

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA





**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen I / José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

496p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-649-5 Volumen I

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-655-6 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Awame, mujer waorani con mono capuchino blanco*, Bamenó, Yasuní, 2018, Franziska Muller

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

1. Antropología amazónica

Dar nombres a los árboles

LAURA M. RIVAL

Un cuerpo para soñar

ANNE-GAËL BILHAUT

2. Antropología andina

El gobierno del pueblo indígena colonial

HUGO BURGOS GUEVARA

El liberalismo del temor y los indios

MERCEDES PRIETO

Las exportaciones y los viajes

JEROEN WINDMEIJER

La construcción de la comunidad indígena

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones
y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana

SILVIA G. ÁLVAREZ

Los actores del conflicto y sus características socioculturales

PABLO MINDA

4. Antropología y lingüística

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Sobre la fascinante objetividad

JANIS B. NUCKOLLS

5. Antropología y educación

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación

JUAN BOTTASSO, SDB

Racismo en colegios de élite

LYDIA ANDRÉS

6. Cultura y naturaleza

Los criterios del buen vivir

PHILIPPE DESCOLA

Pidgins transespecies

EDUARDO KHON

7. Antropología, economía y desarrollo

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio
y de los créditos

EMILIA FERRARO

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Sobre los autores

Sobre las instituciones

El liberalismo del temor y los indios¹

MERCEDES PRIETO

Introducción

En el curso de mi discusión he unido los debates sostenidos por las elites en torno a la población nativa de la sierra del país, en los ámbitos de la política, la ciencia y la prensa. Mi propósito al seguir estos debates, enmarcados en una retórica liberal, ha sido el de trazar la producción de los sujetos indígenas y la instauración del temor social entre las elites. Siguiendo a Foucault (1991), he asumido que estas elaboraciones discursivas hablan de tácticas de gobernabilidad; los discursos políticos y científicos trabajaron al unísono y produjeron formas especiales de gobernabilidad dirigidas a los indígenas. Ambos procesos sociales —la producción de sujetos y de temor— estuvieron conectados por la noción de raza, un concepto que permitió a las elites identificar y separar a la población nativa como un peculiar tipo social, distinto de los grupos dominantes, pero con capacidad de evolucionar hacia la ciudadanía.

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

1 Capítulo 6 de *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950* (2004, pp. 250-268). Quito: FLACSO; Abya-Yala.

Liberalismo: trayectoria y comparación

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

Protección e igualdad

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

¿Cómo convergieron en estos discursos de las elites las nociones de igualdad y protección? Paradójicamente, mientras en la arena política los conservadores insistieron en la igualdad como un principio universal, los liberales desplegaron una retórica que asumió el estancamiento temporal de la raza india y la necesidad de justicia e introdujeron la noción de protección como una estrategia para construir una situación de igualdad que no existía. Los liberales asignaron a los gobiernos locales y central la función de promover la igualdad, basada en la vigencia de un contrato social antes que en la prisión por deudas y en las relaciones personales. La mayoría de conservadores, en cambio, asumió la inferioridad esencial de los indios y la necesidad de gobernarlos a través de la disciplina del trabajo en las haciendas y de la amenaza de prisión. De esta manera, el tema de la coerción fue la piedra angular de la discusión sobre cómo gobernar a la raza india. De un lado, los liberales propusieron que la supresión de la coerción, y su reemplazo por la protección



estatal, abriría el camino a la igualdad de los indios; de otro, los conservadores argumentaron que los indios requerían una combinación de educación y coerción, bajo la tutela de los terratenientes. Como resultado, los indios encontraron motivos para sospechar tanto de los liberales como de los conservadores en la cuestión de sus relaciones de trabajo.

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

Para los liberales, el concertaje era la causa contemporánea de la rebelión de los indios y de su falta de disciplina laboral. Bajo este arreglo obligatorio, los indios eran incapaces de desarrollar necesidades, intereses y deseos individuales así como formas de autogobierno. Los liberales mostraron fe en las cualidades redentoras del mercado, pero del mismo modo que los conservadores creían que esto era insuficiente para disciplinar a los indios. La protección estatal y la educación eran necesarias para llenar el vacío producido por la conquista española ya que el trauma de la historia estaba inscrito en la psicología de su raza. Los conservadores por su parte, consideraban que la rebelión y la indisciplina eran características constitutivas de la raza y probaban la inferioridad de los indios. Y era la inferioridad racial la que justificaba, en sus propuestas, mantener a los indios atados a las haciendas y sujetos al riesgo de la prisión.

