras razas y un estado misionero. Al vislumbrar estos asentamientos multirraciales, las elites reprodujeron e imitaron a las instituciones democráticas a través de la creación de un cuerpo de gobierno local (el cabildo), de procedimientos legales especiales y de la vigilancia de intermediarios indígenas y funcionarios estatales. Los indios comuneros y la población rural fueron excluidos de las cortes ordinarias y sometidos a procedimientos legales y administrativos híbridos junto a la vigilancia del estado central. Al mismo tiempo, comunas y comunidades fueron emplazadas como laboratorios de la vida colectiva de los indígenas, bajo observación e intervención estatal, con el propósito de revitalizar la raza. En este contexto, el discurso del indigenismo pasó a ser la retórica oficial del estado liberal.

Las dos instituciones —hacienda y comunidad— asignaron a los nativos identidades de pobladores rurales y de trabajadores, y en el caso de los indios alfabetos, les otorgaron derechos políticos. Al mismo tiempo, proveyeron al Estado de poderosos medios de gobierno. Los indios conciertos y comunales ofrecieron modelos de gobierno que se aplicaron a las poblaciones no indígenas y que contribuyeron a indigenizar a los no indios del campo. Pero, como he argumentado, la indigenidad de los indios libres o evolucionados —los indios geográfica y socialmente móviles— desafió las estrategias de gobierno de las elites. Este grupo encarnaba todos los vicios de los otros nativos así como su odio a la raza blanca; pero no vivía sujeto a

arreglos de servidumbre o en territorios autogobernados, como en los casos de los indios conciertos y comuneros. Los indios libres eludieron las clasificaciones; en el tiempo, esta tensión fue resuelta por una inflexión que corrió paralela a la equivalencia de “indígenas” con personas “rurales”. Esta simetría transformó a los indios nómadas o evolucionados en no indios, respaldados, en parte, por su conocimiento del idioma español.

Notas

- 1 Debemos recordar, sin embargo, que en coyunturas particulares varios pensadores argumentaron que fueron los blancos, pero especialmente los mestizos, quienes mostraron odio contra los indios. Pese a ello, la imagen más difundida habló del contenido odio de los indios hacia los blancos y su conquista.
- 2 Poole propone que las imágenes narradas sobre la raza india entre los intelectuales de Cuzco encerraron dos aproximaciones: la primera, desarrollada por Luis Valcárcel quien situaba las diferencias con la raza blanca en el pasado histórico; y, la segunda, explorada por Uriel García quien creía que raza e identidad debían ser construidas. Para Poole (1997: 190), la raza, en esta última aproximación, era fundamentalmente una actitud.
- 3 En un persuasivo análisis de la famosa novela indigenista, *Huasiplungo*, de Jorge Icaza, Cueva (1988) propone que esta literatura creó características emblemáticas de los indígenas en vez de rasgos únicos e individualizados.
- 4 Sin embargo, estos dos regímenes estaban conectados. Los límites entre estos dos territorios eran flexibles (Guerrero 1991) y, al mismo tiempo, el mercado de trabajo generaba una densa red entre ambos (Parsons 1945).

Bibliografía

Archivos

AHBCE Archivo Histórico Banco Central del Ecuador

AFL Archivo de la Función Legislativa

AMG Archivo del Ministerio de Gobierno

AUC Archivo Universidad Central

BAEP Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

BBCE Biblioteca Banco Central del Ecuador

BN Biblioteca Nacional

BPJA Biblioteca Pío Jaramillo Alvarado, Loja

Informes y documentos gubernamentales

Asamblea Nacional de 1928-1929

1930 *Diario de Debates*. Vol. I y II. Quito: Nacionales.

CODENPE

2001 *Taller de análisis y validación de la boleta censal del VI censo de población y V de vivienda*. Quito (sin publicar).

Convención Nacional de 1896-1897

s.f. *Diario de Debates*. Quito.

Departamento Médico Social, Previsión Social

1937 “El mejor medio de proteger al campesinado y de elevar su cultura: las misiones sociales”. *Boletín del Departamento Médico-Social*, 3: 33-38.

Dirección General de Estadísticas y Censos

1950 *Instrucciones para los empadronadores*. Quito: Minerva.

1954 *Primer Censo de Población del Ecuador. Población urbana, suburbana y rural*. Vol. II. *Lugar de nacimiento, nacionalidad e idiomas*. Vol. IV. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

Gobierno del Ecuador, Constituciones

1896 *Constitución*. Quito: Nacional.

1907 *Constitución*. Quito: Nacional.

1929 *Constitución*. Quito: Nacional.

1938 *Constitución*. Quito: Ministerio de Gobierno.

1945 *Constitución*. Quito: Nacional.

1947 *Constitución*. Quito: Gráficas Nacionales.

Gobierno del Ecuador, Leyes

1913 “Comunidad de indios, Proyecto de Ley”. *Revista Forense*, 5: 200-201.

1913 *Enjuiciamiento en materia civil, Código*. Quito: Ernesto Monge.

1929 “Elecciones, Ley”. *Registro Oficial*, 60, 27 de julio 1929.

1929 “Elecciones, Reforma Ley”. *Registro Oficial*, 206, 20 de diciembre 1929.

1937 “Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, Ley”. *Registro Oficial*, 39-40, 10 y 11 de diciembre 1937.

- 1944 “Estatuto Jurídico de Comunidades Campesinas, Ley”. *Registro Oficial*, 55, 05 de agosto 1944.
- 1937 “Organización y régimen de comunas, Ley”. *Registro Oficial*, 555, 06 de agosto 1937.
- 1927 “Patrimonio territorial, Ley”. Quito: Imprenta Nacional.
- 1904 *Policía, Código*. Quito: Nacional.
- 1906 *Policía, Código*. Quito: Nacional.
- 1938 “Trabajo, Código”. *Registro Oficial*, 78-81, Quito, 14 a 17 de noviembre 1938.

Gobierno del Ecuador, Mensajes

- 1907 *Recopilación de mensajes dirigidos por los Presidentes, Vicepresidentes de la República, Jefes Supremos y Gobiernos Provisionales a las Convenciones y Congresos Nacionales desde el año de 1819 hasta nuestros días*. Tomo IV. Guayaquil: El Tiempo.

INEC et al.

- 2001 *Los niños y niñas ahora. Una selección de indicadores de su situación a inicios de la nueva década*. Quito: Abya Yala.

Ministerio de Previsión Social

- 1930 *Informe a la Nación, 1929-1930*. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales.
- 1931 *Informe a la Nación, 1930-31*. Quito: Imprenta Nacional.
- 1943 *El Día del Indio*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.

Oficina de Seguridad y Estadística

- 1922 *Censo provincial de Pichincha (reglamento)*. Quito: Nacionales.

Periódicos y revistas

- El Comercio* (Quito), años seleccionados 1908-1950 y 2001
- El Día* (Quito), 1920 y 1931
- El Observador* (Riobamba), 1918 y 1923
- El Pichincha* (Quito), 1895-1896

Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria, 1902-1928
Boletín de la Academia Nacional de Historia, 1918-1936
Anales de la Universidad Central, 1895-1951
Previsión Social, 1940-1948

Fuentes secundarias

- Ackerman, Samuel. 1977. "The Trabajo Subsidiario: Compulsory Labor and Taxation in the Nineteenth-Century Ecuador". Ph. D. dissertation, Department of History, New York University.
- Academia de Abogados. *Actas*
 _____ 1918. *Revista Forense*, 57: 249-284.
 _____ 1941. *Revista Forense*, 129: 197-211.
- Academia Nacional de Historia. 1920. "Editorial". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 1: i-iii.
 _____ 1920. "Documentos y comunicaciones". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 1: 165-170.
- Aguirre, Manuel Agustín. 1935. "El miedo, forma de vida nacional". *Bloque*, 2: 96-100.
- Aguirre, Roberto. 1918. "Comunicación a la Academia de Abogados". *Revista Forense*, 57: 273-277.
- Albornoz, Humberto. 1916. "Nuestras universidades". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 35: 220-234.
- Albornoz, Miguel. 1945. *La campaña de alfabetización en el Ecuador*. Quito: Imprenta Municipal.
- Alexander-Rodríguez, Linda. 1985. *The Search for Public Policy. Regional Politics and Government Finances in Ecuador, 1830-1940*. Berkeley: University of California Press.
- América Indígena. 1944. "Editorial. El voto verbal para analfabetos". *América Indígena*, IV (4): 251-253.
 _____ 1946. Editorial. "La identificación del indio". *América Indígena*, VI (2): 100-103.
- Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

