



TEJER REPÚBLICA:
HISTORIA, MEMORIAS
Y VISUALIDADES
A 200 AÑOS DE LA
BATALLA DE PICHINCHA

Coordinadoras:

Viviana Velasco Herrera,
Sofía Luzuriaga Jaramillo
Andrea Moreno Aguilar

TEJER REPÚBLICA:
HISTORIA, MEMORIAS
Y VISUALIDADES
A 200 AÑOS DE LA
BATALLA DE PICHINCHA

Coordinadoras:

Viviana Velasco Herrera,
Sofía Luzuriaga Jaramillo y Andrea
Moreno Aguilar

TEJER REPÚBLICA:
HISTORIA, MEMORIAS
Y VISUALIDADES
A 200 AÑOS DE LA
BATALLA DE PICHINCHA

Coordinadoras:

Viviana Velasco Herrera,
Sofía Luzuriaga Jaramillo y Andrea
Moreno Aguilar



Abogada Paola Pabón
Prefecta de Pichincha

Dr. Fernando Ponce León, S.J.
Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Dra. Ruth Ruiz
Decana de la Facultad de Ciencias Humanas

Abogado Christian Pino
Director de Cultura y Patrimonio de la Prefectura de Pichincha

Tejer república: historia, memorias y visualidades a 200 años de la Batalla de Pichincha

Coordinadoras: Viviana Velasco Herrera, Sofía Luzuriaga Jaramillo y Andrea Moreno Aguilar.

Equipo Proyecto Bicentenario PUCE - GADP Pichincha

Paula Jácome
Gabriel Aldaz
Lisset Astudillo
Alejandro López

Primera edición

© 2022 De cada texto su autor
© 2022 Pontificia Universidad Católica del Ecuador

EdiPUCE

www.edipuce.edu.ec
Quito, Av. 12 de Octubre 1076 y Roca
Centro Cultural
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: (5932) 2991 700 ext. 1711
e-mail: publicaciones@puce.edu.ec

ISBN: 978-9978-77-641-4

Dirección editorial: Santiago Vizcaíno

Diseño de cubierta: Sandra Ramos

Corrección y diagramación: Adriana Salgado Coronel

Foto de cubierta: "Quito", Lizardo Tobar. Año: 2005. Técnica: óleo sobre lienzo

Impresión: Publicom

Tiraje: 800 ejemplares

Impreso en Ecuador. Prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio, sin la previa autorización por escrito de los propietarios del Copyright.

Índice

POLÍTICA, CIUDADANÍAS Y PLURINACIONALIDAD 19

Apertura. De 2022 a 1822. Caminos, procesos y actores para la reflexión de la política moderna

Viviana Velasco Herrera

Repúblicas plebeyas 24

¿Cómo escribir una historia descolonizada del constitucionalismo en América Latina? 24

Carlos Garriga

El olvido y desprecio del republicanismo popular hispanoamericano en la historia global de la democracia 67

James Sanders

El método de la batalla del Pichincha y la corriente del radicalismo a largo plazo: una lectura del bicentenario desde la disputa del presente 84

Valeria Coronel

Representaciones y participación política afrodescendiente en la Real Audiencia de Quito, 1808-1813 99

Alejandro López Valarezo

¿Costumbre o nueva ley? Prácticas jurídicas alrededor de la propiedad de tierras comunales en el marco de la conformación de la república de Ecuador, 1830-1861 112

Viviana Velasco Herrera

Historias políticas regionales 126

Cuenca y su región en la independencia, aportes y participación en la batalla de Pichincha en mayo de 1822 126

Ana Luz Borrero

Pactismo, globalización e independencia de las provincias de Quito, Guayaquil y Portoviejo (1809-1822) 142

Tatiana Hidrovo

Ciudadanía, garantías y pluralismo 162

Una mirada "bicentenario" al constitucionalismo ecuatoriano 162
Ramiro Ávila Santamaría

El Estado Plurinacional ¿una utopía o una realidad?: una lectura
situada en el proyecto político del movimiento indígena
ecuatoriano 177
Verónica Yuquilema

Entre la institucionalización y la militancia de los afectos: Un
recorrido por los feminismos en el Ecuador 184
Soledad Varea, María Rosa Cevallos

Quiero que a mí me entierren, respetando mi pasado:
Indagación de las muertes de diversidades sexo genéricas
en el Ecuador 204
Daniel Rivera

**MEMORIAS COLECTIVAS, ESPACIALIDAD Y DISPUTA
DE SIGNIFICADOS** 217

Apertura. La memoria como espacio de disputas: entre la tensión del primer
plano y la acción de los colectivos
Sofía Luzuriaga Jaramillo

**Construcción de relatos y "lugares
de la memoria"** 222

Memorias e historias de México 68: el camino hacia la
centralidad histórica 222
Eugenia Allier Montaño

La institución escolar como fábrica de la memoria
(1895-1925): 'roman national' y memoria colectiva 239
Emmanuelle Sinardet

"Dios miró y aceptó el holocausto": la muerte y la construcción
de la figura sacrificial decimonónica en tiempos de
independencia 255
Leonardo Zaldumbide Rueda

La nación ecuatoriana es un romance fallido. La retórica
patriótica de los relatos de ficción del siglo XIX: el caso de
Entre riscos (1889) de José María Gómez Carbo (1859-1899) 270
César Eduardo Carrión

La ciudad en transformación: espacios y cambios socioambientales	285
La biosfera urbana quiteña entre los siglos XVI y XIX	285
Nicolás Cuví	
“El Pichincha indignado del yugo, [...] dio un bramido, y se vio de repente el rugido del León acallar”: los volcanes y la ciencia en la Independencia	303
Elisa Sevilla	
La alegoría y morfología quiteña: celebraciones centenarias entre modernización y utopía reactiva en Quito, 1909 y 1922	320
Ernesto Capello	
Ciudadanías Pendientes: poder, orden y diferencia en Quito	339
Víctor Hugo Torres Dávila	
Repensando las transformaciones a la luz de una nueva normalidad	3351
Nury Bermúdez	
Los distintos lenguajes de las memorias colectivas	358
Los distintos lenguajes de las memorias colectivas.	
La guerra, la violencia y la ética de la resistencia	358
Alessandro Portelli	
Memoria e historia: Walter Benjamin y José María Arguedas	370
Eduardo Kingman Garcés	
Las mujeres de la Independencia. Una reflexión desde la memoria	384
Alexandra Sevilla Naranjo	
El cine y el primer centenario. Entre la bullanga y la discreción. Las fiestas patrias filmadas	395
Wilma Granda Noboa	
Memoria, traumas cómplices y códigos del cuerpo.	
Los distintos lenguajes de las memorias colectivas	408
Antonia Carcelén-Estrada	
Las mujeres en los márgenes	429
Alejandra Delgado	

REPRESENTACIONES, ARTE Y VISUALIDAD

437

Apertura. Representaciones, arte y visualidad desde Ecuador en los 200 años de la Batalla del Pichincha

Andrea Moreno Aguilar

Fenómenos artísticos en los siglos XIX y XX, perspectiva histórico-artística

443

La serie de los generales de la Independencia en el Museo Jacinto Jijón y Caamaño: Retratos

Panegíricos de los héroes 443

Adriana Pacheco Bustillos

Imágenes y lugares sagrados frente a las celebraciones centenarias: tensiones entre la tradición y la ciudad moderna 447