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

que hacen pensar en cómo el idioma de la raza encubrió la emergencia de clases sociales (Balibar 1991, 1996; Stoler 1995).

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

La raza vencida y la rebeldía de los indios

De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza. Pero esta idea no tuvo un significado único. Fue más bien un idioma flexible para argumentar diversos grados de inferioridad o superioridad, una perspectiva desarrollada en el terreno de las ciencias sociales, y más específicamente, a lo largo de la discusión sobre la existencia de un reino precolonial en Quito. Como describí en el capítulo 2, esta discusión fue mantenida durante las tres primeras décadas del siglo veinte por pensadores de Quito que estuvieron articulados a las nacientes sociología y arqueología, pero que tuvo resonancia entre los intelectuales de provincia. La sociología, si bien ofreció una persuasiva crítica a la noción de raza basada en características fenotípicas de la población, mantuvo esta categoría para dar cuenta de la psicología de los pueblos y combinó factores ambientales e históricos para explicar la evolución de la raza indígena. La arqueología enfatizó en la evolución y difusión cultural, revisó el pasado de los indios e incorporó la expedición científica como una práctica científica. Ambas elaboraciones disciplinarias estuvieron fundadas en marcos positivistas y espiritualistas que subrayaban formas de solidaridad, inspirados en el pensamiento social francés, pero también en el darwinismo social. Como Hale (1989) ha señalado para el caso de México de fines del siglo diecinueve, estas aproximaciones fueron desplegadas para construir el Estado antes que para controlar su intromisión en la esfera privada. Al mismo tiempo, las visiones evolutivas y neolamarckianas sobre la raza generaron una categoría sumamente insidiosa. De un lado, los pensadores locales, al igual que en la mayoría de otros países de América Latina (Helg 1990; Knight 1990; Stepan 1991), aceptaron la idea de que las razas eran susceptibles de modificaciones; pero, por otro lado, la concepción de una evolución natural restringió el campo para transformaciones de corto plazo. En suma, se reforzó la postergación de la igualdad y el mejoramiento de los indios a un vago e incierto futuro.

Las polémicas sobre la existencia del Reino de Quito también desvanecieron las diferencias entre conservadores y liberales y tuvieron tres implicaciones retóricas relevantes: primera, la introducción en los discursos y narrativas de una perspectiva evolutiva (los estadios evolutivos de los nativos); segunda, la construcción de los indios como miembros de una “raza vencida”; y, finalmente, la aceptación de

los indios “evolucionados” o “libres”. Todos estos elementos reforzaron la vieja desconfianza de las elites en torno al odio de los indios hacia los blancos² y su habilidad rebelde. Así, la inspección del pasado indio no solo fue un instrumento usado para establecer una línea de base con el propósito de comparar el decaimiento contemporáneo de la raza nativa (Lomnitz 2001), sino también una manera de articular formas contemporáneas de gobernabilidad de los indios.

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

Finalmente, la narrativa del Reino de Quito apuntaba a la existencia de una elite nativa, una consideración que legitimaba la presencia contemporánea de los indios “libres”. Estos individuos evolucionados manejaban el alfabeto, contaban con

2 Debemos recordar, sin embargo, que en coyunturas particulares varios pensadores argumentaron que fueron los blancos, pero especialmente los mestizos, quienes mostraron odio contra los indios. Pese a ello, la imagen más difundida habló del contenido odio de los indios hacia los blancos y su conquista.

propiedades, sirvieron en el ejército y, en algunos casos, tenían orígenes reales. Sin embargo, los límites entre indios “puros” y “evolucionados” estuvieron sujetos a debates y a argumentos cambiantes. Estas incertidumbres, junto con la ansiedad de las elites ante su posible contaminación social y racial, ayudaron a sostener el discurso de la indigenidad y una estrategia de integración de los indios como sujetos inferiores a través del Estado. En este sentido, el término etnocidio no parece ser apto para caracterizar las consecuencias de este tardío liberalismo en el Ecuador, como Platt (1985) ha propuesto para el liberalismo de siglo diecinueve en Bolivia.