- Andrade, Alfonso. 1920. "La huelga del indio". *La Alianza Obrera*, 15 (749): 1-4.
- Andrade, Carlos. 1943. "El factor humano en el Ecuador". *Previsión Social*, 12: 59-76.
- _____. 1946. "El indio y el seguro social campesino". En *Cuestiones indígenas del Ecuador*. Pp. 145-165. Quito: CCE.
- Arcos, Carlos. 1984. "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900". *Cultura*, 7 (19): 107-134.
- Arquidiócesis de Quito. 1916. *Conclusiones aportadas por el Primer Congreso Catequístico de la Arquidiócesis de Quito*. Quito: Prensa Católica.
- Axel, Brian Keith. 2002. "Introduction: Historical Anthropology and Its Vicissitudes". En *From the Margins. Historical Anthropology and Its Future*. Pp. 1-44. Durham: Duke University Press.
- Ayala, Enrique. 1980. "Estudio introductorio". En *Federico González Suárez y la polémica sobre el estado laico*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 2. Quito: BCE-CEN: 11-67.
- _____. 1988. "De la revolución alfarista al régimen oligárquico liberal (1895-1925)". *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 9. E. Ayala, ed. Quito: CEN-Grijalbo.
- Ayala, Homero. 1948. "Una gira cultural a la provincia del Chimborazo". *Filosofía y Letras*, 1: 123-135.
- Ayora, José M. 1905. "Informe". *Revista Sociedad Jurídico-Literaria*, 37: 20-30.
- Balibar, Etienne. 1991. "Racism and Nationalism". En *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. E. Balibar y I. Wallerstein, eds. Pp. 37-67. London: Verso.
- _____. 1996. "Is European Citizenship Possible?" *Public Culture, Issue on Cities and Citizenship*, 8 (2): 355-76.
- Báscones, Julio. 1901. "Estudio químico-clínico de la rhizóphora y su acción sobre la lepra". *Revista de la Corporación de Estudios de Medicina*, 3-4: 111-129.
- Barragán, Rossana. 2000. "Categoría fiscal o categoría social. La campesinización del indio". *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, 8: 143-163.
- Barrón, Luis. 2001. "Liberales conservadores: republicanismo e ideas republicanas en el s. XIX en América Latina". Paper prepared for deliver at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association. Washington DC, September 6-8, 2001.

- Baud, Michael. 1993. "Campesinos indígenas contra el estado. La huelga de los campesinos del Azuay, 1920/21". *Procesos*, 4: 41-72.
- _____. 1996. "The Huelga de los Indígenas in Cuenca, Ecuador (1920-21). Comparative Perspectivas". En *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*. Kevin Gosner y A. Ouweneel, eds. Pp. 216-239. Amsterdam: CEDLA.
- Beals, Ralph. 1966. *Community in Transition: Nayón, Ecuador*. Los Angeles: University of California Press.
- Becker, Marc. 1997. "Class and Ethnicity in the Canton of Cayambe: The Roots of Ecuador's Modern Indian Movement". Ph.D. dissertation, University of Kansas.
- Binswanger, Friedrich. 1945. "Revisión del problema del bocio en el Ecuador". *Previsión Social*, 16: 34-44.
- Borja, Luis F., hijo. 1918. *La Ley de Jornaleros en el aspecto jurídico y en el aspecto económico*. Quito: El Comercio.
- _____. 1921. "Manifiesto ante la Corte Suprema". *Revista Forense*, 70: 161-173.
- _____. 1937. *Un proyecto de constitución y el Dr. Velasco Ibarra*. Quito: Ministerio de Educación.
- _____. 1983 [1923]. "El indio ecuatoriano y la agricultura en la Sierra. A propósito de un libro". En *El indio ecuatoriano*. Pío Jaramillo. Vol. 1. Pp. 245-267. Quito: CEN.
- Bossano, Luis. 1933. *Notas sobre el campesino ecuatoriano*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1940. *Psicología indígena sudamericana*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1951. *Los problemas de la sociología*. Quito: Universidad Central.
- Buitrón, Aníbal. 1944. "Relaciones antropométricas de los indios de Otavalo con otros de la región de los Andes". *Revista Municipal de Otavalo*, 17: 18-21.
- _____. 1947. "Situación económica y social del indio Otavaleño". *América Indígena*, VII (1): 45-62.
- _____. y Bárbara Salisbury. 1945. "Indios, blancos y mestizos en Otavalo, Ecuador". *Acta Americana*, III (3): 190-216.
- _____. 1947. *Condiciones de vida y trabajo del campesinado de la Provincia de Pichincha*. Quito: Caja del Seguro.

- Burbano de Lara, Felipe. 1996. "The Liberal Discourse in late 19th Century Ecuador: A Post-Structuralist Perspective". Master of Arts Thesis, Department of Sociology, Ohio University.
- Burns, E. Bradford. 1980. *The Poverty of Progress. Latin America in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Bustamante, Guillermo. 1941. "El retorno a la tierra". *Revista de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona*, 19: 51-53.
- Cabezas, Reinaldo. 1917. *Conferencia dedicada a los obreros y leída el 8 de julio de 1917 en el Salón de Sesiones del Ilustre Concejo Municipal*. Quito: Mejía.
- Carrera, Jorge. 1931. "Levantamiento". *Lampadario*, 1: 8.
- Carrión, Benjamín. 1934. *Atahuallpa*. México: Mundial.
- Carrión, Francisco. 1991. "Instituciones sociales y tecnologías políticas: una reflexión en torno a la participación campesina en el desarrollo rural". Ponencia presentada en la Mesa Redonda sobre Participación Campesina y VII Consulta Interagencial sobre el Seguimiento de la CMRADR en América Latina y El Caribe. Oficina Regional de la FAO, Santiago, Chile.
- Carrión G., María del Carmen. 2003. "Estigma y nacionalismo. Imágenes del indígena en la pintura de Diógenes Paredes". En *Diógenes Paredes. Maestros del Arte Ecuatoriano*, 1. Pp. 25-80. Quito: BCE.
- Carroll, Thomas. 1998. "Indigenous Organizations, Protest and Human Rights in Ecuador". En *Human Rights. Positive Policies in Asia and Pacific Rim*. John D. Montgomery, ed. Pp. 247-284. Hollis, NH: Hollis Pub. Co.
- Carvahlo-Neto, Paulo. 1964. *Diccionario de Folklore Ecuatoriano*. Quito: CCE.
- Caso, Alfonso. 1948. "Definición del indio y de lo indio". *América Indígena*, VIII (4): 239-247.
- Castillo, Blanca. 1942. "Las reacciones serológicas y la microreacción en el diagnóstico del Mal del Pinto". *Previsión Social*, 11: 63-75.
- Castro, Víctor M. 1948. "Sobre antecedentes y etnología de los indios Magdalena". *Filosofía y Letras*, 3: 144-166.
- Cevallos, Pedro Fermín. 1870. *Resumen de la historia del Ecuador*. Lima: Imprenta del Estado.

