

Simón Pachano, editor

Antología Ciudadanía e identidad



FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

© **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Telf.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

www.flacso.org.ec

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-074-2

Derechos de autor No. 017527

Compilador: Simón Pachano H.

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Impresión: RISPGRAF

Quito, Ecuador, 2003

Índice

Estudio introductorio

Ciudadanía e identidad	13
Simón Pachano	

Bibliografía temática	67
------------------------------------	----

Artículos

Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico	83
José Almeida	

El género en la familia	143
Gloria Ardaya	

La politización del “problema obrero”. Los trabajadores quiteños entre la identidad ‘pueblo’ y la identidad ‘clase’ (1931-34)	189
Guillermo Bustos	

Los usos políticos de las categorías pueblo y democracia	231
Carlos de la Torre Espinosa	

La crisis de Guayaquil y los nuevos populismos	249
Rafael Guerrero	

La identidad devaluada de los <i>Modern Indians</i>	257
Hernán Ibarra	

Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo	285
Eduardo Kingman, Ton Salman y Anke Van Dan	
Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto	323
Amparo Menéndez-Carrión	
Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional	361
Blanca Muratorio	
Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones	377
Fredy Rivera Velez	

La identidad devaluada de los *Modern Indians**

Hernán Ibarra C.**

“M. (Maestro). ¿Cuáles son los caracteres más distintivos de los ecuatorianos?

D. (Discípulo). En los indios predomina la humillación, la timidez y la astucia adquiridas en su larga servidumbre, de donde les viene también un notable aire de tristeza en su porte y en todos sus actos: pero son trabajadores, constantes y sufridos. Los descendientes de europeos conservan mucho del carácter español: son religiosos, honrados, generosos y amantes de su independencia y libertad. Los de la raza mestiza participan más del carácter indígena que del europeo; con todo a medida que se civilizan van amoldándose más y más al segundo”

(Juan León Mera, Catecismo de Geografía de la República del Ecuador, Imp. de la Nación, Guayaquil, 1884, 2a. ed., p. 33)

El pecado original y la herencia colonial

El nacimiento de la República del Ecuador, ocurrido en 1830, luego de la disolución de la Gran Colombia, planteaba la constitución de una nación que heredaba dos vertientes culturales de naturaleza colonial.

* Tomado de: AA. VV., *Indios*. Quito, ILDIS, El Duende, Abya Yala, 1991.

** Sociólogo; investigador del CAAP.

Por una parte, los criollos que, rotos los lazos con la metrópoli, se presentaban como una minoría que debía conducir la flamante república, creando instituciones liberales de carácter formal, en las que la mayoría de la población quedaba excluida de la participación política mediante mecanismos censatarios. Minoría que, con alto pragmatismo, había optado por mantener el tributo indígena como mecanismo de financiamiento del enclenque Estado ecuatoriano. Por otra parte, los *modern indians*, que en rigor eran los diversos grupos indígenas y etnias que habían sido integrados al sistema colonial como una república de carácter estamental, con sus autoridades y sus propias reglas de funcionamiento¹. Así pues, la república de los españoles, transformada en una cultura criolla dominante, y la república de los indios, con sus rasgos coloniales pero con una tendencia a la limitación de su sistema de autoridades, seguían siendo el telón de fondo de ese precario Estado-nación.

Pero el apareamiento del Ecuador, no significaba automáticamente el nacimiento de los *ecuatorianos* en cuanto la circunscripción territorial del Estado no implicaba, necesariamente, un sentido unificado de nación.

Existían regiones casi autónomas donde los grupos dominantes regionales, con sus particularismos y círculos de poder heredados de la situación colonial, conservaban pretensiones hegemónicas, traducidas en constantes luchas y disputas regionales que solo serían parcialmente superadas después de 1860 con la centralización estatal promovida por García Moreno.

El 'ecuatoriano' fue trabajosamente definido en el curso del siglo XIX, con ciertos referentes a una historia patria en construcción, con sus héroes y símbolos, el himno nacional, la progresiva institucionalización del castellano y la creación de un imaginario de fronteras territoriales, que realmente constituirían una apelación a un sentimiento de comunidad de destino, o de lo que Benedict Anderson (1983: 15-18), ha llamado la *comunidad imaginada* como una construcción política e ideológica que caracteriza a las naciones del siglo XIX.

Ese sentimiento de nación generado por una minoría, fue el de una cultura criolla dominante, impuesta históricamente con la inercia de los aparatos centrales y locales de poder que, con el desarrollo de un sistema de domina-

1 Udo Oberem plantea que la cultura indígena moderna es aquella que se configura en el período colonial, resultante de la fusión de las originales culturas precolombinas con los nuevos elementos hispánicos. El *modern indian*, sería por ello el resultado de la adaptación de los indígenas a los esquemas coloniales de dominación (Oberem 1985: 161-217).

ción, la extensión del sistema escolar y el ejército, crearon el entramado de la dominación étnica.

En el lento proceso de formación del Estado ecuatoriano, en el que simultáneamente con la centralización de la maquinaria burocrático militar hubo una expansión de las bases del poder local, en una multiplicada y creciente división político administrativa, expresada en la proliferación de parroquias, cantones y la erección de nuevas provincias. Y una cadena de autoridades civiles, desde el gobernador de provincia, pasando por el jefe político y terminando en el teniente político, que generaba una jerarquía del poder ejecutivo.

Esta cadena de autoridades 'encapsulaba' a los grupos étnicos dentro de un ámbito de poder local y regional, constituyéndose espacios de carácter molecular donde se construyeron las relaciones entre indígenas, pueblos mestizos y haciendas, modificando el estatuto colonial de los grupos étnicos, sobre todo en cuanto a una tendencia, observable durante el siglo XIX, de recortar las atribuciones y funciones de las autoridades étnicas, frente a un nuevo tipo de funcionario del Estado a nivel local: el teniente político.

Con la abolición del tributo en 1857, se operó una redefinición de la república de los indios y sus papeles en la sociedad. Ocurrió un cuestionamiento del sistema de autoridad indígena, la pérdida de sus reglas de gobierno interno y la progresiva imposición de las normas legales y los procedimientos administrativos del Estado (Guerrero 1990), apareciendo así un nuevo tipo de administración étnica que subordinaba a las autoridades indígenas a las reglas del Estado republicano.

Otra prolongación de la situación colonial que sobrevive en la época republicana, es la vigencia de la diferenciación que supone una estructura de castas. En su origen, el término casta se utilizó para designar a las combinaciones raciales que tenían como referencia a los negros, y equivalía al mestizaje proveniente de lo indígena (Flores Galindo 1984: 198). Por eso, en la legislación colonial las castas hacían referencia a los grupos mestizos de origen negro e indígena. Esta identificación de las castas tiene como punto de partida la república de los españoles y la república de los indios, donde cada grupo tiene su propia configuración interna y sus reglas de funcionamiento. Por lo que el mestizaje (las castas), quedaba adscrito a la república de los españoles.

Pero en términos sociales y reales, la palabra casta adquirió el sentido equivalente a raza y grupo étnico, que sirvió cada vez más para definir la ubicación de los sectores sociales en la Colonia. Los indígenas fueron considerados co-

mo casta y los grupos dominantes también se constituyen como una, en cuanto su condición blanca -por oposición- les ubicó en otro extremo. De este modo, la noción de casta, que abarcaba originalmente el mundo mestizo urbano y rural, terminó siendo una denominación para todos los grupos sociales.