Carmen Fernández-Salvador

Nuestro legado camino a la libertad. ¿Había otra salida? 465

José Carlos Arias

Incas sí, indios no. La incorporación del arte del Perú antiguo y del arte popular en los doscientos

años de Independencia americana 488

Fernando Villegas Torres

Miradas críticas a la nación desde las artes y sus debates contemporáneos

510

El proyecto revolucionario de lo abyecto 510

Paulina León Crespo

Miradas y presencias: La cultura popular en el arte ecuatoriano 520

Manuel Kingman Goetschel

Remendando patrias. Repensar el Bicentenario. Proyecto de intervención artística en el Museo Weilbauer 535

Pamela Cevallos

Manifiesto Ecuaterrestre 546

José Luis Macas

Crítica curatorial y museológica en el contexto del Bicentenario

550

Museos Militares y Nación en Ecuador: El Templo de la Patria 550

Haidy Espinosa

Construyendo al otro: museos, coleccionismo y la representación de la nación desde la arqueología 569

María Patricia Ordóñez

Irruptoras. Mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021) 581

Susan Rocha y Ana Rosa Valdez

Presentación del Gobierno Autónomo de la Provincia de Pichincha

Paola Pabón, prefecta de Pichincha

La presente publicación constituye el resultado del trabajo conjunto entre la Prefectura de Pichincha y la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, con el apoyo de varias instituciones académicas, públicas y privadas en el marco de la conmemoración de los doscientos años de la Batalla de Pichincha: un hito histórico que más allá de representar una importante victoria militar en las faldas del Pichincha, marca el inicio de un trayecto que, debido al sacrificio y a la lucha de hombres y mujeres, ha permitido la configuración de lo que hoy conocemos como Ecuador.

El Simposio Internacional *200 años de luchas y desafíos ciudadanos* buscó reflexionar sobre el trayecto recorrido en este Bicentenario, no necesariamente como un resultado final, si no como un proceso en el que las y los ecuatorianos han luchado por conquistar sus derechos, por tener una mejor vida, porque sus causas sean reconocidas, recordadas, valoradas y visibilizadas. Estos esfuerzos no concluyen aún, sino que se configuran como un legado relevante para poner en evidencia que la nación todavía no se ha terminado de construir, que vivimos una libertad incompleta y aún buscamos ser independientes e iguales ante la ley.

Los y las académicas, gestores y gestoras, expertos y expertas nacionales e internacionales que aceptaron la invitación y respondieron a la convocatoria para participar de este espacio de diálogo aportaron de manera invaluable con estas reflexiones, desde distintos ámbitos y experiencias de vida profesional y personal, alrededor de tres ejes: *política, ciudadanía y plurinacionalidad; memoria colectiva, espacialidad y disputa de significados; y representaciones, arte y visualidad.*

Se abordaron temáticas relativas a la historia descolonizada; los lugares de la memoria; las garantías y el ejercicio pleno de los derechos de las personas; la perspectiva regional; la transformación de las ciudades; el rol del arte en los debates sobre identidad; libertad, e igualdad que contribuyeron a refrescar y cuestionar la idea de independencia que nos hereda el pasado y aquella que se proyecta hacia el futuro.

Durante mayo de 2022, contamos con la presencia de prestigiosos académicos e investigadores internacionales que visitaron Quito desde España, Italia, Perú, y desde varios lugares del Ecuador, quienes exploraron nuevas formas de ver la actualidad de nuestra nación, y los resultados y legados que se derivan de la gesta de la independencia y de lo que ha significado esta palabra en la vivencia real y cotidiana de las

personas, a través de los complejos procesos sociales, políticos e históricos que ha atravesado nuestro país.

Ser críticos del pasado es un derecho y un deber de todos los ciudadanos y ciudadanas, y qué mejor oportunidad que la conmemoración de nuestro Bicentenario para analizar un período caracterizado por triunfos y derrotas que han impulsado y alimentado el espíritu de tantas figuras que, sin necesariamente calificarse como héroes y heroínas, han representado un enorme aporte a la construcción de una sociedad más justa, afincada en las lecciones que nos deja el pasado para avanzar con certeza hacia el futuro. El Simposio Internacional *200 años de luchas y desafíos ciudadanos* constituyó el espacio propicio para replantearnos la historia y abrir nuevos caminos hacia la generación de contenidos que revolucionen nuestros pensamientos.

Quiero agradecer a todos y cada uno de los y las participantes que con entusiasmo compartieron sus experiencias, conocimientos y vivencias durante el Simposio. El trabajo colaborativo entre diversas instituciones y personas comprometidas con la edificación de una sociedad más justa, inclusiva y reflexiva de la realidad constituye la piedra angular para el inicio de un nuevo período en nuestra nación. Que esta publicación y la recopilación de los trabajos y exposiciones del Simposio constituya el primer paso para una serie de acciones, no solamente de divulgación de nuevos conceptos y conocimientos generados con motivo del transcurso de estos 200 años de vida republicana, sino que se proyecte como una acción de investigación, indagación y de formulación de políticas públicas encaminadas a lograr una mayor equidad para las y los habitantes de Pichincha y el Ecuador, y que se transforme en un elemento reivindicatorio de las luchas cotidianas, de los esfuerzos comunes, de los proyectos colectivos y los sentires de justicia que marcan indiscutiblemente el inicio de una nueva historia.

Presentación de la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Ruth Ruiz Flores, decana de la Facultad de Ciencias Humanas

Al referirse a la celebración del primer centenario de la Batalla de Pichincha, Isaac J. Barrera (1922) dice:

La batalla de Pichincha fue la liberación del antiguo reino de Quito, conquistado por los compañeros de Pizarro. Almagro y Benalcázar fueron los que sobre las ruinas del antiguo y próspero reino indígena, fundaron una y otra vez la nueva ciudad, de oscura importancia en la administración colonial, pero predestinada a los grandes hechos, a la exaltación de los sentimientos populares, al mantenimiento de las ideas levantadas y nobles, que en ese tiempo produjeron un profundo cambio en el curso de los acontecimientos históricos. (p. 9)

En efecto, esa batalla marca un profundo cambio en el curso de los acontecimientos y, ahora, al presentar estos trabajos de investigación en torno al Bicentenario, aspiramos aportar con un marco de análisis para contribuir al debate actual. Este examen debe ser un balance de aquello logrado en la construcción de la sociedad desde ese entonces y, al mismo tiempo, una exploración que escrute el tema dentro del siempre cambiante escenario de los estudios históricos.

En este contexto, es necesario reexaminar aquellos hechos y moldear líneas de trabajo que desde nuestra concreitud sean la plataforma para pensarnos en el entorno global. Corresponde retornar a leer aquellas gestas de las que nos enorgullecemos —no sin razón— y plantear una revisión historiográfica, un escrutinio crítico y una prospectiva en una visión de futuro, para lo cual es indispensable establecer los parámetros del debate epistemológico desde las corrientes actuales de las ciencias sociales y exponer distintas perspectivas críticas y enfoques hermenéuticos.

Es preciso, por otra parte, enfatizar que se trata de un debate de carácter regional que, enfocado en los temas comunes que competen a Latinoamérica, desde el análisis y con un abordaje político, posibilite pensar nuestro futuro en común.