- Chaves, Fernando. 1932. "Ideas sobre la posición actual de la pedagogía". *Educación*, 62-63: 24-28.
- _____. 1933. "La familia entre los obreros urbanos del Ecuador". *Orientaciones*, 2: 8-49.
- Chávez, Rodrigo. 1937. *El mestizaje y su influencia social en América*. Guayaquil: Imprenta Municipal.
- Cisneros, César. 1948. *Demografía y estadística sobre el indio ecuatoriano*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- _____. 1949. "Comunidades indígenas del Ecuador". *América Indígena*, IX (1): 37-55.
- Clark, Kim. 1998a. *The Redemptive Work. Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930*. Wilmington: Scholarly Resources Inc.
- _____. 1998b. "Race, 'Culture', and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorean Nation, 1930-1950". *Journal of Historical Sociology*, 11 (2): 185-211.
- _____. 1999. "Nuevas estrategias de resistencia en la sierra ecuatoriana: acciones y discurso campesino, 1930-1950". *Memoria*, 7: 77-94.
- Coba, José María. 1929. *Monografía del Cantón Pillaro*. Quito: La Prensa Católica.
- _____. 1933. "Ligeros esbozos de la actual situación del indio en las serranías de la República del Ecuador". *El Obrero*, 13: 15.
- Collredo-Mansfeld, Rudolf. 1999. *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cooper, Frederick. 1980. *From Slaves to Squatters. Plantation Labor and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya, 1890-1925*. New Haven: Yale University Press.
- _____. T. Holt y R. Scott. 2000. "Introduction". En *Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor and Citizenship in Postemancipation Societies*. Pp. 1-32. Chapel Hill: The University of North Caroline Press.
- Cordero, Luis. 1967 [1894]. "Diccionario Quichua-Español, Español-Quichua". *Anales de la Universidad de Cuenca*, 4.
- Coronil, Fernando y Julie Skuski. 1991. "Dismembering and Remembering the Nation: The Semantic of Political Violence in Venezuela". *Comparative Studies in Society and History*, 33(2): 288-337.

- Costales, Alfredo. 1970. "Primer censo indígena de la Provincia de Pichincha". *América Indígena*, XXX (4): 1039-1096.
- Costales, Dolores y J. Costales. 2001. *El legendario general indio Alejo Sáez*. Quito: Abya-Yala.
- Crespo, Remigio, A. Torres y J. Díaz. 1918. "El concertaje". *Revista Forense*, 57: 231-234.
- Cueva, Agustín. 1914. "Informe presentado a la Facultad de Jurisprudencia". *Anales de la Universidad Central*, 19-21: 180-187.
- _____. 1916. *Programa del curso de estadística*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1917. "El problema de las razas y los factores étnicos de nuestra civilización". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 45-46: 77-98.
- _____. 1918. *Programa del curso de sociología*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1919. "Sociólogos norteamericanos". *Revista de la Sociedad de Estudios Jurídicos*, 1(1): 19-30.
- _____. 1924. "Presentación del Dr. Max Uhle". *Anales de la Universidad Central*, 249: 159-161.
- _____. 1984 [1915]. "Nuestra organización social y la servidumbre". En Agustín Cueva Sáenz. *Estudios y ensayos*. Biblioteca de Autores Ecuatorianos, 54. Pp. 23-44. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.
- Cueva, Agustín. 1973. *El proceso de dominación política en Ecuador*. Quito: Voluntad.
- _____. 1988. "Literatura y sociedad en el Ecuador: 1920-1960". *Revista Iberoamericana*, 144-145: 629-647.
- Cueva Tamariz, Agustín. 1941-1942. "Biología y racismo". *Mástil*, 10-12: 84-91.
- _____. 1949. "Hacia una biotipología indígena". *Anales de la Universidad de Guayaquil*, 1: 141-148.
- Cueva, Manuel B. s.f. "Programa del estudio de Filosofía del Derecho". Quito.
- Dávila, Bolívar. 1932. "El indio". *En Marcha*, 1: 7-23.
- Debenais de Valencia, Ginette. 1948. "La parcialidad de Salazaca". *Previsión Social*, 22: 70-87.
- Defossez, A. Christinne. 1992. "Un hospital testigo del siglo. Historia social y reproductiva de mujeres enfermas en Quito entre 1925 y 1965". En *Mujeres de Los Andes. Condiciones de vida y salud*. A. C. Defossez, D. Fassin y M. Viveros, eds. Bogotá: IFEA y Universidad Externado de Colombia.

- De la Cadena, Marisol. 1997. "Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru". *Bulletin of Latin American Research*, 17 (2): 143-164.
- _____. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP.
- De Velasco, Juan. 1977-79. *Historia del Reino de Quito en la América meridional*. Vol. I, II, y III. Quito: CCE.
- Demélas, Danielle. 1992. *L'invention politique: Bolivie, Équateur, Pérou au XIXe siècle*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.
- Destruge, Camilo. 1918. "Un problema social". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 62-64: 131-139.
- Ducey, Michael T. 1997. "Liberal Theory and Peasant Practice". En *Liberals, the Church, and Indian Peasants: Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Robert H. Jackson, ed. Pp. 65-93. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Endara, Julio. 1929. *Los temperamentos*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1954 [1945]. "Psicodiagnóstico de Rorschach y raza". En *Psicodiagnóstico de Rorschach*. Pp. 267-286. Quito: CCE.
- Enock, Reginald. 1914. *Ecuador. Its Ancient and Modern History. Topography and Natural Resources. Industry and Social Development*. London: T. Fisher Unwin.
- Espinosa Tamayo, Alfredo. 1916. "El mecanismo vital de la asociación de ideas". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 41: 175-180.
- _____. 1979 [1914-17]. *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 2. Quito: BCE-CEN.
- Estupiñán, Tamara. 2003. *Tras las huellas de Rumiñahui*. Quito: Trama.
- Félix, Ricardo. 1918. "Comunicación a la Academia de Abogados". *Revista Forense*, 57: 262-273.
- Field, Les. 2002. "Blood and Traits: Preliminary Observations on the Analysis of Mestizos and Indigenous Identities in Latin America vs. U.S.". *The Journal of Latin American Anthropology*, 7 (1): 2-33.
- Fiol-Matta, Licia. 2002. *A Queer Mother for the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel. 1984. *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. New York: Pantheon Books.

- _____. 1991a. "Governmentality". En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Graham Burchell, C. Gordon y P. Miller, eds. Pp. 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1991b. "Politics and the Study of Discourse". En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller, eds. Pp. 53-72. Chicago: University of Chicago Press.
- Gallegos, Joaquín. 1951 [1935]. "Biografía del pueblo indio". *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana*, 11: 151-179.
- Gallegos, Octavio. 1929. *Proyectos de ley*. Quito: Chimborazo.
- Gamio, Manuel. 1942. "Las características culturales y los censos indígenas". *América Indígena*, II (3): 15-19.
- Garrick. 1944. "Puntos de vista 'indigenistas'". *Revista de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona*, 59: 162-168.
- Garcés, Víctor Gabriel. 1932. "Condiciones psico-sociales del indio en la provincia de Imbabura. El indio factor de nuestra nacionalidad". *Anales de la Universidad Central*, 279: 125-184; 280: 515-556.
- _____. 1942. "Festival aborigen". *Previsión Social*, 10: 54-59.
- _____. 1943. "La comunidad indígena". *Previsión Social*, 14: 46-55.
- _____. 1944. "Filosofía de la choza". *Atabualpa*, 2: 5-6, 14.
- _____. 1945. "Raza y clase social". *Nueva Era*, XV: 291-294.
- _____. 1946a. "Condiciones de vida de las poblaciones indígenas en los países americanos". *Previsión Social*, 17: 11-46.
- _____. 1946b. "El indigenismo". En *Realidad y posibilidad del Ecuador*. Pp. 61-74. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- _____. 1950. "El indio y el censo nacional". *América Indígena*, X (4): 321-326.
- García, Filemón. 1933. "Las misiones de protección campesina". *Educación*, 81-83: 53-54.
- García, Leonidas. 1906. "La propiedad en su aspecto sociológico". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 46-47: 188-217.
- _____. 1916. "Metodología de la historia". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 42-43: 289-315.
- García O., Humberto. 1935. *Breve exposición de los resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la provincia de Imbabura*. Quito: Universidad Central.

