

IMAGENES E IMAGINEROS

Blanca Muratorio
editora

IMAGENES E IMAGINEROS

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR

SERIE ESTUDIOS - ANTROPOLOGIA

1994

**IMAGENES E IMAGINEROS. REPRESENTACIONES DE LOS INDIGENAS
ECUATORIANOS, SIGLOS XIX Y XX**

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Blanca Muratorio

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Quito, Ecuador

Tel.: (593-2) 231 806 Fax: (593-2) 566 139.

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN de la Serie: 9978-67-004-1

ISBN del Título: 9978-67-034-3

SERIE ESTUDIOS

Edición de 1000 ejemplares.

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO.

Las traducciones de los artículos de Jill Fitzell, Laura Rival y Anne-Christine Taylor fueron realizadas por Mercedes Reyes y editadas por Blanca Muratorio.

Diseño de portada: Antonio Mena

Composición: Marta Hurtado, Impreseñal.

Impresión: Impreseñal

INDICE

	Pág.
Indice de Ilustraciones.....	6
Presentación	7
Introducción:	
Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional. Blanca Muratorio.....	9
Teorizando la Diferencia en los Andes del Ecuador: Viajeros Europeos, la Ciencia del Exotismo y las Imágenes de los Indios. Jill Fitzell.....	25
Una Categoría Irreductible en el Conjunto de las Naciones Indígenas: Los Jívaro en las Representaciones Occidentales. Anne-Christine Taylor.....	75
Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX. Blanca Muratorio.....	109
Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la “desgraciada raza indígena” a Fines del Siglo XIX. Andrés Guerrero.....	197
Los Indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: Alteridad Representada y Significada. Laura Rival.....	253
Nota sobre los autores.....	293

INDICE DE ILUSTRACIONES

Figuras del artículo de Jill Fitzell

1.	Tipos sociales del siglo XVIII.....	31
2.	Trajes de Quito.....	33
3.	Habitantes de Quito.....	45
4.	Ruinas de la Catedral de Ibarra.....	47
5.	Procesión del Corpus Christi en Quito.....	55
6.	Camino y habitantes de Quito.....	57
7.	Huasicama.....	59

Figuras del artículo de Blanca Muratorio

1.	Sixto Durán Ballén Cordovez, actual Presidente del Ecuador, junto a la estatua de Sebastián de Belalcázar.....	111
2.	Luis Felipe Atahualpa Duchicela.....	113
3.	El Inca y su reina.....	133
4.	Monumento de la Mitad del Mundo.....	135
5.	Indio de Otabalo.....	137
6.	Indígenas en un obraje de hacienda.....	139
7.	Indígenas del Oriente.....	141
8.	Encuentro de los indios piojés-cotos a orillas del Napo.....	143
9.	Jivaritos de Méndez internos.....	145
10.	Indígenas de Loreto-Tena.....	147
11.	Figura central de indígena Jívoro en el pabellón Ecuatoriano de la Exposición Histórica Americana, Madrid 1892.....	149
12.	Indígenas Jívoro.....	151
13.	Pabellón del Ecuador en la Exposición de Chicago.....	153
14.	Alfarería.....	155
15.	Cacería de piojos.....	159
16.	Indio de Sambiza.....	161
17.	Indio de la Capital.....	163
18.	Indio de Sambisa a quien la policía hace barrer las calles.....	165
19.	Estatua de Sucre y la India en el Teatro Sucre de Quito (detalle)..	171
20.	Inca Huayna Cápac en la estatua a Olmedo (detalle).....	175
21.	Turistas frente a la entrada del pabellón del Ecuador en la Expo- 92, Sevilla.....	179

UNA IMAGEN VENTRILOCUA: EL DISCURSO LIBERAL
DE LA "DESGRACIADA RAZA INDIGENA" A
FINES DEL SIGLO XIX

Andrés Guerrero

“En la imagen el *cuerpo* pierde su realidad corpórea; en el rito, el *no cuerpo* encarna.”
(Octavio Paz 1969:120).

INTRODUCCION

Al amanecer, miércoles 6 de julio de 1990, el país fue informado por la radio y la televisión que un gran levantamiento indígena bloqueaba las carreteras en la región andina, sobre todo en el centro y el norte. En las provincias, varias capitales estaban sitiadas por una población estimada en cientos de miles, mujeres y hombres de todas las edades. Aquel día, y los siguientes, los mercados urbanos quedaron desabastecidos. Por la fuerza pero sin violencia, para difundir sus programas, las organizaciones indígenas tomaron algunas radiodifusoras en las ciudades. Además, requisaron alimentos y los distribuyeron. Por último, convocaron a las autoridades provinciales a escuchar sus pedidos en las plazas de mercado: en directo y en persona. Aquella mañana, ante un hecho político de tal envergadura, que paralizó al país durante varias semanas, el Presidente de la República tuvo que intervenir. En un discurso cargado de indignación dio su versión de los hechos el Dr. Rodrigo Borja Cevallos: emitió una imagen del indio.

“Agitadores sin conciencia de Patria y sin sentimientos de nacionalidad pretenden dividir al país utilizando malignamente

a los indígenas de la Sierra. (...) A estos agitadores irresponsables les pondremos en vereda, porque nadie tiene el derecho a perturbar la paz en el país y *soliviantar* a los indígenas y campesinos. (...) Quiero decir a los campesinos de mi Patria, a los comuneros de todo el país, que en 500 años ningún gobierno, en la época republicana, ni en la colonial ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas, como lo ha hecho mi gobierno, procurando la solución de sus problemas y obligando a todos para que sean tratados *como seres humanos*, como ecuatorianos con las mismas obligaciones y derechos.” (énfasis agregado)(1).

Con un siglo de distancia, en estas palabras se transparenta un esquema mental reactivado que reformula tópicos de un boceto conservado en los repliegues perdurables de la memoria histórica de los políticos blanco-mestizos. Son visiones heredadas de padres a hijos, de nietos a bisnietos que, además, siguen la trama de secuencias, una generación tras otra, de familias de políticos, de senadores a diputados y ministros hasta que surge, al fin, un Presidente. Así, ya el bisabuelo del Dr. Rodrigo Borja Cevallos esbozaba una imagen del indio a fines del siglo pasado en un congreso:

“Indignado, mi padre(2) contra los falsos redentores de la raza india exclamó en uno de los Congresos a que asistió como senador: estas reformas se dictan no por amor a los indios sino por odio a los blancos. Y el Dr. Borja (el bisabuelo del presidente), como es sabido se distinguió por sus sentimientos de piedad y compasión a la raza india, por su empeño en estimularla y dignificarla. (...) Y como el Dr. Borja ha habido y hay otros hacendados, generalmente los que pertenecen a las mejores clases sociales, *que han tratado al indio como ser humano...*” (Borja 1922: 256) (énfasis agregado).

Este discurso trasluce una efigie de doble faz. Por el anverso, los indios aparecen como entes ingenuos, criaturas simples que no alcanzan a devenir adultas, puesto que perenne objeto de estrategias “malignas”, de manipulaciones; dejados por cuenta propia, son seres pasivos desprovistos de voluntad e incapaces de expresarse, menos aún asumir su propia defensa. Por el reverso, la efigie traza una semblanza de los dominantes, la estrategia de condescendencia hacia

los inferiores, una moral ante los infrahumanos étnicos y de clase: la magnanimidad -*noblesse oblige*- de “tratar a los indios como a seres humanos”.

Sustentados por esta imagen, ambos lugares comunes sobre-pasan los confines de una ética y percepción mental individuales; amojonan un deslinde político y social imaginario que marca una distinción entre hacendados con “piedad y compasión”, los progresistas, “los verdaderos redentores” y aquellos “desalmados y sin compasión”, los retrógrados “falsos redentores de la raza india”. Exclamadas en un congreso, o sea en un recinto saturado de reverberaciones políticas, en estas frases se intuye que a finales del siglo XIX ciertas percepciones mentales lograron forjar las delimitaciones -como discurso político- de un nuevo polígono de fuerzas, un “campo de juego” (Bourdieu 1979:103-105) para los políticos blanco-mestizos. Una división simbólica, la sombra de la imagen del indio, había separado a los políticos en las últimas décadas del siglo pasado y demarcaba las posturas ideológicas, las cohesiones sociales y los discursos legítimos y legitimantes. Eran matrices de pensamiento que señalaban umbrales de distinción entre quiénes se reconocían -y serán vistos- como conservadores o liberales: fijaban un punto de cruce en las coordenadas políticas. Explicitado en términos más teóricos y contextuales, es lo que “dicen” las palabras del bisabuelo del Presidente R. Borja Cevallos, lo que repite el abuelo décadas más tarde al recordar aquella frase exclamada por su padre en el congreso y lo que el bisnieto, en la mañana del levantamiento, vuelve a repetir: para ubicarse en la coyuntura recurre a un viejo deslinde del campo político.

Rebuscadas en el desván de su memoria familiar un siglo más tarde, las palabras del presidente Dr. Rodrigo Borja Cevallos exhalan un tufo arcaico que, sin embargo, no emana de la reactivación de tópicos ancestrales. Ocurre algo inédito: con el levantamiento indígena caducan las percepciones mentales -una porción del sentido práctico o “el mundo de la vida”, si se prefiere (Bourdieu 1980:96-97; Habermas 1987:169-200)- que guiaban a los hombres públicos en el trato con los indígenas. Luego de julio de 1990 ya no es una analogía simbólica (una imagen del indio) que traza una línea de fuga en el tablero político nacional. El país entre que descubre y reconoce en las pantallas de televisión lo impensable: hombres y mujeres allanan carreteras, plazas, iglesias, radiodifusoras y canales de televisión; la

multitud invade los edificios estatales y cubre la primera página de los diarios. Encarna un agente social reciente en la forma de una masa de gente concreta y multitudinaria que habla con discursos emitidos por la voz de intelectuales y representantes indígenas. Al irrumpir en la escena pública su acción y palabra engendran un hecho social -a la vez que político y ritual- que desvanece en la imaginación social una construcción fantasmal decimonónica. Convertidos en agente social, (León:1994) los indígenas abandonan la transescena de los poderes locales -un recodo político- que el estado les había asignado, a pesar de aseverar desde su fundación la presencia de libres e iguales ciudadanos, al otorgarles un estatuto impreciso: el de *sujetos indios* del estado-nación; o sea, el de una población sin derechos ciudadanos colectivos, sin reconocimiento de su especificidad étnica ni, menos aún, acceso al escenario político nacional con sus propios representantes.

¿Cómo se formó la imagen del indio que manipulaba el presidente R. Borja Cevallos para explicar el levantamiento que paralizó al país?, o más bien, ¿cuál fue el juego político que permitió su emergencia? y ¿qué funciones tuvo en las estrategias de poder? En las páginas que siguen intentaré explicar algunos de los procesos y contextos históricos que llevaron a la formación de una de las imágenes del indio (la política) a fines del siglo XIX y su posterior oficialización por el estado con la Revolución Liberal (1895). Entre olvidos, reactivaciones y cambios, persistieron hasta el presente algunos perfiles de esta construcción imaginaria. Además, consiguieron difundirse (y por lo tanto legitimarse), como una herencia recogida del liberalismo, en círculos políticos y literarios socialistas y comunistas en las primeras tres décadas de este siglo. Me refiero, para citar algunos nombres conspicuos de esta tendencia, al Dr. Pio Jaramillo Alvarado (1922), Julio E. Moreno, Víctor G. Garcés (Tinajero, 1986) en la producción histórica y social, y en la literaria a Jorge Icaza (1934) (Rojas: 152, s.f.). El discurso aflora por varios horizontes, en diferentes momentos y lugares del conflicto político: fue una punta de lanza forjada en la lucha contra los conservadores y la iglesia; condensó en discursos entremezclados sobre el indio, a la vez jurídicos, "racialistas" y políticos.

Para entender estos procesos encuentro ineludible una periodización histórica y un desvío teórico que tienen que ver con las condi-

ciones de formación de una imagen. En efecto, indagar el discurso político sobre “el indio” que emerge a fines del siglo XIX en el Ecuador o, en una metáfora más acertada, analizar su emersión pues resulta de un previo encubrimiento de los indígenas por la sombra de la ciudadanía, requiere tener en cuenta las modalidades de *administración étnica* que adoptó el estado luego de la Independencia (Guerrero 1991 a). Hay dos períodos (3): durante la primera etapa (1830-1857) el nuevo estado -el republicano- administró directamente a la población indígena como hecho *público*, siguiendo con variaciones menores el modelo de su predecesor colonial. Luego, en una segunda etapa, una vez eliminada la condición de tributarios a mediados del siglo XIX y extendida, en principio, la ciudadanía a todos los ecuatorianos (con restricciones en cuanto al género femenino, las edades, fortunas y situaciones de dependencia laboral), la relación del estado con los indígenas cambia. En un acto de omisión antes que una política estatal, la administración de esta población es delegada de manera subrepticia (eludiendo toda definición *de jure*) a un organismo multiforme, heterogéneo y privado: fue entregada a los poderes locales o, mejor dicho, regionales. Así pues, en esta segunda etapa que duró -en profunda desintegración- hasta mediados del siglo XX, la *administración étnica* adopta la modalidad de un hecho antes *privado* que *público-estatal*: atañe a las configuraciones de poder, a nivel de un valle o una región, conformadas por las haciendas y la iglesia parroquial, los concejos municipales y los funcionarios del estado, los mediadores étnicos y los vínculos personales -económicos y rituales- entre “blancos de pueblo” y comuneros.

En la segunda mitad del siglo XIX, ampliada la ciudadanía -potencialmente- hacia aquella población antes reconocida de “indígenas tributarios”, se generó un fenómeno contradictorio y singular. El estado ecuatoriano ocultó la existencia de una mayoría étnica de habla no española. Sin embargo, más que desconocer lo que hizo fue difuminar de sus códigos y principios organizativos la presencia de poblaciones étnicamente distintas. Los antiguos “tributarios”, no calzando en la ciudadanía blanco-mestiza, derivaron hacia una categoría implícita: se convirtieron en *sujetos étnicos* del estado republicano; quedaron encajonados en un estatuto nunca dicho y menos aún legislado, en un trasfondo de la ciudadanía.

Ahora bien, este proceso de cambio de la administración étnica de pública a privada y su efecto de encubrimiento de los indígenas hay que asociarlo, desde un punto de vista teórico, a las condiciones de la formación de una imagen en tanto que representación mental. En efecto, "...la imagen es un acto que apunta, en su corporalidad, un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o síquico que no se entrega en verdad, sino como *representación* analógica del objeto apuntado", o sea la imagen supone una omisión, un objeto "intuitivo-ausente" (Sartre: 34,46, 1986, subrayado en el texto). El acto de alquimia estatal que desconoció la condición étnica, o sea la omisión de la población indígena bajo el manto de la ciudadanía (4) junto con la relegación al estatuto de *sujetos*, fue sin duda la condición de posibilidad -en la formación del discurso- imagen sobre "el indio" para que una de las fuerzas políticas en conflicto (el liberalismo) esculpiera una figuración del indio a la medida de sus intereses: se pudo entonces diseñar una efigie, utilizarla como estrategia de poder e imponerla como un envite que, en los albores del siglo XX, desafiaba a los conservadores y a la iglesia.

Los indios tributarios del estado nación (1830-1857).

Desde el inicio del período republicano los indios -o indígenas, como rezan las leyes- son un hecho estatal. Proviene de una clasificación (la de indio/blanco) que distingue, diferencia y amalgama a una población heterogénea en cuanto a lengua e historia, territorio y sociedad. Es un acto de institución imaginaria de un grupo social (Castoriadis 1975:324)(5) que, reinventado con el decreto del Libertador S. Bolívar de 1828 al implantar el tributo, crea la categoría política de *indígenas colombianos*. Posteriormente, aquéllos ubicados en los "Departamentos del Sur" serán recreados como *indígenas ecuatorianos* en 1830, con la fundación de la República del Ecuador.

"Art.1° Los *indígenas colombianos*, pagarán desde la edad de 18 años cumplidos hasta la de 50, también cumplidos, una contribución que se llamará *contribución personal de indígenas*."(6) (énfasis agregado).