Desde luego, el Bicentenario de la Batalla de Pichincha nos aboca a la observación de la libertad. La libertad suele definirse fundamentalmente como principio de autodeterminación, de elección, y como ausencia de interferencia frente a la voluntad, al deseo de ejecutar una acción que consideramos querida o necesaria. De este modo, la libertad parece indeterminada y posible, aunque en la práctica esté constreñida por diversas esferas de acción del entorno social y político de que se trate. Actuamos, obramos en relación con algo, pero al reflexionar en ello debemos reconocer que, sea cual fuere nuestro movimiento, tiene un alcance limitado. Si bien ser libre se define

como una condición de autodeterminación, en lo concreto significa estar en la disposición de cumplir con ciertos deberes de la vida en común. En el caso de la libertad y de la liberación frente a un proceso de colonización los parámetros de exploración son innumerables.

En el ámbito de lo político, la libertad se piensa como autonomía e independencia; es decir, en relación con la posibilidad de un pueblo o pueblos de regir su propio destino. Sin embargo, la libertad no es un atributo, es un anhelo, una necesidad, una pretensión, una intencionalidad que se resuelve como acción ética, por ello, no puede ser concedida, sino que ha de ser construida, ejercida —en efecto— como un caminar. Una senda ardua que:

A pesar de los debates de alto nivel, la realidad “en tierra”, desde 1811 hasta 1830, si no hasta pasados mediados del siglo XIX, era otra. Los hechos militares, políticos y económicos diferían profundamente de los sueños liberales, fueran estos republicanos o monarquistas. No obstante, hubo una insistencia casi dogmática en buscar soluciones constitucionales a desafíos socioeconómicos, tecnológicos y militares. Las constituciones se proclamaron, se derogaron, se enmendaron y se reemplazaron. (Loveman, 2003, p. 293)

Concretar la independencia no fue ni es tarea fácil. Aún deploramos no contar con un Estado nacional fundante de la generación de una ciudadanía plena, que garantice la equidad y la justicia para quienes vivimos en estos territorios.

Bien ha señalado Horacio Cerutti (2011, p. 37) que, en ese momento de la emancipación, se buscó consolidar la soberanía sobre la base de una exigencia internacional, curiosamente a partir de naciones inexistentes; una soberanía que les era negada a la mayoría de los habitantes de estos mismos territorios, muy pocos de los cuales, exclusivamente varones, disponían de derechos ciudadanos. El resto era población sometida, y eso explica las incansables demandas de participación, las rebeliones y sublevaciones constantes de quienes no fueron reconocidos.

Este panorama, en términos de relaciones al interior del Estado, deviene en situaciones conflictivas y de invisibilización de los sectores subalternos que se disputan los espacios de negociación a lo largo de dos siglos, en medio de tensiones y reclamos emergentes y esporádicos, en una relación dispar marcada por etnia, clase y género.

La conmemoración de este evento es un acto que, más allá del ritual, nos impele a regresar sobre algunos datos que nos mueven al examen del significado de aquello que permanece en la memoria colectiva como el inicio de un proyecto diferenciador que marca la génesis de una suerte de identidad que se intuye y se cuestiona, se ansía, pero se escapa. El nombre de cada país configurado en la delimitación de un territorio se revela, con el paso del tiempo, imposible de identificar con una nación que las

declaraciones de Estado plurinacional no logran resolver, porque si bien son loables como afirmaciones constitucionales, en el ejercicio de los derechos no se alcanza a cumplir con las condiciones de equidad que tal propuesta exige.

Ello nos conduce a otra discusión medular, pues la identidad, la conformación del sujeto, la idea de pertenencia a un pueblo, son aspectos que percibimos como indispensables de resolver no solo de manera colectiva sino en nuestra vida personal. Fue esta interrogación la que motivó, en el ámbito de la filosofía, la indagación en torno a la existencia o no de una filosofía latinoamericana; la respuesta se estableció en una tensión entre extremos: la no existencia de una filosofía latinoamericana o su presencia, no como tal, sino como pensamiento inmerso en discursos de propuestas sociales, políticas, literarias, etc.; lo latinoamericano estaría allí, contestaron algunos, puesto que los pensadores de esta región habían establecido discusiones y soluciones reflexionadas sobre las circunstancias específicas del sujeto y la puesta en cuestión de su ser, análisis que se refieren a las preguntas perennes de la filosofía, y de cuya respuesta se sigue que lo construido pueda llamarse filosofía y adjetivarse como latinoamericana.

Ajustar la respuesta en una tonalidad sutil ha requerido esfuerzo, paciencia y tiempo. Este resultado, aunque determinado respecto a la filosofía, puede aplicarse a otras disciplinas en el marco de este análisis sobre la Independencia que nos ocupa. En palabras de Samuel Guerra (2019):

América Latina pretende esclarecer las condiciones de posibilidad de su propio pensar desde fundamentos racionales uni-pluri-versales, y, desde nuestras necesidades históricas de reconstitución ontológica, epistemológica, ética y política. En la medida que lo logremos y aportemos con ello a nuestra propia historia de descolonización y subjetivación, será nuestra filosofía, nuestro discurso racional frente a las herencias coloniales. Eso preparará el terreno para que futuras generaciones puedan avanzar en esa filosofía y pensar las condiciones de subjetivación/objetivación de su propio tiempo. (p. 98)

Bien definido queda que es preciso encontrar correctivos para nuestros acuciantes problemas y que se requiere volver los ojos hacia el pasado para proyectarnos. La tarea nos conduce a aclarar los elementos con los cuales se erige esta pluriidentidad nacional y las posibilidades de convivencia entre las distintas comunidades políticas vecinas y de toda América. Un fundamental aporte a este curso de la acción es aquel que proviene de las universidades, y no podemos pasar por alto el de la nuestra, pues ese inquirir por la identidad y la prosecución de un pensamiento propio motivó la creación de la Facultad de Ciencias Humanas de la PUCE hace 50 años, tal y como recuerda Carlos Paladines (2011):

En el Ecuador se ha dado y se da un pensar, enmarcado en claros principios y corrientes filosóficas, cuyo peso es considerable en la historia del país"... (aunque con) la constatación de que ese pensar "ha sido muy poco estudiado", (por lo que) se puso en marcha un proceso de rescate del pensamiento ecuatoriano. [...] Como preparación del terreno para "ecuatorianizar la filosofía", bajo los parámetros de su primera concepción de filosofía como "ejercicio de la razón", se puso en marcha la transformación de la Facultad de Filosofía y Letras "San Gregorio" en Facultad de Ciencias Humanas, integrada al campus universitario, en julio de 1971, para, a partir del aporte que se debía recoger de las ciencias sociales: levantar la reflexión filosófica. (p. 140)

Observar, reflexionar, ejercer una crítica rigurosa es indispensable para coadyuvar a la edificación de una estructura social y política que, más allá de su nombre, afiance una situación de derecho, en la que se minimicen de forma efectiva las brechas sociales, culturales y económicas como garantía de la anhelada ciudadanía democrática.

Referencias

- Barrera, I. (1922). *Relación de las fiestas del primer centenario de la batalla de Pichincha, 1822-1922*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Loveman, B. (2003). *El constitucionalismo andino, 1808-1880*. En *Historia de América Andina*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano. Desde abajo*.
- Guerra, S. (2019). *Repensando la Filosofía*. Abya Yala.
- Paladines, C. (2011). *Breve historia del pensamiento ecuatoriano*. Corporación Editora Nacional.



Política, ciudadanías y plurinacionalidad

Política, ciudadanías y plurinacionalidad ¹

Apertura. De 2022 a 1822. Caminos, procesos y actores para la reflexión de la política moderna .