Cuando los grupos étnicos son atrapados en el siglo XIX dentro de ámbitos parroquiales, coincidiendo o no con jurisdicciones eclesiásticas, las castas adquirieron una concreción local. Las castas tomaron un sabor localista, con barreras muy rígidas, sustentadas y recreadas por la dominación étnica. La hegemonía que adquirían las aristocracias regionales, tenía en el plano local una diferenciación étnica, también molecular. En los niveles locales de la sociedad rural se concretaba la separación y dominación entre la república de los criollos y la república de los indios.

En los pequeños pueblos serranos, estaba constituida la rudimentaria maquinaria burocrática, con el teniente político y los jueces parroquiales, a los que se sumaron el institutor escolar, el cura párroco y los tinterillos. Estos personajes coexisten con los mayordomos de haciendas, los rematadores de diezmos y los medianos propietarios, conformando la cúpula de los notables. Difícilmente podría hablarse de una separación estricta entre varios tipos de actividades, porque estas ocupaciones y cargos eran intercambiables.

La 'política' en la época se evidenciaba en un complejo juego de facciones que desde lo local, incidía y canalizaba las lealtades hacia los hacendados nobles residentes en las capitales de provincia o en las cabeceras de cantón.

Las interpretaciones del indio

En una sociedad, hay ideas que nunca pueden olvidarse, quedan fijadas en instituciones, comportamientos, o en ocasiones -aunque ya no existan las condiciones concretas que les dieron origen- subsisten en las percepciones que se tienen sobre determinado sujeto social. No otra es la historia de las visiones sobre el indio, que entre el siglo XIX y el siglo XX, han promovido una representación negativa de la identidad indígena.

La pregunta recurrente que se han hecho los sectores dominantes y el Estado de ¿quienes son los indios? ha sido respondida de acuerdo a las cambiantes condiciones de la relación entre los indios y el Estado. Según como se han procesado estas relaciones, en sus diversas tensiones, se responde a la pregun-

ta, pero hay ciertas continuidades, en ocasiones difíciles de percibir.

Las representaciones sobre el indio son construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares del poder, elaborándose discursos para ubicarlos y tratarlos en los diversos ambientes de las relaciones sociales y políticas que tenían que ver con los indígenas. Por eso, estas representaciones deben ser entendidas dentro del marco de la dominación étnica que se produce en el siglo XIX. Fue la creación de un indio genérico, que pasaba por alto la existencia de múltiples etnias y acaba definiendo al indio como ‘raza’, versión modificada de su determinación colonial como casta.

La visión oficial sobre el indio, puede ser definida como la construcción de una identidad negativa². Como existen escasos indicios de lo que era la identidad o autodefinition que efectuaban sobre su propia condición los indígenas, en cuanto las definiciones de lo indio se hicieron en la lengua dominante, el castellano, que conserva registros escritos, mientras que los lenguajes y dialectos indígenas quedaban relegados a la oralidad, ocurrió algo que se repite en las situaciones de dominación: se conservan y perpetúan las percepciones de los dominantes acerca de los dominados. No debería por eso sorprendernos el que esta identidad atribuida a los indígenas siga reproduciéndose, aunque ahora bajo formas transformadas.

“Clase abyecta”, “clase infeliz”, “raza vencida”, “miserables”, o simplemente “infelices” eran expresiones comúnmente utilizadas en el siglo XIX para referirse a los indios. Estas expresiones discriminatorias tienen por cierto un antecedente, en cuanto los indígenas eran concebidos en la época colonial como rústicos, y “cortos de pensamiento”, no obstante el sentido protector de las concepciones coloniales que ubicaban al indígena como menor de edad susceptible de un trato paternal.

Si una realidad puede también estar influida por su representación, no otra cosa eran las interpretaciones relativas a los indígenas que se construían desde el Estado, la Iglesia y los poderes locales.

Cuando el Estado define a un grupo étnico, tiene primero que identificarlo, o hacer un diagnóstico, proceder de modos administrativos específicos

2 Al respecto, tal como sostiene Dubet (1989), una identidad negativa es el modo en el que un grupo social o étnico es percibido por quienes hacen las definiciones desde posiciones de poder. Se trata por tanto de identidades atribuidas, en el sentido dado por Goffman (1970) como identidades “virtuales” en oposición a las identidades “reales”.

frente a esta población, y en los informes oficiales, decir como se manifiestan en la práctica.

El tributo, había definido hasta mediados del siglo XIX a los que eran indígenas, en cuanto era una relación social entre las autoridades étnicas (sus representantes) y el Estado. Por eso, el tributo fue central para definir una categorización étnica de la población: se es indio porque se es tributario, plenamente identificado en los padrones que eran hechos con la aquiescencia y control de gobernadores y alcaldes indígenas. Miguel María Lisboa, un viajero portugués que pasó por Quito hacia el año 1854, estableció claramente esta demarcación que había entre lo indígena y lo no indígena, con la presencia del tributo como elemento diferenciador:

En el Ecuador existe una renta pública que a primera vista parece una completa contradicción al sistema republicano, pero que se ha sostenido hasta hoy por ser recíprocamente ventajosa para el que la paga y para el que la recibe. Es un impuesto de capitación al que llaman chiboto, probablemente corrupción de la palabra castellana tributo, al cual están sujetos todos los indígenas de las provincias donde tiene acción la ley, y mediante el cual ellos son declarados exentos del reclutamiento y de otras cargas militares como el embargo de bestias para uso de la tropa, etc. Cada indio paga anualmente tres pesos; y los paga de buena voluntad pues les repugna sobremanera el servicio militar; mientras que el Estado también de buena voluntad releva del tributo de sangre a una gente completamente impropia para las fatigas de la guerra. Esta institución es un resto del antiguo sistema de los repartimientos o encomiendas; y cuando algunos innovadores liberales han hablado de abolir el chiboto, los indios se han asustado, y han querido resistirse” (Lisboa [1866] 1984: 311).

En la lógica del Estado, se empieza a construir la figura de igualdad jurídica, o más precisamente de una incorporación formal del indio a la ciudadanía, a partir de la abolición del tributo en 1857, en la medida que los indígenas dejaron de tener un estatuto específico entre la ley y los aparatos estatales³. Pero esta igualdad ante la ley implicaba la sujeción a la legislación civil, así como la pérdida de privilegios y exenciones que suponía la vigencia del tributo.

3 Acerca del conjunto de relaciones sociales y políticas que suponía el tributo, ver Fuentealba (1990).

En 1871, se realizaron censos de población en las diversas provincias del Ecuador, anotándose el lugar de residencia, el sexo, la edad y la ocupación, en forma de listas nominativas que no reconocían quienes eran blancos y quienes eran indios, es decir, no incluían la condición étnica. En las apreciaciones más generales que hicieron los gobernadores de provincias serranas sobre estos censos, efectuaron estimaciones cuantitativas de blancos, indios y mestizos, y en las provincias costeñas, aparecieron estimaciones y apreciaciones de las castas (mestizos y mulatos), utilizándose las definiciones de origen colonial, relativas a los diversos tipos de mestizaje⁴. Este ejemplo, permite señalar cómo en los actos administrativos del Estado, ya liberados formalmente de la categorización étnica, reaparecen cotidianamente las prácticas y concepciones que se ven obligadas a no pasar por alto que la población tiene un componente indígena que es necesario reconocer y observar su evolución.