Antes que una imagen, tal como se observa en esta ley, a principios de la República el indio es para el estado una categoría clasificatoria que rige un proceso de identificación y empadronamiento étnico. ¿Quién es indio? La definición de indio tributario se rige, según precisa una tardía ley ecuatoriana de 1851, por filiación materna, aunque atenuada por la legitimidad del nacimiento:

“Art.4° Los hijos legítimos de blanco e india, seguirán la condición del padre y los ilegítimos, de la madre.”(7)

Tres años después, ceñidos más a la lógica jurídica de la legitimidad que de la filiación, los legisladores modificaron el criterio:

“Art.8° Los hijos legítimos quedarán eximidos, si es blanco el padre o la madre, y los ilegítimos seguirán la condición de la madre.”(8)

Paso por alto los problemas de la aplicación concreta que presentan estas leyes, como por ejemplo los de distinguir y verificar si el padre o la madre eran “blancos” en las periferias étnicas, en pueblos rodeados de comunidades con densas vinculaciones entre blancos e indios, múltiples y seculares. En cambio, conviene recalcar que para el estado los indígenas cobran diferentes manifestaciones, materiales y simbólicas. En primer lugar, existe un cuerpo jurídico que define e instaura la categoría y, una vez diferenciada y reconocida, especifica derechos, obligaciones, autoridades y tierras (9). En segundo lugar, la identificación apunta un objetivo censal, el empadronamiento de cada hombre adulto por nombre, apellido y edad, lugar y caciques; convertidos en tributarios, por ser indígenas, el estado les reconoce una existencia personificada. En tercer lugar y de manera más abstracta pero no menos real, los indígenas significan una renta fiscal importante, un monto de dinero registrado en el presupuesto estatal. Aparecen así en un doble conjunto de guarismos demográficos y monetarios que representan una población tributaria concretada en cifras. En cuarto lugar, existe una burocracia, una jerarquía de funcionarios que desciende desde los ministros en la capital a los caciques en las lejanas parroquias, cuyas funciones consisten en contabilizar y recaudar, ubicar, cobrar, perseguir y defender a cada indígena, valle por valle, comunidad por comunidad y casa por casa. En quinto lugar, los

indígenas integran el quehacer estatal pues son objeto de discusiones y decretos por parte de las autoridades gubernamentales y parlamentarias. Por último, el estado reconoce a los trabajadores de las haciendas, legisla la figura jurídica de la “adscripción a un fundo” y delega su poder administrativo a los patrones de indios (10).

En suma, los indígenas existen en este período y para el estado. Constituyen un objeto de administración étnica, una realidad concreta de múltiples facetas de tipo demográfico, censal, fiscal, burocrático, jurídico, policial y por supuesto lo que aquí interesa: de tipo discursivo. El examen de algunas leyes y de un debate en el parlamento evidencia la retórica entonces prevaleciente.

Entre 1830 y 1844 se dictan varios instrumentos legales con el propósito de “proteger” a los indígenas de los abusos provenientes del cobro del tributo. Transcribo algunos ejemplos de discurso jurídico:

1833

“El Congreso constitucional del estado del Ecuador, considerando:

1°- Que para *mejor civilización de los indígenas conviene corregir los abusos... que los mantienen en la misma depresión del sistema colonial.* (...)

Decreta:

Art.1° Los indígenas morosos en el pago de la contribución personal, serán apremiados por medios suaves y equitativos que las leyes conceden a los demás ecuatorianos, sin que jamás sea permitido el secuestro de sus instrumentos y animales de labranza.”(11)

Paso a otros ejemplos, esta vez más retóricos pues menos preocupados por especificar situaciones, definir agentes estatales, normar y sancionar:

1846

“República del Ecuador; Información del Ministerio de Estado en el Despacho de lo Interior, Quito a 22 de octubre de 1846_2° de la libertad.

Al Sr. Gobernador de la provincia de...

La presidencia de la Honorable Cámara del Senado con fecha del 21 dice a S.E. el Encargado del Poder Ejecutivo lo que copio. ...instalada la H. Cámara uno de los objetos que ha llenado su atención ha sido el buscar medios eficaces para mejorar la suerte

de los indígenas *corrigiendo sus costumbres* e impidiendo que se abuse de su *sencillez para mantenerlos en la ignorancia, en la ociosidad y en la miseria*, con perjuicio de la moral y la riqueza pública (...)." (énfasis agregado) (12).

1847

"Secretaría de la Cámara de Representantes, Quito, septiembre 23 de 1847. 3° de la libertad.

Al Sr. Ministro de Hacienda.

Sr. vuestra comisión de Hacienda ha examinado... la ley de poner en arrendamiento la contribución personal de indígenas... La idea sola de aumentar con esta medida los padecimientos de esta *clase menesterosa* y la más *desgraciada* de la sociedad, ha causado impresión viva y penosa en los individuos de la comisión que desea rechacéis francamente semejante proyecto en homenaje a los principios de la humanidad y de justicia y por un sentimiento de filantropía a favor de esa porción de ecuatorianos ya bastante *infelices por su ignorancia y su miseria*. (...) Poner en arrendamiento la contribución personal de indígenas sería establecer hasta cierto punto el *sistema feudal del tiempo de la conquista* y minar los principios de nuestra Constitución." (énfasis agregado) (13).

1849

"Ministerio de Estado en el Despacho del Interior. Quito, 21 de febrero de 1849.

Sr. Gobernador de la Provincia.

El Gobierno ha sido instruido en repetidas ocasiones de que los indígenas que transitan de un punto a otro conduciendo sus *miserables* artículos de comercio, son extorsionados por los propietarios de los terrenos que lindan con los caminos públicos, arrancándoles a dichos indígenas una cantidad de dinero por pasto de sus bestias... Semejante práctica como vejatoria y abusiva con una *clase infeliz*, víctima de tantos fraudes, es necesario extirparla completamente (...)." (énfasis agregado)(14).

Estas formulaciones jurídicas no las extraigo del archivo al azar. Reaía en el estado la función de proteger a los indígenas. Las leyes sobre la "contribución personal de indígenas"(15) dedicaban un capítulo entero a las "exenciones" y "protección de los indígenas". Se los define -siendo tributarios, y no ciudadanos- como población carente de capacidad de defensa propia y, obedeciendo a una implacable lógica derivada de la noción de ciudadanía, la ley les asigna un estatuto

jurídico particular: son “personas miserables”, gente que no está en condiciones de ejercer sus derechos. El estado asumió entonces la función de representar a estas personas instituidas como indígenas y determinó: “en todos los asuntos civiles o criminales que se promoviesen entre indígenas o contra ellos..., se actuará por ellos, y en favor de ellos” (16). Como es obvio, cumplir dicha función precisó de un complejo aparato de “protectores”, de agentes de intermediación entre los indígenas y los poderes públicos.

En las leyes, decretos y circulares de los gobernadores, ministros y legisladores, se constata un lenguaje parco que busca ante todo precisión y concisión, pues al fin y al cabo es su objetivo. En cambio, con la función de “protección” amaga una cierta retórica sobre el indio. Asoman palabras tópicas como la *sencillez*, la *infelicidad*, la *ignorancia* y la *miseria*. Al interpretar estos vocablos, hay que tener presente que en la tarea de protección rige una astucia paralógica que apuntala la función con discursos apropiados. Puesto que está estatuido en las leyes de la república que los indios tienen aquella condición (los declaran como tales), los gobernantes y legisladores deben cumplir las correspondientes funciones de protección invocando -justificación lógica y habla ritual- que tienen el estatuto de “miserables”, como indios. Dichas frases sin duda diseñan un borroso perfil de los indígenas en un ámbito fronterizo entre su situación social real, la condición jurídica que les define y el imaginario social creado por la dominación étnica. Sin embargo no llegan a ensamblar una imagen política. En los textos despunta ante todo una preocupación administrativa puesto que funcionarios y parlamentarios tienen, primero, que reconocerlos bajo el estatuto legal de *miserables* para, luego, poder intervenir. El contenido de la condición de miserable deriva del mismo código jurídico republicano y es una contrapartida de la ciudadanía que permite reconocer a un cierto tipo de categoría de personas excluidas. Entonces, a lo que parece, hay que interpretar los adjetivos que califican a los indígenas en este período sobre todo como una argumentación legal. Quienes los utilizan invocan un doble estatuto, a horcajadas entre dos códigos de reconocimiento estatal, el *tributario* y el *ciudadano*. Los tributarios son indios y, como tales, ciudadanos pero en condición de miserables. Son frases hechas que pertenecen a una lógica simbólica de orden jurídico cuyo afán es definir y clasificar y que, por esta misma razón, inhibe una fantasma-

goría sobre el “indio” puesto que hace primar una lógica funcional. Por consiguiente, cuando los textos hablan de los infelices, ignorantes y miserables indios, definen ante todo a una categoría de población y los derechos que emanan del estatuto legal bajo el cual el estado la reconoce(17).

De percepciones mentales a imágenes oratorias.

¿Dónde encontrar “al indio” en este período? Debo cambiar de recintos y documentos estatales. Necesito, en efecto, discursos menos filtrados por los códigos, las situaciones y el espacio de expresión burocráticos; y sobre todo donde las formas de percepción del otro fluyan en palabras públicas y espontáneas. En fin, busco un lugar-momento de fantasmagoría retórica donde el objetivo perseguido por quienes participan en la contienda verbal sea tender alianzas o recinchar cohesiones, a la vez que abrir brechas de diferenciación, antagonismo y animosidad. Por un efecto de doble espejeo, al hablar del “otro” estos discursos también ubican a quienes los pronuncian: expresan su origen social, el recorrido personal, la posición ocupada en el campo político y, en particular, las estrategias de poder que emplean. Debo encontrar fijadas en papel y tinta situaciones de comunicación en las que suceda, echando mano a una noción de Habermas, una coyuntura de “remisión”. Esto es, busco un malentendido, desacuerdo o conflicto que torne en problemáticos ciertos aspectos referenciales de la comunicación cotidiana; un momento en el que se interroge a ese denso tejido de significados “triviales y de solidez incuestionada” (Habermas 1987: 86)- condición imprescindible para entender lo que se dice. Una situación en la que se transparente el acervo ignorado del “mundo de la vida” de los participantes.

Abandono los documentos de la presidencia y los ministerios y me encamino hacia el archivo del senado y cámara de diputados. Rebusco en los debates parlamentarios. Para entender las intervenciones de los honorables, debo recordar que los hombres públicos en el Ecuador del siglo XIX sumaban un puñado de personajes, a lo mucho unas tres o cuatro docenas (Quintero 1978: 242-243)(18) que en el fluir de las generaciones se alternaban entre elecciones y golpes de estado. Esta gente que se conocía por que se frecuentaba a diario, por “haberse visto” o, cuando menos, “oído hablar”; por abolengos y paren-

tescos; por fidelidades e infidelidades familiares del pasado, del presente y del futuro; en fin, por haciendas contiguas o negocios comunes. Constituían por excelencia el restringido grupo de los ciudadanos, en una sociedad donde el conocimiento y definición de referencia primaban en la noción de persona, entendidos ambos como redes cruzadas de cohesiones y antagonismos inmediatos. La individualidad autónoma de los hombres, y más aún de las mujeres, poseía un peso específico bajo, y menor ley aún los principios abstractos y universales de la ética ciudadana (Hassurek 1865:187)(19). Las maneras de pensar de este grupo, sobre todo en lo que a indígenas concierne, se asentaban en un mundo de la vida casi indiferenciado en cuanto a estructura y, desde luego, soldado por un consenso fundamental aunque, por obvio, inexpresable: la dominación étnica.

No solamente son escasos, sino una verdadera excepción, los debates parlamentarios donde la población indígena fue un tema de contiendas oratorias entre grupos de senadores o diputados (Oleas y Andrade 1985)(20). Es una penuria significativa que demanda explicación. Un breve relevamiento de los documentos en los archivos conduce a una conclusión: *una función administrativa* copa las preocupaciones burocráticas hacia los indígenas. Por las autoridades que los producen, la forma de su redacción, los canales de transmisión y la jerga utilizada, intuyo que fueron decisiones adoptadas al margen del debate político. Por ejemplo, en asuntos como adelantar el cobro del tributo, reestructurar la recaudación fiscal o perseguir a los deudores, los funcionarios en el silencio de sus oficinas tomaban a diario "medidas" plasmadas en decretos, reglamentos y circulares. Por lo demás, cuando en alguna rara ocasión un asunto de indios entró en el orden del día del parlamento, el investigador queda atónito y desconazonado con la lectura de las actas de debate. La que adopta la decisión es por lo general una comisión parlamentaria y, entonces, se desconoce la discusión, si la hubo; a no ser que los honorables legisladores no debatieron y tan sólo aprobaron una moción presentada. Todo concluye en las magras frases de un decreto. Ilustra el caso un documento antes citado, como la propuesta del gobierno de entregar en arrendamiento privado la recaudación del tributo de indios en 1847. Desde luego, la importancia numérica, fiscal y laboral de la población indígena no presentan correlación positiva alguna con los debates políticos (21).

De todas maneras, escojo una excepción que ocupó y acaloró ambas Cámaras en la legislatura del año 1855. No era para menos, el tema hostigaba a los hacendados. Abría la posibilidad de desbocar la competencia entre los propietarios de fundos por trabajadores al legalizar la así llamada “seducción” de peones conciertos. El debate giraba en torno a un artículo conflictivo de la ley sobre la contribución personal de indígenas dictada por el parlamento el año anterior. En efecto, el artículo 51 rezaba: los “indígenas conciertos que se hallen adscritos a los fundos de agricultura u obraje no podrán ser obligados a desquitar sus deudas con su trabajo y se les permite salir de servicio, pagando lo que adeuden... si así lo exige el indígena” (22). Descifro su contenido. Los conciertos endeudados que quieran marcharse a tierras de otro hacendado, porque su patrón les maltrata o mezquina “soco-rrros”, pueden hacerlo con el simple reembolso de su deuda; lo que, en términos reales, significaba que un propietario urgido de trabajadores sonsacará conciertos en toda libertad e impunidad a su vecino con solo liquidar la deuda que tengan y ofrecerles mejor trato... (Guerrero: cap. II, 1991).

Como era de esperarse hubo dos posturas encontradas: una por la “libertad” de abandonar los fundos, la otra por la “adscripción” de los conciertos hasta que cumplan el término de sus contratos. Me detengo lo apenas necesario en estas posiciones puesto que en realidad aquí interesa sobre todo el proceso, de por sí relevante, de aparición del discurso. Desvela la lógica de producción de una figuración del indio. El debate de los honorables legisladores gira en torno a dos temas. En primer lugar, el principio concreto de la libertad de los conciertos adscritos a los fundos, con lo cual, en segundo lugar, se ven llevados a idear los contornos de la psicología profunda del indio, de su “carácter”. Selecciono de las actas los argumentos esgrimidos sobre los rasgos del indio:

Cámara Nacional de Representantes y del Senado, debate sobre el concertaje (1855):

1) por la libertad:

Honorable Bustamante:

“Conociendo el *carácter*, la *condición*, la *ignorancia* en que por desgracia está sumida todavía esa *clase infeliz* (la ley) ha querido dejar a los indígenas la libertad de rescindir los contratos... Al celebrar un contrato *no puede prever* el indígena lo oneroso del

compromiso...; y cuando después abre los ojos..., cuando advierte que se halla esclavizado no se le ha de permitir redimirse... con una situación en que cayó involuntariamente puesto que le *faltó conocimiento* para comprenderla.”

“(…) El indígena que *nada es capaz de prever...* cuando conoce la mala fe con que se le ha *seducido* dice: rescindo mi compromiso... ¿puede prestarse la humanidad y la razón a sujetar al indígena a que sea víctima de su *falta de previsión, de su falta de discernimiento?*” (énfasis agregado).

2) por la adscripción:

Honorable Rivadeneira:

“Si según la ley... (los indígenas) tienen el derecho de contratar, como cualquier otro, porque dispensarles de la obligación de llenar sus contratos ¿Por qué se les ha de considerar *sin inteligencia* después de concederles capacidad legal?”