Viviana Velasco Herrera, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Las conmemoraciones son portales temporales que permiten la reflexión del impacto que un suceso tiene en la vida cotidiana de quienes marcan como relevante esa fecha en la contemporaneidad. A través de ese portal interpretativo provocado por los dos siglos de construcción republicana de lo que hoy es Ecuador, es posible y necesario pensar y debatir sobre los sentidos materiales y simbólicos de la transición política de la experiencia monárquica hacia la república. Indispensable resulta, también, mirar a la comunidad política republicana en su complejidad, como un tejido de sentidos del poder que se tensan y relajan según las transformaciones de los grupos sociales que la conforman y que negocian, luchan y construyen la urdimbre del poder desde diversos espacios: desde el gobierno, desde la organización social en su diversidad y desde los márgenes.

La propuesta de reflexión de estos doscientos años de formación republicana nace desde el presente: las interrogantes provienen de esta actualidad en el que las luchas por la ampliación de derechos están vivas: tensiones de clase, diversi-

dades étnicas, feminismos, diversidades sexogenéricas y su interseccionalidad nos desafían a pensar los orígenes, las trayectorias y sobre todo las utopías.

Para responder al desafío de proponer una conversación amplia entre investigadores e investigadoras de distintas ciencias sociales planteamos un marco reflexivo al que llamamos Participación política, ciudadanía y plurinacionalidad. Este está orientado a reflexionar sobre las dimensiones de lo político a partir de la conformación de los distintos modelos republicanos y de la relación de ciudadanía, desde 1822 hasta 2022. Desde la reflexión histórica del largo siglo XIX se puede dar luz a las lógicas de la contienda, de la guerra y de la política que caracterizaron los primeros años de los estados nación latinoamericanos. A partir de la revisión histórica del XIX se pretende provocar el análisis y crítica de los cambios que ha experimentado el vínculo ciudadano en relación con la ampliación de derechos y del ejercicio de representación y participación. Enfatizaremos en los desafíos contemporáneos de la construcción de una comunidad política pluri-

¹ La organización de las mesas que conformaron el eje Política, ciudadanías y plurinacionalidad contó con la valiosa intervención como moderadores de Fernando Muñoz Miño (Seminario Permanente de Historia Política), Santiago Cabrera-Hanna (Universidad Andina Simón Bolívar), Soledad Varea (Universidad Central del Ecuador) y del Instituto de Altos Estudios Nacionales.

nacional y diversa. Esta amplia temática busca aunar dos reflexiones principales sobre la historia política de la república ecuatoriana en la larga duración.

Dentro de este amplio espectro determinamos tres subtemas que articularán las reflexiones que en adelante se presentan:

1. Repúblicas plebeyas se relaciona con la reflexión histórica crítica de los distintos procesos ocurridos entre la segunda mitad del siglo XVIII y el siglo XIX, entendida como la era de las revoluciones por Erick Hobsbawm. Se busca integrar nuevos enfoques historiográficos (historia política crítica, historia social de la guerra, historia de las operaciones estatales nacionales, historia de las mujeres, entre otros) que permitan comprender los distintos matices de la sociedad hispanoamericana en esa época y que den luz a las formas de participación política de los distintos sectores de la población. Es necesario, también, comprender la complejidad del discurso republicano y de las posibilidades abiertas por la crisis de hegemonía monárquica y la propuesta de un nuevo sistema de ordenamiento gubernativo. En este enfoque renovado se debe evidenciar la agencia de actores que la historia tradicional ha invisibilizado: mujeres, afrodescendientes, poblaciones indígenas, artesanos, etc.

2. Historias políticas regionales discute las dinámicas locales y regionales en la contienda sobre el poder y contextualizará el momento independentista dentro de un proceso iberoamericano marcado por la guerra y la reorganización de la

vida económica y política de las localidades y regiones. Interesa el análisis de las tensiones y negociaciones alrededor de la configuración de las soberanías locales y nacionales y una discusión historiográfica sobre la necesidad de reflexionar sobre escalas históricas territoriales —ya sea en su ampliación o especificación— para entender la conformación del Estado nación y la sociedad decimonónica.

3. Ciudadanía, garantías y pluralismo propone el debate sobre las formas de ampliación de la participación política electoral, de la relación entre el accionar de diversos movimientos sociales y la concepción de marcos legales y constitucionales garantistas. Dentro de este amplio subtema, resulta indispensable pensar sobre la plurinacionalidad como una condición del estado ecuatoriano obtenida en 2008 a través de la lucha de los pueblos y nacionalidades ecuatorianas a partir de la década del 90. Al poner atención sobre la política del Ecuador contemporáneo, desde el análisis histórico, se podrán identificar los desafíos actuales y proponer agendas de investigación y gestión más democráticas.

Queremos, desde estos campos reflexivos, provocar la comprensión de la mecánica histórica del poder en el tejido de la comunidad política ecuatoriana. Planteamos el estudio de la política como posibilidad para revisar discursos historiográficos tradicionales e incluir nuevas voces y enfoques que complejicen la acción histórica de los distintos actores sociales. Las conmemoraciones serán solo accesorias si no abren la posibilidad de pensar la acción política

y transformadora en la sociedad actual y de construir relatos del pasado en el que todos y todas nos reconozcamos. Solo así, la producción de conocimiento histórico y de las ciencias sociales servirá para construir campos de interpretación más amplios, más participativos en los que nos descubramos como sujetos políticos activos que piensan y resignifican, pero también que hacen.

Repúblicas plebeyas

¿Cómo escribir una historia descolonizada del constitucionalismo en América Latina?*

Carlos Garriga, Universidad del País Vasco, UPV/EHU

A la memoria de Bartolomé Clavero**

"La justicia histórica, la justicia que la investigación del pasado, una no vuelta de espaldas al presente sino mirándole de frente, puede rendir, llegará más pronto que tarde a considerar que la clave del constitucionalismo de las Américas, comprendido el de los Estados Unidos, tiene desde luego múltiples nombres, pero todos ellos indígenas, los nombres de los pueblos precedentes que lo vienen padeciendo y a cuya desposesión y sometimiento ha respondido ante la consolidación de toda una estructura de poderes, constitucional por supuesto, sobre humanidad y sobre territorio" (Clavero 2016, 15).

Como el título es muy parecido y mi intención la misma, permítaseme que comience por reproducir la advertencia que, para rebajar posibles expectativas, abre el trabajo que escribí en homenaje a Bartolomé Clavero con ocasión de su setenta aniversario y que este, concluido en circunstancias amargas inimaginables cuando lo empecé, viene en cierto modo a continuar (Garriga, 2019). Al igual que entonces, nunca ha sido mi intención ensayar aquí y ahora una respuesta directa a la desmesurada pregunta que me sirve de título (o no más allá de lo que toda pregunta tiene ya de respuesta). Planteada casi literalmente por el propio Clavero, de quien proceden la orientación y buena parte de las cuestiones que aquí discuto,

intento ahora tan solamente formularla, en diálogo sobre todo con sus textos, de manera consistente y adecuada a la complejidad que encierra.

Colonialismo y constitucionalismo: el caso latinoamericano

Para abrir camino, consideremos los términos más comunes y aparentemente claros de la pregunta, con el fin de intentar dilucidar el significado del constitucionalismo a descolonizar en América Latina, siguiendo la regla metódica básica que aconseja "inferir de la cultura histórica las categorías historiográficas" (Clavero 1996, 53).

