

Villalobos, Sergio (2005) *Portales, una falsificación histórica*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile.

Wilgus, A. Curtis; d'Eça, Raul (1964) *Latin American History*. Barnes & Noble: New York.

El ‘problema indígena’ y la construcción de la nación en Bolivia y Ecuador durante el siglo XIX: la perspectiva de las luchas por la hegemonía

*Edwin Cruz Rodríguez**

Abstract

This document analyses the Building-Nation hegemonic projects carried out in Bolivia and Ecuador in the Nineteenth Century, and it also wrangles the idea that indigenous people were excluded from their already formed ‘nations’ to show the ways these groups were articulated to the independence Creole Nation project, as well as for the Liberals Nation-formation project in the second half of the XIX century. It also addresses the ways in which the Indians attempted to participate in their nations-building project. Both Nation-building projects articulated indigenous groups passively. The Creole national project intended to integrate them through turning these indigenous groups into ‘citizens’ but just giving this merely status, while the Liberal Project aimed to ‘civilize’ banishing their communal life social practices and depriving them from their landholding. One of the arguments in this article is the one

* Candidato a de doctor en Estudios políticos y relaciones internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Docente auxiliar del Departamento de Ciencia Política en la misma institución. ecruzr@unal.edu.co

that states Indians were not passive agents and they deployed collective actions, from violent uprisings to access to justice, and demanded an active place in the process of nation building.

Key Words: Nation, indigenous peoples, Bolivia, Ecuador, hegemony.

Introducción

Uno de los fenómenos más interesantes en la construcción de las naciones latinoamericanas es el denominado “problema indígena”, que ha desafiado permanentemente los proyectos de unidad nacional en varios países. Ello no se explica tanto por el peso demográfico de las poblaciones indígenas, como por las características de los procesos históricos de construcción de la identidad nacional. Bolivia y Ecuador constituyen dos casos emblemáticos de este fenómeno. En ambos países la construcción de la nación se ha caracterizado por intensas pugnas en torno a la integración del indígena. Sin embargo, el peso demográfico de sus poblaciones indígenas es distinto. En Bolivia los indígenas se perciben como una mayoría, mientras en Ecuador se conciben como una minoría poblacional³⁶. Así pues, constituyen dos casos en los que, no obstante el peso demográfico

³⁶ La discusión sobre la magnitud de población indígena en ambos países es interminable. El primer censo en Bolivia se realizó en 1900 usando el término ‘raza’ para clasificar a la población, definida por el color de la piel y la localización geográfica; la población indígena alcanzaba el 48,5%. El censo de 1950 usó el mismo criterio junto con criterios ocupacionales. El censo de 1976 utilizó el criterio de hablantes de un idioma nativo; la población indígena era el 68%. El de 1992, otra vez por idioma, arrojó que la población indígena era el 58,3%. El primer censo nacional en Ecuador se realizó en 1950, también se introdujo el criterio lingüístico y arrojó que el 14% de los habitantes eran quichua hablantes. En el 2001 en ambos países los censos tuvieron como criterio la autclasificación. En Bolivia el 62% de la población se autclasificó como indígena u

diferenciado de las poblaciones indígenas, el ‘problema indígena’ ha estado en el centro de las disputas en la construcción de la nación.

El “problema indígena” en la formación de las naciones boliviana y ecuatoriana ha sido abordado desde la perspectiva de la dicotomía inclusión/exclusión. La historiografía crítica ha planteado predominantemente que el indígena fue excluido de la nación desde su génesis misma. Unos autores plantean que el nacionalismo de las élites criollas y mestizas fue excluyente respecto del indígena (Choque, 2001: 110; Almeida y Arrobo, 1998: 133), otros sostienen directamente que los indígenas se constituyeron en “naciones oprimidas” desde el momento en el que se fundan las nuevas repúblicas (Hurtado, 1977: 51), algunos más afirman que por momentos el indígena se constituyó en el ‘Otro’ que le permitió a las élites criollas o mestizas definir su identidad nacional (Platt, 1982: 18; Crain, 1990: 46), y finalmente, perspectivas más recientes matizan los grados de inclusión o exclusión de los indígenas en sus respectivas naciones³⁷.

Además de la metáfora topológica que asumen para abordar el problema, estas perspectivas ven los indígenas como sujetos pasivos en el proceso de construcción de la nación. Asumen que se marginaron de ese proceso porque así lo dispusieron las élites, quienes además aparecen como únicos responsables de definir lo que es o debe ser la nación. Frecuentemente, la praxis de los indígenas queda limitada a las rebeliones o sublevaciones, reducidas a momentos de “resistencia prepolítica” o proyectos gestados durante años en la clandestinidad a fin de llevar a cabo una suerte

originario. En Ecuador el 6,1% de la población mayor de 15 años se autclasificó como indígena. Este dato tendió a confirmarse en el censo del 28 de noviembre de 2010, en el que el 7% de los ecuatorianos se autclasificaron como indígenas.

³⁷ Larson (2002: 35) afirma que, excepto Colombia, los países andinos elaboraron sus proyectos nacionales no en función del mestizaje sino del biculturalismo blanco/indio de la Colonia. Las élites se esforzaron por ‘mantenerlos [a los indios] fuera de la nación como sujetos políticos’, al tiempo que los incluían como mano de obra.

de liberación nacional india. Irurozqui (2000: 367-368) cuestiona estas posiciones historiográficas planteando que aunque las élites se esforzaron por marginar a los indígenas, estos pugnaron de diversas maneras por tener un rol activo en la construcción de la nación.

Este artículo tiene por objetivo identificar las formas como los proyectos hegemónicos de nación, en la historia de ambos países, articularon elementos de lo indígena, así como las respuestas de los indígenas frente a los intentos de articulación, para comprender mejor su devenir contemporáneo. Se limita a una revisión de los proyectos hegemónicos de nación, es decir, aquellos proyectos que lograron estabilizar las relaciones de poder en un período dado dotando de significado el imaginario nacional. Ello implica descuidar el estudio de los proyectos de nación frustrados o que no consiguieron tornarse hegemónicos. Las formas mediante las cuales las élites políticas articularon los indígenas en sus proyectos nacionales son diversas y no necesariamente implican una inclusión en términos de ciudadanía plena. En algunos casos la articulación es simbólica, insertando símbolos indígenas en el imaginario nacional, en otros implica la asimilación de los indígenas como ciudadanos y campesinos mestizos.

No porque las élites nacionales quisieran excluir al indígena de la nación se debe asumir que esto fue así. Las élites no eran omnipotentes para definir el imaginario de nación, no podían obviar las poblaciones indígenas que en el caso boliviano constituyen la mayoría de la población y en el ecuatoriano parte considerable, y los indígenas no fueron pasivos frente a sus orientaciones.

En la primera parte se desarrollan las categorías de proyecto de nación y proyecto hegemónico de nación. En la segunda se examina el lugar que el indígena tiene en los proyectos de nación del siglo XIX en Bolivia y Ecuador. El trabajo identifica dos proyectos hegemónicos de nación durante el siglo XIX: el proyecto de la élite criolla independentista, que pretendió articular los indígenas como ciudadanos, y el proyecto liberal, que empieza a configurarse desde mediados de siglo, se extiende hasta principios del siglo XX, e intentó articularlos como campesinos a fin de

‘civilizarlos’. La articulación de los indígenas a estos proyectos fue pasiva y se les asignó un papel marginal en la construcción de la nación.

1. La caja de herramientas

Se parte de una concepción de nación que enfatiza su carácter artificial e históricamente construido y, en consecuencia, en su proceso de transformación. Este proceso es necesariamente conflictivo. La construcción de la nación siempre es objeto de lucha o enfrentamiento entre diferentes *proyectos de nación*, concepciones de lo que *debe ser* la nación o formas de imaginar la comunidad nacional. No se trata de verificar si las naciones boliviana y ecuatoriana son más o menos mestizas o indias, o si se aproximan a un tipo ideal, sino de analizar la manera como la nación, o lo que esta *deber ser*, es concebida tanto por las élites de estos países como por los movimientos indígenas, así como la forma en que sus proyectos de nación entran en pugna o se articulan para darle un significado.

Esta perspectiva cuestiona la dicotomía inclusión/exclusión con que se ha examinado el problema, sin desconocer que el conflicto entre proyectos de nación es desigual, en la medida en que alguno de ellos logra constituirse como proyecto hegemónico. También permite desmitificar las perspectivas esencialistas de la identidad, tanto mestiza como india, para observar los procesos de ‘invención’ por los que esta transcurre y su devenir histórico contingente.