Los municipios tenían que registrar la población para la recaudación del trabajo subsidiario -el impuesto que fuera establecido en 1825 y que consistía en cuatro reales o jornadas de trabajo equivalentes para obras públicas-. Se contaba con las autoridades étnicas para la elaboración de los catastros, esos listados donde constaba la población, en los que finalmente, los indígenas eran registrados diferenciándolos de los no indígenas, reflejando la separación étnica existente. En ciertos casos, se identificaba también los residentes en haciendas de aquellos que eran sueltos, o adscritos a comunidades siguiendo así el modo de elaboración de los padrones de tributo. De este manera, el trabajo subsidiario, vigente hasta 1895, que tenía un carácter general e 'igualitario' en su cobertura, debía establecer claramente la frontera entre los ciudadanos blancos y mestizos y los indígenas.

Los indios eran vistos desde los aparatos centrales de Estado, fundamentalmente el Ministerio del Interior que generaba el discurso oficial. Un modelo del que se servían los gobernadores de provincia para emitir en sus informes periódicos al poder central el grado de cambio o permanencia de los indígenas, así como explicarse las conductas 'desviadas' que aparecían durante sublevaciones o actos de protesta. Acciones que se presentan teñidas de motivos en ocasiones explicables o identificables por parte de las autoridades, pero que siempre parecen remitir a la instigación de fuentes extrañas, frecuente-

4 Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, 1873.

mente los tinterillos o los intermediarios mercantiles que están relacionados con los indígenas.

Aun cuando se suponía que la abolición del tributo había abierto la senda hacia la igualdad de los indígenas, quedaba una clara constatación de su condición inferior, lo que podía ser entendido con la noción de raza que ya circulaba a mediados de siglo. Una elaboración intelectual donde se definió esta noción, fue el *Catecismo de geografía de la República del Ecuador*, texto de enseñanza escolar adoptado por el Gobierno en 1874. Elaborado por Juan León Mera, tiene un trasfondo optimista del avance del progreso –en cuanto a las nuevas vías de comunicación, el comercio y la agricultura– más esta visión esperanzada de la nación, se topa con las relaciones raciales que impregnan a la sociedad:

-M. (Maestro). ¿Cuáles son las razas en que está dividida la población?

-D. (Discípulo). La indígena o americana, la española, la africana y la mestiza procedente del cruzamiento de éstas.

-M. (Maestro). ¿En qué proporción están distribuidas dichas razas en el Ecuador?

-D. (Discípulo). Puede computarse una tercera parte de raza pura americana: menos de otra tercera parte de raza española u europea, y más del último tercio de la mestiza. La indígena tiende a la disminución confundándose con la mestiza, y la africana puede decirse que apenas está representada en la Nación por un 0.08 sobre todo el número de habitantes (Mera 1884: 32-33).

Otro discurso, estaba originado en la Iglesia, que había entrado crecientemente desde mediados del siglo XIX en una nueva campaña de depuración de las costumbres indígenas, buscando que haya más apego a los ritos católicos oficiales. Así, empieza un cuestionamiento a las fiestas indígenas, que terminará coincidiendo en sus propósitos con los discursos liberales y estatales, aunque desde perspectivas muy diferentes.

Uno de los aspectos centrales en la definición de la cultura indígena, que fue tornándose cada vez más importantes en los discursos oficiales de las autoridades civiles, fue la cuestión de las fiestas. Ya a mediados del siglo XIX, se considera que estas son factores de derroche, y de indisciplina, que terminan afectando el comportamiento de los indígenas como contribuyentes fiscales o mano de obra. Se dudaba también acerca del grado de fidelidad de los indígenas a los ritos católicos.

De suerte que las tales fiestas ofenden la religión y su culto; porque aún se ven indígenas vestidos de mojíngas entrar embriagados a los templos, y danzar delante de la Majestad que está expuesta: dañan la moral provocando la crápula: perjudican la agricultura y la industria: mantienen en la miseria a los indígenas exponiéndolos a otros males; mientras que para los curas son la fuente de la abundancia y de las riquezas; dificultan la recaudación del ramo fiscal y contribuyen para su disminución; y finalmente son un motivo para que no progrese la población...⁵

La Iglesia, con la regulación y crítica a las fiestas indígenas, a más de querer mantener y lograr que se acaten las normas oficiales, también pretendía limitar el poder de carácter civil, en cuanto se trataba de reducir el consumo de aguardiente que era proveído por las mismas autoridades civiles o sus allegados. En las ocupaciones pueblerinas, una opción muy viable era la de ser estanco, expendiendo aguardiente. Por ello, se explica la fuerte crítica que el obispo de Riobamba efectúa en 1873 a las autoridades civiles que, según él, eran las causantes de la 'desmoralización' de los indígenas, al promover la relación entre consumo de aguardiente y participación en numerosas fiestas.

Este conflicto de poder con su trasfondo moralizante de separar el consumo del aguardiente del culto religioso, se unía a ciertas disputas pueblerinas que, en diversas provincias, se sustentaban en el hecho de que también las autoridades de parroquia eran, al mismo tiempo, estancos⁶.

Sin embargo, en estos conflictos de poder es necesario advertir que los curas párrocos como sujetos en contacto directo con los feligreses, tenían que contemporizar frecuentemente con los indígenas, acatando en lo formal el discurso moralizante oficial de la Iglesia pero haciéndose hasta cierto punto

5 Informe del Gobernador de León, 1857, en Informe del Ministro del Interior, 1857, p. 24.

6 La opinión de una autoridad eclesiástica sobre el involucramiento de autoridades civiles en la circulación del aguardiente en la provincia de Chimborazo, señala un hecho que mediante otras fuentes también puede ser ampliado: "En cada parroquia, en los anejos de pequenísima significación y aun en los campos lejanos de todo centro de población, las ventas de aguardiente son sin número en la mayor parte de los pueblos, los jueces y comisarios de policía los estancos, y cuando se les recuerda la prohibición de la ley acerca de esto, se escpcionan (sic) con que sus mujeres, o sus madres o hermanas son las estancos y no ellos. De consiguiente, todo indio que concurre a los juzgados rurales o que es llamado por los tenientes con cualquier motivo, aunque se escape de las tabernas de los pueblos y caminos públicos, no puede prescindir de la embriaguez a que es incitado por los mismos jueces o su familia" (Informe del Ilmo. Señor Obispo de Riobamba, 29-III-1873, en: Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, 1873, s.p.)

cómplices de los rituales indígenas. Esta situación del cura párroco, de moverse entre el mundo oficial de la Iglesia y el mundo indígena, se tornó aún más problemática y conflictiva con la revolución liberal y el decreto de abolición de las fiestas indígenas en 1918, cuando se hicieron muy coincidentes las intenciones estatales y los propósitos de la Iglesia.

El papel del tinterillo

En la elaboración de discursos sobre los indígenas, ingresó en el escenario un nuevo personaje: el tinterillo.

Reconocer al tinterillo, es ubicar un personaje clave en el desarrollo de los conflictos rurales. Hacia 1854, cuando se dictan las medidas reglamentarias anteriores a la abolición del tributo, se suprimió el protector de indígenas⁷, cargo que tenía que ver con la modalidad colonial de un miembro de la sociedad blanca que participaba en los juicios defendiendo a los indígenas. En reemplazo del protector, pero sin reconocimiento en la legislación, apareció el tinterillo, con una imagen de aquel que vive de los pleitos:

En Pelileo, lo mismo que en cualquier otro cantón de nueva creación, a falta de abogados más o menos inteligentes se ha levantado una nube de tinterillos, que sin conocimiento de las leyes, sin ese pudor que por lo regular impone a un letrado su propia profesión, se han lanzado a especular sobre los infelices sin distinción de causas, amontonando escritos que, a la par que innecesarios, son una traba a la pronta conclusión de los procesos judiciales(...)⁸.