Honorable Parra:

“...si a la *clase indígena* se le ha nivelado con la raza española, justo es que tenga los mismos derechos y las mismas obligaciones. (...) No hay tanto *idiotismo* en los indios para suspender que no sean capaces de contraerlos (los compromisos) por sí mismos. (...) se les ha nivelado con los demás ecuatorianos y, después de todo, sería un abuso considerarlos como unos *entes sin libertad, sin conciencia...*”

Honorable Freile:

“...no considero a los indígenas como hombres sino como *niños* que no tienen bastante *discernimiento* para consentir ni menos para obligarse. Siervos de la *ignorancia* y de la *necesidad*, la ignorancia les hará querer lo que no quieren y la necesidad obligarse a aquello que no se obligarían teniendo las comodidades necesarias para subsistir. Se les ha dado el derecho de ciudadanos, se les ha nivelado a los blancos siendo, como digo, más *débiles* y de menos *valor* que los niños. Todos los días estamos viendo que a un infeliz indio, un muchacho lo conduce a donde quiere y *no presenta más resistencia* que la de un *cordero*. Es libre de naturaleza, *es esclavo de condición*, hombre y niño. Por otra parte veo que protegiéndoles demasiado se fomenta la *inmoralidad...*”(énfasis agregado)(23) .

Resulta curiosa a primera vista la situación pues los defensores de la libertad de los conciertos, los honorables que abogan por el derecho a que abandonen las haciendas, esgrimen los argumentos más sombríos sobre el carácter del indio: escasa inteligencia, ignorancia más como

incapacidad de comprensión que de saber y, por último, ausencia de previsión. Más curiosa aún, puesto que estos senadores y diputados pertenecen sin duda a la misma corriente política que pide la derogación del estatuto de “protegidos”(24), de “indios tributarios” y su “elevación” a los derechos ciudadanos.

Los defensores de la adscripción contraatacan, a su vez, desde dos posiciones. En la primera recurren a un razonamiento simplemente contrario al anterior, que “*no hay tanta imbecilidad*” en los indios, y destacan la incoherencia de sus contendientes al haberlos considerado en un inicio como “igualados a los blancos” para, luego, afirmar que carecen de los atributos de la inteligencia humana... El hacendado y senador Freile presenta una segunda argumentación. Es la más elaborada y completa puesto que manipula la astucia de la analogía para perfilar los trazos del indio esbozados tanto por los defensores como por los opositores a la adscripción. Freile echa mano de un estereotipo cotidiano de la incapacidad -la imagen del niño- como parangón para fabricar, a su vez, la imagen del indio como paradoja: son adultos pero niños, por ende, seres inacabados. El infante es una persona en constitución que carece transitoriamente de los atributos del adulto (discernimiento, voluntad, fuerza y, añadido, ciudadanía plena). El indio es en sí “hombre niño”, un ser estático, que jamás alcanzará una etapa de madurez... y, tampoco, de plenos derechos ciudadanos. Una de las recetas para la elaboración de estereotipos consiste en presentar una prueba tomada de la experiencia cotidiana que, al confirmar la generalización, la naturalice. El honorable Freile relata una anécdota que recalco porque según parece cristalizó en lugar común. Dos décadas después, en efecto, volvió a surgir en palabra escrita, con la pretensión de describir objetivamente la realidad (las “costumbres”), bajo la pluma de un renombrado historiador: “un muchacho (o sea, a buen entendedor, otro niño pero blanco y, por consiguiente, con capacidad de devenir adulto y ciudadano) lo conduce a donde quiere y no presenta... resistencia”, como un animal manso, un cordero. La comparación con un animal remata la naturalización de la silueta del indio: es un ser no del todo humano, un ente sin devenir pero sin embargo ya hecho. La conclusión de Freile cae por su propio peso. Se le puede concebir como una paradoja de la naturaleza y su destino es ser esclavo “de condición”. Las leyes, es lo que más

conviene, deben protegerlo y, a la vez, precaver su inclinación congénita hacia la inmoralidad por la ausencia de discernimiento.

Antes de indicar otros lugares donde emerge una fantasmagoría sobre el indio en el ámbito político, conviene detenerse, por una parte, en la coyuntura y el lugar donde aparece y, por otra, su condición de representación mental que plasma en palabras. Son dos aspectos determinantes en la formación de la imagen oratoria que se acaba de ver. El debate sobre el artículo 51 concernía a la gama completa de propietarios, grandes, medios y pequeños, pueblerinos y rurales. Saber si los indígenas podían o no ser libres como tales, no consistía el nudo del asunto sino en si otros patrones podían o no “seducirlos”, hacer que abandonaran un fundo e se instalasen en otro. Lo que se juega es el derecho a un completo control de “sus” trabajadores por un patrón de conciertos. Pero el tema de la seducción aparece encubierto y, además, transmutado en una disgresión general sobre la libertad y el carácter del indio. Al volverse conflicto el debate, se crea una típica coyuntura de “remisión”. Los parlamentarios ya no se entienden al hablar o más bien, la comunicación se satura de resonancias implícitas. El tema de la “libertad” y del “carácter” del indio surge en el recinto parlamentario al calor de la contraposición de actitudes, en una arena de gestas oratorias por intereses materiales y simbólicos. La coyuntura propicia un esfuerzo por formular, precisar y definir ambos temas. Quiero decir con esto que se consigue descifrar, en lo que aquí interesa, aquellos actos de habla sólo cuando se los piensa como estrategia de trasmutación de una realidad. En efecto, al referirse a la libertad o el carácter del indio, los honorables crean un metalenguaje, manipulan palabras que conllevan un trasfondo donde sedimentan intereses personales. El historiador de hoy en día, claro está, no comparte la experiencia vital ni el mundo de la vida de los coetáneos de mediados del siglo pasado. Por lo tanto, interpreta esas palabras en su nivel ingenuo de significados y le suenan absurdas o, en el mejor de los casos, herméticas. En cambio, el asunto para los honorables presentes aquel día de sesión debió de ser transparente como el aire: los discursos formaban sobreentendidos compartidos de antemano por todos los presentes. Era en realidad el tema del debate.

Me detengo en el proceso de formación de la imagen oral. Adviene una figuración en una circunstancia, un espacio y al calor de

un conflicto. Ni el lugar ni el momento son neutros, por el contrario, imponen a quienes hablan las normas y la lógica de conversión para exteriorizar esquemas mentales en figuras oratorias. Todo sucede en el tablado por definición de lo político, en la factoría de palabras alquímicas emitidas por los representantes (personas instituidas pues electas) para, al hablar en nombre de los ecuatorianos, hacer la realidad de la ley y la ley convertirla en realidad. ¿Con qué materia prima simbólica (analogías, metáforas, asociaciones, valoraciones, anécdotas) se construye la imagen? Los vocablos exhiben esquemas mentales de representación del otro, un acervo blanco-mestizo de disposiciones de comportamiento comunes. Sin duda, estas estructuras se generan y reproducen en el fluir de la dominación étnica cotidiana. Pero al ser expresiones corporales y emotivas del trato interétnico cotidiano nunca sobrepasan una fase de gestualidad que elude las palabras y obvia la elaboración de discursos-imágenes. Condensan pues en retórica tan sólo en un lugar de conflicto, precisamente en coyunturas de remisión. Ciertos honorables evocan determinadas facetas de una figura del indio, mientras otros contraponen rasgos diferentes. Inmersos en el juego, los agentes sociales otorgan a esas expresiones una funcionalidad acorde con su ubicación en la disputa. En este caso, rigiéndose por las normas inherentes al campo de fuerzas y las reglas del discurso parlamentario, las manipulan en el horizonte brumoso de sus intereses materiales y simbólicos sobre el tapete. Sin embargo todos utilizan un imaginario compartido, discursen desde el común denominador de vivencias de dominación étnica incorporadas en esquemas de una mentalidad colectiva colonial. Es lo que les permite entenderse y sobrentenderse, jugar con un metalenguaje. Como se verá más adelante en el enfrentamiento entre los liberales y los conservadores a fines del siglo, es un fenómeno simbólico reiterativo puesto que rebrota con otros participantes e intereses, en el mismo y en otros lugares y momentos de conflicto (25).

Destaco un último aspecto. La imagen del indio en este período se caracteriza por ser inestable y errática. No es que desaparezca sino que retorna a su condición primigenia de una percepción mental latente. Constituye un vaporoso discurso en el que apenas convocada se desvanece para reemerger, fugaz, en otras ocasiones. En este primer medio siglo no encuentro teóricos políticos del carácter del indio, intelectuales que en palabra escrita sistematicen desde la imagen en-

laces permanentes hacia los grandes juegos de contraposiciones entre grupos sociales; en suma, que incorporen a la opinión pública una imagen. La machacada frase del escritor y político Juan Montalvo “si mi pluma hablara del indio, haría llorar al mundo” en alguna medida confirma la situación, pues no lo hizo. En cambio, la pintura del tirano inspirada en los rasgos del presidente y dictador J.G. García Moreno es la medula de su obra literaria. Sin duda, la imagen del indio todavía no era una pieza simbólica valiosa en el tablero de la política oficial.

La ocultación política del indio (1857-1895).

En 1857 fue derogado el estatuto de tributario y eliminadas las clasificaciones de identificación étnica por el estado. Culminó un largo período histórico iniciado en el siglo XVI(26). El estatuto de tributario remitía en sus orígenes a una condición engarzada en la soberanía real española que incluía a los “naturales” de América como súbditos coloniales, miembros de la corona en el peldaño inferior. Para el estado y la sociedad, su condición jurídica, política y social estaba marcada por la obligación de pagar una capitación anual: el tributo de indios. Como se vio, a poco de inaugurado el estado republicano reinstauró la categoría, hecho que muchos políticos de la época denunciaron por contradictorio e ilógico con las nociones de igualdad, la ciudadanía y el principio de soberanía popular, las tres piedras angulares del nuevo estado. Finalmente, con la abolición del estatuto quedó vigente tan sólo una categoría moderna en la relación entre población nacional y los poderes públicos: la de ciudadanos (König 1984:398 y ss.).

Sin embargo, la realidad de facto tanto pública como privada continuó organizada y escindida por la segregación étnica. Al no practicar el español como lengua y menos aún como lectura y escritura, la población antes identificada de indígenas quedó, por definición, al margen de la ciudadanía plena (27). Para la población ciudadana del siglo XIX -o sea, los blanco mestizos adultos, masculinos, alfabetizados y con fortuna- lo impensado e impensable colindaban al considerar que los indios, personas a quienes ellos trataban como inferiores en sus casas, tierras, en las calles y los mercados, pudieran ser ciudadanos ecuatorianos libres e iguales.

En los registros del estado el decreto de 1857 tuvo un efecto de magia política pues esfumó a la población indígena de los documentos.

Desaparecieron de todos los registros centrales del estado: de las leyes, censos de población, presupuestos del estado, informes de ministros y gobernadores, de la correspondencia entre las autoridades superiores. Si antes de aquel año hubo contados debates parlamentarios donde apenas asomaban, en lo sucesivo desaparecen casi por completo (28). De ahí en adelante, los hombres y mujeres clasificados anteriormente de indígenas calzan en un estatuto implícito que los coloca en una condición ambigua y, sobre todo, indefinida en el *corpus* simbólico (el jurídico político) y las prácticas de identificación estatales. Son *sujetos indios* del estado republicano y, por ende, una población dejada al arbitrio de la costumbre en el ámbito de lo privado con sus instituciones, prácticas y normas. La noción involucra un conjunto impreciso de grupos sociales, autoridades étnicas e instituciones comunales inexistentes en las leyes, pero gobernados desde una cuasi legislación de reglamentos, circulares e informaciones, normas escritas y órdenes verbales. Son personas *sujetas a una potestad administrativa, privada y cotidiana* que se activa con la desaparición del tributo y el consiguiente retraimiento del estado central en la administración de indígenas. El estado central delega tácitamente soberanía a formaciones locales de dominación étnica. Tal vez la característica básica de la administración étnica privada que se inaugura entonces consista en que los conflictos de poder acontecen en transescenas regionales, dispersas y compartimentadas, regidas por códigos gestuales y orales propios que excluyen una normatividad escrita, de aplicación anónima y general, (Guerrero 1991, 1992).

Con la ocultación de los indígenas, en esta segunda mitad del siglo XIX, florecen las dos y, a mi conocer, únicas iniciativas de construir una imagen política del indio. Hacia comienzos de 1870, el historiador Pedro Fermín Cevallos, hombre de leyes y político (29) de prolongado recorrido, dedica el tomo final de su *Resumen de la historia del Ecuador* -obra declarada "texto oficial" en 1871 (Trabuco 1968:576)- a las *costumbres* y consagra unas cuantas secciones a describir la composición de la población ecuatoriana con un esquema de clasificación étnico, racial y psicológico (Cevallos 1887). Dos décadas luego, en sincronía con el estallido de la Revolución Liberal, el escritor y político Abelardo Moncayo (Moncayo 1895) analiza las condiciones de trabajo en las haciendas en un opúsculo intitulado *El concertaje de indios*; describe las labores, la vida y, sobre todo, el

carácter de los indios. Ambos, pero cada uno a su manera y en corrientes partidarias distintas, impulsan la tendencia liberal de pensamiento en la segunda mitad del siglo: mantienen una posición crítica frente a la sociedad y al estado de su época y propugnan su transformación. Ambos fueron, además, insignes hombres públicos y alcanzaron altos cargos estatales. Me detengo pues en Cevallos y Moncayo, no tan sólo porque sus discursos confluyen o eslabonan sino porque cristalizan una visión del indio de larga duración que devino oficial.

La imagen de la vida de la raza india.

En su historia, P.F. Cevallos se aplica a describir "...la imagen de la vida de un indio ya civilizado, ya cristianizado, ya social, imagen formada sin colorido ni sombras, sino muy al natural, a lo más dibujada en perfil, tal vez del todo descarnada." (Cevallos 1887: 145-181) Ningún otro historiador, ensayista, novelista o fotógrafo ecuatoriano consideró digno de sus esfuerzos consignar la vida del indio en el siglo XIX (30).

Su propósito es pintar al indio en un cuadro sobre la población, la instrucción, el ordenamiento político y las "costumbres" de la república. La figura va encuadrada en un esquema de categorías que se engarza en las necesidades del progreso cultural y de civilización del país; a saber: las diferencias raciales, las desigualdades sociales, y un proceso de blanqueamiento racial y cultural.

"Resumen de la historia del Ecuador", T.VI, "Costumbres" de P. F. Cevallos (1887).

"Hablando en rigor, no hay en la República otra raza que la perteneciente a cuantos *conservan puro su origen primitivo*, y tal pureza, de cierto sólo se halla entre los indios, y no tampoco en todos sino en la generalidad de ellos. Fuera de estos *sólo hallamos mestizos* procedentes de blanco y bronceados, de blanco y negros, más o menos cruzados... que perpetúan *la nueva clase mestiza*, mejorándola, según predominen los blancos, los bronceados o los negros.(...)" (énfasis agregado).

“...en América por lo general, prepondera la clase mestiza y que sin embargo se ha establecido en sus pueblos *una autocracia de raza, formada de preponderancias europeas.*

“Desde que la República abrió sus puertas a todas las naciones *ha ido mejorando, aunque con lentitud la casta de sus hijos por medio del mayor número de europeos y de los americanos ingleses cuyo color blanco y sonrosado se encarna admirablemente en la pura, y mejor todavía en la mestiza procedente de blancos y bronceados en las serranías.* De la primera toma origen los **mulatos, zambos y zambelgos** y de la segunda las que, reduciendo el genero a la especie, llaman **mestizo**, esto es a los que proceden de blancos y bronceados, y **cholos**, a los que descienden de mestizos o indios.” (énfasis agregado, subrayados en el texto). (...)

“¡Y cosa bien extraña! *La sangre del indio que, como exenta de oiras, debía tenerse por la de mayor lustre,* consintiendo en la posibilidad de serlo en el orden físico, ocupa el mas bajo peldaño de la jerarquía social. (...) *se cree que quien cuenta con dos o más ascendientes españoles,* sin pararse en averiguar su procedencia, es más ilustre **en sangre** que el de origen puramente americano, aunque se halle ya **españolizado**, pero no peninsular. Estas ideas han pasado hasta no-sotros con bien cortas modificaciones, *procediendo de ahí el origen natural de la aristocracia de raza que subsiste en la República.*” (...)

“De los cruzamientos de las razas europeas y americanas salen, al andar de dos o tres generaciones, formas hermosas y delicadas, al paso que tarda bastante en mejorar la prole procedente de europeos y afri-canos. Así como así, los de la cuarta o quinta generación, y aún antes a veces, llegan los hijos de estos últimos a tomar un tinte particular y contornos casi perfectos, cuando, después del primer cruzamiento, no han vuelto a atravesar sino padres europeos.” (...)