‘Nación’ es una de las categorías que evoca menos consenso. No obstante, pueden distinguirse dos tipos de argumentaciones en su definición. Por un lado, las que la conciben como un conjunto de rasgos tangibles u objetivos. Desde esta perspectiva, constatar la existencia de una nación implica verificar si reúne los rasgos y se acerca al tipo ideal. Por otro, las concepciones de nación como construcción histórica y artificial, que pueden a su vez dividirse en: primero, las que plantean que la ‘objetividad’ de la nación -su carácter tangible- sólo puede verificarse en relación con el Estado moderno, como cultura compartida que se produce ‘desde arriba’. Segundo, las

definiciones que toman la nación como una construcción artificial, pero enfatizan en factores subjetivos. Aquí la existencia de la nación no depende de características tangibles o de su referencia al Estado, sino del imaginario o conciencia del grupo sobre sí mismo.

La concepción clásica del primer tipo es la de Stalin (1913), quien enlista una serie de criterios -historia, lengua, territorio, vida económica y cultura- compartidos, para identificar una nación (Stalin, 1972: 14). Esta misma lógica se mantiene en la concepción de Anthony Smith (1997: 13), quien en su modelo estándar de identidad nacional occidental define la nación como: “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales e iguales para todos sus miembros”. El problema con estas aproximaciones es que es muy difícil que todas las naciones, que históricamente han sido reconocidas como tales, encuadren en sus criterios. Algunos rasgos en la definición de Smith sólo aplicarían en democracias occidentales. Este tipo de definición, con tendencia eurocéntrica, constituye una norma necesaria o deseable, más que una categoría útil al análisis. ‘Esencializa’ en un conjunto de rasgos tangibles la nación, para hacerla objetivamente verificable, sin tener en cuenta que estos rasgos –la lengua, el territorio, por ejemplo- no necesariamente son esenciales a la existencia de una nación, sino cambian con el tiempo o desaparecen sin que ello implique la desaparición de la conciencia nacional (Connor, 1998: 46; Miller, 1997: 39).

En contraste, Hobsbawm (2000) y Gellner (1988: 19-20) enfatizan el carácter histórico y construido de la nación, producto de la época moderna e industrial y referida al Estado, aunque no se identifique con él. Gellner (1988: 20) la concibe como una cultura compartida que sólo se desarrolla en las condiciones de la ‘sociedad industrial’. El nacionalismo se explica por la necesidad de homogeneidad en una población caracterizada por la movilidad, letrada y estandarizada. Para ambos la nación sólo puede constatarse *a posteriori* por su vínculo con el Estado. Por eso desplazan

el análisis al nacionalismo como la realidad presente, concebido como un movimiento que reclama autodeterminación en un Estado propio (Gellner, 1988: 13; Hobsbawm, 2000: 17).

Aunque para ninguno de ellos rasgos como lengua, religión, cultura o pertenencia a una unidad política duradera, son esenciales a la existencia de una nación, no por ello les restan importancia. Hobsbawm (2000: 55-88) los introduce con su concepto de lazos de identificación ‘protonacional’, que pueden convertirse en rasgos de identificación nacional sin que entre uno y otro medie un vínculo causal necesario. El protonacionalismo no conduce al nacionalismo “lógica e inevitablemente”, pero la existencia de lazos protonacionales facilita la tarea del nacionalismo (Hobsbawm, 2000: 86). Gellner (1988: 91) los introduce con el concepto de rasgos de “entropifuguidad”, formas de clasificación de poblaciones que persisten en la sociedad industrial a pesar de la homogeneidad cultural. Los “rasgos entropífugos” tienden a concentrar individuos en un sector de la sociedad, pero la fortaleza o debilidad con que sean asumidos como rasgos de identificación depende de factores contingentes como las barreras de comunicación o por encontrarse irregularmente distribuidos.

En esta misma perspectiva pueden ubicarse los trabajos de Anderson (1997) y Connor (1998), aunque enfatizan el carácter subjetivo -el imaginario, sentimiento o conciencia nacional-. La concepción de nación de Anderson como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1997: 23), enfatiza el carácter subjetivo. Connor (1998: 45) sostiene que “el factor esencial para determinar la existencia de una nación no son las características tangibles de un grupo, sino la imagen que éste se forma de sí mismo’. Para él, ‘el vocablo nación se usa para referirse a un conjunto de personas que creen poseer una ascendencia común. Y nacionalismo se emplea para designar la identificación con la propia nación” (1998: XIII). Así, libera el concepto de nación de su referencia o asimilación al Estado.

Esta perspectiva es más compatible con el enfoque de este trabajo, pues pretende enfatizar en la construcción y transformación de la nación, más que en el imaginario de nación en sí mismo. Sin embargo, no destaca el proceso histórico de construcción de la nación como *necesariamente* conflictivo y tiende a desconocer las relaciones de poder que conlleva. Así, corre el riesgo de reducir el problema a su dimensión ‘cultural’, desconociendo que si hay algo necesario en la definición de una nación es lo político y, por tanto, el conflicto. Este trabajo resalta el carácter político y conflictivo del proceso de construcción de la nación. Una concepción similar está presente en el marxismo, que concebía la nación como resultado de una compleja relación de fuerzas entre clases sociales por constituir la hegemonía (Torres, 1981: 105-106). Pero se aparta de esta perspectiva en dos aspectos: primero, la construcción de la nación es un proceso contingente, resultado de relaciones de poder, y no un resultado necesario del desarrollo de las fuerzas productivas y la unificación vía mercado. Segundo, los actores del proceso no tienen por qué ser necesariamente clases sociales.

En la perspectiva de Laclau y Mouffe (1987: 105-166), la hegemonía no es necesariamente una articulación entre clases, dado que los sujetos articuladores constituyen su identidad en la lucha. Los sujetos en lucha no necesariamente son las clases sociales, dado que la identidad no es producto de su posición en la estructura social, como la identidad del sujeto clase en el marxismo, ni es una esencia, sino que se define en función de relaciones. Toda identidad es relacional (Laclau y Mouffe, 1987: 120). La hegemonía es producto de una lucha como resultado de la cual los sujetos constituyen su identidad. Los sujetos se constituyen como tales, definen su identidad, estableciendo relaciones de *articulación* con otros que puedan construir un proyecto político común. Lo que permite esa articulación es que también puedan construir un adversario común, un ‘Otro’ antagónico. Frente a ese adversario sus proyectos, aunque distintos, pueden ser equivalentes. Es decir, construyen relaciones de *antagonismo* (Laclau y Mouffe, 1987: 145). Finalmente, la

hegemonía *siempre* supone relaciones de articulación, posibilidades de alianza entre distintos sujetos y de construcción de un proyecto político común, pues ello es lo que garantiza su aceptación, el ‘consentimiento’ de los subordinados. Por eso se distingue de relaciones políticas como la dominación, que presuponen que no hay posibilidad de articulación entre los sujetos allí inmersos (Laclau y Mouffe, 1987: 159).

Este concepto permite analizar el “problema indígena” en forma distinta a la lógica inclusión/exclusión. Estudiar la construcción de la nación como una lucha hegemónica permite examinar cómo los indígenas son articulados a los proyectos de nación hegemónicos, cómo participan en estos o plantean sus propios proyectos. El concepto de hegemonía implica que no es posible una inclusión o exclusión total de los indígenas en la construcción de la nación. Cualquiera que sea el significado de la nación tendrá que articular elementos de ‘lo indio’, pues como afirma Žižek (1998: 140) las ideas dominantes (v.g. nación), no son las ideas de quienes dominan, siempre articulan ideas, aspiraciones, sentimientos de los oprimidos, lo cual avala su aceptación. Ello no implica negar que los indígenas han sido subordinados, pero tampoco afirmar que no han tenido ningún papel en la construcción de la nación. Contra las perspectivas que sostienen que el indígena se ha negado a intervenir en este proceso o que ha sido marginado por las élites ‘blanco-mestizas’, esta perspectiva permite observar en qué forma se da la articulación del indígena a los proyectos de nación hegemónicos y/o su resistencia a ser articulado.