- _____. 1942. "Consideraciones acerca de una legislación indígena en el Ecuador". *América Indígena*, II (1): 25-27.
- _____. 1944. "Sociología indigenista". *Atahualpa*, 2: 2, 10-11.
- _____. 1946. "Organización administrativa de los grupos indígenas". En *Cuestiones indígenas del Ecuador*. Pp. 166-178. Quito: CCE.
- Gillin, John. 1940. "The Quichua-Speaking Indians of the Province of Imbabura (Ecuador) and Their Anthropometric Relations With the Living Populations of the Andean Area". *Anthropological Papers*, 16. Bulletin Bureau of American Anthropology, 128: 167-228.
- González, Raúl. 1912. "Estudio sobre el salario". Tesis para optar al título de Doctor en Jurisprudencia, Universidad Central, Quito.
- González Suárez, Federico. 1902. "Los aborígenes de Imbabura y del Carchi". *Anales de la Universidad Central*, 118: 387-394; 119: 475-482.
- _____. 1904. *Prehistoria ecuatoriana. Ligeras reflexiones sobre la raza indígena que poblaban antiguamente el territorio actual de la República del Ecuador*. Quito: Ricardo Jaramillo.
- _____. 1914. *Advertencia para buscar, coleccionar, y clasificar objetos arqueológicos pertenecientes a los indígenas antiguos pobladores del territorio ecuatoriano*. Quito: Imprenta del Clero.
- _____. 1988 [1911]. "Quinta instrucción pastoral. Sobre la evangelización de los indios". En *Federico González Suárez y la polémica sobre el estado laico*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 4. Pp. 389-410. Quito: BCE-CEN.
- Gootenberg, Paul. 1989. *Between Silver and Guano. Commercial Policy and the State in Post-independence Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1993. *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's 'Fictitious Prosperity' of Guano, 1840-1880*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1996 "aying for Caudillos: The Politics of Emergency Finance in Peru, 1820-1845". En *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. V. C. Peloso y B. A. Tanenbaum, eds. Pp. 134-165. Athens: University of Georgia Press.
- Gould, Jeffrey L. 1998. *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Gray, John. 2000. *The Two Faces of Liberalism*. New York: The New York Press.

- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- _____. 1996. "De protectores a tinterillos: la privatización de la administración de poblaciones indígenas (dominandas)". En *Los pueblos indígenas de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el s. XIX*. Heraclio Bonilla y Amado Guerrero, eds. Pp. 193-211. Santander (Colombia).
- _____. 1997. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse on the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-century Ecuador". *Journal of Latin American Studies*, 29 (III): 1-36. Universidad Industrial.
- _____. 2003. "The administration of dominated population under a regime of customary citizenship: The case of postcolonial Ecuador". En *After Spanish Rule: Rethinking History and the Postcolonial in the Americas*. M. Thurner y A. Guerrero, eds. Durham: Duke University Press.
- Haber, Stephen. 1997. "Economic Historiography and Latin American Growth". En *How Latin American Fell Behind: Essays on the Economic Histories of Brazil and Mexico, 1800-1914*. Stephen Haber, ed. Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hale, Charles A. 1968. *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1989. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Hale, Charles R. 1996. "Gender, Politics and the Triumph of Mestizaje in early 20th Century Nicaragua". *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1): 4-33.
- Halperín Donghi, Tulio. 1988. "Argentina: Liberalism in a Country Born Liberal". En *Guiding the Invisible Hand. Economic Liberalism and the State in Latin American History*. Joseph Love and Nils Jacobsen, eds. Pp. 99-117. New York: Praeger.
- Harrison, Regina. 1996. *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX-XX*. Quito: Abya-Yala.
- Helg, Aline. 1990. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham, ed. Pp. 37-70. Austin: University of Texas Press.

- Henckel, C. 1950. "The physical anthropology of the internal organs among the races of Chile". En *Handbook of South American Indians*, Vol. 6. J. Steward, ed. Pp. 145-152. Washington: Government Printing Office.
- Herrera, Gioconda. 1999. "La Virgen de la Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900". *Bull. Int. fr. Etudes Andines*, 28 (3): 387-400.
- Hna. María de la Sagrada Corona, María del Dulce Nombre de Jesús, María Natalia de los Mártires. 1947. *Mi cartilla Inca*. Guayaquil: Reed y Reed.
- Holston, James y Arjun Appadurai. 1996. "Cities and Citizenship". *Public Culture*, 8: 187-204.
- Huber, Evelyn y Frank Safford, eds. 1995. *Agrarian Structure and Political Power. Landlord and Peasant in the Making of Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ibarra, Hernán. 1984. *La formación del movimiento popular, 1925-1936*. Quito: CAAP.
- _____. 1987. "Tierra, mercado y capital comercial en la Sierra Central. El caso de Tungurahua (1850-1930)". Tesis para optar al Título de Maestro en Ciencias Sociales con Mención en Historia Andina. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Quito.
- _____. 1993. *Nos encontramos amenazados por todita la indiada: el levantamiento de Daquilema (Chimborazo, 1871)*. Quito: CAAP.
- _____. 1999. *La guerra del 1941 entre Ecuador y Perú: Una reinterpretación*. Quito: CAAP.
- Instituto Interamericano de Estadística. 1960. *La estructura demográfica de las naciones americanas*, 1 (1). Washington: Unión Panamericana.
- Iverson, Duncan. 2002. *Postcolonial Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Jacobsen, Nils. 1997. "Liberalism and the Indian Communities in Peru, 1821-1920". En *Liberals, the Church, and Indian peasants: corporate lands and the challenge of reform in nineteenth century Spanish America*. Robert H. Jackson, ed. Pp. 123-169. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jácome, Gustavo A. 1953. "La investigación del complejo de inferioridad en la raza indígena". *Filosofía, Letras y Educación*, 19: 120-128.

- _____. 1955. "El complejo de inferioridad en el indio Otavaleño". Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía y Letras, Universidad Central.
- Jaramillo, Clodoveo. 1935. "Indianismo e indigenismo". *Bloque*, 3: 185-188.
- Jaramillo, Pío. 1922. *El indio ecuatoriano*. Quito: Quito.
- _____. 1931. "El congreso de campesinos". Quito: *El Día*, Crónicas de Petronio, 15 de febrero 1931: 1.
- _____. 1936a [1934]. *Atahualpa, creador de la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1936b. "El nuevo Tahuantinsuyu". *América*, 63-64: 153-158.
- _____. 1936c. *Del agro ecuatoriano*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1946. "El indio problema continental". En *Cuestiones indígenas del Ecuador*. Pp. 1-37. Quito: CCE.
- _____. 1949. "¿Quién es el indio y qué es lo indio?" *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana*, 4: 7-18.
- _____. 1983 [1923]. "Controversia sobre 'El indio'. Réplica al estudio crítico del Sr. Dr. Luis Felipe Borja". En *El indio ecuatoriano*. Vol. I. Pp. 195-243. Quito: CEN.
- _____. 1983 [1936]. *El indio ecuatoriano*. Vol. II. Pp. 13-182. Quito: CEN.
- _____. 1983 [1954]. *El indio ecuatoriano*. Vol. II. Pp. 183-284. Quito: CEN.
- Jijón y Caamaño, Jacinto. 1914. *Los aborígenes de la provincia de Imbabura en la República del Ecuador*. Madrid: Blass y Cia.
- _____. 1918. "Examen crítico de la exactitud de la Historia del Reino de Quito, del P. Juan de Velasco". *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 1: 33-63.
- _____. 1919. "Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en Ecuador". *Boletín de Estudios Históricos Americanos*, 6: 340-413.
- _____. 1924. "Influencia de Quito en la emancipación del continente americano. La Independencia (1809-1922)". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 21,22, 23: 40-94.
- _____. 1960 [1929]. "Gestación de la nacionalidad". En *Selecciones de Jacinto Jijón y Caamaño*. Julio Tobar, ed. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Pp. 115-167. Puebla, México: Cajica.