Los tinterillos fueron vistos con mucho recelo y desconfianza por las autoridades regionales y los hacendados, puesto que su presencia se asociaba a los conflictos dentro de las haciendas, en la medida que podía ser el personero y

7 En el Decreto del 23-XI-1854, se menciona en su art. 44, lo siguiente: “ Los indígenas mayores de edad no necesitan de intervención del Protector, curador ni defensor para comparecer en juicio, celebrar contratos, ni para ninguno otro acto judicial, civil ni político; y en consecuencia tienen la misma personería y capacidad legal que el común de los ecuatorianos; quedando suprimido el destino de Protector” (Rubio Orbe 1954: 58)

8 Comunicación del Gobernador de Tungurahua N. Martínez al Ministro del Interior, 24-VII-1861, *El Nacional*, No. 49, 10-VIII-1861.

el representante de ciertos individuales o grupos de ciertos frente a los patronos, el que organizaba y justificaba las peticiones de comunidades ante los poderes locales y el Parlamento, el que hacía de portavoz en las audiencias con los gobernadores de provincia, el que litigaba en los juzgados locales y regionales.

Por lo general, era un mestizo poseedor de un indudable saber jurídico y el 'don' de la escritura, que por su contacto con los indios, se situaba en un lugar privilegiado del conflicto: los tribunales de justicia y los poderes locales.

Al ser intérprete de las peticiones de los indígenas, trasladándolas al lenguaje jurídico o haciéndolas viables y pasables ante al discurso estatal, alentando las esperanzas y deseos de justicia, era un factor imprescindible en la disputa legal o en la argumentación necesaria para justificar medidas de hecho, cuando los indígenas habían ocupado alguna hacienda, habían participado en actos de protesta; o para llamar la atención a jueces y autoridades sobre la falta de protección, pero también sobre la opresión histórica.

Indio civilizado, indio salvaje

Las categorías diversas de indio civilizado e indio salvaje, son los términos que, transformados modernamente en el siglo XIX, se originaron en lo que en el período colonial fueron los indios de reducción, es decir, los indios integrados a las políticas del Estado colonial y los indios infieles, aquellos que como los amazónicos habían eludido o resistido las políticas estatales coloniales y que debían ser tratados con misioneros. Desde el indio reducido, se levanta la posibilidad o el paradigma del indio integrado a la civilización.

Al conmemorarse el cuarto centenario del descubrimiento de América (1892), se formó una junta central para promover la celebración. Conmemorar cuatrocientos años de conquista, tenía un significado de política exterior para España, antes que el reconocimiento de las culturas indígenas, mientras que para las repúblicas hispanoamericanas era una ocasión para renovar los lazos con la madre patria y uno de los caminos para retomar las tradiciones hispánicas. Entre los actos a realizarse en Madrid, se hallaba la Exposición Histórico Americana, adonde el Ecuador proponía vayan indígenas seleccionados para ser exhibidos junto a piezas arqueológicas y productos que muestren el avance del país. Pero, ¿qué indios debían ir a Madrid?

Leonidas Pallares Arteta, el comisionado de organizar la participación ecuatoriana en la celebración, presenta un informe en el que se establece la clara distinción entre los indios salvajes y los civilizados, y define el tipo de indígenas que debía ser enviado a España.

Entrando ahora a estudiar que clase de indios podíamos enviar a Madrid, me parece que son del todo inadecuados los salvajes como los jíbaros, záparos, &c. Primero porque sería imposible convencerlos de la necesidad y ventajas del viaje y obligarlos a partir; segundo porque en todo el camino, y especialmente a bordo, darían serios trabajos a la persona encargada de conducirlos; tercero porque son a tal grado rudos y caprichosos que no podrían seguir ninguna de las indicaciones del Comisionado; cuarto porque como no saben el castellano, tendría el Comisionado que servirles de Cicerone y estaría obligado a aprender su idioma, que es diverso del quichua que hablan los indios del interior; quinto porque no sirven para nada y estarían como estatuas a la puerta de la vivienda; sexto, como no tienen nociones de urbanidad, ni moral ni decencia y son muy aficionados al alcohol, podrían cometer infracciones y caer bajo la acción de la Policía y acaso de los Tribunales; y séptimo porque, en vez de conservar en buen estado la vivienda, la tendrían sucia y desaliñada⁹.

Se debía descartar a los indios amazónicos, porque su salvajismo, traducido como falta de costumbres, hacía imposible una adecuada representación del país (mostraban claramente la barbarie), en tanto habían otros indígenas en la Sierra que sí podían dar una adecuada representación ante España. Se propuso escoger a indígenas de Otavalo, quienes aparecen como la encarnación de la civilización:

Creo que los indios más a propósito para la Exposición son los de Otavalo, pues aun cuando no está allí completamente pura la raza indígena, sin embargo es una de las que mejor se conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas. Además, estos indios son inteligentes, laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza. Importa asimismo que los indios tengan alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurren-

9 Leonidas Pallares Arteta, Informe. Junta Central del 40. Centenario del Descubrimiento de América, en Informe del Ministro del Interior, 1892, s.p.

cia (como sucedía en la Calle del Cairo, con los asnos de alquiler). Los indios de Otavalo son los más a propósito, por las razones siguientes:

1a. Porque podrían dar bailes de San Juan, tejiendo cintas, que son vistosos, animados y pintorescos y agradarían mucho en España, país tan aficionado a los bailes populares.

2a. Llevando indios que sean diestros jugadores de pelota al estilo de nuestro país, se llevaría una verdadera distracción.(...).

3a. Otra curiosidad sería la navegación por los indios en los lagos del Parque de Madrid, en caballos de totora, como lo hacen en la laguna de San Pablo. Esto sería allí nuevo y atrayente.

5a. Los vestidos que usan los indios de Otavalo, especialmente para las fiestas, son más vistosos y raros que los de los otros indios(...)¹⁰.

Desde el punto de vista de la mentalidad blanca, se reconocen indígenas que tienen buenas costumbres, aseo y rasgos pintorescos que pueden ser enseñados sin vergüenza, de modo que cierta conciencia aristocrática, podía promover la exaltación del indígena que parece acercarse más a los valores de la cultura criolla.

No hay constancia de que hubieran sido enviados a la celebración del IV Centenario de Conquista algún tipo de indígenas, evento que por otra parte, adquirió un cariz diplomático, habiendo pasado desapercibido para el mismo público español.

La modernidad y el desafío del indio

La revolución liberal produjo algunos cambios importantes en el tratamiento de los indígenas. Promovió un discurso de la justicia para el indio, se atribuyó al Estado un carácter protector, medidas que para su concreción y eficacia, dependían de las correlaciones locales de fuerzas. Una de las primeras medidas de la revolución liberal, en el mismo año de 1895, fue derogar el trabajo subsidiario y los impuestos a la propiedad de la tierra, en la medida que importantes sectores indígenas habían sido incluidos, desde la segunda mitad del siglo XIX, dentro de los catastros de propiedad como consecuencia de la vulnerabilidad que adquirió el régimen de tenencia comunal de la tierra. Con la

¹⁰ *Ibidem*.

creación del registro civil en 1900 y la ley del matrimonio civil en 1902, el Estado penetra en los dominios que antes eran exclusivos de la Iglesia, al asumir nacimientos, defunciones y matrimonios, reordenando el mundo familiar en un sentido laico.

El significado del gamonalismo

En los escenarios locales de poder apareció un nuevo actor al que se le atribuiría un papel protagónico en la opresión étnica: el gamonal. Término que pasaba a designar a un mediano propietario que ejercía el poder local en términos reales, independientemente de que disponga o no de un cargo público. El gamonal era, entonces, el poderoso que gozaba de una autonomía parroquial, aunque subordinado políticamente a las aristocracias regionales; era un producto del ascenso social, donde lo político se expresaba directamente relacionado con los mecanismos de funcionamiento económico, que daban la vinculación entre la mediana propiedad rural y ciertas formas del capital comercial.

El gamonalismo puede definirse como una forma despótica de ejercicio del poder, y una de las manifestaciones de la dominación étnica, por lo que una de las figuras principales de la estructura gamonal era el teniente político, cuyas funciones incluían movilizar trabajadores para las obras públicas, recurriendo frecuentemente a formas compulsivas de reclutamiento, hacer el papel de juez de instrucción en disputas legales, ser el ejecutor de disposiciones estatales, etc., funciones que ampliadas con la revolución liberal, paradójicamente acentuaron el gamonalismo¹¹. Dependiendo del papel de la hacienda en las estructuras agrarias locales, el gamonalismo adquiriría también contornos específicos, dados por las negociaciones o conflictos con una clase terrateniente regional.

Sin embargo, fue en los momentos finales del liberalismo en el poder, cuando los mecanismos compulsivos del ejercicio del poder local, se vieron reforzados. Si, por una parte, la abolición de la prisión por deudas en 1918, presenta el lado benefactor del liberalismo, al suprimir la coacción jurídica del concerta-

11 La definición más clásica del gamonalismo, fue dada por Mariátegui (1928), quien asoció, sin embargo, el fenómeno a la propiedad terrateniente del suelo y las relaciones serviles. Identificaba al terrateniente señorial con el gamonal.

je, se suprimían simultáneamente las fiestas indígenas, y se daba un nuevo tipo de control y atribuciones a las aristocracias regionales sobre los indígenas, al crearse las *juntas de fomento agrícola*. Éstas se hallaban constituidas por el jefe político que cumplía las funciones de Presidente, dos concejales, un comerciante y un agricultor (un hacendado)¹². Estas juntas, instauradas para ejecutar la Ley de Fomento Agrícola e Industrial, fueron las que proyectaban la realización de caminos vecinales, recogían las contribuciones en jornales o en dinero y movilizaban la mano de obra, subordinando a las autoridades parroquiales.

De allí que, este conjunto de cambios institucionales y legales, pusieran de modo visible a los sectores dominantes regionales como los auténticos detentadores del poder, cambiando el sentido que había adquirido la noción de gamonalismo en el siglo XIX.

Así, en los años veinte, por obra del liberalismo radical, el indigenismo y el naciente pensamiento socialista, los gamonales fueron identificados con la clase terrateniente regional¹³. En esos extraños giros de la historia, el gamonal se transformaba en un personaje proveniente de las noblezas regionales, pero que ahora estaba en la gobernación de provincia o en el concejo municipal.

El marco global de las relaciones entre los indígenas y el Estado tuvo un corte neto en 1857, con la supresión del tributo. Por eso, después de 1860 se inició un lento ingreso de los indígenas a los catastros, con lo cual se daba lugar a la formalización de la pequeña propiedad indígena, algo que también fue facilitado por la aplicación de los decretos de venta de tierras comunales y la legislación de tierras baldías. La entrada creciente en los catastros, pese a los actos individuales y colectivos de gestión para salir de éstos, venía definiendo una nueva relación de los indígenas con el Estado, al ser considerados contribuyentes que pagan un impuesto por la tierra. Esto fue correlativo a la pérdida de legitimidad de las autoridades indígenas, y a la formación de un poder local despótico. Estas medidas estatales fueron facilitadas después de 1857, al atribuir a los indígenas iguales obligaciones respecto a los impuestos y contribuciones fiscales.

12 "Ley de Fomento Agrícola e Industrial", *Registro Oficial*, 31-X-1918.

13 La lucha política y la novela indigenista en los años treinta, no hicieron sino confirmar el significado nuevo del gamonalismo: el ejercicio del poder local por parte de las aristocracias regionales. *Huasipungo* de Jorge Icaza (1934), al popularizar el tríptico del poder local, constituido por el cura, el teniente político y el hacendado, creó una versión del gamonalismo, altamente eficaz para desafiar simbólicamente a los grupos terratenientes aris tocráticos.

En el período que va de 1895 a 1925, las relaciones entre el Estado y los indígenas adquieren una forma contradictoria. Prosigue el objetivo de una conversión a la ciudadanía, más entendida como incorporación a la civilización (la cultura criolla). El discurso oficial sobre los indios se cubre de un sentimiento protector, se incorpora más a los indígenas al Estado, mediante el registro civil, pero quedan librados a una hegemonía local en cuanto a los catastros y a la inscripción y dotación de mano de obra para las obras públicas. Después de la abolición de la prisión por deudas, se anuncian las primeras intenciones de institucionalizar los conflictos étnicos con las Juntas Protectoras de la Raza India, propuestas en 1921.

De esta manera, el debate moderno sobre el concertaje que se desarrolla entre 1914 y 1918, donde se puso en discusión nuevamente la prisión por deudas, tenía por contenido la propuesta de formar un mercado de trabajo libre. El supuesto por parte de los promotores de la supresión de la prisión por deudas era que había una coacción jurídica y un dogal constituido por la deuda. Esto era cierto parcialmente. Pero, también era verdad que los conciertos habían desarrollado mecanismos de resistencia y acomodo ante los hacendados, a más de que ya existían nuevas alternativas de trabajo, incluyendo la migración a las ciudades¹⁴.

Cuando se toman los argumentos de Belisario Quevedo y Agustín Cueva, dos de los principales impugnadores del concertaje, puede notarse que al plantear la vigencia de un mercado de trabajo libre, era posible la extensión de la ciudadanía al agro, con el surgimiento de un trabajador agrícola moderno. El derecho liberal solo podía funcionar con ciudadanos, y era una camino para depurar las bases del poder local, rompiendo las formas de dominación de los hacendados, y creando las condiciones con una reforma desde arriba, para la constitución de un Estado moderno¹⁵.

La prisión por deudas fue, finalmente, suprimida del Código Civil en 1918. Esto tuvo un impacto desigual en las diferentes regiones, o al interior de las mismas se sintió de modos diferentes. Desde la Costa se informaba que en Milagro se habían deteriorado las relaciones laborales, mientras que en Ba-

14 Acerca de la evolución del concertaje y el mercado de trabajo, ver Ibarra (1988).

15 Sobre los argumentos contrarios al concertaje, véase: Cueva (1915) y Quevedo (1916). Existe también una descripción regional del concertaje y de la sociedad indígena en Tungurahua que no se le ha prestado la debida atención (Martínez 1916). Allí se introducen también importantes consideraciones sobre las comunidades indígenas y los indios urbanos.

lao se presentaron conatos de reclamos organizados de los peones. En la provincia de Imbabura, los terratenientes se quejaban de la anarquía reinante al cambiar las condiciones de negociación. Mientras que en Azuay y Tungurahua, provincias donde había existido desarrollo de la pequeña propiedad, los términos de la discusión del concertaje tuvieron un sentido distinto, en cuanto los trabajadores rurales habían desarrollado una mayor capacidad de negociación con los terratenientes.

El reto del indigenismo

Momento culminante y puesta en discusión de una nueva problemática, fue el apareamiento de *El indio ecuatoriano* de Pío Jaramillo Alvarado en 1922. Con este texto se crean las bases del indigenismo ecuatoriano como una corriente política intelectual sustentada en las clases medias y ciertos sectores terratenientes humanitarios. Puesto que seguía vigente la pregunta angustiante de lo que hacía del Ecuador una nación inconclusa porque su vertiente indígena permanecía fuera del concepto criollo de nación, era imperativo discutir las bases históricas de la nación. En la trayectoria de la nación, Pío Jaramillo encontraba una historia de opresión a los indígenas que se había acentuado aún más en el primer siglo republicano, dando lugar a una situación feudal en la que el concertaje había sido una expresión concentrada de esa opresión.

Tanto la revolución mexicana (1910) como la revolución rusa (1917) asomaban como amenazas algo lejanas, que inspirando temor no dejaban de proporcionar argumentos para la contienda ideológica. Estas revoluciones presentaban el problema agrario moderno y su posible solución con una vía campesina. De allí que, Pío Jaramillo tenga a mano sobre todo la revolución mexicana que él interpreta como un proceso de reivindicación del indio. Evocando la violencia del proceso mexicano, asumió que si no se resolvía el problema agrario por medios legales y dándole un nuevo papel al Estado, se podían estar incubando medidas violentas en el campo ecuatoriano (Jaramillo Alvarado 1922: 96-97 y 151).

Si bien ya la cuestión del concertaje en la discusión que presenta Pío Jaramillo Alvarado, no hacía sino reiterar los argumentos que llevaron a la supresión de la prisión por deudas, adquiere una comprensión de problema 'obrero', como manifestación de las relaciones laborales de los indígenas, que

debían desenvolverse en un mercado de trabajo libre. Es decir, la cuestión obrera, en un país donde este sujeto era embrionario, era una cuestión étnica.

La cuestión del indio debía entenderse, para Jaramillo Alvarado, como resolución del problema de la tierra, la transformación definitiva del concertaje y su incorporación a la institucionalidad del Estado por varios mecanismos.

Concédasele unos retazos de tierras, cultívese su espíritu y su inteligencia en los cuarteles militares, garantícesele un salario justo, respétese, en fin, su personalidad humana, y el indio que hoy es un peso muerto, de enorme resistencia pasiva en el engranaje de la administración, se convertirá en un colaborador activo y de gran importancia en el desarrollo agrícola, base y fundamento de la riqueza nacional... (*Ibíd*: 189-190).

De un modo u otro, Pío Jaramillo Alvarado plantea una reforma global al régimen de tenencia de la tierra, que incluya la redistribución de las tierras de la Iglesia, de los latifundios mal cultivados, y algo que es muy importante, un reconocimiento de la propiedad de tierras a las comunidades indígenas, reconociéndolas también como entidades jurídicas. Toda su propuesta concluye en lo que él llama la necesidad de una nueva “ley de indígenas”, que no sería más que una síntesis de principios sociales incorporados a las leyes liberales, con lo que se podría integrar a los indígenas de un modo corporativo moderno, aunque guardando un sentido protector que recuerda el espíritu de la legislación colonial. Así, su proyecto es el de un Estado fuerte que con su carácter integrador, limite el poder de los terratenientes y esté en capacidad de dirigir las transformaciones sociales, también a partir del nuevo papel protagónico que podían adquirir las clases medias.

Este programa de reformas que anuncia Pío Jaramillo fue, con ciertas variaciones, el horizonte que estuvo vigente para el trato de los indígenas desde la Revolución Juliana hasta la reforma agraria de 1964.

La principal oposición a estas propuestas del indigenismo naciente provino de la posición bastante más sólida de los núcleos modernos e ilustrados de la clase terrateniente de la Sierra que contaban con intelectuales que estaban, a su modo, tratando de reconstituir una imagen de nación, que habían emprendido en una limitada modernización de las haciendas y, a partir de su propia experiencia de dominación, se les presentaba como ineludible tratar el tema indígena, ya que siendo la mayoría de trabajadores de las haciendas de origen indígena, el problema estaba en casa. Construyeron, así, un arquetipo del

indígena que atribuyó como sus rasgos negativos un conjunto de valores diversos a la cultura occidental, plasmados en las prácticas religiosas, el alcoholismo y la permanencia de las instituciones comunales, que no hacían viable la formación de una ética del trabajo en el indígena (Arcos 1984: 111-112)¹⁶.

De este modo, la modernidad y el racismo se convirtieron en elementos centrales de las nuevas ideologías terratenientes que incorporaban el racismo constitutivo de la dominación étnica, junto con la ideología moderna del progreso, dándole un toque contemporáneo a las visiones negativas que sobre el indio ya se habían forjado en el siglo XIX.

El clima en que se habían desarrollado las interpretaciones acerca del indio en el siglo XIX era, hasta cierto punto, un ambiente 'frío', en el que las discusiones se producían en círculos estrechos, o se filtraban lentamente en el sistema escolar. Tal situación fue cambiando hacia un clima 'caliente' de la discusión en las primeras décadas del siglo XX. Más allá de la retórica encendida que implicó el debate sobre el concertaje, no podía seguirse ignorando el inquietante malestar que se vivía en múltiples conflictos de carácter local. Desde 1920, en las provincias de Chimborazo y Azuay, se gesta un potente ciclo de revueltas campesinas e indígenas donde los levantamientos más significativos se caracterizaban por los ataques en contra de los centros poblados, en tanto símbolos de la sociedad blanco mestiza, lugar terminal de las instancias inferiores del Estado, y residencia de las autoridades seccionales civiles y religiosas. El detonante fundamental para estas respuestas indígenas era determinada medida estatal, ya sea de carácter fiscal o de orden administrativo.

Por otra parte, siguiendo una tendencia constante del conflicto hacienda-comunidad, que ya en el siglo XIX caracteriza a buena parte de la conflictividad rural, los años veinte y treinta condensan estas tensiones que van a redefinir el lugar de la comunidad indígena en el agro.

Con el nuevo momento histórico que abre la Revolución Juliana de 1925, la comunidad indígena es redefinida como objeto de las políticas estatales, en tanto se estaba expresando en forma masiva el conflicto hacienda-comunidad en la Sierra norte y central, en conjunto con la insubordinación de conciertos en las haciendas. La intervención estatal fue progresivamente definiendo, por vía administrativa, medios de resolución del conflicto hacienda-comunidad y

16 Acerca del proceso de modernización del sistema de hacienda de la Sierra a comienzos de siglo, véase Trujillo (1986).

de las disputas entre pueblos mestizos y comunidades, así como de los litigios intercomunales, que aparecían ahora tratados en instancias estatales.

Este impulso modernizador del Estado, dio curso a que hayan nuevas opciones en el tratamiento de los conflictos rurales. Después de 1925, se van a tratar de establecer procedimientos administrativos que resuelvan de modo más eficaz los tediosos y largos conflictos rurales que se consumían en los niveles locales del aparato de justicia, aunque el ejército, como fuerza disuasiva y represiva, no dejaría de tener su papel en develar los levantamientos indígenas.

El nuevo clima creado por la Revolución Juliana introduce nociones amenazantes tales como 'función social de la propiedad', nueva categoría jurídica que desafía la propiedad terrateniente, en cuanto para el liberalismo humanista o para el naciente pensamiento socialista, existe la posibilidad de dar vida jurídica a las comunidades indígenas.

Esta amenaza que surgió al discutirse la constitución de 1929, donde justamente aparecía mencionada esta función social de la propiedad, genera una conciencia en los núcleos dirigentes de los terratenientes, relativa al avance amenazador del Estado, lo que unido a una nueva institucionalización del conflicto se traduciría, según los hacendados de la Sierra, en un obstáculo para el desarrollo de la agricultura.

El fantasma del tinterillo

Un fantasma recorría el agro serrano en la década de 1920, el fantasma del tinterillo, personaje tradicional en las disputas rurales que seguía vigente y contribuía a erosionar las formas tradicionales de control y dominación.

Después de la Revolución Liberal existen mejores condiciones para una recepción y escucha de las peticiones y reclamos de los indígenas. El Estado se torna algo más permeable en cuanto rige un discurso de la protección y redención al indio, aunque las bases de poder local sigan intactas.

En los discursos de los tinterillos, a la figura despótica del teniente político, va a agregarse ahora la del cura, asumiendo el contenido de los planteamientos cierto tono laico y anticlerical, pero manteniendo una invocación al sentido cristiano de justicia, mezclado en mayor o menor medida con las propuestas liberales de redención del indio.

La presencia de tinterillos se había incrementado ligada al ascenso del

mestizaje rural, la mayor socialización del pensamiento jurídico y la persistencia de los conflictos rurales pero su acción tendía a ser molesta para los terratenientes y las autoridades regionales que constantemente estaban exigiendo castigos y sanciones para ellos. Se les acusaba de haber sido los causantes o instigadores de fuertes conflictos, por ejemplo de los enfrentamientos entre el pueblo de Urcuquí y Jacinto Jijón y Caamaño en 1921, de haber movilizado a una alianza indígena y mestiza en Cayambe cuando ocuparon las tierras de la hacienda Chungalá en 1926. De haber azuzado a los peones levantiscos de Zuleta en 1919; de alentar falsas esperanzas en los indios de Paniquinra en 1920; de lanzar a los peones de Moyocancha al enfrentamiento en 1929. De alimentar el odio al progreso de los salasacas en 1924...

No faltaron las opiniones que añoraban la época colonial, con los protectores de indígenas como personajes que hacían factible un normal desenvolvimiento de los conflictos donde estaban inscritos los indígenas. Esta añoranza, implícitamente, es una alternativa al rol del tinterillo, en cuanto revivir el protector de indios, era dar ese papel a los ciudadanos más importantes de las cabeceras de cantón, esto es, a quienes se hallaban en la cúspide del poder local.

En tiempos coloniales han tenido los indios sus protectores; los tiempos no han cambiado, y por lo mismo, la justicia vulnerada está clamando porque los congresos, en vez de legislar impuestos y contribuciones odiosos e inaguantables, protejan a la infeliz raza india con Protectores en cada cantón, cargo que sería honorífico, y podría ser desempeñado por los Procuradores Síndicos, o por ciudadanos de probidad y de corazón compasivo¹⁷.

La alternativa de un síndico municipal o de otro funcionario judicial para ejercer un papel de intermediación en los litigios judiciales ya había sido postulada por Pío Jaramillo Alvarado como un medio para reemplazar al tinterillo (1922:191). Sus argumentos, originados en el pensamiento liberal, trataban de situar también la cuestión indígena en un problema de administración de justicia, que dé al Estado en sus niveles locales de ejercicio del poder y en los tribunales de tipo cantonal, el carácter de instancias de resolución de los problemas de justicia.

17 Rouguet Deldía (seud.), "Documentos importantes desde Caranque", *El Día*, 5-I-1925, Quito.

No es fácil establecer las relaciones reales entre la específica actuación que desempeña el tinterillo en los conflictos rurales, con el papel que asumió el militante de izquierda, o en un lenguaje más amenazante y denigrante al mismo tiempo, el ‘agitador’, término que correspondía a aquel activista que se desplazaba al campo para cumplir tareas del Partido Socialista o Comunista, partidos surgidos en 1926 y 1931 respectivamente.

Si los indios ofuscados por el rigor de las situaciones que padecen, o más extraviados todavía por los malos consejos de los agitadores blancos, se atreven a correr audaces aventuras, y manchan sus manos con sangre inocente, en medio de punibles fechorías, nada consigue la humanidad, ni adelanta la civilización ni queda satisfecha la justicia con llevar a cabo una matanza de indios¹⁸.

De esta manera, en los años treinta, la figura del agitador pasa a ser aquella que rememora el papel malévolos que se había atribuido a los tinterillos¹⁹. Por eso, siempre tenderán a reaparecer explicaciones que sitúan a agentes externos como las causas de los conflictos.

La vigencia de la barbarie en medio del progreso y la civilización

“Raza vencida y secularmente humillada” (*El Día*, 10-II-1928)

“Malos instintos de sus indios” (*Ibid.*)

“Instinto salvaje en toda su fiereza” (*El Día*, 12-I-1929).

“Raza lindante más con la escala inferior zoológica que con la de patronos y amos” (*El Comercio*, 7-II-1929)

“Absoluta incultura que le domina (al indio)” (*El Día*, 11-II-1929).

“Una grande vergüenza nacional” (*El Comercio*, 16-IV-1929).

“La pobre raza sufrida” (*El Comercio*, 16-IX-1929).

“Existe en el trayecto una tribu de indígenas salvajes, los famosos salasacas, de cabello largo, tez bronceada, estatura alta, invencible rebeldía a la civilización e indomable agresividad contra toda empresa de vías de comunicación que

18 “El levantamiento de indios en la provincia de Chimborazo”, *El Universo*, 28-II-1935, Guayaquil.

19 Acerca de la coyuntura del surgimiento de la izquierda y el sindicalismo rural, ver Ibarra (1984). Las condiciones de la implantación del vínculo entre el Partido Comunista y los indígenas de las haciendas de la Asistencia Pública de Cayambe fueron analizadas por Prieto (1978).

atravesen sus territorios. Estos bárbaros se opusieron siempre a la apertura de la carretera, resueltos firmemente a matar y morir” (*El Día*, 4-II-1928).

Este conjunto de opiniones entresacado de la prensa quiteña a fines de los años veinte tiene el valor de ubicarnos en las opiniones más generales que sobre el indio continuaban vigentes. Fueron generalmente vertidas cuando había levantamientos, ocasión en la que las opiniones se presentaban de modo más crudo. Predominan conceptos racistas que atribuyen un salvajismo opuesto a la civilización.

Pero en el lenguaje estatal se produce un desdoblamiento en dos tipos de opiniones, la una, que correspondería a posiciones integradoras donde se pone énfasis en la educación y la resolución jurídica y social de lo que ya es el ‘problema indígena’²⁰, y la otra, de posiciones más tradicionales, que por ejemplo, enarbolan una solución militar inspirados en el efecto benéfico que puede crear el cuartel:

...en mi concepto cabría ensayar el sistema empleado ya en otras Naciones, como Bolivia, de enrollar al indio en el Ejército, a fin de educarlo con la necesaria presión y poder incorporarlo a la vida colectiva. Sabido es ya que entre nosotros el Cuartel es la prolongación de la Escuela e indudablemente la raza vencida, abyecta y degradada hoy, podría por ese medio levantar su nivel²¹.