Este enfoque es compatible con la definición de Anderson (1997: 23), a condición de reconocer, primero, que si bien la nación es una ‘comunidad imaginada’, no todos los proyectos de nación imaginados logran cristalizar como tal, y es pertinente preguntar ‘¿de quién es la comunidad imaginada?’ (Chatterjee, 2000) para no reducir *la nación* al proyecto nacional de una élite o un sector particular. Segundo, para Anderson (1997: 25), las naciones se imaginan como comunidades de iguales pese a la desigualdad evidente, pero ello no es generalizable a casos poscoloniales en los

que en ciertos momentos la nación se imaginó como comunidad de desiguales. Ello es conveniente al examinar coyunturas en que el legado colonial, que concebía los indígenas como inferiores, se tornó hegemónico en la definición de la nación.

La lucha por la definición de la nación tiene lugar entre *proyectos de nación* antagónicos. Aunque la nación se inscribe en el plano de lo simbólico, se define en el reconocimiento de derechos y el ejercicio del poder. Un *proyecto de nación* es la forma particular como un sector de la sociedad concibe que *debe ser* la nación e imagina la comunidad nacional. La nación estará dotada de significado o será definida por el *proyecto de nación hegemónico*, el que logre articulaciones más estables de las relaciones sociales en su favor. Sin embargo, la lógica hegemónica implica que siempre esa definición de la nación será parcial, incompleta y negociable, y que necesariamente el proyecto hegemónico articulará elementos del o los proyectos de nación subordinados. Además, implica que el significado de la nación no está dado de una vez y para siempre, sino que cambia con el tiempo según las relaciones de poder.

Se pueden plantear algunas preguntas y un espectro de respuestas que no agotan las posibilidades. Por una parte, ¿cómo se articularon elementos de lo indígena en los proyectos de nación hegemónicos durante el siglo XIX? Cabe distinguir tres potenciales respuestas: (a) que sean las élites ‘constructoras de nación’ quienes articulen elementos de lo indígena en sus proyectos de nación y los indígenas se articulen *pasivamente*, (b) que *resistan* ser articulados, o (c) se articulen *activamente*. Por otra parte, cabe preguntar si (d) los indígenas tuvieron un proyecto de nación, un modelo de lo que esta *debe ser* en Bolivia y Ecuador. Aquí es importante la construcción de una identidad india, pues mientras los ‘indios’ pueden articularse activamente a un proyecto hegemónico como ‘campesinos’ o ‘mestizos’, la definición de un proyecto de nación propio está ligada a la definición de una identidad india. Así mismo, no puede desconocerse una quinta

posibilidad: (e) que los movimientos indígenas hayan tenido proyectos cuyo fin no sea dotar de significado las naciones boliviana y ecuatoriana, sino construir o reconstruir una *nación india*.

2. Los proyectos hegemónicos de nación y el problema indígena

Tanto el proyecto de nación de los criollos independentistas como el de los liberales de mediados de siglo articularon los indígenas de forma pasiva. El proyecto de nación criollo pretendió convertirlos en ciudadanos para integrarlos a la nación pero sin contar con ellos, mientras el proyecto liberal se propuso ‘civilizarlos’ acabando con sus formas de vida comunitaria y privándolos de sus propiedades territoriales. Pero los indígenas no fueron pasivos y desplegaron acciones colectivas, desde levantamientos violentos hasta el recurso a la justicia, y reclamaron un lugar activo en el proceso de construcción de la nación.

2.1. El proyecto criollo

El primer proyecto nacional hegemónico fue el proyecto criollo independentista. Los indígenas se constituyeron como problema justamente porque las élites gestoras de la independencia no plantearon su exclusión de la nueva nación. En su proyecto, los indígenas serían articulados y asimilados como ciudadanos. Sin embargo, por la imposibilidad de cortar de raíz los vínculos coloniales y la oposición de sectores de las élites y de los indígenas, esa conversión se frustró. Resultó una articulación pasiva, que se mantendría en los demás proyectos de nación hegemónicos, en la que a los indios no se les asignaba ningún rol en la construcción de la nación.

El proyecto criollo no era el único contra el dominio español. A fines del período colonial se produjo una insurgencia indígena en los Andes, comparable con los levantamientos de esclavos en Haití, que llevó a una reconfiguración del poder colonial en el marco de las reformas borbónicas y se inscribió en la memoria colectiva indígena para ser reivindicada en sus luchas posteriores

(Larson, 2002: 13-14). El descontento de los indígenas se manifestó desde 1742 con la rebelión de Juan Saltos Atahualpa, quien hizo la guerra durante diez años a las autoridades coloniales desde las regiones selváticas en el límite de la sierra central del Perú hasta que el Estado, ante la imposibilidad de derrotarlos militarmente, construyó una red de fortificaciones (Stern, 1990: 50). Posteriormente, tuvieron lugar las insurrecciones del quechua Túpac Amaru, en 1780-81 al sur del Perú, y de los hermanos Katari y los pueblos aymara del Altiplano, entre 1781-82 (Campbell, 1990: 119).

Ha llegado a afirmarse que las rebeliones constituyeron la expresión de un proyecto nacional por parte de los indios: ‘potenciales movimientos de liberación nacional que, incluso, postulaban la independencia bajo la forma de la figura de un rey’ (Moreano, 1993: 220). Este planteamiento no ha sido descartado por la historiografía especializada; sin embargo, varios autores han llamado la atención sobre algunos aspectos que permiten matizarlo³⁸. No hay suficientes evidencias para

³⁸ Campbell (1990) observa que tanto los Amaru como los Katari actuaron en un contexto de ‘lealtades complejas’ característico del régimen colonial. Ello permitiría explicar por qué acudieron a las autoridades coloniales antes de proclamarse reyes o por qué se mantuvieron leales en algunos aspectos al catolicismo. Albó (1986: 81) hace una distinción entre dos tipos de divisiones de la sociedad del momento: una división de clase entre los españoles y los demás, y una división étnica entre los indios y los españoles. La división clasista era más compleja en la medida en que había un sector de Kurakas posicionado como clase media junto a mestizos y criollos. De hecho, tanto Túpac Amaru como Tupac Katari, eran comerciantes con una posición económica similar a la de los españoles que probablemente entraron en contradicción con los corregidores en cuanto estos luego de las reformas borbónicas aumentaron su ‘actividad extorsionadora’. Lo cierto es que esta trama de clivajes posibilitó complicidades entre indios, criollos y mestizos, e incluso provocó tensiones entre Amarus y Kataris ilustradas por el autor. Si hubo un proyecto ‘nacional’ o ‘independentista’ indio, fue más complejo que la contraposición indios/españoles. Ramón (1991: 428-430) analizando algunos levantamientos en la Real Audiencia de Quito, como el de Otavalo en 1777 y el de Riobamba en 1797, afirma que las revueltas se justificaron por dos planteamientos: de un lado, se enmarcaban en la ‘lucha por un pacto

establecer vínculos causales entre estos movimientos y los movimientos independentistas que posteriormente encabezarían los criollos, pero no se puede desconocer que hubo unos proyectos de autonomía por parte de los líderes de las ‘grandes rebeliones’, aunque no sea posible determinar sus contenidos (nacional, étnico, en alianza con criollos o mestizos, etc.). Empero, estos proyectos indígenas no tuvieron la suficiente capacidad articuladora para plantear la lucha anticolonial, como si la tendría el proyecto independentista criollo al que se articularon sectores sociales diversos, incluso indígenas (Ramón, 1991: 430).

Para los criollos el reto de construir naciones tras la independencia no era menor, no tenían una ‘comunidad de sangre’, no podían plantearse como pueblo totalmente diferente al compartir religión y lengua con los españoles, y la independencia, ruptura y novedad con la Colonia, hacía imposible pensar la nación como retorno al pasado. La alternativa fue construir una nación de ciudadanos-individuos libres e iguales (Gros, 2000: 355). Ello planteó la necesidad de acabar las desigualdades de la concepción colonial de las ‘dos repúblicas’ y la división de castas.

La administración colonial descansaba en una estricta división social de castas en la que los indígenas ocupaban los estratos más bajos. Aunque no se estableció explícitamente en las leyes de indias, el dominio colonial se fundó en la distinción entre la ‘república de españoles’ por un lado y la ‘república de indios’ por el otro (Barragán, 1999: 50). La existencia de las dos ‘repúblicas’ implicaba una administración diferenciada. Empero, el estatus de los indígenas les permitía tener formas de representación corporativa y algunas ‘prerrogativas’.

Aunque las autoridades indígenas se subordinaban a los corregidores los indígenas eran considerados legalmente como vasallos libres. Debían pagar el tributo y estaban obligados a

justo’; buscaban cambios en las relaciones con el Estado y sus políticas fiscales en la crisis del período colonial, pero no cuestionaban la existencia del Estado. De otro, en algunos casos como la rebelión de Riobamba en 1764, buscaban, más que un proyecto nacional, autonomía o independencia ‘india’ recuperando los señoríos que tenían límites establecidos desde el incario.