- _____. 1960 [1934]. "El nacimiento de la nacionalidad". En *Selecciones de Jacinto Jijón Caamaño*. Julio Tobar, ed. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Pp. 169-199. Puebla, México: Cajica.
- _____. 1990. *Correspondencia enviada a Paul Rivet*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- _____. s.f. "Curso de prehistoria ecuatoriana. Dictado para el año lectivo de 1933-34". Quito.
- _____ y Carlos M. Larrea. 1918. Un cementerio incásico en Quito y notas acerca de los incas en Ecuador. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 58-61: 159- 260.
- Knight, Alan. 1990. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham, ed. Pp. 71-113. Austin: University of Texas Press.
- König, Hans-Joachim. 1994. *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada. 1750-1856*. Bogotá, Colombia: Banco de la República.
- Langer, Erick L. y Robert H. Jackson. 1997. "Liberalism and the Land Question in Bolivia, 1825-1920". En *Liberals, the Church, and Indian Peasants: Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Robert H. Jackson, ed. Pp. 171-192. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Larson, Brooke. 1999. "The Highland Peasants and the Trials of Nation Making during the Nineteenth Century." En *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*. Vol. III, 2. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, eds. Pp. 558-703. Cambridge University Press.
- Lasso, Sergio. 1921. "Dermatología y la enfermedad azul de los indios de Chillo". Tesis para optar al título de Médico. Quito: Universidad Central.
- _____. 1931. "La enfermedad azul de los indios del Valle de Los Chillos. Nuevas orientaciones para su estudio". *Memoria del II Congreso Médico Ecuatoriano*. Pp. 372-442. Guayaquil: La Reforma.
- Laubach, Frank. 1947. *Teaching the World to Read. A Handbook for Literacy Campaigns*. New York: Friendship Press.
- _____. 1950. *Cartilla de alfabetización adaptada por la UNP*. Quito: UNP.
- Le Gouhir, J. María. 1919. "Tesis prehistóricas. Contribución a la reconstrucción de la historia antigua del Ecuador". *Revista de la Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana*, 13: 1-16; 14: 155-165; 15: 314-332.

- León G., Mauricio. 2003. "Etnicidad y exclusión en el Ecuador: una mirada a partir del Censo de población del 2001". *Íconos* 17. Quito: FLACSO
- León, Luis. 1941. "El Mal del Pinto en el Ecuador". *Previsión Social*, 9: 35-62.
- _____. 1944. "El Cárate o Mal de Pinto en los niños". *Previsión Social*, 15: 54-78.
- _____. 1946. "Bibliografía nacional, y extranjera sobre el indio ecuatoriano". En *Cuestiones indígenas del Ecuador*. Pp. 263-302. Quito: CCE.
- León, Jorge. 1994. *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. Quito: Abya-Yala.
- Lewis, Oscar y Ernest E. Maes. 1945. "Bases para una definición práctica del indio". *América Indígena*, V (2): 107-118.
- Lipschütz, Alexander. 1941. "Prólogo". *Archivos de la Facultad de Ciencias Médicas*, VIII: 1-3.
- _____. 1944 [1937]. *El indomericismo y el problema racial en las Américas*. Santiago: Nacimiento.
- Lipset, Seymour Martin. 1990 [1963]. "Values and Democracy". En *Culture and Society. Contemporary Debates*. Jeffrey C. Alexander y Steven Seidman, eds. Pp. 75-84. New York: Cambridge University Press.
- Llerena, Alfredo. 1932. "Breve ensayo sobre la herencia mendeliana y la teoría de la selección natural". *Elán*, 6: 34-41.
- Lomnitz, Claudio. 2001. Deep México. "Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism". *Public Words*, 9. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- López, Luis. 1951. *El primer censo de población del Ecuador*. Quito: Ministerio de Economía.
- Love, Joseph. 1988. "Structural Change and Conceptual Response in Latin America and Romania, 1860-1950". En *Guiding the Invisible Hand. Economic Liberalism and the State in Latin American History*. Love, Joseph y Nils Jacobsen, eds. Pp.1-34. New York: Praeger.
- Lucas, Kintto. 2000. *We will not Dance on our Grandparents' Tombs: Indigenous Uprisings in Ecuador*. London: Institute for International Relations.
- Lynch, John. 1986 [1973]. *The Spanish American Revolutions 1808-1826*. Second Edition. New York: WW Norton & Company.
- Lyons, Barry. 2001. "Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador". *Latin American Research Review*, 36 (1): 7-48.

- Maiguashca, Juan. 1994. "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895". En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*. Juan Maiguashca, ed. Pp. 335-431. Quito: CEN.
- _____. 1996. "The Electoral Reforms of 1861 in Ecuador and the Rise of a New Political Order". En *Elections before Democracy: The History of Elections in Europe and Latin America*. Eduardo Posada-Carbó, ed. Pp. 87-115. London: Institute of Latin American Studies.
- Maiguascha, Segundo. 1949. *El indio, cerebro y corazón de América*. Quito: Fray Jodoco Ricke.
- Mallon, Florencia. 1988. Economic Liberalism: Where We Are and Where We Need to Go. En *Guiding the Invisible Hand. Economic Liberalism and the State in Latin American History*. Joseph Love y Nils Jacobsen, eds. Pp. 177-186. New York: Praeger.
- Manifiesto indigenista. 1946. En *Cuestiones indígenas del Ecuador*. Pp. I-VIII. Quito: CCE.
- Marañón, Gregorio. 1933. *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Santiago: Nueva Época.
- Marchán, Carlos. 1986. "Estudio introductorio". En *Pensamiento agrario ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 23. Pp. 13-71. Quito: BCE-CEN.
- Marshall, Thomas H. 1964 [1950]. *Class, Citizenship and Social Development*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Martin, Pamela. 2003. *The Globalization of Contentious Politics: The Amazonian Indigenous Rights*. New York: Routledge.
- Martínez, Alexandra. 1990. "El conflicto hacienda-comunidad en la sierra norte: el caso de Paniquinra (Imbabura), 1841-1919". *Memoria*, 1 (1): 153-67.
- Martínez, Luis A. 1904. *A la Costa*. Quito: Imprenta Nacional.
- _____. 1905. "Conferencia". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 31-32: 1-12.
- Martínez, Nicolás. 1932 [1887]. "La esclavitud de los indios". *Nariz del Diablo*, 77: 18-21.
- Martínez, Nicolás G. 1993 [1916]. "La condición actual de la raza indígena en la Provincia de Tungurahua". En *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: Una antología de textos sobre el 'problema' indígena*. J. Trujillo, ed. Pp. 207-243. Quito: ILDIS-Abya-Yala.

- Marx, Anthony W. 1998. *Making Race and Nation. A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- mata, g. humberto. 1935. "Pull y Galte". *Bloque*, 3: 211-213.
- Mateus, Alejandro. 1918. *Riqueza de la lengua castellana y provincialismos ecuatorianos*. Quito: Salesiana.
- Mehta, Uday S. 1997. "Liberal Strategies of Exclusion". En *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeoisie World*. F. Cooper y A. L. Stoler, eds. Pp. 59-86. Berkeley: University of California Press.
- Méndez, Cecilia. 1996. "Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis". *Journal of Latin American Studies*, 28: 197-225.
- Moncayo, Abelardo. 1895-96. "El concertaje de indios". *El Pichincha*, 23 de diciembre 1895; 12, 15, 16 y 18 de enero de 1896.
- _____ 1986 [1912]. "El concertaje de indios". En *Pensamiento agrario ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 23. Pp. 287-334. Quito: BCE-CEN.
- Monsalve Pozo, Luis. 1938. "Raza y economía". *Mástil*, 1: 73-85.
- _____ 1941-1942. "El indio y el cruzamiento de razas". *Mástil*, 10-12: 111-118.
- _____ 1943. *El indio. Cuestiones de su vida y su pasión*. Cuenca: Editorial Austral.
- Mora, Alfonso. 1928. *Derecho de propiedad y socialismo*. Cuenca: Tipografía de la Universidad.
- _____ 1943. "Supervivencia de las comunidades indígenas precolombinas y de las cofradías coloniales". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, XXIII: 122-252.
- Mora, Alfredo. 1935. "Indigenismo y agrarismo". *Bloque*, 3: 155-163.
- Mora, César. 1931. "La situación económica del indio ecuatoriano". *Horizontes*, 11: 41-49.
- Mora, Jorge. 1946. "Las comunidades indígenas en el Ecuador". Tesis para optar por el título de Doctor en Jurisprudencia, Universidad Central.
- Moreno, Julio. 1913. "Vida nueva". *Revista Sociedad Jurídico-Literaria*, nueva serie, 1: 1-19.
- _____ 1979 [1936]. "Nuestras formas sociales". En *Pensamiento filosófico social*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1. Pp. 227- 245. Quito: BCE-CEN.