Los indios comuneros y la cuestión social

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

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

Los liberales también discutieron el estatuto y la privatización de las tierras de comunidad así como la administración de las poblaciones comuneras. Después de una dilatada polémica, el Estado reconoció la existencia de la propiedad colectiva, otorgó a los comuneros la facultad para privatizarla, desarticuló la tenencia de



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

El reconocimiento de las comunidades, empero, no era nuevo. En el Ecuador, al igual que en la gran mayoría de repúblicas de la región durante el siglo diecinueve, el Estado promovió la privatización de las tierras comunales indias basado en el argumento del efecto civilizador de la propiedad privada individual. Pero en el Ecuador, así como en el Perú, en vez de privatizar todas las propiedades colectivas (como fueron los casos de Colombia y México), las regulaciones primero reconocieron las tierras comunales y después abrieron a remate las tierras remanentes. El Estado ecuatoriano extendió también esta forma de propiedad colectiva a los no indios, bajo la expectativa de que las comunidades evolucionarían naturalmente a formas de propiedad privada. Así, el reconocimiento del siglo veinte, en el Ecuador y Perú, fue la continuidad de una estrategia decimonónica. Empero, en el caso ecuatoriano, el Estado fortaleció tanto a los comuneros indios como a los no indios, distinguió dos componentes de la comunidad (tierra y población) y restableció el cabildo como un cuerpo político para la autoadministración. En términos generales, tanto en los Andes como en México, en las políticas estatales del siglo veinte, las nociones de propiedad e identidad colectivas fueron parte de la resolución de la cuestión social. Como resultado, la vigencia de los derechos sociales profundizó la sujeción de la raza indígena al Estado.

Mis apreciaciones concuerdan con las de Lomnitz (2001: 74-75) en cuanto a que los derechos colectivos de indígenas y campesinos sirvieron para fortalecer el Estado, pero diverjo con su argumento que opone el reconocimiento estatal de las colectividades con la construcción de ciudadanía. Asimismo, discrepo de la asunción que el reconocimiento de los derechos colectivos fue una prueba del retiro del liberalismo de América Latina después de la Gran Depresión (Jacobsen 1997; Lomnitz 2001). En el Ecuador, durante esta época, la retórica liberal exhibió dos tendencias que articularon derechos e identidades colectivas e individuales. Estas nociones de derechos colectivos estuvieron imbricadas con los discursos izquierdistas, pero sobre todo, con la retórica de la cuestión social. Los discursos liberales respecto a los

sujetos indígenas, a la igualdad y al bien común llevaron a las elites ecuatorianas a imaginar tácticas colectivas para gobernar a la población nativa, las cuales estuvieron sustentadas en la existencia de una raza india que encarnaba emblemas colectivos.

El espíritu de cuerpo de los indios y el temor social

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

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

La construcción discursiva de una peculiar raza india combinó el trauma de la conquista española y la identificación de instituciones indias tradicionales con la observación de variables culturales, psicológicas y biológicas emblemáticas tales como la lengua, el vestido, la alimentación, la vivienda, la mancha mongólica, los rasgos infantil feminoide, entre otros. De esta manera, y en contraste con los

intelectuales del Cuzco descritos por Poole (1997: 186)³ durante los años 1930, las elites quiteñas sostuvieron que las peculiaridades de los indios no solo descansaban en su pasado histórico, sino también en su condición rural contemporánea, en su psicología y cuerpo particulares. Al mismo tiempo, los pensadores quiteños no promovieron una agenda de investigación basada en la construcción de una biotipología como en México (Stern 2003). En cambio, algunos hicieron uso de la noción de raza para describir la biología de los indios, mientras otros hablaron del “factor étnico” para describir su espíritu y psicología.

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

Ciudadanía indígena

La saga de la guerra con Perú abrió el imaginario de las elites ecuatorianas a una nación más integrada basada en la ampliación de la comunidad política, la remoción de la noción constitucional de protección a los indios, el lento abandono de la idea de raza en la retórica oficial y la aceptación de hablantes monolingües nativos como potenciales ciudadanos. Se trata de maniobras que también estuvieron

3 Poole propone que las imágenes narradas sobre la raza india entre los intelectuales de Cuzco encerraron dos aproximaciones: la primera, desarrollada por Luis Valcárcel quien situaba las diferencias con la raza blanca en el pasado histórico; y la segunda, explorada por Uriel García quien creía que raza e identidad debían ser construidas. Para Poole (1997: 190), la raza, en esta última aproximación, era fundamentalmente una actitud.

presentes en las agendas políticas de otros países de América Latina (Yashar 1997). Se profundizaron discursos producidos en diferentes dominios, con el propósito de avanzar en el sueño de construir una pequeña nación de ciudadanos. Los elementos sobresalientes de esta producción fueron la campaña de alfabetización, el otorgamiento de los derechos políticos a los analfabetos para votar en la elección de las autoridades parroquiales y el primer censo nacional de población.