‘servicios personales’ por los que todo representante del Estado o de la Iglesia podía exigirles servicios gratuitos (Demèlas, 2003: 369). No obstante, su estatus les permitía acceder a formas de representación corporativa o estamental ante las autoridades coloniales. Por un lado, eran considerados como ‘rústicos, miserables y menores de edad’ (Soux, 2006:346), lo cual implicaba que dada su supuesta menor capacidad para razonar eran incapaces de gobernarse por sí mismos. Debían ser representados por el Protector de indios, como ‘compensación’ por su supuesta situación inferior (Barragán, 1999: 51-52). Por otro lado, los indígenas contaban con el cabildo, con funciones político-administrativas y judiciales en los ‘pueblos de indios’. Además, el pago del tributo aseguraba prerrogativas tales como conservar sus tierras comunitarias, no pagar alcabalas y no estar obligados al servicio militar, entre otros (Ribadeneira, 2001: 51-52). Tales prerrogativas estabilizaban las relaciones entre las comunidades indias y el poder colonial en lo que Platt (1982: 41) denominó el ‘pacto de reciprocidad’, pero se constituiría en uno de los principales obstáculos para el proyecto nacional de los criollos.

Una parte de la élite criolla se propuso articular los indígenas a su proyecto de nación como ciudadanos libres e iguales, acabando con el legado colonial. Las leyes grancolombianas trataron de adecuar la realidad al ideal republicano, para integrarlos a la nueva nación. En agosto de 1825, Bolívar abolió formalmente el sistema de las dos repúblicas erigiendo a los indígenas como ciudadanos libres e iguales, y el 25 de diciembre de 1825 fue suprimido el tributo estableciendo a cambio un impuesto universal denominado ‘contribución directa’ (Moscoso, 1991: 369).

Este proyecto de integración encontró resistencia entre los indígenas porque las reformas republicanas acababan con el sistema de autoridades indígenas y con la figura de los protectores y representantes de indígenas en los tribunales de justicia. La representación corporativa perdería vigencia en beneficio de la representación de ciudadanos individuales, no aceptada por los indígenas. Además, el tributo en el ‘pacto de reciprocidad’ con el Estado colonial en

correspondencia permitía la posesión colectiva de la tierra, por eso los indígenas no veían con buenos ojos su abolición y resistían la contribución directa (Moscoso, 1991: 370). También se opuso a este primer proyecto de integración un sector de la élite criolla, representado por los hacendados, empoderados en lo local y fortalecidos con la retirada del Estado central luego de la independencia, a quienes las reformas republicanas no convenían pues les privaba de su dominio sobre los indígenas y la disposición de su fuerza de trabajo (Soux, 2006: 354). La pésima situación del fisco, como consecuencia de la guerra, motivó un retorno al cobro del tributo, ahora denominado ‘contribución personal indígena’ o ‘indigenal’, en 1828. Con ello se daba continuidad al legado colonial.

Con la división de la Gran Colombia, los caminos del proyecto de nación criollo se bifurcaron en los Estados independientes de Bolivia y Ecuador. En los dos países persistió de facto la división en ‘dos repúblicas’ y la correspondiente división de la sociedad en castas. Sin embargo, y de acuerdo con Larson (2002: 46), mientras en Bolivia el pacto colonial se restableció por completo, respetando los derechos corporativos de los indígenas, en Ecuador se restableció a medias. En ambos casos los discursos de protección del indígena, provenientes del imaginario colonial que los concebía como inferiores e incapaces para autogobernarse, justificaron la articulación pasiva de los indígenas al proyecto nacional criollo. Ello no implicaba una exclusión de los indígenas de las naciones que empezaban a imaginarse, pero sí que su papel en su construcción sería marginal.

El Congreso Constituyente de Bolivia, en diciembre de 1826, afirmó la igualdad en derechos civiles pero no en derechos políticos (Demèlas, 2003: 365). Distinguía entre ‘bolivianos’, quienes disfrutaban de derechos civiles, y ‘ciudadanos’, que ejercían derechos políticos. Para ello era necesario leer y escribir, por eso los indígenas quedaban privados de su ejercicio (Soux, 2006: 357). No les negaba el carácter de bolivianos y no los excluía de la nación, pero les impedía participar

activamente en su construcción. El proyecto de nación de los criollos fue ambiguo porque no reconocía formalmente un estatus diferente al indígena ni desigualdades de castas o estamentos, con el fin de asimilarlo a ciudadano, pero eso suponía la pérdida de las prerrogativas de las que había gozado en la Colonia, como la posesión de tierra y la representación corporativa, que le permitían acceder a una ciudadanía de tipo estamental. En Ecuador también hubo persistencias coloniales. Según Larson (2002: 73) el nacionalismo criollo ecuatoriano era “un nacionalismo conservador a partir de fragmentos de colonialismo”, no aspiraba a incorporar los indios mediante mestizaje, mantenía la división de castas con políticas y discursos de protección que les asignaban un lugar subordinado en la construcción de la nación. La protección a la comunidad indígena en Bolivia se explica por la dependencia estatal de los recursos del tributo (Larson, 2002: 146), pero también escondía una concepción de los indios como incapaces. En Ecuador, el Estado también dependía de esos recursos, pero la protección se delegó a los hacendados y el clero (Iturralde, 1995: 19).

2.2. El proyecto liberal

A mediados de siglo las condiciones sociales y económicas de ambos países parecían estar dadas para terminar con el legado colonial y con las medidas de protección del indígena. En la segunda mitad del siglo XIX se produjeron una serie de experimentos modernizadores, encarnados por la élite criolla, e inspirados en la ideología liberal y en el positivismo, que afectaron profundamente las comunidades indígenas. Las reformas atacaron principalmente las formas comunitarias de posesión de la tierra y el tributo indígena, legados coloniales percibidos por las élites modernizantes como contrarios a la ciudadanía individual y a sus intereses económicos. Con ellas pretendía alcanzarse la ‘civilización’ e integración del indígena a la nación. El proyecto de nación de esta élite modernizadora, en contraste con el período anterior, terminaba con las políticas de protección del

indígena, pero continuaba articulándolo de forma pasiva, pues a los indígenas no les asignaba ningún papel en el proceso de construcción de la nación.

2.2.1. Las reformas

La pérdida de dependencia del Estado frente a los recursos del tributo permitió a las élites modernizantes emprender reformas a la propiedad de la tierra y la supresión del tributo que traerían como consecuencias la desarticulación de las comunidades, la ruptura del pacto colonial, el fin a la representación de las autoridades tradicionales y la protección estatal, la expansión de los latifundios sobre propiedades comunales y la generalización de relaciones serviles.

En Bolivia, con el auge de la plata a partir de los 1860s, el Estado gana autonomía de los recursos del tributo y se consolida un sector de élite que ataca las propiedades comunales. El dictador Mariano Melgarejo con el Decreto de Subasta Pública de Tierras de 1866 las declaró propiedad del Estado y obligó a los indios a adquirir títulos individuales (Larson, 2002: 152). También implementó una Revisita General de Tierras en 1871. Estas reformas ‘refeudalizaron’ el agro en favor de la clientela de Melgarejo (Rodríguez, 1991: 296). En 1870, el Prefecto de La Paz instó a los indios a levantarse (Irurozqui, 1994:132). En 1871, Melgarejo huyó al Perú y en julio la Convención Constitucional anuló sus medidas (Rodríguez, 1991: 305). En octubre de 1874 se profirió la “primera reforma agraria” (Platt, 1982: 15): la Ley de Exvinculación pretendía crear campesinos parcelarios, a ojos de los reformadores superiores a los colonos de hacienda, extinguía la comunidad, prescribía parcelación e individualización de la propiedad y cambiaba el tributo por un impuesto universal (Larson, 2002: 155). Así rompió el ‘pacto de reciprocidad’ colonial, el Estado retiró la protección a la comunidad y sus autoridades tradicionales perdieron potestad para repartir la tierra y mediar con el Estado (Rodríguez, 1991: 308).