- Moscoso, A. 1905. "La tasa del salario". Tesis para optar al título de Doctor en Jurisprudencia, Universidad Central.
- Moscoso, Martha. 1991. "'Cabecillas' y 'huelguistas' en los levantamientos de inicios del siglo XX". En *Poder y violencia en Los Andes*. H. Urbano, ed. Pp. 225-235. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Mosquera, Alejandro. 1903. "Del derecho de sufragio". *Revista Sociedad Jurídico-Literaria*, 7: 76-91.
- Muratorio, Blanca. 1994. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX". En *Imágenes e imagineros*. Blanca Muratorio, ed. Pp. 109-196. Quito: FLACSO.
- _____. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Murgueytio, Reinaldo. 1943. "Educación de espíritu indígena". *Previsión Social*, 14: 20-45.
- Navarro, J. Gabriel. 1930. "La descendencia de Atahualpa". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 30-32: 90-96.
- Naula, Juan E. 1921. *Principios de sociología aplicada*. Guayaquil: Tipografía de Julio T. Foyain.
- Niles, Blair. 1923. *Casual Wanderings in Ecuador*. New York: The Century Co.
- Núñez, Leopoldo. 1931. "Informe". En *Informe del Ministerio de Previsión Social a la Nación*. Pp. 178-190. Quito: Imprenta Nacional
- _____. 1942. "Discurso. Asamblea de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona". *Revista de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona*, 32: 239-243.
- Oberem, Udo. 1981 [1968]. "La familia del Inca Atahualpa bajo dominio español". En *Contribución a la etnohistoria Ecuatoriana*. Segundo Moreno y Udo Oberem, eds. Colección Pendoneros, 20. Pp. 153-226. Otavalo, Ecuador: IOA.
- _____. 1981. "Contribución a la historia del trabajador rural en América Latina: Conciertos y huasipungueros en el Ecuador". En *Contribución a la etnohistoria Ecuatoriana*. Segundo Moreno y Udo Oberem, eds. Colección Pendoneros, 20. Pp. 299-342. Otavalo, Ecuador: IOA.
- Ong, Aihwa. 1996. "Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States". *Current Anthropology*, 37 (5): 737-762.
- _____. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.

- Ontaneda, Virgilio. 1918. "Comunicación a la Academia de Abogados". *Revista Forense*, 57: 258-261.
- Orellana, Gonzalo. 1930. "Algunos cantones de ejemplar prosperidad". En *El Ecuador en 100 años de Independencia, 1830-1930*. Vol. 1. Pp. 399-408. Quito: Salesiana.
- Orlove, Benjamin. 1993. "Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research*, 60: 301-336.
- Ortega, Luis. 1915. "Sobre la acción social del universitario". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 25-27: 50-76.
- Ortiz Crespo, Gonzalo. 1999. "Visiones de lo indio: del indianismo del XIX al indigenismo del XX". *Memoria*, 7: 33-50.
- Ottolenghi, Pablo. 1943. "Estudio epidemiológico y estadístico de las zonas de Tena Archidona y Napo". *Previsión Social*, 13: 75-101.
- Padrón de Alfaro. 1897. *Voto Nacional*, 25 de marzo de 1897. En *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX-XX*. Regina Harrison. Pp. 136. Quito: Abya-Yala.
- Palacios, Darío. 1913. "Comunidades". *Revista Forense*, 7: 276-280.
- Palomeque, Silvia. 2000. "La 'ciudadanía' y el sistema de gobierno en los pueblos de Cuenca (Ecuador)". *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, 8: 115-141.
- Paredes, Ángel Modesto. 1943. *Los nuevos signos de la cultura en el mundo de la post-guerra. Destino de indoamérica*. Quito: Ministerio de Gobierno.
- _____. 1947. *Problemas etnológicos indoamericanos*. Quito: CCE.
- Parsons, Elsie. 1940. "Cosmography of Indians of Imbabura Province, Ecuador". *The Journal of American Folklore*, 53 (210): 210-241.
- _____. 1945. *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. Illinois: University of Chicago Press.
- Patterson, Thomas. 2001. *A Social History of Anthropology in the United States*. New York: Berg.
- Paz y Miño, Luis. 1936. "Contribución al estudios de las lenguas indígenas del Ecuador". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 42-45: 9-41.
- Peloso, Vincent C. 1996. "Liberal, Electoral Reforms, and the Popular Vote in Mid-Nineteenth-Century Peru". En *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. V. C. Peloso y B. A. Tanenbaum. Pp. 186-211. Athens: University of Georgia Press.

- Peñaherrera, Piedad y Alfredo Costales. 1964. *Historia social del Ecuador*. Tomo III. Quito: IEAG.
- Peñaherrera, Víctor Manuel. 1918. "Ley de Jornaleros". *Revista Forense*, 55: 55-68.
- _____. 1925. *Lecciones de derecho práctico. Civil y penal*. Tomo II. Quito: Nacionales.
- _____. 1927. *Lecciones de derecho práctico. Civil y penal*. Tomo III. Quito: Nacionales.
- Peralta, José. 1981 [1960?]. "El problema obrero". En *Pensamiento filosófico y político*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 11. Pp. 403-415. Quito: BCE-CEN.
- Pérez Guerrero, Alfredo. 1922. "La tésis social y la raza india". *Revista de la Sociedad de Estudios Jurídicos*, 28-32: 137-162.
- _____. 1948. *Proyectos de Leyes*. Quito: Fr. Jodocko Ricke.
- Pérez, Trinidad. 1995. "Apropiación de lo indígena popular en el arte ecuatoriano del primer cuarto de siglo: Camilo Egas (1915-1923)". En *Artes académicas y populares del Ecuador*. Alexandra Kennedy (ed.). Pp. 143-164. Quito: Abya-Yala-Fundación Paul Rivet.
- Platt, D. C. M. 1980. "Dependency in Nineteenth-Century Latin America: A Historian Objects". *Latin American Research Review*, 15 (1): 113-130.
- Platt, Tristan. 1985. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop*, 17: 3-18.
- _____. 1993. "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Ameridian Virgin: Andean Conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí". *Journal of Latin American Studies*, 25 (1): 159-185.
- _____. s.f. "The Janus-faced State". Paper prepared for deliver at the Workshop After Spanish Rule, sponsored by Wenner-Gren Foundation, the Latin American Studies Center and Department of History, University of Florida. Gainesville, October 7-9, 1999.
- Pólit, Manuel M. 1913. *Décima carta pastoral*. Cuenca: Clero.
- Ponce, Alejandro. 1986 [1918]. "La Ley de Jornaleros. El desahucio libre, 1918". En *Pensamiento agrario ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 23. Pp. 237-253. Quito: BCE-CEN.
- Ponce, Belisario y Alejandro Ponce. 1986 [1918]. "Informe sobre las reformas de la Ley de Jornaleros, 1918". En *Pensamiento agrario ecuatoriano*.

- Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 23. Pp. 199-212. Quito: BCE-CEN.
- Poole, Deborah. 1997. *Vision, Race, and Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1998. "A One-eyed Gaze: Gender in 19th Century Illustration of Peru". *Dialectical Anthropology*, 13: 333-364.
- Posada, Adolfo. 1981. *Breve historia del Krausismo español*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Pozo, Miguel Ángel. 1929-30. "El problema social en el Ecuador". *Anales de la Universidad Central*, 269: 262-275; 270: 363-374; 271: 135-145.
- Prieto, Mercedes. 1980. "Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina". En *Ecuador: Cambios en el agro serrano*. Miguel Murmis, ed. Pp. 101-132. Quito: CEPLAES-FLACSO.
- Proaño, J. Félix. 1918a. "Tradiciones Cacha: La familia Duchicela". Riobamba: *El Observador*, 24 de mayo 1918: 1.
- _____. 1918b. "Tradiciones de Puruhá: La fortaleza de Cacha". Riobamba: *El Observador*, 31 de mayo 1918: 1.
- _____. 1918c. "Los últimos Duchicelas, don Francisco Javier Mayancela". Quito: *La Nación*, Quito, 05 de junio 1918: 1.
- _____. 1918d. "La historia del Reino de Quito y la arqueología ecuatoriana". Riobamba: *El Observador*, 21 de junio 1918: 1.
- _____. 1918e. "Los monumentos incásicos de Palmira y la historia del P. Velasco". Riobamba: *El Observador*, 08 de agosto 1918: 1.
- _____. 1918f. "Reparos contra reparos". Riobamba: *El Observador*, 29 de agosto 1918: 1 y 05 de septiembre 1918: 1.
- _____. 1919. *Quizquiz o desastre de una raza*. Riobamba: El Observador.
- Procaccia, Carlos. 1945-1950. "El censo continental de las Américas y el primer censo demográfico nacional". *El Trimestre Estadístico del Ecuador*, 2: 7-17.
- Quevedo, Belisario. 1913. "Importancia sociológica del concertaje". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 7: 57-61.
- _____. 1916a. "El salario del concierto". *Revista Sociedad Jurídico-Literaria*, 33: 67-76.
- _____. 1916b. "El concertaje y las leyes naturales de la sociedad". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 36: 283-287.
- _____. 1919-21. "Texto de historia patria". *Revista de la Sociedad Jurídico-*