*Proyecto de investigación PID2021-128509NB-C21: "Transición y Derecho en el Atlántico ibérico: del orden tradicional a los órdenes legales (siglos XVIII-XIX)" (TRANSÍDIER). Mi efusivo agradecimiento a Viviana Velasco, Andrea Moreno y Sofía Luzuriaga, organizadoras académicas del Congreso, por su cordial invitación a participar con una ponencia que se hiciera cargo, en la medida posible, de "la relación entre el accionar de diversos movimientos sociales y la concepción de los marcos legales y constitucionales garantistas", entre pasado y presente, que fue —está siendo— para mí todo un reto; y a Pipo Clavero, por su generosa ayuda e impulso para aceptarlo.

** La devastadora noticia del fallecimiento de Bartolomé Clavero —Pipo—, me sorprendió escribiendo estas páginas, que ya le dedicaba, por las evidentes razones que resultan del propio texto y algunas más personales que ahora me guardo. Sin su amistoso impulso seguramente nunca lo hubiera escrito, siquiera en esta versión primeriza que de momento puedo ofrecer en su memoria.

A diferencia de la palabra constitución, que tiene una larguísima y en lo sustancial bien conocida historia (Mohnhaupt /Grimm 2008), constitucionalismo es un neologismo aparecido, como tantos otros en el siglo XIX, en respuesta a "determinadas situaciones políticas o sociales cuya novedad pretenden registrar o incluso provocar" (Koselleck 1993, 115), en este caso para tematizar la problemática moderna de las relaciones entre poder y derecho (Gordon 1999, 5). Caracterizado conceptualmente como la mayoría de los "ismos," más o menos coetáneos, por su "potencial dinámico y de transformación" (Koselleck 2004, 38), creo que la carga performativa inherente al nombre solo se hizo patente en el turbulento mundo que precedió y siguió a la Segunda Guerra Mundial, especialmente de parte americana, cuando autores como McIlwain se afanaban en trazar la genealogía y fijar las características del constitucionalismo, cuyo rasgo "más antiguo, constante y duradero" localizaba aquel en "la limitación del gobierno por el derecho" (McIlwain 1939, 1940-1947; 1991, 37), máxime, añadía pro domo sua, "en su versión anglosajona", por entonces en confrontación con los totalitarismos europeos, paradigmas por su parte de gobierno arbitrario o despótico (Matteucci, 1993, 127).

Cuando en este sentido hablamos de constitucionalismo, se ha dicho resumidamente, hablamos de "la técnica de la libertad contra el poder arbitrario" (Matteucci 1998, pp. 23-24), que en su desarrollo moderno pasa por la constitución, un "flamante invento americano" —en palabras de Clavero (2017a, 25)—, que con sus altibajos no ha dejado de ex-

pandirse y mutar desde entonces, hasta alcanzar, de forma "evolutiva" y en cierto modo "inesperada", los altos niveles de universalización presente (Hofmann 2009, 20; Ackerman 1997; Waluchow 2022, para un panorama reciente en esta línea; también, Pasquino 2021).

Contada así, esta historia de grandes palabras silencia la matriz colonial del constitucionalismo, un "invento americano", enseña como digo Clavero, que en su versión originaria restringía la condición de sujeto constitucional a una exigua minoría de hombres blancos, cristianos, padres de familia, propietarios, facultados por este solo hecho para ejercer un poder doméstico, y en cuanto tal discrecional (por tendencialmente carente de límites jurídicos), sobre el resto de la población, fuera a título de familia o como dependientes y esclavos. El proyecto colonial de expansión territorial a costa de los pueblos indígenas en aquella América del Norte formaba parte sustancial del constructo: sin despreciar su componente libertario, era, según Clavero, su razón de ser (p. ej.: 2007a, 2007b, 2015, 2017a). Desde "dentro" no nos resulta ahora tan fácil percibirlo: él mismo ha reflexionado últimamente sobre el "impedimento de lastre cultural generado por el tándem formado entre colonialismo y constitucionalismo" (Clavero 2019, 237). Como desde las "epistemologías del sur" ha subrayado por su parte Boaventura de Sousa Santos, en una obra colectiva titulada justamente "Descolonizando el constitucionalismo", es preciso traspasar "la línea abismal, que separa 'el mundo que cuenta' de aquel que, frente a las cinco monoculturas que constituyen el pensamiento moderno [conocimiento

válido, tiempo lineal, clasificación social, superioridad de lo universal y lo global, productividad], es irrelevante, local, residual, inferior y no productivo" (2021, p. 9); para provincializar relativizar el canon eurocéntrico y ponerse en condiciones de desvelar sus presupuestos. Sin perder de vista nuestro horizonte, manten-gámonos de momento a este lado de la línea, ya digo que nada fácil de traspasar, para terminar de definir el léxico que nos interesa.

Como se desprende de lo dicho, constitucionalismo y constitución no son términos coextensivos. El nombre "constitucionalismo" no solo no formaba parte del léxico del primer constitucionalismo (como para el mundo ibérico puede constataarse, aun cuando la pregunta no se plantea expresamente, por ejemplo en García Godoy 1999; Fernández Sebastián, dir. 2009), sino que es muy posterior a la entrada en escena de las constituciones escritas y no parece que se generalizase hasta bien entrado el siglo XX, con toda la carga de ambigüedades que suelen arrastrar los "ismos" (tampoco lo registra Casaús 2010).

Sus raíces históricas son diversas y a menudo se representan inciertas; sus contornos, cambiantes y difíciles de discernir con claridad; y sobre todo, por más determinante, su uso bascula entre los sentidos descriptivo y prescriptivo que puede tener (Casper 1987, 3; y p. ej., Schütze 2019, que identifica diversas variantes del constitucionalismo: descriptivo y normativo, que divide a su vez en formal y material, dividido este a su vez en liberal y democrático).

Con este trasfondo, desde el punto de vista histórico que aquí importa, constitu-

cionalismo es una categoría analítica que usamos estipulativamente, en la siempre comprometida empresa de armonizar el lenguaje de las fuentes históricas con el lenguaje de las ciencias sociales, para tematizar los discursos y las prácticas orientados por el ideal normativo de limitar el poder político con la finalidad de garantizar los derechos individuales calificativo este último que ahora incluyo más que nada para dejar ya planteada la dificultad de encaje que a priori se hará valer frente a las culturas comunitarias. Como Clavero ha destacado repetidamente, la fórmula constitucional resulta de combinar "derechos de libertad y poderes de garantía" (2007a, 23), que en su sentido moderno encarnan respectivamente en el individuo y el Estado, y deben quedar conjuntamente recogidos (o como si dijéramos atrincherados) en la Constitución.

Con este significado básico, el nombre "constitucionalismo" delimita un campo semántico atravesado por múltiples tensiones, que derivan por así decir objetivamente de sus propios presupuestos y que afectan en modo determinante a la legitimidad, el contenido y la forma de la constitución.

Por un lado, si entendemos el proceso constituyente simplemente como el trayecto que va del constitucionalismo a la constitución escrita, siempre hay espacio para desatar la tensión entre la multiplicidad de expectativas plurales que caben en el primero y su necesariamente más acotada y unívoca implementación por la segunda, sea porque la divergencia se localice en las concepciones constitucionales de partida, sea porque se concentre en la manera como unas u otras

han resultado regladas, con todos los pasos intermedios que se quieran. A fin de cuentas, tienen aquí cabida todas las tensiones que puedan remitirse al par constitucionalismo(—cultura) / constitución(—texto), y desde luego aquellas que oponen una u otra constitución tradicional frente a la escrita, que no hay que entender necesariamente como invocación de una constitución antigua, sino como evocación de prácticas consistentes con el modo antiguo de estar constituidos —lo que tiene su importancia, creo, para entender las dinámicas constitucionales del siglo XIX latinoamericano (compárense Chiaramonte 2020, Agüero 2021).