En Ecuador, el boom del cacao también posibilitó reformas, la renta del tributo disminuyó desde los 40s y fue suprimido en 1857. Los indios pasaron a ser contribuyentes, en igualdad formal

con los no indios (Larson, 2002: 75). Esta categoría desaparecería de los discursos estatales (Guerrero, 1994: 214). En 1865, 1867, 1868 y 1875 se produjeron reformas de enajenación de tierra que reconocían propiedad a las comunidades que demostraran posesión, pero el establecimiento de sus límites generó conflictos con mestizos y haciendas (Moscoso, 1991: 375). El gobierno de Gabriel García Moreno (1859-1875) tuvo un proyecto modernizador *sui generis*, “síntesis de integrista religioso y modernismo laico” (Demèlas y Saint-Geours, 1986: 446). Tendió al fortalecimiento del Estado, la articulación de la economía con infraestructura vial y la organización del ejército nacional (Treverso, 1998: 115). El indio se percibió como causa del atraso nacional y la solución se encontró en el papel civilizador de la educación de la iglesia.

Las reformas afectaron las comunidades, su propiedad y su relación con el Estado. La Ley de Exvinculación reforzó la expansión hacendal convirtiendo los indios en colonos, aunque en los valles hubo apertura hacia pequeños propietarios (Rodríguez, 1991: 311). Antes de la reforma algunos indígenas ejercían derechos políticos por ser propietarios y ‘vecinos’, aun siendo analfabetos. Convertidos en colonos, serían privados de ello (Irurozqui, 2000: 69). En Ecuador la reforma debilitó la autoridad tradicional, suprimió la propiedad comunal y la exención del servicio militar. La abolición del tributo (1857) acabó con el orden de castas (Guerrero, 1990: 94), pero luego se reactivó el trabajo obligatorio para construir vías (Moscoso 1991: 375). Ello trastocó las comunidades, pues los indios buscaron protección concertándose en haciendas (Larson, 2002: 86). Con la Ley de Exvinculación, dos tercios de las comunidades se convirtieron en campesinos serviles, pero un tercio permaneció (Pearse, 1986: 320). Empero, las comunidades del altiplano tuvieron mayor capacidad de persistencia que las de la sierra ecuatoriana, donde a los hacendados y la Iglesia se les encargó su administración (Chiriboga, 1986: 60).

2.2.2. Civilización y barbarie

Las reformas liberales se inscribían en la contraposición entre civilización y barbarie alimentada por prejuicios raciales provenientes de discursos científicos europeos (Quijano, 1999). Los indígenas eran percibidos como raza bárbara o semisalvaje que impedía la construcción de una nación homogénea y civilizada. La existencia de las comunidades indígenas y del tributo, que para ellos era la garantía de su lealtad al Estado en el marco del ‘pacto de reciprocidad’, para los reformadores constituían un impedimento hacia la consecución de una ciudadanía individual universal y el libre juego de las fuerzas económicas del mercado y el comercio, entonces concebidos como productores de civilización. Estos serían los encargados de integrar el indígena a la nación, pero a éste no se le asignaba ningún rol activo en este proceso.

Los reformadores bolivianos presentaban la Ley de Exvinculación y las demás políticas como un proyecto de integración nacional. El Estado debía incorporar el indígena al mercado y al comercio para ‘civilizarlo’ e incorporarlo a la nación. Para ellos la resistencia de los indígenas era una muestra más de su carácter ‘incivilizado’, por naturaleza estaban imposibilitados para conocer su propio interés (Platt, 1982: 97). La Ley de Exvinculación también se justificaba por la necesidad de acabar con la comunidad, que a juicio de los reformadores era improductiva por permanecer en manos de ‘una raza’ en ‘estado semi-salvaje’ (Platt, 1982: 75).

Hasta la supresión del tributo en Ecuador (1857), los indígenas fueron vistos desde una perspectiva paternalista como seres sin potestad sobre sí mismos que era necesario proteger. Las reformas modernizantes se sustentaron en ese imaginario peyorativo, que ahora perseguía su ‘civilización’ para asemejarlos a los ciudadanos (Larson, 2002: 81). Ello se acompañaba con prejuicios raciales que se vieron reforzados con la introducción de los supuestos de las teorías racialistas del siglo XIX en los 1870s (Guerrero, 1994: 218).

En la perspectiva de los reformadores la existencia de las comunidades se percibía como el mantenimiento de lealtades corporativas contrarias a la ciudadanía individual. Para los indígenas bolivianos la existencia de la comunidad era compatible con la nación boliviana porque el tributo garantizaba su lealtad a la república. Para el gobierno era lo contrario, pues la contribución indígenal suponía cierta independencia en la gestión territorial y la persistencia de un estamento contrario a la libertad e igualdad de la ciudadanía liberal, que junto con la identidad étnica constituían un problema para la construcción de una nación homogénea (Irurozqui, 2000: 369). En Ecuador, las reformas tenían un claro objetivo integrador. Buscaban, como afirmaba la legislación que suprimía el tributo, “dejar a los individuos de esta clase igualados a los demás ecuatorianos en cuanto a derechos fundamentales que la carta constitucional les impone y les concede” (Torres, 1996a: 101). Esa igualación era incompatible con la persistencia de la comunidad.

2.2.3. La respuesta indígena

La resistencia indígena frente a las reformas fue diversa. Sus acciones procuraban defender las prerrogativas coloniales -principalmente la posesión colectiva de la tierra- amenazadas por el proyecto de nación liberal. En su mayoría no fueron violentas. Los indígenas emplearon formas ‘civilizadas’ para defender lo que consideraban sus derechos, acudieron a la justicia republicana y se apropiaron del discurso de ciudadanía, demandando educación y restablecimiento del tributo - que en su perspectiva garantizaba la lealtad al Estado- y se articularon a las disputas entre élites.

Los indígenas instrumentalizaron esas disputas en función de sus objetivos inmediatos. En Bolivia, la resistencia frente a Melgarejo permitió que algunos sectores indígenas se articularan a la política nacional. Desde 1869 se produjeron sublevaciones indígenas, instigadas por enemigos políticos de Melgarejo, que se generalizaron a partir de 1870 (Klein, 1995: 147). En Ecuador los indígenas también participaron en las luchas entre bandos de las élites entre 1857 y 1862. Ese año

hubo intentos de implantar un nuevo sistema de contribución que originó una sublevación indígena en Guapán. La sublevación fue reprimida y empezó la incorporación de los indígenas comunarios al trabajo en obras públicas y el ejército (Palomeque, 1991: 403-404).

Ello muestra que los indígenas no se movilizaron sin objetivos, pretendían defender el orden tradicional en el que se basaba sus relaciones con el Estado. En la perspectiva de los *ayllus* norpotosinos la revisita era considerada ilegítima, un desconocimiento unilateral del ‘pacto de reciprocidad’ con el Estado fundado en el tributo y los servicios forzados (Platt, 1982: 100). Para los indígenas eran esos mecanismos lo que los obligaba a mantenerse leales al Estado. Una vez disueltos, no encontraban mayor incentivo para seguir siendo leales: ‘se mostraban reacios a participar en un “proyecto nacional”, cuya realización presuponía la destrucción de sus propias organizaciones tradicionales’ (Platt, 1982: 17). En Ecuador, de acuerdo con Fuentealba (1990: 68-69), la mayoría de los conflictos y sublevaciones durante el período de gobierno de García Moreno tuvieron como principal motivación la lucha contra la contribución subsidiaria.

Tras las reformas, *ayllus* y comunidades empezaron a ser presionados por hacendados y mestizos pueblerinos y su cohesión interna empezó a romperse por conflictos de tierras que involucraban comuneros y foráneos. La abolición del tributo eliminó el papel de las autoridades tradicionales como representantes frente al Estado, y afectó su rol en el interior de la comunidad porque una vez titulada individualmente la tierra, ya no podrían distribuirla entre los comunarios según la costumbre (Langer, 1991: 151). Sin embargo, ello no impidió que las comunidades privilegiaran los mecanismos legales, acudiendo a la justicia en defensa de sus tierras (Langer, 1991: 149).

El descontento de los indígenas en los años 1880s obligó al gobierno conservador boliviano a hacer algunas concesiones, como la ‘ley pro-indiviso’ de 1883, que les permitió resistir de diversas maneras. Los indígenas empezaron una ‘campaña de papel’ por la defensa de sus tierras, en

la que acudían a la justicia para acreditar sus propiedades con títulos coloniales (Larson, 2002: 156). Percibieron en forma temprana que para la defensa o recuperación de sus tierras les era conveniente acceder al estatus de ciudadanos. Demandaban al Estado reconocimiento de la ‘contribución indígenal’ como una forma de probar su lealtad, y solicitaban la creación de escuelas con el fin de adquirir el estatus de ‘letrados’ (Irurozqui, 2000: 35). Así mismo, en Ecuador la respuesta de los indígenas no siempre fue el levantamiento, en algunos casos las comunidades aceptaron las imposiciones para conservar como contrapartida el usufructo de sus tierras. Según Moscoso (1991: 376) en la mayoría de los casos optaban por acudir a las instancias legales locales o regionales con el fin de disminuir las cargas tributarias.