- Literaria*, 71-73: 215-258; 74-75: 80-141; 86-93: 155-213.
- _____. 1922. "Metodología de la historia". *Revista de Sociedad Jurídico-Literaria*, 94-99: 1-24.
- _____. 1932. *Sociología, política y moral*. Quito: Bolívar.
- Quevedo, Rafael. 1938. *El indio en la región interandina del Ecuador. Estudio biológico, psíquico y sociológico*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Quintero, Rafael. 1980. *El mito del populismo en el Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood. 1996. *Remaking the Nation. Place, Identities and Politics in Latin America*. London: Routledge.
- Riofrío, Rodolfo. 1986 [1918]. "La Ley de Jornaleros y la exposición jurídica del Sr. Dr. Víctor Manuel Peñaherrera". En *Pensamiento agrario ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 23. Pp. 229-236.
- Rivet, Paul. 1977 [1906]. "El cristianismo y los indios de la República del Ecuador". En *Paul Rivet. Selección de estudios científicos y biográficos*. Luis León, ed. Pp. 109-121. Quito: CCE.
- Robalino, Luis. 1944. "Regresar a la tierra es la urgente necesidad de nuestro tiempo". *Revista de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona*, 58: 97-100.
- Rodríguez, Hernán. 1994. "Prólogo. Nicolás G. Martínez, caminante, científico y artista". En *Ascensiones y exploraciones en los Andes ecuatorianos. Pioneros y precursores del andinismo ecuatoriano*. Tomo I. Pp. V-XXVII. Quito: Abya-Yala.
- Rodríguez Sandoval, Leonidas. 1949. "Vida económico-social del indio libre de la Sierra ecuatoriana". *Estudios de Ciencia Social*, 32. Washington: Universidad Católica de América.
- Roig, Arturo. 1977. *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Universidad Católica.
- _____. 1979. "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador". En *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Pp. 9-127. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 2. Quito: BCE-CEN.
- Romero y Cordero, Remigio. 1918. "Algo sobre el concertaje". *Revista Forense*, 57: 223-230.

- _____. 1933. "El problema indigenista". Quito: *El Comercio*, 21 de agosto 1933: 3.
- Rosero, Fernando. 1986. "Comunidad, hacienda y estado: un conflicto de tierras en el período de trasformaciones liberales". *Ecuador Debate*, 12: 163-87.
- Rosaldo, Renato. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1994. "Cultural Citizenship in San Jose, California". *Polar*, 17: 57-63.
- Rowe, John. 1944. Max Uhle, 1856-1944. "A Memoir of the Father of Peruvian Archeology". *University of California. Publications in American Archeology and Ethnology*, 46 (1): 1-25.
- Rueda, Juan M. 1911. "La raza cobriza en el Ecuador". Tesis para optar al título de Doctor en Jurisprudencia, Universidad Central.
- Rubio, Gonzalo. 1933. "El problema histórico social del indio imbabureño". *Educación*, 78: 5-11; 84-85: 54-59.
- RVL. 1942. "Festival de danzas indígenas". *Previsión Social*, 10: 49-53.
- Sábato, Hilda. 2000. "La ciudadanía en el s. XIX: Nuevas perspectivas para el estudio del poder político en América Latina". *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, 8: 49-70.
- Sáenz, Moisés. 1933. *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Safford, Frank. 1988. "The Emergence of Economic Liberalism in Colombia". En *Guiding the Invisible Hand. Economic Liberalism and the State in Latin American History*. Joseph Love y Nils Jacobsen, eds. Pp. 35-62. New York: Praeger.
- _____. 1991. "Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indians in Colombia, 1750-1870". *Hispanic American Historical Review*, 71 (1): 1-33.
- Salgado, Gustavo. 1936. *Programa sintético de lengua Quichua*. Quito: Universidad Central.
- Salgado, Francisco. 1949. "Conferencia-recital de piano sobre tendencias estéticas de la música ecuatoriana". *Revista de la Casa de la Cultura Ecuatoriana*, 8: 169-176.
- Salomon, Frank. 1985. "The Historical Development of Andean Ethnology". *Mountain Research*, 5 (1): 79-98.

- _____. 1986. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santa Cruz, Joaquín. 1921. "Los indígenas del Ecuador". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 3-4: 17-32.
- Santiana, Antonio. 1936. "Contribución al estudio de la anatomía ecuatoriana". *Sístole*, 15: 7-12.
- _____. 1941. "La distribución pilosa como carácter racial. Su modalidad en los indios de Imbabura, Ecuador". *Archivos de la Facultad de Ciencias Médicas*, VIII: 5-34.
- _____. 1943. "Contribución al estudio de la patología de oriente". *Previsión Social*, 14: 56-86.
- _____. 1944. "Los indios de Imbabura. Su craneología". *Anales de la Universidad Central*, 321: 123-279.
- _____. 1945. "Panorama ecuatoriano del indio, el gran olvidado". Quito: *El Comercio*, 22 de abril 1945: 7.
- _____. 1948a. "Pasado y presente del indio ecuatoriano". *Filosofía y Letras*, 1: 82-97.
- _____. 1948b. "La eterna incógnita: el indio". *Filosofía y Letras*, 2: 117-125.
- _____. 1949-51. "Panorama ecuatoriano del indio. Síntesis de un personaje olvidado y visión de su porvenir". *Anales de la Universidad Central*, 328: 39-176; 329-330: 5-149.
- _____. 1950. "El censo demográfico del Ecuador". *Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación*, 8: 75-88.
- _____. 1952. "Frecuencia y caracteres de la mancha mongólica en los indios ecuatorianos". *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales*, 51: 414-439.
- _____. 1958. "La pilosidad de los indios y mestizos americanos". *Humanitas*, 1: 9-75.
- _____. 1959. "Museo etnográfico". *Humanitas*, 2: 45.
- _____. 1960. "Los indios de la región andina ecuatoriana y su aspecto físico". *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales*, 92: 164-175.
- Santos, Eduardo. 1944. "Parcelación o colectivización de la tierra". *Previsión Social*, 15: 101-103.
- Sattar, Aleeze. 2002. "An Unresolved Inheritance: Postcolonial State Formation and Indigenous Communities in Chimborazo, Ecuador, 1820-1875". Ph. D. dissertation, Faculty of Political and Social Science, New

- School University.
- Saunders, J. V. D. 1959. *La población del Ecuador. Un análisis del censo de 1950*. Quito: CCE.
- Saville, Marshall H. 1910. *Contribution to South American Archeology. The George G. Hays Expedition. The Antiquities of Manabí, Ecuador. Final Report*. New York: Irving Press.
- Silverston-Scher, Melina. 2001. *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*. Coral Gables, FL: North-South Center Press at the University of Miami.
- Shklar, Judith. 1989. "The Liberalism of Fear". En *Liberalism and the Moral Life*. Nancy Rosenblum, ed. Pp. 21-38. Cambridge: Harvard University Press.
- Sinardet, Emmanuelle. 1999. "La pedagogía al servicio de un proyecto político: el herbatismo y el liberalismo en el Ecuador (1895-1925)". *Procesos*, 13: 25-41.
- Sociedad Jurídico-Literaria. 1902. "Introducción". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 1: 1-2
- _____. 1903. "Notas". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 8: 158-162.
- _____. 1916. "Nuestra revista". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 33: 131.
- Sommer, Doris. 1991. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- Spindler, Frank. 1987. *Nineteenth Century Ecuador*. Fairfax, VA: George Mason University Press.
- Stein, Stanley y Barbara Stein. 1980. D.C.M. Platt: The Anatomy of 'Autonomy'. *Latin American Research Review*, 15 (1): 131-149.
- Stepan, Nancy Leys. 1991. *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stern, Alexandra. 2003. "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960". En *Race and Nation in Modern Latin America*. Nancy Appelbaum, Anne Macpherson, y Karin Roseblatt, eds. Pp. 187-210. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Stoler, Ann L. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