Por otro lado, anteponiendo el sujeto como fundamento y razón de ser del orden político, el constitucionalismo moderno construye (de espaldas a la tradición) un discurso de legitimación que, vinculando autonomía individual y autodeterminación colectiva (Hofmann 2009, 21-24), se desenvuelve en la enorme tensión establecida entre la libertad, como punto de partida teórico, y la soberanía, como conclusión del razonamiento; entre el individuo y el Estado. La respuesta a la pregunta clave de ¿cómo organizar la soberanía —el poder— para garantizar la libertad?, involucra todos los puntos de constitución, que se aglutinan desde el primer momento en “dos secciones, una de derechos o libertades y otra de poderes o instituciones” (Clavero 2017a, p. 25). Si algo define desde entonces la constitución es esta co-presencia de los derechos y los poderes, cuya relación, de suyo tensa, constituye parte sustancial de la problemática constitucional: el constitucionalismo es ante todo cuestión

de derechos, pero el derecho es siempre, a la postre, cuestión de procedimientos.

Por último, se diría, la constitución adopta resueltamente la moderna forma-código, producto de un potente proceso de abstracción, sustanciado en la operación performativa de inventar un sujeto nacional mediante su ubicación en el espacio no menos artificial de la nación con forma estatal, que está basada en la ficción de la generalidad y pasa por simplificar drásticamente su destinatario, entablando una fuerte tensión entre el unitario sujeto normativo y los plurales sujetos reales (Cappellini 2002). Bajo la uniformidad prescriptiva del primero, encubiertas por la generalidad y abstracción de las formulaciones normativas, permanecen vivas todas las diferencias culturales y sociales, fuente de discriminaciones y exclusiones.

Ahora bien, esta cadena de tensiones mantiene oculta la principal y más determinante, que es la tensión interna al tándem colonialismo constitucionalismo, solo divisible cruzando aquella línea que antes trazamos y derivada directamente de una concepción del sujeto constitucional, el sujeto-individuo, muy connotada en términos antropológicos y culturales (en palabras de Portillo), a partir de una categoría de propiedad como forma de libertad (o sea, como autonomía o no dependencia). Como Clavero ha argumentado infatigable y muy eficazmente (p. ej. 2017b; 2019, 171-196), el constitucionalismo es intrínsecamente colonialista: resultado de naturalizar la cultura hegemónica, la cultura jurídica-política de la modernidad, la comprensión colonial del sujeto constitucional en los términos dichos (padre, blanco, cristiano, propieta-

rio), genera directamente, por sí misma, discriminación interna y segregación externa. Por repetirlo ahora con palabras muy recientes de Pietro Costa: “la modernidad occidental ha producido, por así decir en un único movimiento, los derechos y su negación, el control del dominio y su libre despliegue, la emancipación de los sujetos y su servidumbre”: “proyectos de emancipación fundados en el universalismo de los derechos” y “estrategias de dominio fundadas en la discriminación de los sujetos” son, en definitiva, las dos caras de una misma moneda (Costa 2022, pp. 399-401). De ahí que el constitucionalismo sea originariamente americano, geografía primera de colonización europea: arranca en la América inglesa, pero inmediata e inusitadamente se despliega, más que en ningún otro espacio, en la América latina.

Me parece importante tener presente al menos esto a la hora de establecer la cronología, delimitar el objeto y definir el enfoque de una historia del constitucionalismo como la que aquí se postula para el espacio latinoamericano en su conjunto.

Pero ¿es esto posible? ¿Cabe plantear con fundamento que vaya más allá de la geografía compartida una historia conjunta del constitucionalismo en América Latina? Es obvio que aquí se comparten unos orígenes constitucionales, correspondientes a los primeros desarrollos que siguieron a las independencias, y es claro también que en las últimas décadas han proliferado reglas convencionales e instituciones de inmediata incidencia constitucional comunes al área, pero ¿puede decirse que a lo largo de sus más de 200 años y casi otras tantas constitu-

ciones haya desarrollos compartidos que sean peculiarmente latinoamericanos y tengan entidad para cualificar de alguna manera el constitucionalismo?

No hay duda de que así se entiende o al menos se practica. Con qué preciso fundamento ya no está tan claro. Hoy por hoy, la expresión “constitucionalismo latinoamericano” o similares se ha instalado y corre natural, yo diría que sin hacer especial cuestión de su sentido. Dejando aparte las obras que, a pesar de su título iberoamericano (en singular) simplemente coleccionan o reúnen las historias constitucionales nacionales desenvueltas en el área, sin procurar eventuales conexiones (como García Costa et al., 2019, siguiendo un orden alfabético), hay varias historias que tienen por objeto el “constitucionalismo latinoamericano”, y otros muchos trabajos historiográficos que lo presuponen, sin plantearse necesariamente el problema. Este problema: ¿aporta el calificativo latinoamericano algo más que un locativo al constitucionalismo? Las dos historias más conocidas y difundidas, ambas densas y diversamente enjundiosas, afrontan de manera muy diferente la cuestión.

Roberto Gargarella, estudioso sobre el particular, (2014) parte de “tomar en serio el constitucionalismo de la región”, globalmente caracterizado por plantearse cuestiones poco atendidas por la “teoría constitucional predominante”, ante la necesidad de “enfrentar, tanto en lo legal como en lo político, numerosos problemas originales y significativos” (como “la vocación de “importar” derecho extranjero”, el presidencialismo, la cuestión religiosa, el peso del mayoritarismo, o “el problema del “pluralismo” y

el multiculturalismo" (Gargarella 2014, pp. 7-9). Sin embargo, siguiendo una tendencia extendida entre constitucionalistas y politólogos, su obra se atiene en general a la lógica modelos foráneos /desviaciones autóctonas, como si la singularidad latinoamericana consistiese básicamente en escoger entre las opciones euroamericanas disponibles, con unas u otras adaptaciones: él identifica tres tradiciones constitucionales, portadoras de sendas comprensiones del constitucionalismo republicano, liberalismo, conservadurismo y derivadas de otras tantas matrices revolución francesa, revolución americana, imperio español, operantes siempre aquí a título de "influencias fundamentales" (Gargarella, 2022).

Por su parte, Txema Portillo, que se ha ocupado decisivamente del primer momento constitucional hispano (2006), es autor de una espléndida historia social y política del constitucionalismo en América Latina (2016), que rompe abiertamente con ese patrón historiográfico e indaga los desarrollos propios de este constitucionalismo, en atención a los puntos de vista de sus agentes. Como en fecha muy reciente ha escrito, resumiendo junto con Tomás Pérez Vejo la tendencia historiográfica más consistente del momento actual: "más que emulación o mimetismo lo que se produjo entre diversos laboratorios revolucionarios fue un complejo proceso de metabolización de ideas y prácticas". No se trata, por tanto, de "ver la "influencia de", sino más bien la forma en que, a base de ideas o noticias de prácticas de diferente proveniencia, en el mundo hispano se generaron respuestas características a lo que podríamos

llamar los desafíos de la modernidad" (Pérez Vejo / Portillo, 2022, pp. 444-445).