2.2.4. Los indios y la revolución

Los indígenas se insertaron definitivamente en la política nacional con las revoluciones liberales de fines del siglo XIX y sus gobiernos a principios del XX. El proyecto de nación de los movimientos liberales continuó el empeño por integrar al indígena como ciudadano a la nación y articuló selectivamente elementos de lo indígena, recuperándolo como fuente de nacionalidad de cara a la proyección de las naciones hacia el exterior, pero continuó asignándole un rol marginal. Sin embargo, los indígenas no fueron sujetos pasivos en ese proceso: en Bolivia lograron cierta autonomía del proyecto liberal planteando un proyecto propio. Incluso cuando no alcanzaron autonomía, se apropiaron del discurso hegemónico para conseguir sus propios objetivos.

La Guerra del Pacífico (1879-1883) llevó a una reformulación de la identidad nacional boliviana. La derrota no sólo provocó el deseo de conseguir una salida al mar, los militares perdieron credibilidad para gobernar y emergió la confianza en la democracia (Irurozqui, 2000: 38). El predominio conservador se deterioró aún más con el colapso del precio de la plata en el mercado mundial. A ello se adicionaba la rebeldía indígena que se propagó por las provincias altiplánicas

entre 1895 y 1896 (Klein, 1995: 148). Indígenas y liberales empezaron a coincidir desde 1886, en cabeza del Coronel José Manuel Pando y el líder aymara Pablo Zárate Willka, esa alianza se prolongaría hasta la Revolución Federal de 1899 (Larson, 2002: 163-164).

Los aymaras se involucraron en la guerra civil aliados con los liberales y persiguiendo sus propios objetivos, ligados a la restitución de tierras (Platt, 1990: 290). Sin embargo, el desarrollo del conflicto trastocó en rebelión indígena. El parteaguas de la historiografía especializada en el período que mejor señala el hecho es la Masacre de Mohoza, en febrero de 1899. Allí un grupo de indígenas ejecutó a un escuadrón del ejército federal. Los líderes liberales, que antes habían instado a los indígenas a combatir a los conservadores, empezaron a hablar de ‘rebelión’ indígena y solicitaron ayuda militar para pacificar las sublevaciones (Platt, 1990: 298-299). Luego, conservadores y liberales concordaron en diagnosticar la situación como una ‘guerra de razas’.

En octubre de 1899 el General Pando asumió la presidencia dando inicio a veinte años de hegemonía liberal y paceña (Irurozqui, 1994: 141). Durante este período, si bien la matriz del proyecto liberal de nación persistió, ahora se articularon nuevos elementos en un discurso que hacía énfasis en la modernización y la proyección hacia afuera. La modernización podría alcanzarse a costa de los recursos de la exportación del estaño, su símbolo era la construcción de ferrocarriles y existía una retórica de ‘domesticación’ de la raza indígena (Larson, 2002: 171).

De acuerdo con Rivera (1986: 18-21), durante la vigencia del liberalismo continuó en ascenso la expropiación de tierras comunales en beneficio de latifundistas liberales, se reforzó el poder de los terratenientes y la expansión de las relaciones de producción serviles, se mantuvieron obligaciones como la ley de prestación vial (trabajo no remunerado en construcción de infraestructuras) y el servicio militar obligatorio. No se suprimieron los servicios personales y continuaron las prohibiciones a la circulación de los indígenas en determinados lugares públicos.

Finalmente, la expansión latifundista se legitimó por el miedo a la ‘guerra de razas’ producto de un supuesto plan de los indígenas durante la Revolución Federal.

En Ecuador la Revolución Liberal encabezada por Eloy Alfaro también tuvo origen en las disputas regionales. Según León (2003: 32-33), durante el siglo XIX la Sierra aglutinaba el 75% de la población nacional y se encontraba económicamente atrasada por la crisis textil de fines del período colonial, a su interior se había fortalecido el sistema de hacienda y el mundo clerical y señorial. En contraste, en la Costa afincaban ideas liberales en medio de una prosperidad económica producto de la actividad agroexportadora. El descontento surgió por el centralismo serrano bajo el gobierno de García Moreno y se expresó en varias guerras entre 1875 y 1883 seguidas de gobiernos conservadores centralizantes que agraviaban las élites guayaquileñas quienes, gracias a la exportación cacaotera, proveían al Estado la principal entrada fiscal.

Un número indeterminado de indígenas participó en las ‘montoneras’ que llevaron al poder a Alfaro en junio de 1895. Para Iturralde (1995: 20-22) el régimen liberal, de 1895 a 1920, representa un intento de integración del indígena a la nación eliminando las bases jurídicas de la discriminación. Impulsó reformas como la supresión de la contribución especial y el concertaje, la desamortización de las tierras de comunidades y la transferencia de la educación al Estado. Aunque no consiguió plenamente sus propósitos, dado que el sector rural continuó bajo dominio de fuerzas tradicionales y los indígenas supeditados a la hacienda, se quebró el monopolio ideológico que ejercía la Iglesia mediante la educación y se generaron importantes procesos de movilidad poblacional.

De acuerdo con Guerrero (1991: 84), la liberación de trabajadores concertados fue un elemento central en el proyecto modernizador liberal. Las disposiciones de Alfaro actualizaron la ‘protección’ de la raza indígena. Reglamentó un jornal mínimo, prohibió los servicios gratuitos a patrones y curas y promovió la vigilancia estatal sobre contratos y cuentas de concertaje. Así

reglamentó por primera vez las relaciones laborales de los indígenas a nivel nacional, cuando antes se había delegado la ‘administración étnica’ a nivel local y regional. Entre 1916 y 1918 el concertaje se convirtió en un problema de relevancia pública, el régimen liberal logró su abolición en 1918 junto con la prisión por deudas. Ello también obedecía al afán de los liberales por aprovechar la fuerza de trabajo serrana en la costa, lo cual implicaba primero acabar con el régimen de hacienda (Ibarra, 1992: 171). Sin embargo, las relaciones sociales soporte del concertaje continuaron vigentes durante mucho tiempo más, aún cuando el término cayó en desuso y fue reemplazado por el de ‘huasipunguero’ para designar trabajadores adscritos a los fundos, antes conocidos como conciertos (Guerrero, 1991: 47). Para Guerrero (1993: 99-100) el régimen liberal no substituyó el poder local como administrador étnico, tampoco suprimió la división entre ‘ciudadanos blancos y *sujetos indios*’.

2.2.5. Hacia el ‘concierto de las naciones civilizadas’: el mestizaje ideal

Las élites liberales construyeron al indígena como causa del atraso nacional. El miedo a su supuesta naturaleza salvaje justificaba su subordinación en la construcción de la nación. Sin embargo, ahora podían civilizarse mediante educación y la oposición civilización/barbarie cedió en favor de articulaciones de lo indígena en el imaginario nacional, para proyectar una imagen diferente de nación al exterior.

Las élites liberales bolivianas se enfrentaron a un problema porque pensaban que la ‘raza india’ no era apta para la vida nacional (Larson, 2002: 171). La naturaleza salvaje y vengativa del indígena ponía en peligro la unidad nacional, además de constituir la principal causa del atraso. Empero, constituía la mayoría de la población y era necesario contar con ella como fuerza de trabajo. De ahí que el debate sobre qué hacer con el indígena en las primeras décadas del siglo XX constituyera dos imágenes: el ‘indio criminal’ justificaba políticas represivas, mientras el ‘indio

víctima' los incapacitaba para entender la democracia, los derechos y deberes ciudadanos (Irurozqui, 2000: 109). Así, la integración del indígena a la nación boliviana se estructuró en torno a la "educación indígenal" y la "pedagogía nacional" (Choque, 2001: 102).

Según Ribadeneira (2001: 64), en este período el imaginario predominante en las élites hacía de la raza y los factores étnicos los causantes del atraso del Ecuador. La indolencia, el desaseo y la miseria se atribuían como características naturales al indígena, junto con su mentalidad inferior que, no obstante, podría desarrollarse mediante la educación. De ahí que el discurso de las reformas liberales en relación con el indígena reviviera el concepto de 'protección'. Las reformas protectoras escondían una concepción del indígena como incapaz de representarse a sí mismo.