“Si nuestra raza no se *regenera* con la mezcla de otras, no hay remedio, la *humanidad* y la *civilización* se andarán entre nosotros abatidas y postradas por la impotencia de tan arraigadas costumbres...” (la costumbre a la que se refiere son las corridas de toros, entre otras) (Cevallos 1887:91 y 124; énfasis agregado, subrayado en el original).

Una novedad resalta del confuso empleo de categorías que hace el autor. La raza, un concepto que seguirá vigente en el léxico de los

políticos hasta bastante entrado el siglo XX (31), da unidad a la descripción de la población y la sociedad. Además, sirve de escala que permite evaluar las posibilidades de progreso y civilización de los pueblos. Es lo que resalta al cotejar el texto de Cevallos con los vocablos empleados en las leyes y debates parlamentarios de décadas anteriores. Hasta mediados del siglo los indígenas eran concebidos con la noción de “clase indígena” (32), que designaba a un grupo específico de la sociedad.

La concepción de Cevallos de la sociedad, que se alinea con las teorías racialistas (33) del siglo XIX, planta un hito inicial. Las razas puras son tres y un orden de valores las separa en grupos que se distinguen en cuanto a hermosura e inteligencia, arrojo y cultura. La blanca en la cúspide; la negra en la base; intercalada, la “americana” o india. Pero, además de razas puras, acontecen las mezclas y dan origen al mestizaje. Aquí despuntan las primeras ambigüedades conceptuales del autor. En ciertas líneas considera que las razas puras son, de todas maneras, superiores al resultado de las mixturas. Señala entonces la paradoja histórica de América: la sangre india, siendo pura, debería ubicarse en la cúspide de la pirámide social ya que el resto de la población presenta la marca del mestizaje. No obstante, ocupa el “último peldaño de la jerarquía social”. Un tanto veladamente, para Cevallos las mixturas conducen a una degeneración de la “sangre” y acarrear una inferioridad ante la “pureza”. Esta conclusión, que va implícita en su análisis, desentona sin embargo con la adjetivación que escoge para calificar el producto del cruce entre “raza europea” y “raza americana” puesto que daría ejemplares con “formas hermosas y delicadas”. El ensayo de Cevallos incurre en contradicciones y se desdice pocas líneas luego de las adjetivaciones admirativas para reafirmar la tesis racialista clásica, según la cual los resultados del mestizaje mejoran conforme incrementan las dosificaciones del componente blanco. A su vez, las secuelas degenerativas de las mezclas de sangre resaltan con mayor efecto biológico en aquellos cruces con la raza negra, el último nivel de la escala racial. Por consiguiente, cuando combinada con sangre blanca, aconseja persistir, reiterar la mixtura durante cuatro o cinco generaciones, siempre con blanca, para al fin alcanzar ejemplares humanos adjetivados de con “tinte particular y contornos casi perfectos”. Por último, con estricto rigor lógico, considera que el cruzamiento entre las dos razas inferiores (india y

negra) acarrea secuelas nefastas, casi irreversibles. Concluye, entonces, en una advertencia con implicaciones políticas: de no “regenerarse” la raza americana, de no blanquearse en fin de cuentas, seguirá el país sumido en el “abatimiento” a la vez humano y de civilización.

El autor tiende un nexo subterráneo entre razas, población y sociedad. Las razas, hecho biológico primario, tienen un impacto causal sobre las características y capacidades de la población lo que, a su vez, condiciona el progreso y el grado de civilización de un país (34). ¿Cuáles fueron las lecturas que inspiraron a Cevallos? Entre mediados y fines del siglo XIX las grandes teorías racialistas están en auge en Francia. En 1853-55 J. A. de Gobineau publica su *Essai sur l'inégalité des races humaines*, obra traducida al inglés que tuvo amplia difusión en los Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión; *L'avenir de la science* y *L'histoire générale et Système comparé des langues sémitiques* de E. Renan aparecen en 1848 y 1855 (Todorov 1989:113 y ss.). Nociones tales como la clasificación de la humanidad en tres razas, que Cevallos modifica al intercalar la “americana” o “india” en el lugar de la “amarilla”, la idea que las razas puras son superiores y que las mixturas inducen procesos degenerativos, la concepción del blanqueamiento, es decir, de que dosificaciones de sangre blanca aventajan las razas inferiores pero envilecen a la superior y, por último, el vínculo tendido entre la escala racial, la escala de la capacidad mental y el grado de civilización de los pueblos, todos estos planteos remiten a las teorías de los autores referidos, en particular a Gobineau. Aunque Cevallos mencione apenas una referencia bibliográfica en su texto -la descripción de México realizada por A. von Humboldt en el siglo XVIII- ¿llegaron por alguna lectura directa o de segunda fuente esas teorías a su conocimiento, al emprender la redacción final de las “costumbres” a fines de 1870 y comienzos de 1880? (35).

En el liberalismo Cevallos se ubica en la derecha y en contraposición con autores contemporáneos suyos. Por ejemplo, Juan Montalvo escribió un artículo (tal vez redactado en su exilio en París hacia 1865-1870) para defender una posición enfrentada con el racialismo. Su argumentación rechaza el determinismo climático de H. Taine y la teoría del ángulo facial, tan en boga en aquellos años, como causas determinantes del grado de inteligencia, del tipo de carácter de los grupos humanos y del avance de las civilizaciones. Afinca su inspiración en algunos principios del Iluminismo: los seres humanos salen

de un único tronco y, por lo tanto, bajo condiciones favorables todas las razas son por igual perfeccionables. En cuanto a los contrastes de color y rasgos, que por cierto también se verifican entre individuos de una misma raza, en nada permiten deducir conclusiones respecto al ingenio, la bravura, o la civilización. Tampoco justifican el lugar, alto o bajo, ocupado por las personas en la pirámide social pues todo depende de cuán dotado es cada individuo. Hay, sí, un factor que implanta una diferencia en el desarrollo intelectual, social y de civilización: “La libertad es el supremo civilizador de los hombres: pueblo donde el negro y el indio pueden sentarse en el Senado, sin detrimento de raza predominante, ha hecho, sin duda mucho por la civilización.” (Montalvo 1867:119).

Ahora bien, lo que aquí interesa es el uso dado a esta concepción racializada de la sociedad. Al revés de lo que cabría inferir de su teoría, desde un inicio Cevallos adopta una postura crítica frente a las desigualdades sociales y, paralogismo, raciales (36). Denuncia a la “aristocracia de raza que subsiste en la República” y el trato social generalizado por el cual el “noble... cree ofender al otro diciéndole mestizo”, éste a su vez “cholo al otro” y así sucesivamente, el cholo al “mulato”, el mulato al “zambo”, zambo al “negro” y, al final de la cadena, éste al “indio”: “Pues todos, todos, con más o menos vanidad y pertinencia, se engolletan de su procedencia más inmediata a la raza europea, y principalmente española, ora sea morisca o de cristiano nuevo”. En su esquema Cevallos amasa un frangollo conceptual donde consigue mezclar una teoría causal del factor sangre en el orden de las jerarquías sociales, con una visión que, a un mismo tiempo, rechaza las desigualdades sociales y raciales por ser creaciones arbitrarias y nefastas de la civilización. A guisa de prueba, menciona la ausencia de distinciones hereditarias en el mundo “primitivo”. En efecto, según relato de un informador calificado, entre los indios “salvajes de la Provincia de Oriente (la Amazonia) sería del todo desconocida la nobleza de sangre”. Esto le alienta a denunciar con trazos románticos las secuelas de la civilización en los indios que “viven entre nosotros” y a concluir que: “...más valdría dejarlos errantes por los desiertos y que sigan morando entre las víboras y fieras..., valdría más esa vida de la naturaleza inculta, pero hermoscada con la prenda de la independencia que la por demás abyecta y ruin que llevan entre los pueblos cristianos y civilizados...” (Cevallos 1887:89 y 175).

La vida concreta del indio.

En la segunda sección la pintura y la denuncia se concentran y detallan. Cevallos pasa a una descripción pormenorizada de la vida del indio. Aunque escribe sobre todo de los conciertos en las haciendas, también toma perfiles de varias situaciones sociales: aparecen entonces “el indio *suelto*”, “el de *la ciudad*” y, por último, “*los jíbaros o salvajes* de nuestras selvas”. La descripción adopta la factura de un díptico que contrasta al indio concierto con el salvaje, en un recorrido por las sinuosidades del ciclo vital individual, del bautizo a la sepultura. Dispongo los trazos del cuadro, me atengo a los momentos de la vida, las situaciones sociales y la adjetivación del *carácter del indio*; decanto tópicos y dejo que los lectores aprecien las palabras del autor.

“Resumen de la historia del Ecuador”, T.VI, “Costumbres” de P. F. Cevallos (1887).

1) Embarazo y parto: proximidad a la naturaleza/falta de civilización; indolencia/falta de sensibilidad y cultura; miseria/ explotación hacendados:

“No porque el niño indio haga conocer que ya tiene vida en el vientre de la madre, toma ésta ninguna precaución... pues sigue tranquila en sus labores abandonada enteramente a los cuidados oficiosos de la naturaleza. (...) Llega el instante del alumbramiento: se acuesta sobre el casi desnudo suelo de su choza, si es que las labores del campo no la han detenido en otra parte, sale el niño a la luz, corta ella misma el cordón umbilical con su único y mal afilado cuchillo, o golpeando con dos piedras.” (...). Yendo y viniendo por donde va la madre... (...) el niño se desarrolla a todo sol, aguas y vientos...”.

2) Concertaje y trabajo en haciendas: necesidad /imprevisión / ignorancia; expropiación /esclavitud /miseria:

“Los indios, antes dueños comuneros de las tierras que ahora poseemos, no tienen por lo general heredad alguna... Teniendo hambre y desnudez, y no teniendo cómo satisfacer sus necesidades, acuden a concertarse con los propietarios de las haciendas; y mediante las cortas anticipaciones que estos les dan... quedan los brazos de los indios empeñados para siempre. (...) la esclavitud sólo acaba con la muerte”.

3) Costumbres: naturaleza/incultura/animalidad:

“Indios e indias comen, o, más bien dicho lamiscan cuanto pueden a cualquier hora del día o de la noche y, sin reparar en que

estén o no fríos o calientes los alimentos, jamás rechazan lo que se les da de comer”; (...) “Duermen al suelo raso de sus casuchas o en los corredores de las haciendas, con la misma comodidad que otros sobre colchones en estancias abrigadas.

4) Valores morales: falta de pensamiento transcendental / insensibilidad/inconsciencia/ausencia de temor sagrado / materialismo:

“A la muerte la ven sin inquietud ni susto, y con la misma indiferencia que se tendría por el acto de pasar de una heredad a otra inmediata. Si ven algo en la muerte, es el recelo de que el párroco trate de privar a los hijos del par de bueyes o carneros que testan por los derechos de entierro;

5) Psicología: *fuerza física/cobardía:

“Fuertes y vigorosos como son para cargar cosas muy pesadas a sus lomos y ligeros e infatigables para vencer a pie largas jornadas, así también son *endebles* y *lentos* para otra clase de *trabajos*. El pugilato p. ej. es entre ellos por lo demás ridículo, y son tales su *cobardía* y *humillación que se dejan dominar hasta de los más despreciables de otras castas*.

* animalidad/ausencia de valores morales y de sentimientos:

“Casi no tienen noción ninguna del bien y del mal, ni del pundonor, ni de lo bello y, tal vez, ni del amor; quizá también no conocen lo que se llama curiosidad. Se casan, no tanto porque se quieren, sino las más de veces porque se necesitan mutuamente para hacer mas llevadero el trabajo.

“Es tal la abyección y tal el convencimiento de la miseria en que viven, que jamás resisten como deben a los mandatos y aún los caprichos de otros hombres, blancos, mestizos, cholos o negros, y constantemente se ven dominados por la impertinencia y travesura de los muchachos, con especialidad en las concurrencias públicas (37). Si, por ejemplo, se necesita algunos para que carguen imágenes de los santos en las procesiones, se esparcen los muchachos en busca de indios, y los agarran por los ponchos, y los arrastran al lugar donde está la necesidad.

* ausencia sentido común/miseria/ausencia de memoria histórica: “No piensan jamás en lo que son ni tienen conocimiento, como llevamos dicho, de que sea tan triste y humillante su destino. Menos aún pueden dar cuenta de su ser, ni siquiera admirar las maravillas de la naturaleza; se ven sin saber quiénes son, y ven las cosas sin contemplarlas ni examinarlas; son máquinas que se dirigen y mueven por los sentidos. Y sin embargo ¡tienen como cualquier otro de nosotros, un alma

inmortal, una cabeza para pensar, un corazón para sentir! Si no conociéramos el estado de civilización en que se hallaron al tiempo de la conquista de Benalcázar, (...) diríamos ser bastante inconcebible que también ellos pertenecen a la familia humana.”

* **indolencia/desconfianza:** “La indolencia y la desconfianza son los distintivos más característicos de su índole. En todos sus contratos, en todas las acciones de su vida, se ve de claro en claro que no creen en nadie, que se está tratando de engañarlos o no se cumplirá con lo ofrecido; y esto sucede principalmente cuando sus negocios se cruzan con los blancos o con quiénes no pertenecen a la raza de ellos.

“La fisonomía de los indios es desabrida, grave, melancólica, como amortiguada por la miseria y su indiferencia raya con cinismo. Fuera de las bebidas espirituosas, no hay halagos, no hay prendas con qué poder seducirlos, ni hay insultos ni desprecios que los irriten cuando lo hacen los de las otras castas, (...) (Cevallos 1887:146, 153, 155, 163).

No es necesario leer entre líneas a P. F. Cevallos para caer en cuenta que la semblanza de la vida del indio apunta, aunque indirecta y veladamente, a objetivos políticos y sociales. En las varias figuras del indio, el tema central de los cuadros se proyecta por lo general contra el telón de fondo de la hacienda y de los curas párrocos (Cevallos 1887:151-157). Una existencia miserable la del concierto, cotejada con aquélla del indio propietario de tierras “que vive con independencia”, de los artesanos que moran en la ciudad y no “están en completa abyección”, y aún de los salvajes en el bosque que llevan una vida “hermoseada con la prenda de la independencia”. Sobre sus espaldas pesa la peor de las situaciones de opresión (Cevallos 1887:1164 y 175).

Sin embargo, permanece siempre en segundo plano la crítica social de Cevallos como un discurso ante todo alusivo, congruente en esto con una postura política nueva que recién amaga en esos años: la “conservadora progresista”. A la pintura del concertaje destina las tintas más negras, pero en ningún momento señala y acusa con franqueza a los patrones de hacienda; a lo mucho menciona a los malos párrocos. En talante de historiador objetivo salpica los cuadros de costumbres con pinceladas sobre las condiciones miserables (término recurrente) de vida. Así, desde el inicio, los indios acuden a concertarse con los propietarios de las haciendas por “hambre y desnudez” pues ya no son propietarios de las “tierras que ahora poseemos”; llevan

una vida de pobreza, marcada por obligaciones permanentes y arbitrarias de trabajo desde “longos” (jóvenes); para colmo, están sometidos a la obligación de asistir a “una enseñanza (la doctrina cristiana)... que nada enseña” y los maestros de capilla les propinan azotes. En resumen, en las haciendas quedan sujetos a una “esclavitud que sólo acaba con la muerte”: una “vida de expiación... vida de ignorancia supina que se deslizará como la vemos y lloraremos hasta Dios sabe cuando”.

El balance histórico de Cevallos será reiterado por las futuras generaciones de intelectuales del siglo XX, primero liberales y luego de izquierda: “¡No! La Independencia de que tanto blasonamos, no puede referirse a los indios. La raza redimida sólo es la misma española, antes conquistadora, sin otra diferencia que haber sido europea la del siglo XVI (sic), y americana mestiza la de la actualidad.” (Cevallos 1887:163).

Jurista y congresista experimentado y, claro, escéptico ante la inoperancia de las leyes dictadas en diferentes parlamentos, Cevallos no propone un reordenamiento jurídico ni, menos aún, social de los contratos de concertaje. Como político e historiador y más para salir del paso, diluye el problema, en primer lugar, en una medida retórica: “que las otras castas mejoren sus costumbres sociales”; que no desprecien a los indios ni se atribuyan derechos; que los niños los traten como a semejantes y los soldados no los obliguen a tareas forzadas; que los párrocos los “miren como a hermanos.” Concluye en que, entonces, “es bien seguro, el indio se conceptuará tan hombre como nosotros” (Cevallos 1887:163).