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

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

El debate en el Congreso acerca de la ciudadanía fue sustentado por una retórica liberal que evitó el idioma de la raza. Sin embargo, este cambio, que se inició a fines de la década de 1930, no significó que un nuevo y único idioma reemplazara la vieja noción de raza. La discusión del Congreso de los derechos ciudadanos utilizó, sobre todo, los términos “indígena” y “campesino” para referirse a los excluidos. Pero las nociones de factor étnico — que dividía grupos humanos en blancos,

mestizos e indígenas— y de mestizaje —como el proceso social dominante— fueron consideradas en las discusiones acerca de la integración nacional y del representante corporativo de los indios. Parte de la elite política adoptó la noción de una “nación mestiza” al tiempo que indigenizaba a los habitantes rurales: el campo pasó a ser el sitio de los nativos y de aquellos que vivían como tales. La discusión en torno a garantizar los derechos políticos a los analfabetos se inició al mismo tiempo que se organizaba una campaña de alfabetización. Pese a que el imaginario de las elites se abrió a la ampliación de la comunidad política, los analfabetos permanecieron excluidos de la comunidad política hasta fines de la década de 1970.

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

Liberalismo del temor y gobernabilidad indígena

He argumentado que los discursos liberales sobre los sujetos indígenas fueron contruidos de cara al antiguo temor colonial de las elites respecto a los nativos. Fue la noción de una raza india, también nombrada como raza indígena, la que propició ansiedades entre las elites pensadoras y políticas. Estas fueron sensibles a un supuesto odio racial y venganza de los indios (Rivet 1977[1906]: 110; Tobar y Borgoño 1913: 134, 1916: 288; Cueva 1984[1915]: 37-38; Tobar, 1926; Mora 1931: 48; Rubio 1933: 9; Garcés 1932: 144, 158-159; Bossano 1933: 33; Jaramillo 1983[1936], vol. II: 167; Andrade 1946: 63) y, al mismo tiempo, exhibieron aprensiones acerca de la condición nómada de los indios y de su identidad colectiva (Garcés 1932; García 1935; Paredes 1943). El pensador socialista Manuel Agustín Aguirre desarrolló una persuasiva visión sobre el “miedo” social (1935). De acuerdo con este autor, el miedo atormentaba a todos los miembros de la sociedad. Aguirre propone una imagen bastante similar a lo que Taussig (1986) ha llamado “la cultura del terror”, una combinación de violencia y consenso. Para Aguirre, el ubicuo temor producía

diversos efectos culturales: creaba máscaras de ferocidad para esconder las flaquezas individuales y colectivas, producía un temor a perder la propiedad y la posición social, daba lugar a monólogos sociales y a la incapacidad de los ecuatorianos de entenderse entre sí.

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

La narrativa histórica acerca del pasado indígena contribuyó al temor de un estado latente de rebeldía y deseos de venganza. Una idea como esta remitía a la conquista española de un supuesto reino (el Reino de Quito) altamente civilizado; así, este hecho estaba en la raíz de las actitudes y deseos de revancha que se observaban contemporáneamente como resistencia pasiva al progreso y como inesperados y sorpresivos levantamientos o rebeliones. Las construcciones de las élites pintaban a la raza india como continuamente conquistada pero no sometida. Sus instintos de autonomía estaban adormecidos y listos para levantarse; esperaban un líder para resarcirse de las injusticias pasadas y contemporáneas y, de esta manera, terminar la sumisión. En esta dirección, varios pensadores definieron al odio racial como la característica psicológica sobresaliente de la raza india.