En el imaginario de los liberales el miedo a lo indígena funcionaba como un elemento que justificaba mantenerlos subordinados en el proceso de construcción de la nación. El miedo a la 'guerra de razas' entre las élites bolivianas caló hondo en los juicios llevados a cabo al término de la guerra federal. Para las élites criollo-mestizas esa actitud de 'venganza' era irreconciliable con el proyecto de unidad nacional (Irurozqui, 2000: 104).

Prieto (2004: 42) sostiene que para las élites ecuatorianas la imagen del indígena estaba velada por un imaginario de temor que ella denomina 'liberalismo del temor'. Para los indígenas, Alfaro era un 'runa' (indio) que luchaba para conseguir su igualdad. Por eso, la apertura liberal causó temor en las élites. A los hacendados los aterrorizaba la falta de sujeción del indígena, así como su potencial participación política. A los gobernantes liberales los atemorizaba el mantenimiento de la servidumbre indígena, pues los concebían como una raza rebelde y con deseos de venganza.

Por otra parte, una de las preocupaciones apremiantes de las élites a principios del siglo XX era transformar la imagen de sus naciones ante el "concierto de naciones civilizadas" (Platt, 1982: 98-99). En el intento por proyectarse al exterior como naciones 'civilizadas', las élites recurrieron a

una articulación selectiva de lo indígena en imaginario de nación, a partir de símbolos de los gloriosos antepasados indígenas del incario y el período colonial, y de un mestizaje ideal entre ellos.

En Bolivia, el mestizaje no fue un articulador nacional sino hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, en el período liberal empezaron a constituirse los primeros discursos sobre el mismo. En general, prevalecía un desprecio por cualquier tipo de mezcla racial y una esperanza por la prevalencia de la raza blanca (Larson (2002: 171). Según Irurozqui (2000: 118), el imaginario del mestizaje empezó a ser considerado por algunos miembros de la élite letrada como una utopía. Pero no se entendía como una mezcla racial, sino como un intercambio ideal entre criollos y antepasados gloriosos de los indígenas. La mezcla real y cotidiana estaría representada en el ‘cholaje’, concebido como ‘degeneración racial’ y como ‘fatalidad’, en el que se inscribía la mayor parte de la población. No obstante, para las élites tales elementos no pertenecían a los indígenas contemporáneos, pues habían sufrido un proceso de degeneración histórica.

El estudio de Muratorio (1994) sobre la construcción de la identidad nacional en el período del ‘progresismo’ (1884-1895) permite observar patrones muy similares en el caso ecuatoriano. Alrededor de las representaciones ecuatorianas en la exposición de Madrid (1892), la Exposición Universal Colombina de Chicago (1893) y la Exposición Universal de París (1889), muestra cómo los terratenientes y la burguesía comercial y financiera de la costa, pretendieron proyectar la imagen del Ecuador como una nación ‘civilizada’. Para ello, usaron selectivamente imágenes de indígenas enfatizando en el pasado y en el futuro más que en el presente. Así, legitimaron imágenes de un supuesto pasado inca de raza ‘noble’ y ‘aristocrática’ con Atahualpa como origen de la nacionalidad ecuatoriana y, a los otavaleños, raza próspera en camino de ‘civilización’, como lo que los indígenas podían y debían llegar a ser, pero denigraron la imagen de los indios ‘Jíbaros’ y ‘Záparos’ del Amazonas.

2.2.6. Los indios y el liberalismo

Al parecer los indígenas ecuatorianos fueron menos activos en cuanto a sus reivindicaciones durante el período liberal que los bolivianos. Ello se explica por el ascendente que tenía Alfaro sobre ellos, quienes lo consideraban como un ‘runa’ que velaba por sus derechos, pero también por la eficacia de sus reformas. Mientras los liberales ecuatorianos se esforzaron por implementar reformas para articular al indígena a su proyecto de nación como ciudadano atacando las relaciones serviles, para corresponder con su ‘colaboración’ en la revolución, el desempeño de los liberales bolivianos en el gobierno fue percibido como insatisfactorio por varios sectores indígenas, de allí el activismo que caracterizó estas poblaciones en este período. Aunque el General Pando conservó su aceptación entre sectores indígenas, incluso cuando hizo parte del Partido Republicano en los 1920s, la actitud de las élites liberales después de la Revolución Federal creó reticencias, sobre todo en sectores aymaras. Por otra parte, los aymaras habían alcanzado mayor autonomía respecto de los liberales, pues mientras los indígenas ecuatorianos participaron en la Revolución Liberal supeditados a las élites de uno u otro partido, los aymaras pudieron plantear un proyecto propio en cabeza de Zárate Willka.

No hay consenso en la historiografía sobre la participación indígena en la Revolución Federal boliviana. Aunque la mayoría de los autores concuerda en que gran parte de las demandas de los indígenas, y lo que explica su alianza con los liberales, era el deseo por recuperar sus tierras, no hay acuerdo cuando se trata de analizar el grado de autonomía de los indígenas para plantear un proyecto. Rivera (1986: 16), afirma que uno de los objetivos de los rebeldes indígenas, “no siempre planteados en forma explícita”, era la “construcción de un gobierno indio autónomo bajo la autoridad de su máximo líder”. No hay evidencias para sostener que tal proyecto implicara una ‘guerra de razas’ o pasara necesariamente por la necesidad de aniquilar los ‘blancos’. Además, el

argumento que veía en la masacre de Mochoza una acción planificada en el marco de la ‘guerra de razas’ para exterminar a mestizos y blancos, fue esgrimido por las élites en el marco de su campaña represiva una vez que sintieron amenazada su hegemonía. Pero no era conveniente para los indígenas pues el supuesto afán separatista y exterminador de la raza blanca que se les endilgaba servía para deslegitimar sus demandas por restitución de tierras (Irurozqui, 1994: 134). En suma, no puede desconocerse que el movimiento indígena que participó en la Revolución Federal tuvo un proyecto transformador centrado en la subversión de la opresión étnica; pero ese proyecto se pensaba en el interior de ese espacio imaginado denominado Bolivia, no en vano, Zárate Willka había dicho: “somos indios de la misma sangre (...) y todos hijos de Bolivia” (Larson, 2002: 170).

Conclusión

La construcción de la nación puede interpretarse como una lucha hegemónica, no como una contraposición entre dominantes y dominados, estructurada en función de relaciones de inclusión/exclusión. Ello implica que ninguno de los actores en conflicto en el proceso de construcción de la nación está en capacidad de fijar por sí sólo su significado. En este proceso no se producen exclusiones definitivas, aunque alguna de las formas de imaginar la nación consiga la hegemonía. Los proyectos hegemónicos de nación son aquellos que consiguen articular otros actores y otros proyectos para conseguir su aceptación, su consentimiento, en tanto la nación siempre se presenta como elemento unificador. Estudiar la construcción de la nación en Bolivia y Ecuador, más que constatar qué tanto se incluyó o excluyó al indígena, implicó analizar las formas de articulación de los indígenas a los proyectos hegemónicos de nación, los cambios en estos proyectos y la lucha de los movimientos por tener un rol activo en la construcción de la nación.

Los proyectos hegemónicos de nación intentaron articular al indígena de diversas formas, más que excluirlo de la nación. El proyecto criollo independentista intentó integrarlo asimilándolo a

ciudadano, el proyecto liberal trató de asimilarlo ‘civilizándolo’ e integrándolo al mercado. El indígena se tomó como objeto de iniciativas de los actores hegemónicos más que como sujeto de la integración nacional. El indígena como tal sólo se reivindicó parte de la nación cuando se acogieron símbolos de sus antepasados. Los proyectos hegemónicos de nación no sólo le asignaron un papel pasivo y subordinado en la construcción de la nación, se esforzaron porque el indígena dejara de serlo como condición para acercarlo al ideal de nación homogénea, ‘civilizada’ o mestiza.