La segunda sugerencia es en cambio de orden pragmático y será también repetida hasta hoy en día por intelectuales de posteriores generaciones, tanto de derecha como de izquierda:

“Debe empeñarse principalmente en que los indios aprendan el idioma español pues se ha observado quiénes lo hablan han llegado a conocer que también son hombres, y principiado a conocer sus derechos y las cosas, y porque éste sería el modo de **desindializarlos**, como tan atinadamente dice Humboldt.” (Cevallos 1887:165) (subrayado en el texto)(38).

El discurso político sobre el indio concierto.

La idea de asociar la descripción general de la raza india en la sociedad con el rechazo de las condiciones de trabajo en las haciendas no pertenece a Abelardo Moncayo. Otro intelectual, Nicolás Martínez, publica en 1887 varios artículos en los periódicos y denuncia sin tapujos las leyes laborales de concertaje que han establecido, según explica, “una esclavitud más dura... que la exigida a los negros” (Martínez 1887:18-21). “Los indios son los verdaderos parias del Ecuador; no tienen derechos políticos y para ellos no se han escrito la Constitución y las leyes.(...) Con semejantes elementos ¿podrá haber verdadera república en el Ecuador? ¿habrá progreso y podrá esperarse que se ilustren los indios sumidos en la abyección y en la barbarie desde la conquista?...” (Martínez 1887:20-21). Sus artículos enuncian temas que serán convertidos en lugares comunes del rechazo al concertaje hasta más allá de su abolición en 1918, por ejemplo: la venta de peones con los fundos, la imposibilidad de pagar la deuda y salir de las propiedades, la cárcel del pueblo, la “deuda imaginaria” (palabras que A. Moncayo repetirá sin citar la fuente).

La exposición de Martínez interesa aquí no solamente porque está a contrapelo de las construcciones discursivas de aquellos años sobre el indio, sino porque el contraste revela significados en cuanto a las condiciones de producción de una imagen política. ¿Cómo procede en cuanto a la factura de la exposición? En prosa enjuta relata situaciones de opresión. Privilegia las experiencias vividas o conocidas por él de primera mano (39): que tal concierto se le presentó y le dijo..., que tal propietario fue demandado y el juez..., que hace pocos días un hacendado... que las leyes... Con esto quiero señalar que, en cuanto al contenido y la forma, su denuncia no se regodea en el tópico de los sentimientos, el carácter o la moral del indio. No pretende estimar su grado de conciencia, comprensión o inteligencia; tampoco concluye en que la sujeción le ha sumido en una casi animalidad. Aunque se declare por principios y convicciones “defensor de la clase más infeliz de nuestra sociedad”, Martínez no ambiciona consciente ni inconscientemente producir y gravar en la opinión pública una imagen. Indica y advierte, describe y explica pero no compone una fantasmagoría del indio que pueda servir de mascarón de proa para un partido. Claro

que tampoco fungió de ideólogo destacado en las filas del liberalismo ni ocupó altos cargos en los gobiernos...

En cambio, Abelardo Moncayo, que alcanzó entre otros cargos la función de Ministro de Interior del General E. Alfaro (1898), sí emprendió la tarea de urdir vínculos entre la opresión del indio y la contienda política del momento para fabricar una imagen política. Su folleto (*El concertaje de indios*) persigue un objetivo manifiesto, quiere advertir de los males que aquejan al indio en términos bien acotados al concierto de hacienda para, de esta manera, identificar los agentes-causa y proponer una tarea-programa: "...capítulo de acusación abrumadora para el conservatismo es el estado actual del indio".

¿Quiénes son los acusados? Desde la segunda página Moncayo enfoca un espectro de agentes sociales que abarca del hacendado y el cura, al policía, pasando por los militares y las autoridades estatales coeplerinas. ¿Cuáles son los cargos? Ni más ni menos que producir al indio: "La condensación de todas las sombras y miserias posibles, el envilecimiento ambulante, la ignorancia... el servilismo... he ahí el indio, he ahí la obra maestra de la cristiana, de la eterna dominación conservadora". ¿La historia de la situación? "...cuatro siglos de existencia casi nacional (sic)... y las injusticias sin embargo del conquistador todavía en plenitud". ¿Las consecuencias sociales para toda la nación? Contaminan el "carácter y el espíritu" de los ecuatorianos; un "cáncer" (sic) se extiende: el servilismo es matriz de una sicología colectiva teñida de pasividad, el mal que aqueja a los indios. ¿El remedio-tarea? "Suprimid las atrocidades del concertaje, suprimid la preponderancia del clero en nuestra sociedad, y la República dejará de ser aquí una irrisión". (Moncayo 1895:288-89 y 316).

En la radiografía de su situación social la silueta del indio va prefigurada en negativo. La estrategia discursiva adoptada sigue una lógica de argumentación que se asienta en la denuncia de la opresión del concierto, por lo tanto, de la hacienda y, también, de la iglesia por terrateniente y educadora. La prepotencia del dominante y la obsecuencia del dominado: el "servilismo" en su doble cara inducen un proceso histórico de degeneración cultural, mental y física, que es causa del embrutecimiento de la población indígena. Sin embargo, con Moncayo se bifurca de la concepción racialista de Cevallos y hasta

parece querer eludir la utilización de la noción de raza. Su inspiración en algunos párrafos sigue de cerca al pensamiento de Montalvo: la libertad es el factor que enaltece a las personas, aviva la inteligencia, moldea un carácter "levantado" (antónimo, para Moncayo, del carácter servil y pasivo del indio concertado) que impulsa al progreso. Una prueba: basta confrontar al concierto con el indio libre en mentalidad, fisio-nomía y porte físico (40). Ambos comparten desgracias y opresiones. El libre manifiesta por igual recelo, timidez y desconfianza, rasgos que el autor declara "instintivos, ingénitos". Pero percibe diferencias pues "en el rostro del indio libre casi resalta lo que siente, adivináis en él vida propia, aunque en embrión barruntáis una alma. La sólo idea de libertad ha bastado para que medio asome en su frente un poquito de nuestra aureola, la dignidad... la inteligencia ya chispea, notáis en él voluntad propia y la consciencia, por consiguiente, de su ser" (Moncayo 1895:315). Más adelante, al concretar un programa de reformas sociales, Moncayo explicará lo que entiende por la libertad del indio.

En las diez secciones que le dedica, la denuncia del concertaje toca aspectos ya dichos por Cevallos y Martínez como la deuda inicial impagable, las distribuciones de productos (*socorros*) que inflan el endeudamiento, los trabajos a los que se les somete. Su originalidad radica antes en la forma que en el contenido. El folleto persigue efectos retóricos, una incitación simbólica de la emotividad: quiere conmover al público lector. Parece un escrito destinado a una actuación oratoria delante de una caldeada asamblea partidaria. El encadenamiento de los párrafos no observa con rigor el orden ni la coherencia que supone una exposición sociológica o histórica; el tema de cada sección permanece difuso a propósito. Obedece a una lógica distinta que avanza a saltos, por asociaciones, y la exaltación oratoria de una frase convoca otras combinadas y juntadas con palabras afines en sonoridad, contenido y resonancia emotiva. La composición, la sintaxis, las palabras, la puntuación, el aliento de la frase, la reiteración de temas: toda la textura del escrito transpira un significado en sí mismo. Sin lugar a equívoco alguno, en la forma diferencia e indica el autor que se trata de una comunicación de tipo político que busca reverberar en los sentidos y derivar la aquiescencia, antes emotiva que racional, de los lectores hacia sus planteos. El texto lleva la impronta del propósito y de la mano que lo redacta.

Cabe advertir que la estrategia de armar un discurso político enfocado en el indio, una “invención del otro como estructura reflexiva” en fin de cuentas (Derrida 1987:17), de ninguna manera provino de una ingeniería simbólica descubierta por los liberales de fines del siglo XIX, y menos aún por A. Moncayo. Hubo antecedentes. A principios del siglo XIX ya había sido un gambito empleado en una coyuntura lejana y distinta pero conocida. Los próceres de la Independencia en Nueva Granada forjaron la efigie del indio “oprimido” y “vejado” por el colonialismo español para delinear tres coordenadas políticas: la primera, deslegitimar la dominación colonial en América; la segunda, implantar un imprescindible marcador de diferencias entre criollos y “chapetones” en la imaginación social; y la tercera, para erigirse en los legítimos “vengadores” de los dominados (König 1984:395-396)(41). Una vez utilizado, el artefacto fue arrumbado, con discurso y efigies, el mismo año y por el mismo congreso que fundó la República de Colombia y extendió los derechos ciudadanos a los indígenas, hasta la reinstauración del estatuto de tributario 7 años luego. La india, que había sido erigida en símbolo de la libertad y figuraba hasta entonces en monedas y emblemas, fue remplazada en el escudo de armas por “un busto de la libertad en traje romano”, según dispuso una ley de la Gran Colombia (42).

“La índole de la raza”

Las instrucciones para la construcción del discurso sobre el indio cumplen los requisitos de una demostración simple; luego del diagnóstico inicial de la situación, vienen las ilustraciones del carácter tal cual se manifiesta y evidencia para, último paso, discernir las causas y los causantes. La imagen, en esta estrategia, cumple una función de singular importancia. Espejea múltiples figuras en tres planos: en el primero aparece la lisa superficie reflexiva del indio -en su triple acepción de dejar ver, reflexionar y reflejar-, que identifica -segundo plano- a los culpables, los agentes-causa; al fondo, pero sin embargo fundamental, la vislumbre de otras figuras, los salvadores del oprimido que abarcan con su mirada justiciera al indio y a los culpables. Mientras más ennegrecida y profunda la pintura de la degradación, tanto más definidas aparecerán las dos últimas figuras.

En síntesis, “el carácter del indio”, la apreciación de la psicología y del grado de conciencia, la evaluación de la inteligencia y la sensibilidad define en la estrategia un punto crucial. Las descripciones de la miseria y hasta de la degradación física carecen de suficiente alcance. Hay que alcanzar lo profundo, lo sublime y sagrado de un ser: su “alma”. La culpa, y por ende la deslegitimación histórica, de quiénes han pervertido su esencia no tiene calificativo; por oposición recíproca tampoco lo tiene, pero en cuanto a grandeza, la tarea de quiénes han de liberarlo, de los encargados de la regeneración del indio, los civilizadores.

Clasifico por tópicos la exposición que hace A. Moncayo de la psicología profunda del indio.

“El concertaje de indios”(1895) de Abelardo Moncayo.

Concertaje/degradación racial/embrutecimiento:

“...el concertaje es la degradación sistematizada de una porción inmensa de hermanos nuestros...; es la condenación legal de toda una raza al embrutecimiento...”

Idiotismo/indolencia/insensibilidad:

“ En su actitud, en su frente, en su mirada, leéis o consumado idiotismo o el despego y toda la indolencia de una vida truncada, sin objeto. Llorar... aunque le matéis, el indio no llora; sentimientos tiernos no son de corazones atrofiados. Reír, a veces sí, y en su rostro entonces, en sus bruseas carcajadas, palpáis la preponderancia sin contrarresto de la materia.”

“En el amor al menos, ¿feliz el indio? En pechos inarmónicos, no cabe que resuene jamás ese como himno de una región extraña;”

Brutalidad/timidez/desconfianza/eterno niño:

“Cuando con su mujer o sus hijos se encoleriza, raya en salvaje su ferocidad... Por lo demás, desconfianza invencible, timidez como de eterno niño y aversión, aversión profunda y poco velada para los que justamente considera sayones suyos, tal el fondo de su carácter.”

Superstición/ausencia de conciencia y voluntad/ aniquilamiento del alma:

“Por la corteza... juraríais que es cristiano el indio: ¡pero qué negra, que espesa ignorancia y superstición en el meollo! (...) El indio, en religión, por tanto, es hoy tan gentil e idólatra, como bajo el cetro de Huaina-Cápac”.

“¿Sorda, por consiguiente, muerta la consciencia del indio, del gañán? Ya lo dijimos, la voluntad, la índole, el capricho del año son su única norma. Franco o solapado, listo o imbécil, protector del desvalido o su verdugo, pusilánime o impávido, todo lo es el concierto, según el amo con quien se cría o aquel que los posee. Poco o nada puede en él las simpatías ni las antipatías; pero de ese como aniquilamiento completo de su alma, nace aquel des- pego a todo lo que le rodea y la facilidad por consiguiente de lanzarse a ciegas por el sendero que se le indica.”

Pasividad/servilidad históricas:

“Esa misma fuerza del atavismo (el desprecio a los indios) explica la índole de la raza que defendemos. De aquel como comunismo, anterior a la conquista, no es de suponerse que surgieran caracteres levantados; y si a ello añadimos cuatro mortales centurias... no debe sorprendernos los defectos que les achacamos.” (Moncayo 1895:288, 294, 295, 297, 299, 308)

El texto no ambiciona entrever la vida real de los indígenas. Por cierto, la interrogación sobre “el carácter de un pueblo”, en términos de abstracción genérica, no es un planteo que conduzca a elaborar conocimiento. A lo sumo pincela un cuadro de estereotipos en función de un propósito implícito: instruye el caso para deslegitimar en el terreno político, a la vez que impone la presencia del denunciante y sustenta una nueva legitimidad. Según los efectos deseados, como ya se sabe, van combinados los tonos de la figura. En tanto que ideograma político, es de tipo performativo con acción en un campo de juegos de fuerza. Con lo cual, cuanto más acentuada la tinta y estilizado el trazo del artefacto simbólico, tanto más redoblado el efecto de rechazo del “conservadurismo” y las adhesiones al “progresismo”.

¿De dónde provienen los ingredientes de la imagen esbozada por Moncayo? Sin duda muchos reemergen de horizontes lejanos y dispersos ubicados en los albores de la situación colonial (43). Otros en cambio provienen de concepciones ideadas en los siglos XVIII y XIX en Europa con la Ilustración y trasladadas a América. Sea como fuere, son representaciones mentales transmitidas de generación en generación entre la población blanco-mestiza, alimentadas y ratificadas con experiencias cotidianas desde la tierna infancia al frecuentar indígenas, hombres y mujeres, en la ciudad y en el campo. Conforman esquemas mentales que guían clasificaciones de la población y posibilitan el diseño de estrategias de violencia simbólica que buscan

desvalorizar al sometido y valorar a los opresores (Adams 1990:41-162).

Desborda el tema de este trabajo el historiar los orígenes y la utilización de los estereotipos de dominación étnica. En cambio, creo necesario detenerse en el proceso de metamorfosis de este conjunto de abstracciones mentales, que son al fin y al cabo *habitus* no conscientes del sentido práctico, en racionalizaciones plasmadas en escritura y refuncionalizadas en ideología. Es un momento por cierto importante en la estrategia de confección de la imagen.

De antemano descarto la respuesta funcionalista. No es una astucia consciente ni, menos aún, planificada de Moncayo, o de alguno de los ideólogos del liberalismo. Intervino a lo sumo su intuición de hombres públicos avezados. Para ellos, la requisitoria sobre la opresión exterioriza y sistematiza sus profundas convicciones liberales. Pero al centrar el discurso en torno al indio, consiguen un resultado imprevisto: desbrozan un campo simbólico, plantan en él la contienda y provocan una redefinición de fuerzas entre los partidos.

Desde sus inicios el control de los indígenas fue un gozne básico en una sociedad de estructura colonial, donde “todo el mundo” (la población blanco-mestiza) vivía de indios e indias y, siendo sirviente, con ellos en sus casas. Así lo advierten Cevallos y Moncayo en sus páginas. Pero, además, los liberales orientaron la diatriba hacia los conciertos de hacienda, con lo cual enfocaban intereses materiales precisos de dos grandes sectores económicos de la sociedad: los terratenientes y la iglesia. Su propuesta, ya que opinaban imposible la plena libertad del mercado, fue reactivar y reforzar la ingerencia protectora del estado en las relaciones laborales, ámbito que había sido considerado hasta entonces exclusivo de la administración étnica privada y local. Quedaba tendido, por lo tanto, un nexo en dos direcciones. En la primera, la imagen del indio enlazaba con el papel del estado en la sociedad y, en la segunda, la asociaba al conflicto entre estado e iglesia.