Este segundo enfoque, que pone en primer plano las problemáticas locales y tengo para mí es el único metodológicamente viable (e incluso políticamente asumible), pasa por reconstruir en su propio contexto las elecciones constitucionales de los agentes, sus operaciones de ingeniería constitucional, en lugar de presuponerlas o suplantadas siguiendo el plano-guía de los modelos prefigurados. Quien siga esta vía y se sitúe en el ras de suelo que la localización impone, difícilmente podrá esquivar la abrumadora presencia indígena en las Américas, que raramente hace parte del variado conjunto de características que se predicen definitorias del constitucionalismo en la región y nunca con la centralidad que uno piensa debiera corresponderle los indios eran, como en clave constitucional recuerda Portillo, "la mayoría en minoría" (2006, pp. 211-257; Clavero 2005b). Esa es la propuesta de Clavero, que a lo largo de los últimos treinta años construyó una potente obra historiográfica, impresionante por calidad y cantidad, para elevar la "presencia indígena" (según su expresión habitual) a la categoría de clave de bóveda de la historia constitucional latinoamericana (principalmente, 1994, 2008a, 2017b) —y en general americana, como para la anglosajona abiertamente sostiene también cierto sector, minoritario pero muy activo, de su historiografía constitucional (cfr. Rana 2010; Ablavsky 2014, 2022; cfr. Clavero, 2015, pp. 653-660)—, sin dejar de cultivar la historia jurídica europea con igual excelencia y atención específica a su proyección e implicaciones coloniales, que

son aquí determinantes (Vallejo, 2020). "Dicho de otro modo, a lo largo y ancho de las Américas, el colonialismo puede ser un factor de primer orden en la formación y el desenvolvimiento del constitucionalismo" (Clavero, 2018a, p. 128).

Situados a comienzos del siglo XIX, si algo comparte la porción ibérica de todo este inmenso espacio es precisamente la tradición colonial —una cierta tradición colonial, a mi juicio perfectamente calificable de católica—, que tiene en su base un "colonialismo de asentamiento sin desplazamiento de la humanidad aborigen" y se sustancia en la invención, jurídicamente articulada, de un sujeto colonial ubicado en un territorio colonizado: el indio y las Indias, constructos coloniales que sobreviven a los procesos de independencia sedicentemente nacionales (Garriga, 2019a).

Si se admite que, en efecto, la independencia y subsiguiente formación o construcción de Estados no supuso el fin del entramado colonial, sino tan solo —como luego argumentaré— su reconversión bajo nuevas formas, las formas constitucionales, difícilmente podrá negarse que es esto lo que presta su sentido más primario a la historia del constitucionalismo en América Latina: una tradición colonial fuertemente determinante de los plurales desarrollos ulteriores y, casi tautológicamente, la presencia indígena a distintas escalas, pero siempre medular.

Valga esta formulación cuando menos como hipótesis, no sin advertir que la configuración efectiva de estos colectivos en su extraordinaria pluralidad y la enorme complejidad no solo étnica del cuerpo social en su conjunto son asuntos de gran envergadura histórica en los

que aquí no voy a entrar, más que ocasionalmente por vía de ejemplo. Me centro, aún sin ignorar la complejidad que el sintagma encierra, en la historia de la dimensión constitucional de la presencia indígena en América Latina. Si alguien se preguntara por qué, de entre la variedad de buenas razones que pueden justificarlo, considérese al menos esta: a pesar de un siglo largo de absoluta ausencia de los textos constitucionales (si no era para propugnar su elisión), la presencia indígena comenzó a registrarse objetivamente en las décadas iniciales del XX y menos de un siglo después, en los comienzos del XXI, los pueblos indígenas han protagonizado el mayor giro constitucional que registran los anales. ¿No tiene nada que decir la historia escrita del constitucionalismo acerca del esto?

De ahí, en efecto, que contraste tanto el aparente y ya mencionado desinterés de la historiografía constitucional hacia la cuestión indígena, no de otras historiografías, como la económica, que tiene uno de sus tópicos en el "colonialismo interno", según la expresión acuñada a mediados de los sesenta por González Casanova (1975, maxime 103-108), adoptado por imprescindible también para toda historia social y política consciente de la compleja configuración étnica de estos espacios (Coronel 2011, introd., reflexivamente; Larson 2019, 300-302). Para corregir esta monumental anomalía, el primer paso habrá de ser identificar la impronta colonial de aquel primer constitucionalismo de padres de familia, y así del constitucionalismo *tout court*, aunque solo fuera porque llevó bastante más de un siglo concebir o admitir el derecho a la cultura propia, con resultados devas-

tadores: la combinación de sociedades multiculturales (como las americanas) y constitucionalismo monocultural (como el euroamericano), produjo —y produce— inexorablemente imposición colonial. Colonialismo y constitucionalismo, reverso y anverso de la modernidad occidental.

Así que cuando hablamos de una historia descolonizada hablamos precisamente de una historia capacitada para desvelar el componente entitativamente colonial del constitucionalismo y dejar al descubierto su entramado discursivo e institucional de exclusión, deseablemente para contribuir a superarlo. Obviamente se sobrentiende así, como antes apunté, que los procesos de emancipación americanos en el ochocientos fueron procesos de desagregación territorial que, muy lejos de liquidarla, reafirmaron la “colonialidad del poder” (es decir, su matriz colonial, basada en una fuerte jerarquía racial, cuya primera y más resistente instancia es el saber), instalada ahora, mediante las consiguientes adaptaciones al nuevo marco jurídico-político, en forma que interesa mucho conocer, al interior de los nacientes Estados criollos (Quijano 1992; Castro Gómez / Grosfoguel 2007; Verdesio 2013-2014, 268; Mignolo 2015, 51-70, 354-362; Mignolo / Walsh 2018). El llamado giro decolonial, se acepte o no su léxico, ensaya estrategias para desprenderse del colonialismo epistémico, es decir, para superar o abandonar el eurocentrismo consustancial a las ciencias sociales (Verdesio, 2002; Díaz, 2014), concerniendo por tanto directamente a la historia del constitucionalismo por mucho que no sea tomada en consideración

en estos debates, ni su historiografía se sienta concernida por ellos.

La descolonización pendiente pasa, en suma, por escribir una historia del constitucionalismo latinoamericano que ilustre y al tiempo permita comprobar hasta qué punto la presencia indígena resulta clave en su comprensión y sea además capaz de dar cuenta, en lo que a la explicación histórica quepa, del notable giro decolonial experimentado constitucionalmente en 2008-2009. Tengo por imprescindibles para ello los cuatro argumentos que, siguiendo una secuencia *grosso modo* cronológica y a modo de hipótesis de trabajo, esbozo a continuación.

Constitucionalismo colonial y ciudadanía de los indios

Me parece importante empezar por el principio, es decir, caracterizando globalmente el primer constitucionalismo latinoamericano, dicho sea sin ánimo de banalizar, ateniéndome tan solo a la lógica secuencial de la tradición, que impone una perspectiva genética y en este caso aboca además a determinar qué entidad tuvieron *ad intra* los procesos de independencia o ruptura *ad extra*. A este respecto, tengo la impresión de que, entre las buenas ideas que se han ido abriendo camino en estos tiempos bicentenarios para estudiar aquellos acuciosos procesos de cambio y se encuentran hoy pacíficamente asentadas, o poco menos, ideas que van de la necesidad de prescindir de la perspectiva nacional y adoptar un enfoque atlántico a la ponderación de la complejidad étnica, social e ideológica de los movimientos de independencia, pasando por la incidencia de la guerra en

el desplazamiento de las jerarquías tradicionales; tengo la impresión de que entre estas, digo, no se halla tan extendida la idea de que las independencias de la metrópoli y consiguiente constitución de unidades políticas autoproclamadas soberanas, lejos de cancelar el colonialismo, vinieron a legitimar e impulsaron un persistente constitucionalismo colonial —o colonialismo constitucional (Clavero 2016c). La muy extendida, esta sí, tendencia historiográfica a circunscribir el descriptor colonial a la vinculación política entre Europa y América (en rigor, los americanos de origen europeo), en lugar de usarlo para calificar el dominio ejercido por estos sobre los pueblos originarios, dificulta sobremanera —a lo que parece— percibir que la ruptura de aquella vinculación no implica la cancelación de esta dominación. Ni mucho menos.