Pero los indígenas no fueron estos objetos pasivos, buscaron de diversas formas tener un papel activo en la construcción de la nación. En el siglo XIX resistieron los ataques al ‘pacto colonial’ que les permitió tener ciertas prerrogativas, ciertos grados de autonomía con el mantenimiento de sus autoridades tradicionales, la propiedad colectiva de la tierra y una representación corporativa. Esta resistencia fue más fuerte en el Altiplano boliviano dado que la protección del Estado en el ‘pacto de reciprocidad’ se prolongó por más tiempo y permitió a la comunidad persistir y luchar contra las reformas liberales que daban al traste con este pacto. Mientras en Bolivia el tributo, símbolo y garantía del pacto, se abolió en 1876, en Ecuador ello tuvo lugar desde 1857, las comunidades y los indígenas se confiaron a los poderes locales del sistema de hacienda. Empero, los indígenas ecuatorianos tampoco fueron pasivos y resistieron las reformas de diversas formas.

En ambos casos, las acciones de los indígenas no se redujeron a la violencia y no pretendieron excluirse de las naciones en construcción. Antes bien, se apropiaron de los discursos de ciudadanía y representación, demandaron educación para poder acceder al estatus de ciudadanos y ejercer sus derechos, acudieron a la justicia republicana para salvaguardar sus derechos, se articularon a las luchas entre élites persiguiendo sus propios objetivos y, en ciertos casos, como la rebelión del líder aymara Zárate Willka, plantearon sus propios proyectos de nación.

Referencias

- Albó, X. (1986) 'Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: kataris, amarus y bases. 1780-1781', en F. Calderon y J. Dandler (comps) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. UNRISD-CERES: Ginebra, 51-119.
- Almeida, I. y Arrobo Rodas, N. (1998) 'De naciones clandestinas a naciones con destino', en I. Almeida Ileana y N. Arrobo Rodas (coords.) *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Abya Yala: Quito, 131-143.
- Anderson, B. (1997) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE. México.
- Barragán Romano, R. (1999) *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. Fundación Diálogo: La Paz.
- Bolívar, I. (2001) *Nación y sociedad contemporánea*. Ministerio de Cultura: Bogotá.
- Campbell, L. (1990) 'Ideología y faccionalismo durante la Gran Rebelión', en S. Stern (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX*. IEP: Lima, 118-140.
- Chatterjee, P. (2000) 'Whose Imagined Community', en G. Balakrishnan (ed.) *Mapping the nation*. Verso: London.
- Chiriboga, M. (1986) 'Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena', en VVAA. *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Abya Yala:s.l., 29-90.
- Choque Canqui, R. (2001) 'Nacionalismo boliviano', en D. Cajías, M. Cajías, C. Jonson e I. Villegas (comps.) *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. IFEA- Coordinadora de Historia-Embajada de España en Bolivia: La Paz, 85-116.

Connor, W. (1998) *Etnonacionalismo*. Trama: Madrid.

Crain, M. (1990) 'The social construction of national identity in Highland Ecuador'. *Anthropological Quarterly*. 1:63, 43-59.

Demèlas, M. y Saint-Geours, Y. (1986) 'Una revolución conservadora de fundamento religioso', en J.P. Deler e Y. Saint-Geours (comps.) *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Vol II*. IEP-IFEA: Lima, 437- 453.

Demèlas, M. (2003) *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. IEP: Lima.

Fuentealba, G. (1990) 'La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: Continuidades coloniales y cambios republicanos', en E. Ayala (ed.) *Nueva historia del Ecuador. Volumen VIII. Época Republicana 2*. Corporación Editora Nacional-Grijalbo: Quito, 45-77.

Gellner, E. (1988) *Naciones y nacionalismo*. Alianza: Madrid.

Gros, Ch. (2000) 'De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización', en G. Sánchez y M. Wills (comps.) *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. ICANH-IEPRI-Ministerio de Cultura : Bogotá, 351-363.

Guerrero, A. (1991) *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern: Quito.

Guerrero, A. (1993) 'La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990', en VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Abya Yala-CEDIME: Quito, 91-109.

- Guerrero, A. (1994). 'Una imagen ventríflocua: el discurso liberal de la «desgraciada raza indígena» a fines del siglo XIX', en B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX*. FLACSO: Quito, 197-252.
- Hobsbawm, E. (2000) *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica: Barcelona.
- Hurtado, O. (1977) *El poder político en el Ecuador*. Centro de publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador: Quito.
- Ibarra, A. (1992) *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Abya Yala: Quito.
- Irurozqui, M. (1994). *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas: Cuzco.
- _____ (2000) «A bala, piedra y palo». *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Diputación de Sevilla: Sevilla.
- Iturralde, D. (1995) 'Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador', en E. Ayala (ed.) *Nueva historia del Ecuador. Volumen XIII. Ensayos Generales 2*. Corporación Editora Nacional-Grijalbo: Quito, 9-58.
- Jaffrelot, Ch. (1993) 'Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica', en G. Delannoi y P. Taguieff (comps.) *Teorías del nacionalismo*. Paidós: Barcelona, 203-254.
- Klein, H. (1995) *Haciendas y ayllus en Bolivia, ss. XVIII y XIX*. IEP: Lima.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI: Madrid.
- Langer, E. (1991) 'Persistencia y cambio en comunidades indígenas del sur boliviano en el siglo XIX', en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO: Quito, 133-167.

- Larson, B. (2002) *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú-IEP: Lima.
- León, J. (2003) 'Un sistema político regionalizado y su crisis', en V. Bretón y F. García (eds.) *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Icaria: Barcelona, 25-55.
- Miller, D. (1997) *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Paidós: Buenos Aires.
- Moreano, A. (1993) 'El movimiento indio y el Estado multinacional', en D. Cornejo (ed.) *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiethnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Abya Yala: Quito, 215-156.
- Moreno, S. y Figueroa, J. (1992) *El levantamiento del Inti Raymi de 1990*. FESO-Abya Yala: Quito.
- Moscoso, M. (1991) 'La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX', en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO: Quito, 367-390.
- Muratorio, B. (1994) 'Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imágenes a fines del siglos XIX', en B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX*. FLACSO: Quito, 109-196.
- Palomeque, S. (1991) 'Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado', en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO: Quito, 391-417.

- Pearse, A. (1986) 'Campesinado y revolución: el caso de Bolivia', en F. Calderón y J. Dandler (comps) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. UNRISD-CERES. Ginebra, 313-361.
- Platt, T. (1982) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. IEP: Lima.
- Prieto, M. (2004) *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial 1895-1950*. FLACSO-Abya Yala: Quito.
- Quijano, A. (1999) '¡Qué tal raza!', en *Ecuador Debate* 48:141-151.
- Quintero, R. (1986). 'El Estado terrateniente del Ecuador (1809-1895)', en J. Deler e Y. Saint-Geours (comps.) *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Vol II*. IEP-IFEA: Lima, 397-435.
- Ramón, G. (1991) 'Los indios y la constitución del Estado nacional', en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO: Quito, 419-457.
- Ribadeneira, C. (2001) *El racismo en el Ecuador contemporáneo. Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro*. FIAAM-Abya Yala: Quito.
- Rivera, S. (1986) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. UNRISD: Ginebra.
- Rodríguez, G. (1991). 'Entre reformas y contrarreformas: Las comunidades indígenas en el valle bajo cochabambino', en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO: Quito, 277-334.
- Smith, A. (1997) *La identidad nacional*. Trama: Madrid.
- Soux, M. (2006). 'El mito de la igualdad ciudadana y la dominación poscolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo XIX', en G. Carrera, C. Leal, G. Lomné y F. Martínez,

Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones. Equinoccio-
Editorial Universidad Simón Bolívar- Université Marné La Válee- IFEA: Caracas, 343-362.

Stalin, J. (1972) *Acerca de la cuestión nacional.* Oveja Negra: Bogotá.

Stern, S. (1990) 'La era de la insurrección andina, 1742-1782. Una interpretación', en S. Stern
(comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX.* IEP:
Lima, 50-96.

Torres, E. (1981) 'La nación: problemas teóricos e históricos', en N. Lechner (ed.), *Estado y
política en América Latina.* Siglo XXI: México, 87-132.

Torres, R. (1996a) 'Constitución política y derechos indígenas en Ecuador', en E. Sánchez (comp.)
*Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina. Memorias del
seminario internacional de expertos sobre régimen constitucional y pueblos indígenas en
países de Latinoamérica.* Disloque Editores: Bogotá, 99-111.

_____ (1996b) 'Régimen constitucional y derechos de los pueblos indígenas', en R. Torres
Ramón (ed.) *Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado.* CONAIE-
CEPLAES-Abya Yala: Quito, 45-60.

Treverso M. (1998) *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la
construcción nacional.* Abya Yala: Quito.

Žižek, S. (1998) 'Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional', en F.
Jameson, Fredric y S. Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.*
Paidós: Buenos Aires.