La laización del estado y de la sociedad arrastraba una vieja querrela planteada a lo largo del siglo XIX. Se alimentaba de una visión que ganaba terreno, junto con aquella de los derechos ciudadanos, y que proponía una autonomía del estado frente a otros poderes o aparatos, en particular el religioso. Para fines del siglo en el Ecuador,

uno de los caballos de batalla del liberalismo era la separación entre estado e iglesia y la desaparición del monopolio de la vida cultural ejercido por el catolicismo. Problema que desde luego tocaba la vida del indio(44) y extendía series de concatenaciones nuevas (de causa a efecto) con el diagnóstico de la degradación. Como se sabe los párrocos en las doctrinas fueron durante siglos los únicos encargados de la educación de indígenas. Al desautorizar a la iglesia como agente civilizador y asignar la tarea al estado, se la desbancaba de una función mayor en la sociedad y, de paso, perdía la protección de los indios, una función que había sido suya desde inicios de la colonización española.

El programa político liberal.

Tres coordenadas amojonan en Moncayo un campo de juegos de fuerza: opresión en las haciendas y libertad; leyes, autoridades locales y opresión; por último, iglesia, estado y progreso. Son conjuntos de términos que serán recompuestos en diferentes asociaciones y contraposiciones polémicas a lo largo del siglo XX. Con *El Concertaje de Indios* queda definitivamente trabada la ausencia de libertad a la imagen del indio por sus cuatro costados. Por un lado, tema se recordará ya debatido a mediados del siglo XIX, al contratarse los conciertos caen en la esclavitud puesto que la deuda deviene un mecanismo de sujeción y de engaño ilimitados. Por otro lado, el concertaje impide la libre contratación y circulación de los trabajadores entre patrones. Por un tercer lado, fuera de las haciendas les aguarda la opresión ejercida por un enjambre de personajes: “Curas y sacristanes, alcaldes y gobernadores indios, jefes políticos y tenientes parroquiales, comisarios y presidentes de Concejo, tinterillos y no tinterillos, todos, todos son amos del indio libre: de todo el mundo el derecho de explotarle” (Moncayo 1895:312). Por último, recae la responsabilidad sobre la iglesia ya que los curas, so pretexto de matrimonios y enseñanza en las doctrinas se aprovechan de los indios en connivencia con los patrones.

Un programa de medidas estatales cierra la exhortación. Moncayo ubica un problema hasta el momento desapercibido: el tema del pago por raya de trabajo. El jornal de 5 centavos diarios estipulado por “costumbre del lugar” a los conciertos, cuando “en torno al indio todo sube de precio” y que los jornaleros libres ganan cuatro veces

más; y no es la única “vergüenza” sino que, además, su mujer y parentela cargan con las labores domésticas impagas de las “servicias” y los “huasicamas”, para el patrón y la patrona; también para el cura en la parroquia. Pero el concertaje, a más de inmoral, demuestra su absurdidad puesto que entorpece las leyes del mercado y del trabajo, inhibiendo el progreso. Al sumir en un estado de apatía al indio, neutraliza “los dos instintos... primarios de la vida misma”, “la incomodidad y la pena”, por una parte y por otra, “el bienestar o placer... los acicates de nuestra actividad, las alas con que a más elevadas esferas nos levantamos...”(45).

De ahí que el liberalismo levante una consigna: “¡Abajo el concertaje, campo al trabajo libre! Tal sería la solución más natural y sencilla del bochornoso problema... (...) ¡Abajo pues el concertaje! ...la solución más radical y sencilla sería, en efecto, la libertad entre los contratantes, entre el que pide y el que presta servicio”. Advierte sin embargo, “no hay que alucinarse”. Es imposible aplicarla de inmediato “por lo secular del abuso... y el carácter peculiar del indio”. Habrá que aguardar, ya que “sólo al ferrocarril deberemos una revolución profunda en nuestra agricultura”. Entre tanto sugiere un paliativo: “mensual o quincenalmente, páguesele al concierto lo que hubiere ganado, quedando la mitad para descuento de su deuda y dándole de contado la otra mitad. Aprenda así el indio a conocer lo que vale su trabajo, lo que es la moneda y para lo que sirve; quede por consiguiente en libertad para proveer a sus necesidades donde y como mejor le parezca”. Para Moncayo las soluciones “definitivas” serían dos: el progreso de las comunicaciones y “una migración inteligente y robusta (que) convierta en realidad nuestras esperanzas...” de progreso en la agricultura. Esta última idea sigue el mismo hilo de pensamiento de Cevallos; esto es, el progreso por la vía de un blanqueamiento racial de la población del país y, por ende, de civilización. Por lo demás, las características de los inmigrantes dibujan en negativo los rasgos que Moncayo debió considerar inherentes al campesinado indio (Moncayo 1895:318 y 321)(46).

Llegado al gobierno el liberalismo recogió las tesis centrales de la propuesta de Moncayo y las erigió en política del estado. En su segundo mandato presidencial el general E. Alfaro expidió un decreto (1899) que inicia con una requisitoria y una justificación, con frases que para entonces ya no pertenecían a la arquitectura imaginaria del

indio concierto. La coyuntura de la Revolución Liberal las había convertido en alocución del estado, en palabras dotadas de la fuerza de la ley: “que la Constitución impone a los Poderes Públicos la obligación de proteger a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social; que por el abuso de algunos propietarios el... concertaje se ha convertido en una verdadera esclavitud”. Ungido de la legitimidad otorgada por la función de protector de la “raza oprimida”, Alfaro reglamenta un jornal mínimo, la prohibición de los servicios gratuitos por los familiares de los conciertos para patrones y curas, la libertad de pagar la deuda y abandonar al patrón, e impone la vigilancia de las autoridades estatales locales en los contratos y las cuentas de concertaje (47).

Se infiere que en su folleto Moncayo buscaba exponer la situación del indio siguiendo las huellas de Cevallos y Martínez una década antes. Sin embargo su trabajo produjo un hecho mayor. Al ensamblar un discurso en base a elementos conocidos, dispersos y disponibles que habían emergido, de percepciones mentales a palabras en diversas coyunturas a lo largo del siglo, otorgó al liberalismo una posición monopólica. Era el único que disponía de la palabra legítima puesto que hablaba en nombre del oprimido. Las fuerzas en presencia tuvieron que reubicarse y, por lo tanto, diferenciarse o reconocerse en movimientos de contraposición o alianza; además, tuvieron que aprender a balbucear una explicación propia en el mismo campo simbólico, o quedarse sin prédica.

Bien lo entendió una década luego el arzobispo Federico Gonzales S. -otro historiador y político- promotor de un conservadurismo esclarecido y negociador, pues trató de dotar a la Iglesia de un discurso actualizado. Inquieto al constatar las transformaciones ocurridas en las relaciones del estado con la iglesia bajo el régimen liberal, envió en 1911 a los curas párrocos una carta pastoral sobre el tema clave de la evangelización de los indios. En la carta analiza y denuncia los procedimientos del “sistema antiguo” de la doctrina, institución que desde el siglo XVI había convocado a los comuneros a rezar los domingos en los cementerios de cada parroquia eclesiástica. Establece un diagnóstico despiadado de la doctrina como prácticas de enseñanza y rito religioso: es una institución antipedagógica; la confesión: obligada; la misa: un pretexto para ritos paganos; en el culto de los santos anida la idolatría; las fiestas excusan orgías y embriaguez. En cuanto a

los párrocos, aprovechan de la doctrina para realizar actividades prohibidas por las leyes civiles de la República como obligar a los indios a trabajos agrícolas y “servicios personales” domésticos (los “pongos” y las “servicias”), e imponen castigos y azotes (48). Hay que suprimir el cargo de alcalde de doctrina, un secular y hasta entonces imprescindible intermediario étnico de la iglesia que presidía la doctrina, pues ejerce una autoridad que comete “abusos inveterados”.

Para el arzobispo los “obstáculos para la evangelización” serían, primero, la falta de conocimiento del quichua por los párrocos “pues los Curas no les enseñan en el idioma que los indios hablan” y, segundo, el control y explotación que ejercen los “dueños de fundos” sobre los conciertos pues les impiden asistir a la iglesia. Además, en palabras que traen a recuerdo los análisis de M. Foucault sobre la sexualidad y los métodos disciplinarios del siglo XIX, Gonzales Suares considera que debido al “modo tan pobre y estrecho de vivir de los indios” en sus chozas, hay una promiscuidad cotidiana al dormir tendidos en el suelo y juntos padres y madres, hijos e hijas, lo que “...es causa de que los niños pierdan muy pronto, demasiado temprano, la inocencia”; los niños y las niñas andan casi desnudos y “ven lo que nunca deberían ver”; los vestidos de las mujeres tendrían que ser “más decorosos, menos indecentes”, menos ceñidos a los cuerpos; en fin, el pastoreo de ovejas y ganados en los páramos favorecen encuentros solitarios entre muchachos y muchachas en los pajonales, y azuzan la curiosidad infantil “en lo que no puede menos que lesionar su candor, la pureza, la inocencia”.

González concibe dos soluciones de fondo. Ambas fijan una nueva función a la iglesia frente a la población indígena y al estado que la ponen al día con el ideal de progreso nacional del siglo XIX. Tienden un puente entre la evangelización, el proceso de escolarización y la castellanización; “la fundación de escuelas primarias (católicas se sobrentiende) es el único medio para lograr que los indios hablen la lengua castellana, como lengua materna suya; mientras conserven la lengua quichua, como lengua nativa será... imposible el evangelizarlos y el civilizarlos...” (Gonzales 1911:390-410). Es patente que tanto el diagnóstico como las soluciones hacen suyos en los ámbitos de la iglesia los planteos de políticos liberales como Abelardo Moncayo o José Peralta. O sea, la iglesia tuvo que situarse en el mismo campo instaurado por el discurso liberal; tuvo que competir, negociar

y colaborar con el estado en la pedagogía y escolarización masiva primaria del buen ciudadano, para construir la nación homogénea de los ecuatorianos (González 1903:285-289).

Aunque volver públicos, y más aún en palabra escrita, esquemas no conscientes que presiden prácticas generalizadas de opresión simbólica en una sociedad puede actuar de denuncia, el acierto de los liberales estriba en haber urdido, a partir de esos esquemas mentales, empalmes semánticos con varias instancias de lo real. Idearon un nuevo croquis de causas-efectos en torno al indio que incluía a los intereses materiales, políticos y religiosos. Un ideólogo de la talla de Moncayo elaboró una reinterpretación de lo ya -y desde siempre- conocido y reconocido en la sociedad ecuatoriana. Constituyó un campo simbólico que la Revolución Liberal instituyó en uno de los tableros centrales de la escena política oficial.

El estado protector y la representación ventrilocua.

Sin duda fueron varios los lugares donde emergieron imágenes-discurso a fines del siglo y al calor del conflicto entre liberales y conservadores como, por ejemplo, la beneficencia pública, el control y registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, la administración de los cementerios, el matrimonio civil y el divorcio, o las propiedades de “manos muertas”. Sin embargo, entre todas estas figuraciones, la efigie del indio ocupó un lugar preponderante. Dio sustento a una estrategia de poder que implicaba una redefinición de las funciones del estado en la sociedad ecuatoriana y, en particular, hacia la población indígena.

Con la Revolución el artilugio imaginario obtuvo resultados pragmáticos. Los poderes públicos reasumieron la tarea de protección de los indígenas, pero no como en la primera mitad del siglo para proteger a indios tributarios sino para constituirlos en ciudadanos. Además, con el discurso de la protección los liberales también dieron respuesta a una necesidad engendrada por el propio funcionamiento de un estado de tipo republicano: había que establecer un vínculo con aquella población que no calzaba en la ciudadanía; o sea, el estado necesitaba un código y un canal de comunicación que conectaran a los sujetos indios con los poderes públicos centrales y establecieran una forma de representación política, así fuera sólo de facto.

Así fue que, todavía bajo el olor a pólvora de la Revolución, el gobierno provisional emitió desde Guayaquil un decreto que suprime el “trabajo subsidiario”, una secular obligación laboral (varios días al año) destinada a obras viales que, como es obvio, reclutaba sobre todo a comuneros. Son los considerandos que explican la misión protectora encomendada al estado lo que aquí interesa:

1895

“Considerando:

- 1) que *la desgraciada condición de la raza indígena debe ser aliviada por los poderes públicos;*
- 2) que el gobierno liberal que ha inaugurado en el país el Sr. General Don Eloy Alfaro, Jefe Supremo de la República, está en deber de *proteger a los descendientes de los primeros pobladores del territorio Ecuatoriano;* y
- 3) que en la campaña por la *honra nacional*, los indios han prestado grandes servicios al Ejército Liberador demostrando así que *están dispuestos a adoptar las prácticas de la civilización moderna;*” (énfasis agregado) (49).

Pocos años después el papel protector y civilizador de indios pasó a ser una obligación orgánica del estado, fijada en sendos artículos de las dos constituciones liberales dictadas en 1897 y 1906 (50). Una revisión del debate parlamentario sobre estos artículos no aporta novedades. Los argumentos que declaman los constituyentes recuperan y reiteran sin cambios una visión del indio que para entonces la ideología liberal había integrado de lleno. Sin embargo es interesante detenerse en el debate porque ofrece un hecho nuevo en el acto en sí de decir el discurso sobre el indio, y en el cómo está dicho. Las palabras mutan de ideología de denuncia en una lengua-código adaptada a la redefinición que la Revolución había impuesto en las funciones del estado. Es lo que advierte el Vicepresidente de la Convención Nacional de 1896 en el preámbulo a la apertura del debate: “...siendo liberal la transformación política” es necesario que en la constitución aparezca “la protección que, imperiosamente, exige para su mejoramiento la raza más desvalida de nuestra especie”. Por su parte José Peralta, que fue tal vez el más lúcido teórico liberal y, por cierto, un historiador más que llegó a ministro, justifica la función protectora con una letanía barroca que rejunta tópicos trajinados sobre la figuración del indio. Su intervención denota por el lugar, el tono y las

palabras, que se asiste a un proceso de ritualización. La ceremonia en tanto que tal es lo que cuenta en esta sesión del parlamento, como conjunto gestual. Por consiguiente, el significado concreto de las palabras expresadas en aquel momento debe ser contextualizado en un sentido litúrgico. Al leer los debates se percibe en el tono de letanía, la verbosidad, los efectos retóricos y la reiteración de temas que se trata de actos de habla rituales, cuyo significado en sí es tenue o nulo, en todo caso sin interés. La importancia del momento no reside en lo que se dice sino en el hecho de decirlo, el lugar donde se lo dice y las personas ungidas (autorizadas) para decirlo. Con la recitación del listado de males del indio y la enumeración de los agentes causa en el recinto sacramental de la representación, en el laboratorio de la alquimia política republicana, donde se hace la realidad con invocaciones que, convertidas en leyes, cobran fuerza performativa. José Peralta y los demás parlamentarios cumplen un ritual de institucionalización de la imagen liberal del indio y, al hacerlo, instauran la tarea protectora del estado. Los libertadores alcanzan, entonces, el momento cumbre del reconocimiento y de la legitimidad políticos. Exhiben su poder de hacer la realidad y cumplen con la ilusión de todo político: remodelar al estado a su propia imagen y semejanza con un perfil tomado de los liberadores, tal cual aparecían reflejados, se recordará, en un tercer plano del indio en tanto que analogía simbólica y estructura reflexiva. El debate parlamentario sobre los artículos de la constitución hay que leerlo en este contexto de un discurso ritual:

Debate en la Convención Nacional (1896) sobre un artículo de protección de la raza india en la Constitución de la República:

Sr. Jose Peralta(51):

"...porque estoy persuadido de que uno de los medios más eficaces de regenerar la República, es la emancipación de la raza india; de esa raza infeliz, próspera un tiempo, y hoy ultrajada, vilipendiada, degradada, puesta a un nivel mas bajo que los parias y los ilotas. Sí Sres., la esclavitud durísima en que mantenemos al indio en nuestra República, es un ultraje a la civilización... (...) Por mí, lo confieso, el grito de mi conciencia me anonada ¡y eso que nunca he cesado de clamar por la libertad del indio en la prensa y la tribuna! Por ahí se va el paria; ¡vedlo!: cubierto de andrajos, guiado por el hambre, con su degradación pesándole sobre las espaldas como una loza sepulcral... (...) Ahí

está el paria ecuatoriano ¡vedlo! Padres de la Patria, trabajando para el amo cruel, para el cura desalmado, para el cacique temerario. Hémosle privado al ilota de la propiedad; es decir, le hemos privado al indio de todos los elementos necesarios para mejorar su suerte, para rasgar ese velo tenebroso con que la degradación lo envuelve, para elevarse a nuestra altura y poder extendernos la diestra, y poder llamarnos hermanos. He ahí nuestra obra. (...) Las puertas del templo de la ciencia cerradas para el indio; la senda del progreso, cortada... el mejoramiento de la raza, una burla.