- Stutzman, Ronald. 1981. "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Norman E. Whitten, ed. Pp. 45-94. Urbana: University of Illinois Press.
- Suárez, Pablo Arturo. 1923. "Alcoholismo y sus consecuencias". *Anales de la Universidad Central*, 246: 1-11.
- _____. 1926. "Contribución al estudio de la enfermedad Azul de los indios de Chillo". *Anales de la Sociedad Médico-Quirúrgico del Guayas*, 9: 270-285.
- _____. 1931. "Trabajos prácticos de higiene en el curso escolar de 1930-1931 bajo la dirección de P. A. Suárez, profesor de la materia". *Anales de la Universidad Central*, 277: 65-117.
- _____. 1934. *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*. Quito: Fernández.
- _____. 1936. *Informe acerca de la visita de los estudiantes de higiene de la Universidad Central a la población de Saquisilí*. Quito: Universidad Central.
- _____. 1942. "La situación real del indio en el Ecuador". *América Indígena*, II (1): 59-62.
- _____. 1943. *Contribución al estudio del problema de la alimentación y nutrición del indio de Otavalo. Ensayo práctico de higiene*. Quito: Universidad Central.
- Taussig, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tax, Sol. 1952. "Action Anthropology". *América Indígena*, XII (2): 103-109.
- Tenorio-Trillo, Mauricio. 1996. *Mexico at the World's Fairs: Crafting a Nation*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2003a. "Peruvian Genealogies of History and Nation". En *After Spanish Rule: Rethinking History and the Postcolonial in the Americas*. M. Turner y A. Guerrero, eds. Durham: Duke University Press.
- _____. 2003b. "Los indios y las repúblicas, c. 1830-1880". En *Historia de América Andina*. Vol. 5. Juan Maiguashca, ed. Quito: Libresa-Universidad Andina Simón Bolívar.

- Tinoco, León. 1932. "Herencia alcohólica". *Marcha*, 1: 24-31.
- Tobar y Borgoño, Carlos M. 1913. "La protección del obrero en el Ecuador". *Revista Jurídico-Literaria*, 3-4: 133-165.
- _____. 1916. "Prejuicios y errores con respecto al indio". *Revista Jurídico-Literaria*, 6: 288-292.
- Tobar D., Julio. 1917. "El patrimonio familiar inembargable". *Revista Jurídico-Literaria*, 49: 328-337.
- _____. 1926a. "El concepto cristiano de propiedad". *La Defensa*, 8: 115-116.
- _____. 1926b. "Nuestro problema rural". *La Defensa*, 12: 180-181.
- _____. 1936 [1931]. "La crisis social ecuatoriana". En *Catolicismo Social*. Pp. 212-222. Quito: Ecuatoriana.
- Torres, Adolfo. 1918. "La prisión por deudas". *Revista Forense*, 57: 235-248.
- Torres, Alberto M. 1935. *Estudio sobre la regeneración social del indio*. Quito: Santo Domingo.
- Torres, Luis F. 1923. *El alcoholismo. Profilaxis escolar y social*. Riobamba: Nacional.
- Turner, Bryan. 1990. "Outline of a Theory of Citizenship". *Sociology*, 24 (2): 189-217.
- Trujillo, Jorge. 1993. "Introducción". En *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: Una antología de textos sobre el 'problema' indígena*. J. Trujillo, ed. Pp. 19-62. Quito: ILDIS-Abya-Yala.
- Uhle, Max. 1924. "Conferencias del Dr. Uhle. Tercera conferencia". *Anales de la Universidad Central*, 250: 159-179.
- _____. 1926. "Bibliografía sobre etnología y arqueología del Ecuador". *Anales de la Universidad Central*, 257: 167-177.
- _____. 1927. "Adenda a la bibliografía sobre etnología y arqueología del Ecuador". *Anales de la Universidad Central*, 259: 234-235.
- _____. 1930a. "El desarrollo de la prehistoria ecuatoriana en los primeros cien años de la República". En *El Ecuador en cien años de Independencia, 1830-1930*. Tomo I. Gonzalo Orellana, ed. Pp. 1-22. Quito: Salesiana.
- _____. 1930b. "El Reino de Quito". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 27, 28, 29: 1-17.
- UNP. 1949. *La campaña de alfabetización de adultos en el Ecuador a cargo de la Unión Nacional de Periodistas*. Quito.

- Vacacela, Juan. 1946. "Primer ensayo de detetización contra la pediculosis en la sierra". *Previsión Social*, 17: 94-101.
- Valencia, José C. 1906. "El salario". Tesis para optar al título de Doctor en Jurisprudencia, Universidad Central, Quito.
- Vega, Tomás. 1930. *Ensayo sintético de biología democrática ecuatoriana*. Cuenca: Alianza.
- Velasco, José María. 1919. "El apremio personal y las obligaciones civiles". *Revista Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana*, 12: 255-290.
- _____. 1937. *Conciencia o barbarie*. Quito: Moderna.
- Véliz, Angel. 1934. "Epístola al indio". *Nervio*, 2: 71-72.
- Verneau, R. y Paul Rivet. 1977 [1912]. "Prefacio de la etnografía antigua del Ecuador". En *P. Rivet. Selección de estudios científicos y biográficos*. Luis León, ed. Pp. 81-89. Quito: CCE.
- Viteri, Carlos. 1997. "Ecuador: un país ficticio". *Iconos*, 2: 51-58.
- Viteri, Homero. 1917. "La historia del reino de Quito. Los Shyris del Padre Velasco". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 52-53: 162-181.
- _____. 1920a. "Extensión universitaria". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 74-75: 149-182.
- _____. 1920b. "De educación y pedagogía. La extensión universitaria en Quito". *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 80-81: 81-95.
- Wandemberg, Benjamín y Jaime Rivadeneira. 1941. "El paludismo del valle de Los Chillos". *Previsión Social*, 8: 138-163.
- Warren, Richard. 1996. "Elections and Popular Political Participation in Mexico, 1808-1836". En *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. V. C. Peloso y B. A. Tanenbaum, eds. Pp. 30-58. Athens: University of Georgia Press.
- Weismantel, Mary. 1997. "White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes". *Identities*, 4 (1): 9-43.
- _____. y Stephen F. Eisenman. 1998. "Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies". *Bulletin of Latin America Research*, 17 (2): 121-142.
- Wilder, Gary. 1999. "Practicing Citizenship in Imperial Paris". En *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. John L. Comaroff y Jean Comaroff, eds. Pp. 44-71. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Brackette. 1991. *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.

- Williams, Derek. 2001. "Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875". Ph. D. dissertation, Department of History, State University of New York University at Stony Brook.
- Willingham, Eileen. 2001. "Creating the Kingdom of Quito: Patria, History, Language and Utopia in Juan de Velasco's *Historia del Reino de Quito* (1789)". Ph. D dissertation, Spanish Department, University of Madison.
- Wong Cruz, Ketty. 2004. *Luis Humberto Salgado, un Quijote de la música*. Quito: BCE-CCE.
- Yáñez, José. 1986. *Yo declaro con franqueza. Memoria oral de Pesillo, Cayambe*. Quito: Abya-Yala.
- Yashar, Deborah J. 1997. *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America*. Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies.
- Zambrano, Miguel A. 1940. "Legislación social". *Informe del Departamento Jurídico del MPS*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Zamosc, León. 1994. "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands". *Latin American Research Review*, 21 (3): 37-69.
- Zúñiga, Neptalí. 1945. *Atahualpa*. Buenos Aires: Americalee.

Entrevistas

- Alfredo Costales, febrero del 2002.
- Natalia Wray, febrero del 2002.
- Plutarco Naranjo, febrero del 2002.