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

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

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

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

Al mismo tiempo, esta supuesta estrategia de evasión individual creaba ansiedad entre los grupos dominantes respecto a sus propias capacidades de observar la personalidad indígena. En ocasiones, se expresaron dudas acerca de las capacidades de los blancos para interpretar el comportamiento y peculiaridades de los nativos. Las imágenes de una actuación imprevisible reforzaban la idea de la ingobernabilidad de los indios y recuerdan la idea de Aguirre sobre la incapacidad de entendimiento

mutuo entre los distintos segmentos de la sociedad ecuatoriana. En tono pesimista, un pensador señalaba que tal entendimiento no sería nunca posible: el poder de los criollos, sugería, y especialmente las diferencias en las lenguas, sensibilidades e intereses habían creado un abismo entre las razas indígena y blanca (Véliz 1934: 71). Pero al mismo tiempo, la retórica liberal de reformas y de sujeción indígena al Estado hicieron imperativo el desarrollo de principios clasificatorios e instrumentos para identificar y representar las necesidades colectivas de las poblaciones indias. Para hablar por ellas y para protegerlas, la comunidad política y científica requería de nuevos instrumentos de estudio social.

He sugerido que este dilema fue una consecuencia de la retórica clasificatoria que puntualizó características emblemáticas de la raza india antes que rasgos individuales (Cueva 1988: 642).⁴ La noción de raza permitió a los pensadores definir a los nativos como un colectivo subordinado (como pueblo que compartía una historia de conquistas y de víctimas que exhibían patrones psicológicos y biológicos peculiares), al tiempo que desarrollaban tácticas de gobernabilidad. Pese al énfasis colectivo, las representaciones sobre los sujetos indígenas de las elites liberales en el Ecuador, durante este período, difieren de la condición “inescrutable” propuesta por Mehta (1997) para expresar la incapacidad del dominio colonial para definir su objeto de gobierno. Se trata también de un caso de creación de conocimiento que difiere de la hipótesis de Lomnitz (2001) de que el conocimiento no era un instrumento útil para gobernar la nación mexicana. En el Ecuador del siglo veinte temprano, el conocimiento de los sectores dominantes sobre los indios sustentó el despliegue de estrategias para su gobernabilidad. A su vez, esta comprensión muestra las suspicacias de las elites respecto a los indios, dando lugar a lo que he denominado “liberalismo del temor”.

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

4 En un persuasivo análisis de la famosa novela indigenista, *Huasiungo*, de Jorge Icaza, Cueva (1988) propone que esta literatura creó características emblemáticas de los indígenas en vez de rasgos únicos e individualizados.

localizada en haciendas y comunidades.⁵ En la imaginación de los grupos dirigentes, ambas instituciones daban cuenta del territorio rural de la región serrana.

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

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

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

5 Sin embargo, estos dos regímenes estaban conectados. Los límites entre estos dos territorios eran flexibles (Guerrero 1991) y, al mismo tiempo, el mercado de trabajo generaba una densa red entre ambos (Parsons 1945).

en el tiempo, esta tensión fue resuelta por una inflexión que corrió paralela a la equivalencia de “indígenas” con personas “rurales”. Esta simetría transformó a los indios nómadas o evolucionados en no indios, respaldados, en parte, por su conocimiento del idioma español.

Referencias citadas

- Anderson, Benedict. 1991[1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andrade, Carlos. 1946. “El indio y el seguro social campesino”. En *Cuestiones indígenas del Ecuador*, pp. 145-165. Quito: CCE.
- Balibar, Etienne. 1991. “Racism and Nationalism”. En *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. E. Balibar y I. Wallerstein (eds.), pp. 37-67. London: Verso.
- Balibar, Etienne. 1996. “Is European Citizenship Possible?” *Public Culture, Issue on Cities and Citizenship*, 8(2): 355-376.
- Bossano, Luis. 1933. *Notas sobre el campesino ecuatoriano*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Clark, Kim. 1998b. “Race, ‘Culture’, and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950”. *Journal of Historical Sociology*, 11(2): 185-211.
- Cueva, Agustín. 1984[1915]. “Nuestra organización social y la servidumbre”. En Agustín Cueva Sáenz, *Estudios y ensayos*. Biblioteca de Autores Ecuatorianos, 54, pp. 23-44. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.
- Cueva, Agustín. 1988. “Literatura y sociedad en el Ecuador: 1920-1960”. *Revista Iberoamericana*, 144-145: 629-647.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Field, Les. 2002. “Blood and Traits: Preliminary Observations on the Analysis of Mestizos and Indigenous Identities in Latin America vs. U.S.”. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(1): 2-33.
- Foucault, Michel. 1991. “Governmentality”. En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Graham Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), pp. 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- Garcés, Víctor Gabriel. 1932. “Condiciones psico-sociales del indio en la provincia de Imbabura. El indio factor de nuestra nacionalidad”. *Anales de la Universidad Central*, 279: 125-184; 280: 515-556.
- García, Humberto. 1935. *Breve exposición de los resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la provincia de Imbabura*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Gould, Jeffrey L. 1998. *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Gray, John. 2000. *The Two Faces of Liberalism*. New York: The New York Press.



- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri-Mundi.
- Guerrero, Andrés. 1997. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse on the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-century Ecuador". *Journal of Latin American Studies*, 29(III): 1-36. Universidad Industrial.
- Hale, Charles A. 1989. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Hale, Charles R. 1996. "Gender, Politics and the Triumph of Mestizaje in early 20th Century Nicaragua". *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1): 4-33.
- Helg, Aline. 1990. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham (ed.), pp. 37-70. Austin: University of Texas Press.
- Jacobsen, Nils. 1997. "Liberalism and the Indian Communities in Peru, 1821-1920". En *Liberals, the Church, and Indian peasants: corporate lands and the challenge of reform in nineteenth century Spanish America*. Robert H. Jackson (ed.), pp. 123-169. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jaramillo, Pío. 1983[1936]. *El indio ecuatoriano*, vol. II, pp. 13-182. Quito: CEN.
- Knight, Alan. 1990. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910- 1940". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham (ed.), pp. 71-113. Austin: University of Texas Press.
- Larson, Brooke. 1999. "The Highland Peasants and the Trials of Nation Making during the Nineteenth Century". En *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. III. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (eds.), pp. 558-703. Cambridge University Press.
- Lomnitz, Claudio. 2001. "Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism". *Public Words*, 9. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mehta, Uday S. 1997. "Liberal Strategies of Exclusion". En *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeoisie World*. F. Cooper y A. L. Stoler (eds.), pp. 59-86. Berkeley: University of California Press.
- Mora, César. 1931. "La situación económica del indio ecuatoriano". *Horizontes*, 11: 41-49.
- Muratorio, Blanca. 1994. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX". En *Imágenes e imagineros*. Blanca Muratorio (ed.), pp. 109-196. Quito: FLACSO.
- Paredes, Ángel Modesto. 1943. *Los nuevos signos de la cultura en el mundo de la post-guerra. Destino de indoamérica*. Quito: Ministerio de Gobierno.
- Parsons, Elsie. 1945. *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. Illinois: University of Chicago Press.
- Platt, Tristan. 1985. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop*, 17: 3-18.
- Poole, Deborah. 1997. *Vision, Race, and Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

- Rivet, Paul. 1977[1906]. "El cristianismo y los indios de la República del Ecuador". En *Paul Rivet, selección de estudios científicos y biográficos*. Luis León (ed.), pp. 109-121. Quito: CCE.
- Rubio, Gonzalo. 1933. "El problema histórico social del indio imbabureño". *Educación*, 78: 5-11; 84-85: 54-59.
- Stepan, Nancy Leys. 1991. *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stern, Alexandra. 2003. "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960". En *Race and Nation in Modern Latin America*. Nancy Appelbaum, Anne Macpherson y Karin Roseblatt (eds.), pp. 187-210. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Stoler, Ann L. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Taussig, Michael. 1986. *S Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Tobar y Borgoño, Carlos M. 1913. "La protección del obrero en el Ecuador". *Revista Jurídico-Literaria*, 3-4: 133-165.
- Tobar y Borgoño, Carlos M. 1916. "Prejuicios y errores con respecto al indio". *Revista Jurídico-Literaria*, 6: 288-292.
- Tobar, Julio. 1926a. "El concepto cristiano de propiedad". *La Defensa*, 8: 115-116.
- Tobar, Julio. 1926b. "Nuestro problema rural". *La Defensa*, 12: 180-181.
- Véliz, Ángel. 1934. "Epístola al indio". *Nervio*, 2: 71-72.
- Wilder, Gary. 1999. "Practicing Citizenship in Imperial Paris". En *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. John L. Comaroff y Jean Comaroff (eds.), pp. 44-71. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Derek. 2001. *Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875*. Tesis doctoral. Department of History, State University of New York University at Stony Brook.
- Yashar, Deborah J. 1997. *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America*. Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies.