

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

Andrés Guerrero

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

INTRODUCCION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1833

“El Congreso constitucional del estado del Ecuador, considerando:

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

Decreta:

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

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

1846

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

Al Sr. Gobernador de la provincia de...

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

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

1847

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

Al Sr. Ministro de Hacienda.

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

1849

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

Sr. Gobernador de la Provincia.

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

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

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

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

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

De percepciones mentales a imágenes oratorias.

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

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

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

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

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

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

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

1) por la libertad:

Honorable Bustamante:

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

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

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

2) por la adscripción:

Honorable Rivadeneira:

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

Honorable Parra:

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

Honorable Freile:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La ocultación política del indio (1857-1895).

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

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

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

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

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

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

La imagen de la vida de la raza india.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La vida concreta del indio.

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

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

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

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

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

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

3) Costumbres: naturaleza/incultura/animalidad:

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

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

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

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

5) Psicología: *fuerza física/cobardía:

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

* animalidad/ausencia de valores morales y de sentimientos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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