Para otros, con un sentido pragmático -ya en la década del treinta- se plantea la vinculación de los indígenas al consumo de la producción industrial, mediante un cambio cultural que implicaba el reemplazo del vestido tradicional y el uso del calzado. Ser civilizado es pasar a formar parte del mercado para la industria, rompiendo las barreras del autoconsumo. Este tema aparece en las discusiones del Congreso de Industriales de 1935. Un delegado expone públi-

20 La preocupación por buscar soluciones de carácter educativo, corresponde a una tendencia vigente en la misma época también en Perú y Bolivia. La influencia del pensamiento de Alcides Arguedas en el Ecuador, uno de los que en Bolivia había propugnado la solución educativa del problema indígena, en su libro *Pueblo enfermo* (1910), tuvo un eco importante en Benjamín Carrión. En un ensayo escrito en 1928, retoma la solución educativa, pero trasladándola al plano político: “Y entonces, no solamente se le ha de conceder al indio la facultad para el ejercicio de los derechos políticos, sino se le ha de ordenar su cumplimiento y se le ha de enseñar a cumplirlos, dándole la capacidad y la aptitud para ello, y creando en él la necesidad, la inclinación” (Carrión [1928] 1981:142, subr. en el original).

21 Informe del Ministro de Agricultura y Previsión Social 1929-1930, Quito, p. 48.

camente esta esperanza de encontrar una integración por vía del mercado:

El indio produce, produce y produce, pero no consume; no tiene necesidades, porque no se le ha enseñado a utilizar los programas de la civilización y a consumir para que aumente también su producción, y salga de ser máquina que no consume sino que sea hombre. El día que veamos las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato del brazo de un indio, bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores para nuestras industrias y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida²².

De este modo, el indio pasaba a formar parte de la utopía industrializante en el anhelo de expansión del endeble mercado interior.

Final

En el curso del siglo XIX, los indígenas habían sido interpretados desde las relaciones sociales en las que se hallaban inmersos, donde la trama de la dominación étnica generaba la percepción cotidiana del indígena, conduciendo luego a una racionalización en el pensamiento estatal y eclesiástico que categorizaba al indígena.

Mientras en su lógica, el Derecho Civil parece hacer desaparecer las diferencias étnicas, ocurre paralelamente la elaboración del concepto de raza como una construcción de los intelectuales aristocráticos del siglo XIX que permite procesar las diferencias sociales y étnicas como formas biológicas. El mundo indígena será atrapado en la idea de atraso para oponerse a la idea de civilización o progreso, divisa del pensamiento criollo que aparecerá como la meta deseable para integrarse decentemente al mundo moderno.

Si la definición del indio que efectuaba el Estado, era la del dominante acerca del dominado; la que construía el tinterillo era la de las víctimas que buscaban protección y amparo. De esta manera, frente a una identidad atribuida a los indios, había surgido una manera de presentarse ante el poder.

22 Intervención de Roberto Levy, en: *Actas del congreso de industriales*, 1936, Imp. Nacional, Quito, p. 39.

La identidad devaluada del mundo indígena fue, en gran medida, el resultado de una fuerte desvalorización de las culturas locales de etnias que fueron homogeneizadas en una nueva percepción del indio que prolongaba una visión colonial. Esta identidad negativa del indio era una estigmatización y una imposición del mundo criollo, que permitía justificar una estructura de castas que seguía operando, aunque ya regían los principios de igualdad ante la ley, sobre todo después de la abolición del tributo, en 1857.

El proceso de constitución nacional que ha seguido el camino de una imposición de minorías, como en otros países de América Latina, hizo de la nación en el siglo XIX “la palabra que agrupa y define a un sector privilegiado, y tal situación se irá perpetuando de manera beligerante. Si en lo político, nación son unos cuantos, en lo cultural la nación será -ante los ojos de la elite- el espacio fatal donde una minoría justifica y redime ante la historia a una mayoría bárbara y crédula” (Monsiváis 1982: 161).

Para una nación que se había fundado en la exclusión histórica de un fuerte segmento de su población, la llegada del discurso protector del liberalismo, y luego las propuestas del indigenismo para integrar a la institucionalidad del Estado, marcan esos rasgos de paternalismo que suponen que el indígena es un menor de edad, digno de tutela. Estas concepciones han predominado en buena parte del siglo XX, aunque en el pensamiento cotidiano y las prácticas sociales siga vigente la tenaz oposición entre barbarie y civilización.

Como los indígenas han sido representados por otros, han estado invocados e interpretados en los debates que sobre su condición se han producido en diversas épocas

y su papel, hasta muy recientemente, era el de convidados de piedra. Es por eso que mucho de lo que se habló sobre el indio terminó en una ideología de alto contenido racista, lo cual, obviamente, poco tiene que ver con lo que los indígenas pensaban de sí mismos, algo que se halla en marcha mediante la reconstrucción de su identidad, transformándola en una nueva, ahora positiva, que desafía a la sociedad.

Bibliografía

- Actas del congreso de industriales*. 1936. Quito, Imprenta Nacional.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities, Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, London.
- Arcos, Carlos. 1984. "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900", *Cultura*, vol. VII, No. 19, Quito: Banco Central del Ecuador.
- Carrión, Benjamín. [1928] 1981. "Los creadores de la nueva América", en *Obras*, Quito, CCE.
- Cueva, Agustín. 1915. "Nuestra organización social y la servidumbre", *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, No. 25, 1915, pp.29-58.
- Dubet, Francois. 1989. "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios Sociológicos*, vol. VII, N° 21, México D.F., pp. 519-545.
- Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, 1873, s.p.
- Flores Galindo, Alberto. 1984. *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830*. Lima, Mosca Azul.
- Fuentealba, Gerardo. 1990. "La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: continuidades coloniales y cambios republicanos", en *Nueva historia del Ecuador. Época Republicana II*, vol. 8, Quito: Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo, pp.45-73.
- Goffman, Erving. 1970. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerrero, Andrés. 1990. *Curacas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: Ed. El Conejo.
- Ibarra, Hernán. 1984. *La formación del movimiento popular*. Quito: CEDIS.
- Ibarra, Hernán. 1988. "Concertaje, jornaleo y haciendas (1850-1920)", en S. Pachano, *Población, migración y empleo en el Ecuador*, Quito: ILDIS, pp. 103-146.
- Informe del Gobernador de León. 1857. En Informe del Ministro del Interior, Quito.
- Informe del Ministro de Agricultura y Previsión Social 1929-1930, Quito
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1922. *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*, Quito: Imp. Quito.
- Lisboa, Miguel María. [1866] 1984. *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*, Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.
- Mariátegui, José Carlos. [1928] 1964. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Ed. Amauta.

- Martínez, Nicolás. 1916. *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*. Ambato: Talleres del Instituto Martínez.
- Mera, Juan León. 1884. *Catecismo de geografía de la República del Ecuador*. 2da. Ed. Guayaquil: Imp. de la Nación.
- Monsiváis, Carlos. 1982. “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas. Notas sobre la historia del término “cultura nacional” en México”, et. al., *En torno a la cultura nacional*, México D.F., SEP/80- Fondo de Cultura Económica.
- Oberem, Udo. 1985. “La sociedad indígena durante el período colonial de Hispanoamérica”, *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, N° 5, pp. 161-217.
- Pallares Arteta, Leonidas. 1892. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América, en *Informe del Ministro del Interior*, s.p.
- Prieto, Mercedes. 1978. *Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas de Olmedo/Ecuador (1926-1948)*, Tesis, Dep. de Antropología, PUCE, Quito.
- Quevedo, Belisario. 1916. “El salario del concierto”, *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, No. 33, pp. 67-76.
- Rubio Orbe, Alfredo. 1954. *Legislación indigenista del Ecuador*, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano.
- Trujillo, Jorge. 1986. *La hacienda serrana. 1900-1930*, Quito: IEE/Abya-Yala.