"Hemos perdido protección para la clase india, porque le debemos una indemnización a esta raza, a la que despojaron nuestros antepasados y continuamos despojándoles nosotros mismos."

Sr. Peñaherrera:

"...que siendo uno de los objetivos del partido liberal el mejoramiento del pueblo... es ineludible para aquél deber de trabajar con empeño en favor de la clase indígena... a la que no sólo le hemos arrebatado el territorio, más también su libertad y vida, y la conservamos reducida al más lamentable estado de degradación y miseria" (52).

Me detengo en las diferencias que resaltan en la formación de imágenes al cotejar este debate parlamentario a fines del siglo con aquél de cuatro décadas antes. El recinto arquitectónico y político es obviamente el mismo pero rige una coyuntura muy distinta. Las figuraciones mentales en 1896 ya no brotan como en 1855 en discursos al fin y al cabo ingenuos, ni son ejercicios de transposición efímera- en una oratoria improvisada- de intereses materiales y simbólicos de los participantes. Pertenecen a un tipo de discurso diferente, a una retocada construcción ideológica que demarca un campo simbólico. La diferencia es cualitativa y no proviene tan sólo del hecho de la metamorfosis de esquemas mentales no conscientes a conscientes, o del paso de gestos a palabras ni, tampoco, de una trasmutación de expresiones orales volátiles a la permanencia de la escritura. En el debate lo importante era instituir al liberalismo como forma de estado. Es la causa-razón para que la fuerza triunfante legitime y legalice su victoria política inscribiéndola en las constituciones. Expropia, desplaza y somete a la iglesia, el contrafuerte central del ejercicio del poder por los conservadores, una institución homóloga al estado pero

en contraposición. Cambió la función de las imágenes en el juego y las reglas del mismo: cuajó una completa redefinición del campo político.

El segundo efecto pragmático del discurso sobre la “pobre raza oprimida” (la imagen del indio) fue su difusión y utilización. El lenguaje de la protección no quedó circunscrito a los muros de las oficinas y recintos centrales de los poderes públicos. Llegó hasta los mediadores étnicos periféricos como matriz de un discurso patético codificado que reproduce sin cesar facetas de la figura del indio. La imagen reverbera una iluminación, señala el tipo de significados transmitidos y fija una semántica en torno al indio (53); o sea, abre un canal específico de comunicación desde el estado hacia la población indígena, un conducto que será aprovechado para maniobras múltiples de dominación y resistencia étnicas. En efecto, la construcción de la imagen y su incorporación al estado bajo la función de protección inauguró una modalidad inédita de representación: estableció una ventriloquia política. A través de mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo (54), pasando por los compadres de pueblo o de la capital), un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos habla y escribe en nombre del indio en términos de su opresión, degradación y civilización. Del *sujeto indio* parece provenir una voz.

La población excluida (de facto) de los derechos ciudadanos aprovecha la Revolución Liberal y eleva “solicitudes” a las altas autoridades. Utiliza y recupera el nuevo conducto de representación para hacerse entender por las flamantes autoridades, sensibles a su triste destino. ¿Qué dicen? ¿Cómo dicen? ¿Quién dice? Entresaco un documento de los apilados en la serie “correspondencia” del archivo del ministro de lo interior en tiempos del segundo gobierno del general E. Alfaro. Diecisiete comuneros del cantón de Cotacachi solicitan al “ciudadano presidente” que “suprima pronta, enérgica y eficazmente la institución de la alcaldía de indios”. Presentan tres cargos: los alcaldes son abusivos, las autoridades locales y los blancos del pueblo los manejan y, por último, pretenden reclutar trabajadores para la apertura de un supuesto camino a la costa. No interesa detenerse aquí en las acusaciones, menos aún en el contraataque que amaga el jefe político del cantón, sino en la forma, en la producción del documento y su medio de transmisión. En cuanto al texto, es confesa la inspiración en el folleto “El concertaje” de A. Moncayo -en ese momento

Ministro de Interior- y obvia la estrategia de quien escribe puesto que pretende dotar de eficacia a su escrito capitalizando legitimidad:

“Ciudadano Presidente... nos bastaría el rumor llegado hasta nosotros del especial propósito de vuestro programa administrativo, de mirar por la raza peor desheredada en América... Con decirnos que os *hablan indios* ya estará conmoviendo vuestro corazón... (...) Ahí tenéis ante todos, al distinguido escritor que tanto abogó por nosotros en la persona en sus artículos sobre “Concertaje”. (...)

“El alcalde indio es el agente inmediato de todas las autoridades legales, civiles, eclesiásticas, militares... (...) Agréguese a esto la sumisión natural del indio, a no discutir obligación ninguna... y no se extrañará la omnipotencia de un alcalde sobre sus iguales y cuantos lo toman a sus ordenes, por un pan o por un bofetón, que agradece lo mismo de mano del blanco. (...)” (énfasis agregado)(55).

Salta a la vista que la solicitud deriva de las exposiciones forjadas por los ideólogos liberales. Enarbola el pendón del indio desheredado, sumiso y pasivo que hay que liberar, desvela el nexo con los agentes-*causa* de la opresión y expone un emblema simbólico de la opresión al aludir a las autoridades locales. Las palabras del documento siguen las normas del código de comunicación que el estado exige ser evocado para lograr conexión con las instancias centrales desde la periferia étnica. Sí, “hablan indios” pero pone la pluma, la tinta, los vocablos y, sobre todo, la lógica un mediador étnico incógnito y no obstante para todos conocido. Es un agente social que sirve de interfaz y pone en marcha el dispositivo político de representación que transforma el reclamo verbal (*¿en quichua?*) de los indígenas en una estrategia de señales-palabras inteligible para el estado liberal, una ideología-código. La respuesta del jefe político del cantón relata cómo fue producido el documento. Los solicitantes, advierte el funcionario, “marcharon a Quito a entregar su contingente (léase un pago) al *autor del escrito*... particular que consta en las declaraciones de los mismos indios” (subrayado en el texto). Un indicio en el documento ratifica la aseveración. Al pié de la página se lee una frase: “...porque no saben leer ni escribir y como testigo” y aparece la firma del representante de los diecisiete comuneros que “hablan”, el testigo, un ciudadano alfabetizado e hispano hablante. Queda elucidado que las palabras del

documento son obra de un ventrílocuo, un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono de lo que el estado liberal quiere y puede captar. El “ventrílocuo” conoce los circuitos de poder en la burocracia y maneja “el sentido del juego” (Bourdieu) del campo político tanto en la transescena regional como en el poder central.

Por lo demás, un decreto de 1896 del general E. Alfaro reglamentó la ventriloquía en las relaciones de los indígenas con el aparato de justicia. Para protegerlos los declaró ecuatorianos cubiertos por “el beneficio de amparo de pobreza”, una variante de la antigua condición de “miserables”. El estatuto impone que las demandas de aquellos indígenas analfabetos (la casi totalidad de la población), deberán “ser firmadas por su respectivo *apoderado o defensor*, sin lo cual no podrán ser admitidos dichos escritos” (énfasis agregado)(56).

Desde luego, la figuración del indio presenta dimensiones para varias, entrecruzadas y hasta contrapuestas maniobras de poder de los mediadores étnicos, los políticos y el estado liberal. Es lo propio de un artefacto simbólico. Además, consiguen subvertirla los propios *sujetos indios* de la nación ya que les ofrece un terreno para reclamar derechos y protestar, para “hacerse oír”. El documento anterior ilustra un caso entre otros que el investigador descubre en el circuito de archivos administrativos que va de las parroquias, con sus aldeas y comunidades, a los ministerios en la ciudad capital (57). La participación de los indígenas en estos micro juegos de poder por medio de un ventrílocuo, tanto como la ausencia que implica, dotó de eficacia política al canal de comunicación con el estado liberal.

* * *

El “levantamiento indígena nacional” de 1990, acto político a la vez que ritual, en el que los indígenas de hoy en día encarnaron, puso de relieve un hecho social inédito desde mediados del siglo XIX: quienes manifestaban, hombres y mujeres, dejaron de ser *sujetos* de un estado. Afirmaron su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como “pueblos”. También dejaron de ser, en la

escena política, una analogía simbólica con dos consecuencias simultáneas: por un lado, ya no son una imagen manipulada en juegos entre fuerzas partidarias blanco-mestizas, como lo había sido entre liberales y conservadores a fines del siglo XIX y, a lo largo del siglo XX, sin mayores cambios entre izquierda y derecha; por otro lado, se cortó el sistema de comunicación -el canal y el código imagen- de la ventriloquía. Ahora aparecen con representantes y discursos propios -quiero decir reconocidos y legítimos en el campo político- y exigen un “diálogo” directo con el presidente, los ministros, gobernadores y parlamentarios, en fin, con el estado y el sistema político. Cambió una vez más, desde la Revolución Liberal y en cuanto a los indígenas, el campo de la política. Pero esta vez ya no fue redefinido por terceros en nombre del “indio-imagen que hay que liberar” sino por la misma población indígena que cuestiona la formación del estado-nación ecuatoriano sobre la piedra angular de una ciudadanía civilizadora, homogeneizante y excluyente. La imagen liberal del indio, una formación discursiva con la que el presidente Borja Cevallos todavía pretendía pensar la realidad aquella mañana del levantamiento de 1990, como lo había hecho su bisabuelo senador a fines del siglo pasado, había caducado.

NOTAS:

1. La Hora, 7/VI/1990; El Universo, 7/IV/1990.
Habla un político conocido a comienzos del siglo: el abuelo del Dr. Rodrigo Borja Cevallos, Presidente en 1990. Se refiere a su padre, el Dr. Luis F. Borja, o sea al bisabuelo del presidente Borja Cevallos, que fue uno de los fundadores del liberalismo, conocido jurista, varias veces senador y ministro juez de la Corte Suprema a fines del siglo XIX (Ayala 1978: 103, 303, 311, 323, 325; Pérez 1928: 104-105; Trabuco 1968: 220, 555, 623, 625, 629)
2. Se refiere a su padre, el Dr. Luis F. Borja, o sea al bisabuelo del presidente Borja Cevallos, que fue uno de los fundadores del liberalismo, conocido jurista, varias veces senador y Ministro juez de la Corte Suprema a fines del siglo XIX (Ayala 1978: 103, 303, 311, 325; Pérez 1928: 104-105; Trabuco 1968: 220, 555, 623, 625, 629).
3. Hubo un primer intento de supresión de la condición de "indios tributarios" en 1821 que fracasó, cuando la actual República del Ecuador todavía integraba la República de Colombia (la Gran Colombia). El tributo fue reinstituído en 1828 por el mismo Bolívar. Ya formada la república del Ecuador en 1830, continuó vigente hasta 1857. No he podido encontrar información que confirme o infirme que la cobranza del tributo fuera eliminada efectivamente en aquellos años en el actual Ecuador.
4. Es un fenómeno que también acontece en otros países de América Latina ver: Guerra 1992: T.I.: 24; T. II: 329.
5. El estado y la sociedad blanco-mestiza post-colonial instituyen significados, un imaginario social en la coyuntura de la Independencia; esto es, una lectura de lo real (la existencia de una población de "indígenas") consistente en cuadrículas, imágenes y figuras de clasificación, que organizan a la sociedad como sistema de discriminaciones étnicas en el marco de una forma democrática, representativa y ciudadana.
6. Decreto del 15 de octubre de 1828 dado en Bogotá (Índice del Registro Oficial de la República de Colombia: 1828—1829); AB/FL. (pp.156). Esta ley fue dictada antes del desmembramiento de la "Gran Colombia" en diferentes países, entre ellos el Ecuador.
7. Ley de la Convención Nacional del Ecuador del 30/5/ 1851. AB/FL.
8. Ley del Senado y la Cámara de Representantes del Ecuador del 23/11/1854. AB/FL.
9. Me refiero no solamente a las leyes anteriores, sino al cuerpo de "decretos", "circulares", "informaciones", "reglamentos" que regulan la administración étnica.
10. La adscripción es una figura jurídica y política vinculada al concertaje. Los concertos de fundos son declarados "adscritos" pues, por ley, no pueden abandonar a sus patrones aún si pagan ellos o terceros la deuda. También significa una delegación de poder que hace el estado a los patrones en la administración de la población radicada en los fundos como "personas miserables". ANII/Q; Solicitudes al Min. de Interior 1831.
11. Congreso Constitucional del estado del Ecuador, 38/9/1833. AB/FL.
12. El Nacional, 22 diciembre 1846, N°52. AB/FL.
13. Secretaría de la Cámara de Representantes, 23/9/1847. AB/FL.
14. El Nacional, 13/3/1849, N°223. AB/FL.
15. Decreto del 15 de octubre de 1828 dado en Bogotá por S. Bolívar (Índice del Registro Oficial de la República de Colombia: 1828—1829; AB/FL. Leyes del 30/5/ 1851 y del 23/11/1854 (op.cit.) AB/FL.
16. Op. cit. ley del 30/5/1851. La ley recoge anteriores disposiciones (decretos y circulares) dados entre 1830 y 1848. El estatuto de población protegida es derogado en la ley de 1854 (tres años antes de la eliminación del tributo), pero conserva el de "personas miserables" (arts. 44 al 47).

17. La ley de la Gran Colombia que suprimió el tributo en 1821 (restablecido luego en 1828) que otorgó por primera vez a toda la población los derechos ciudadanos y eliminó la categoría de "indio", establece por primera vez, en el artículo inmediatamente siguiente, que "ateniéndose, sin embargo, al estado miserable en que se hallan" (énfasis agregado) quedan los ex-indígenas eximidos del pago de algunos derechos y contribuciones; además, las "acciones civiles o criminales las instruirán los indígenas como los demás ciudadanos considerados en la clase de miserables; en cuya virtud no se les llevará derechos algunos". (Art. 8) Ley del 4 de octubre 1921 (Leyes de Colombia: 1821-1827). Implícitamente los excluye de la condición de ciudadanos que se les acaba de reconocer... pues, por definición, los miserables no pueden ejercerla.
18. La discusión en septiembre de 1855, sobre el artículo 50 antes mencionado, se realizó con una presencia de 19 diputados y 13 senadores (ausentes 1/3). ("Actas de la Cámara de Representante", 1855; AB/FL). El total de representantes en el congreso (ambas cámaras) era de 30 para 1830 y aumenta a 60 para 1896.
19. "Muchas veces escuché discusiones políticas de hombres pertenecientes a diferentes partidos políticos y una gran cantidad de críticas personales, pero rara vez el debate de algún principio abstracto, o argumentaciones sobre asuntos de estado o de economía política. (...) Por lo tanto, veíamos como estos partidarios seguían fielmente la bandera de un líder favorito, sean cuales fueran sus cambios de principios o de creencias profesadas". (Hassurck 1865:138).
20. De un total de 1.056 "debates económicos" en el parlamento (cámaras de diputados y de senadores) entre 1830 y fines de 1900, tan sólo 11 parecen concernir a indígenas y 8 tienen lugar antes de 1857 (Oleas M., J. y Andrade 1985).
21. Un ejemplo es el debate sobre la "ley de conscripción" y los indígenas. El seis de marzo, vol. 1851-1858, 23/11/1853, nº 87, AB/FL.
22. Ley del 23/11/1854, op.cit. art. 51.
23. Actas de la Cámara de Representantes y Actas del Senado, 28/9/ al 27/10/1855; AB/FL.
24. El cargo de "protector de indígenas" y, por lo tanto también el estatuto jurídico de "protegidos", fue abolido por la ley de 1854 que reorganizaba la condición de "indios tributarios".
25. Los conflictos entre estado e iglesia ofrecían, sin duda, otros puntos de aparición de imágenes del indio, tema importante que en este trabajo no incursiono. Un ejemplo: los "Curas Rectores de la Catedral" de Quito en una solicitud al ministro de lo interior piden que se restablezcan los castigos corporales en las doctrinas (prohibidas por ley del 2/9/1835); argumentan la necesidad en el carácter del indio: "porque siendo (los indios) lo que son de una índole tan ruda, y de modo de pensar y sentir tan contraria al nuestro, faltándoles la educación y la ilustración de los principios de justicia, y las máximas de nuestra religión, es consiguiente que se precipiten en todos los vicios y en aquellos grandes y escandalosos crímenes de que somos testigos... No hay para esta clase de gentes llevadas por el mal... que el castigo corporal..." Gaceta del Ecuador, vol. 1841-1842, 23/5/1841; AB/FL.
26. Acta del 28 de octubre de 1857; El Seis de Marzo, nº 267, AB/FL.
27. Los indígenas siguieron hasta 1873 bajo el estatuto de "amparo de pobreza" que era una condición intermedia para reconocer a los ciudadanos incapaces de ejercicio de los derechos por ser "miserables". El Dr. P.F. Cevallos, entonces presidente de la Corte Suprema de Justicia, derogó el estatuto de "miserables" o de "amparo de pobreza" en 1873 (ANI/Q, S.INDIGENAS 1873). Hasta la constitución de 1979, para gozar de la ciudadanía plena fue requisito saber leer y escribir en español. Además, durante todo el siglo XIX las exigencias de la ciudadanía descartaban a las personas en situaciones de dependencia laboral.

- Marginaban por lo tanto a un alto porcentaje de indígenas que eran conciertos agrícolas y urbanos (Quintero 1978: 242-243).
28. Los indios vuelven a suscitar un debate a fines del siglo con motivo del envío a Madrid, como piezas de exposición, de indígenas a la conmemoración del 4to. centenario de 1492. (ver artículo de Blanca Muratorio en este libro).
 29. La hoja de vida de P.F. Cevallos impresiona. Entre 1843 y 1883 ocupó 7 altos puestos, fue diputado, Ministro juez y Ministro de Estado. Su biógrafo Juan L. Mera, amigo de infancia y connotado político, novelista e ideólogo conservador, considera que concluyó su carrera aproximado a la tendencia del "progresismo" (Mera 1897) (sobre Mera ver el artículo de B. Muratorio en este libro).
 30. Según una evaluación de la fototeca del Banco Central la fotografía llega al Ecuador por 1860 pero, sin embargo, los indios no existen como objeto fotográfico hasta casi fines del siglo (Arboleda 1986).
 31. La noción de raza cobró importancia en el pensamiento y los procesos políticos en América Latina del siglo XIX, en particular en las políticas estatales liberales frente a los indígenas en México y Bolivia (Knight 1990:71-111; Demelas 1981).
 32. Ver los documentos antes citados de 1847 y 1849, y el debate parlamentario. También la palabra "raza" consta desde mucho antes en los textos pero su significado, a comienzos del siglo, debió ser sin duda diferente de aquel precisado en las teorías racialistas de fines del siglo como un hecho biológico y científico con consecuencias en la inteligencia y la civilización (Todorov 1989).
 33. El término lo tomo de Todorov (1989).
 34. La visión de la sociedad ecuatoriana en tres "razas" fue también difundida por J. L. Mera, amigo de P. F. Cevallos. Su Catecismo geográfico de la República del Ecuador explica las tres razas existentes en el país. Esta geografía fue declarada texto escolar oficial en 1874. (Ibarra 1990: 319-349). Sin embargo, la novedad del análisis de Cevallos radica sobre todo en asociar la noción de raza a la de jerarquía social, al progreso y la civilización.
 35. A lo que parece, P.F. Cevallos estuvo en Europa hacia los años 1860 "en busca de imprentas europeas" para publicar su historia. (Mera 1870:7).
 36. Fue, según J. L. Mera, un "partidario decidido de la candidatura del Dr. Antonio Borrero..." político que amagó la corriente "conservadora progresista" durante su presidencia en 1875 (Mera 1897:44).
 37. Esta anécdota de los niños blanco-mestizos y los indígenas, a lo que parece, repite las frases del senador Freile (1855) antes citadas que Cevallos debió escuchar en el parlamento o leer en el diario de debates.
 38. La última campaña de alfabetización en castellano que, al principio, no tomaba en cuenta ningún otro idioma fue lanzada con bombos y platillos por el gobierno socialdemócrata del presidente Rodrigo Borja Cevallos (1989) como su principal política social. Las organizaciones indígenas protestaron y lograron que el estado aceptara una alfabetización bilingüe.
 39. "Hace poco tiempo se me presentó un hombre cadavérico y vestido de harapos a consultarme y pedirme consejo. Me refirió que hacía diez y siete meses que se hallaba en una cárcel, de la cual había salido con licencia de un día, dejando de prenda a su esposa. Era peón documentado de una hacienda, a cuyo trabajo había faltado por haber sido reclutado para el ejército. Luego que regresó fue reducido a prisión hasta que dé un fiador a contento del propietario..." (Martínez 1887:18).
 40. Subrayo, porque tiene significación política, el que A. Moncayo -buen conocedor de la realidad serrana- sólo contemple en su texto a los indios conciertos de hacienda, cuando

- era una forma generalizada de trabajo desde las cuadradas de hortalizas en los pueblos hasta las grandes haciendas, las obras públicas, el artesanado urbano, el servicio doméstico y las "amas de leche". Para una discusión al respecto, me permito indicar nuevamente mi trabajo (Guerrero 1991: cap.II.).
41. "Mientras que antes se había hablado del indio estúpido, primitivo o salvaje, ahora el indio aparecía en los escritos políticos como pobre hombre digno de lástima y de compasión al cual la conquista española le había obstaculizado su desarrollo y quien durante la época colonial había sido descuidado y humillado por la opresión española. Sin duda la alusión al estado esclavo del indio servía para denunciar públicamente la esclavitud y la opresión de América o de Nueva Granada en su totalidad... En la contemplación histórica, el indio fue considerado símbolo de servidumbre y su liberación, por otra parte, declarada motivo del movimiento de Independencia. Incluso los criollos se sentían como los vengadores de los indios oprimidos." (König 1984:395-396).
 42. Ley de 4 de octubre de 1821 en: *Leyes de Colombia: 1821-1827*:89), AB/FL.
 43. Como simple referencia, se puede cotejar la tesonera repetición, con 100 años de distancia, de estereotipos sobre el carácter del indio (animalidad, pasividad, indolencia, degeneración, etc.) en un cronista colonial tardío como Antonio Ulloa (1780:T.I.504-524), Cevallos y Moncayo.
 44. Sobre la discusión del papel de la iglesia y del estado en la sociedad en el Ecuador en el siglo XIX, ver el "Estudio introductorio" de E. Ayala (Gonzalez Suarez 1988:68 y ss.; y Ayala 1978:251-256) y el de Cordero J. J. (Peralta 1988:26 y ss.).
 45. En esta frase hace referencia a Bentham, a quién nombra un par de veces a lo largo del escrito (Moncayo 1895:315).
 46. El tema de la inmigración, en términos de mejora de la población y avance de la civilización, es recurrente en muchos otros autores de comienzos del siglo en adelante. Así, en 1906, Luis A. Martínez (otro liberal, político, ideólogo y novelista) propugna la colonización de las tierras orientales por "razas fuertes capaces de comprender la moderna civilización". (Martínez, L.A. 1906:2). El tema también fue discutido en el Perú en la misma época y vinculado a una visión de progreso y mejoramiento racial (García J. 1992:251-258).
 47. Decreto del 12/4/1899, AB/FL.
 48. Se refiere al decreto de 1899.
 49. Decreto del 18/8/1895. En otro decreto, que restablece la condición de miserables (el llamado "amparo de pobreza") para los indígenas, justifica la medida en términos: "que es un deber proteger de una manera muy especial a la parte más desvalida y menesterosa de nuestra sociedad, la clase indígena..." Decreto del 9/4/1896, AB/FL.
 50. El artículo 138 de la constitución de 1897 ordena: "Los poderes públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento nacional." La de 1907 repite el mismo texto pero añade y precisa que los poderes públicos "tomarán medidas más eficaces y conducentes para impedir los abusos del concertaje" (Trabuco 1973: 317 y 345).
 51. José Peralta fue un conspicuo ideólogo del liberalismo radical y redactor de la constitución de 1906. En uno de sus escritos más enfocado hacia la izquierda, reitera su visión del indio "degenerado siervo" que "nada... demuestra al hombre consciente" y que, como tarea, debe ser "regenerado mediante una educación dilatada y paulatina... para adaptarse a las costumbres propias del hombre" y renueva el ataque contra los agentes- causa de la opresión. (Peralta, J. 1988: 11-62).
 52. Diario de debates de la Convención Nacional de 1896, Quito, s.p.i. T.I (pp.419-425); BE/AEP.

53. Sobre la constitución de un sistema de comunicación, el código semántico y la especificación necesaria de significados para que sean comprendidos por el receptor, ver N. Luhman (1985:20-23 y passim.).
54. Los tinterillos, intermediarios de la justicia para una población indígena carente de posibilidad de exigir derechos ante el estado, han sido analizados por B. Muratorio (1977: 112-135). H. Ibarra vincula la aparición de los tinterillos, en la intermediación jurídica, con la supresión del sistema de "protectores" en 1854. (Ibarra 1990:9-10).
55. Correspondencia Gobernador de Imbabura al Ministro de los Interior, 27/3/1898. ANH/Q.
56. Decreto del 9/4/1896, en Rubio O.,A: La legislación indigenista en Ecuador, I.I.I., México 1954 (pp.64).
57. La eficacia del nuevo canal de comunicación, vía la oficialización de la imagen liberal del indio, alcanzo las periferias estatales más alejadas. Así, B. Muratorio observa que en la distante e incommunicada amazonia: "El hecho de vivir en los alrededores del centro administrativo y de trabajar para él, permitió a los indígenas Tenas, Archidonas, Panos y otros, hacer uso del sistema burocrático para evitar, o por lo menos aminorar, la superexplotación mediante continuas quejas y demandas interpuestas ante las autoridades. (...)...estos indígenas continuaron su resistencia... aprovechando la "nueva simpatía" del gobierno de Eloy Alfaro hacia la causa indígena." (Muratorio 1987:147; v. documentos apéndice I, IV y V).

Archivos Consultados

Archivo Biblioteca de la Función Legislativa (AB/FL).

Archivo Nacional de Historia Quito (ANH/Q).

Biblioteca Ecuatoriana A. Espinoza Polit (BAE).

Libros y Artículos.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, R.

- 1990 "Ethnic Images and Strategies in 1944". En Carol A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.

ARBOLEDA, María

- 1986 "El indigenismo perdido. Revisión de las fotos sobre el indio, tomadas entre los años 1920 y 1930 en Quito". (Fototeca del Banco Central del Ecuador), mecanografiado, BCE, Quito marzo 1986.

AYALA, E.

- 1978 *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*. Quito: PUCE

BORJA, Dr. Luis F.

- 1922 "A propósito de un libro". En: Alvarado, P.J., *El indio ecuatoriano*. T.I., 6ta. ed., Quito: CEN, 1983.

BOURDIEU, P.

- 1979 *La distinction, critique social du jugement*. Paris: Minuit.

- 1980 *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

CASTORIADIS, C.

- 1975 *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Esprit-Seuil.

CEVALLOS, P.F.

- 1887 *Resúmen de la historia general del Ecuador desde su origen hasta 1845; Geografía política*; T.XIV; T.VI; 3a. edición, s.p.i.

DEMELAS, M.

- 1981 "Darwinismo social a la criolla: el darwinismo social en Bolivia 1880-1910" *Historia Boliviana*, 12.

DERIDA, J.

- 1987 "Psyché. Invention de l'autre". *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.

GARCIA JORDAN, P.

- 1992 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cusco: Centro B. de las Casas.

GONZALEZ SUAREZ, F.

- 1903 *Manifiesto de los obispos del Ecuador sobre la Ley de Matrimonio Civil; Séptimo Manifiesto*. En GONZALEZ SUAREZ 1988).

- 1911 "Quinta instrucción pastoral. Sobre la evangelización de los Indios". En González Suárez 1988.
- GONZALEZ SUAREZ, F. (comp.)
1988 *F. González Suárez y la polémica sobre el estado laico*. Quito: BCE-CEN.
- GUERRA, X. F.
1992 *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, T.I, T.II. México: FCE.
- GUERRERO, A.
1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
1991a *"La desintegración de la administración étnica en el Ecuador: de indios tributarios a sujetos indios"* Primeras Jornadas de Ciencias Políticas Andinas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
1992 "La loi de la coutume et la loi de l'Etat: domination ethnique et constitution de l'état nationale en Equateur"; *Annales, E.S.C.* N.2, 331-354., París.
- HABERMAS, J.
1988 *Teoría de la acción comunicativa T.II, Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- HASSAUREK, F.
1967 [1867] *Four years among Ecuadorians*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- IBARRA, H.
1990 *La identidad devaluada de los "modern indians"*. En (autores varios), *Indios*. Quito: ILDIS.
- ICAZA, J.
1934 *Huasipungo*. Quito: s.p.i.
- JARAMILLO A., P.
1922 *El indio ecuatoriano*, CNE, 6ta. ed. Quito 1983.
- KNIGHT, A.
1990 "Racism, Revolution, and Indigenismo: México, 1910-1940". En Graham, R., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- KONIG, H.J.
1984 "Símbolos nacionales y retórica política en la Independencia. El caso de la Nueva Granada"; en: Buisson, I., Kahle, G. (eds.): *"Problemas de la formación del estado y la nación en Hispanoamérica"*. Köln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- LEON, J.
1994 *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito: CEDIME.
- Leyes de Colombia*
1840 *1821-1827*. Caracas: Imprenta V. Espinol, Caracas.

- LUHMAN, M.
1985 *El amor pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Península.
- MARTINEZ, L.A.
1906 *Conferencia leída por D. Luis A. Martínez, miembro honorario de la Sociedad Jurídico-Literaria*, Imp. Nacional, Quito, BE/AEP.
- MARTINEZ, N.
1887 "La esclavitud de los indios" *La Nación*, Guayaquil, julio 1887; reeditado en: *La Nariz del Diablo*, Año XI, N°77, Quito, junio 1932. BE/AEP.
- MERA, J.L.
1870 *Nuestra historia referida por el Dr. Don P.F.Cevallos*, Imp. de Juan Sanz, Ambato.
- MERA, J.L.
1897 *Recuerdos a la memoria del Sr. Dr. D. Pedro F. Cevallos*, Quito: Imprenta Nacional.
- MONCAYO, A.
1895 *El concertaje de indios*. En Marchan R., C. (comp.) 1986: *Pensamiento agrario ecuatoriano*. Quito: BCE-CEN.
- MONTALVO, J.
186? "Ojeada sobre América"; en: Agoglia, R.(comp.): *Pensamiento romántico ecuatoriano*. Quito: 1988, BCE-CEN.
- MURATORIO, B.
1977 "Los tinterillos o "abogados callejeros": el papel de los intermediarios judiciales en una comunidad boliviana". En E. Hermitte y L. Bartolomé (comp.): *Procesos de articulación social*. Buenos Aires: Amorrortu-CLACSO.
1987 *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- OLEAS MONTALVO, J. y B. Andrade Andrade
1985 *Índices de Debates Económicos del Parlamento Ecuatoriano 1830-1950*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- PAZ, O.
1969 *Conjunciones y disyunciones*, Cuadernos de J. Mortiz, México.
- PERALTA, J.
192? "El problema obrero" (en Peralta 1988).
- PERALTA, J.(comp.)
1988 *Pensamiento filosófico y político*. Quito: BCE-CEN.
- PEREZ M., B.
1926 *"Diccionario Biográfico del Ecuador"* . Quito.
- QUINTERO, R.
1978 "El carácter de la estructura institucional de representación política en el estado ecuatoriano del siglo XIX", en: *Segundo encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador"* . Cuenca: Universidad de Cuenca/Banco Central del Ecuador.

- ROJAS, A.F.
Sff. *La novela ecuatoriana*, Clásicos Ariel, Guayaquil.
- SARTRE, J.P.
1986 [1940] *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- TINAJERO, F. (comp.)
1986 "*Teoría de la cultura nacional*". Quito: BCE-CEN, n°22
- TODOROV, T.
1989 *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.
- TRABUCO, F.
1968 *Síntesis Histórica de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Sto. Domingo.
1975 *Constituciones de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Universitaria.
- ULLOA, A.
1780 "Genio, costumbres y propiedades de los indios o naturales de la provincia de Quito". En *Viaje a la América meridional*, T.I, Libro 6, cap. VI. Madrid: Historia 16, Crónicas de América n° 59, Madrid 1990.