En este sentido, y sin desconocer la gran variedad de situaciones y complejidad de dinámicas sociales, vale aquí con simplificar subrayando que las independencias se fueron consumando en beneficio principalmente de las minorías colonizadoras, los españoles americanos o asimilados, que cuando llegó el momento tenían pronto un discurso jurídico-político propio que pudo ser fácilmente adaptado *ad hoc*, sobre todo en su parte constructiva de una América susceptible de fungir como polo identitario de fidelidad. A partir de los tópicos tradicionales que mejor servían a su propósito (la América como patria-madre de los españoles americanos y república-esposa del rey, en este esquema padre-marido), las élites criollas habían fraguado desde finales del siglo XVII pro *domo sua* un

discurso explícitamente republicano (de impronta católica, claro está), por basado en la idea de que el buen gobierno exige la participación de los ciudadanos según su virtud y méritos, que se representaba y presentaba a la América como una “república de repúblicas” separada (o sea, como un cuerpo político autosuficiente, con entidad superior a los territorios que la formaban) dentro de la Monarquía católica, en y frente a la cual los españoles americanos comparecían como una comunidad étnica y territorialmente localizada (*patria Indus, genere Hispanus*), que afirmaba su capacidad y reclamaba el derecho a gobernar sus propias patrias como otras naciones europeas (Garriga, 2017, resumidamente).

Esta América católica, y no la indígena de la multitud naciones y pueblos con sus propios nombres, a veces reconocidos mediante tratados, luego no respetados (Clavero, 2005a); esta América de entidad más que nada discursiva y en buena medida ficticia, que se proyectaba sobre poblaciones y territorios mal conocidos y apenas controlados; esta fue obviamente la América que fragmento a fragmento se emancipó, adoptando al hacerlo la forma de Estado constitucional.

La comprensión de los procesos de independencia en clave de emancipación, como viene proponiendo Portillo (2022), ajustándose muy bien a su dimensión constitucional, pone en primer plano que la ruptura política con las metrópolis no supuso una ruptura jurídica con la compleja tradición compartida, una de cuyas principales características era precisamente su proteica adaptación al medio

—su localización—, que en el conflictivo contexto a la sazón instalado en todo el mundo ibérico se manifestó en la construcción discursiva e institucional de novedosas soluciones análogas —se dijo entonces— a las circunstancias propias, tal como fueron interpretadas por quienes gestionaban el poder de determinar el derecho y en esta calidad redactaron las constituciones que las recogían. De hecho, en el “laboratorio constitucional iberoamericano” (Annino / Ternavasio 2012), como se ha dicho, se manejan criterios sustancialmente uniformes, bien que naturalmente modulados en atención a las distintas circunstancias de lugar y tiempo en cada caso concurrentes, como se aprecia en las características compartidas por la treintena larga de constituciones que aquí se gestaron hasta los años '30 del siglo XIX (Lorente / Portillo, dirs. 211; Portillo 2016, 13-60).

Algunas de estas características, las principales, interesan centralmente al argumento de estas páginas y pueden ser comprendidas en tres palabras, sin duda mayores, que a mi juicio califican bien este momento constitucional: el constitucionalismo que se constitucionaliza, vaga la expresión, es jurisdiccional, es colonial, y es popular.

a) Jurisdiccional porque, muy lejos de romper con la tradición jurídica propia, la quidditas de este constitucionalismo radica precisamente en la construcción de un orden novedoso a partir —y no en contra— del orden tradicional, que dicho en dos palabras era un orden declarativo a partir de principios religiosamente indisponibles (Garriga / Lorente 2007). La ex-

presión más diáfana de este designio es seguramente el preámbulo de la Constitución gaditana, que se dice decretada por las Cortes generales y extraordinarias de la Nación española “en el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad”, en perfecta coherencia con su carácter —compartido aquí por todas las constituciones del momento— cerradamente confesional; pero sus manifestaciones son fácilmente apreciables en muy diversos puntos. Quizá el más significativo de todos ellos sea la completa falta de cláusulas constitucionales derogatorias de alcance más o menos general. La constitución no rompe el tracto normativo. Al contrario, en todos los espacios que fueron constituyéndose se oficializaron cláusulas de continuidad jurídica más o menos como esta, incluida en la Constitución ecuatoriana de 1830:

Se conservarán en su fuerza y vigor las leyes civiles y orgánicas que rigen al presente en la parte que no se oponga a los principios aquí sancionados, y en cuanto contribuyan a facilitar el cumplimiento de esta constitución. (art. 73).

En estas condiciones, los cambios, cualesquiera que fuesen, sólo pueden explicarse a partir del orden objetivo del mundo predicado por la cosmovisión católica y sus precipitados normativos, así sustancialmente constitucionalizados, por mucho que pudieran incorporar, como evidentemente incorporaron, elementos inéditos y novedosos de una

u otra matriz (incluidos desde luego aquellos difícilmente conciliables con los propios).

Abocados entonces los americanos a construir comunidades políticas viables a partir de la nueva legitimidad que proporcionaba la autoproclamada soberanía nacional o popular, su principal reto pasaba por definir las relaciones de pertenencia (ciudadanía) y determinar su configuración territorial (espacios políticos), en la medida que estaban fuertemente condicionadas por el peso ineludible que en ambas tuvieron otros sujetos políticos de base territorial y configuración étnica plural, los pueblos (Sábato 2018). Todo sumado, este momento crítico puso a prueba la capacidad autoregenerativa del orden tradicional para devenir constitucional desde sus fundamentos antropológicamente católicos y con sus medios jurisdiccionales, inconciliables con la voluntad de ruptura en sentido fuerte que asociamos al poder constituyente (i. e., capacitado, por originario y absoluto, para constituir el orden).

b) *Constitucionalismo colonial*, para subrayar que estamos ante la versión constitucional del colonialismo católico, basado en la integración y no en la segregación de la población aborigen, lo que aquí conduce al reconocimiento generalmente tácito de la ciudadanía de los indios. Clavero califica este modelo de “ciudadanía en común” (p. ej., 2006a), pero no hay que olvidar que responde a un esquema de inclusión excluyente: la inclusión en la ciudadanía va con frecuencia acompañada de cláusulas de segundo orden, pero de

la mayor efectividad para mantenerlos en una posición subalterna (como la alfabetización), que era en todo caso consustancial al contexto colonial en que se producía y se hacía presente por diversos otros medios, alcanzando obviamente también, a menudo en mayor medida, a la población de uno u otro modo afrodescendiente (Clavero 2000; Sábato 2018, cap. 2; Fradera 2015, I 375-478; Portillo 2022, pp. 141-160). Centrados aquí en aquellos, es un registro constitucional que podemos efectivamente calificar como “ciudadanía de los indios”, para subrayar su derivación del orden colonial histórico y siempre en el entendido de que son ciudadanos tan solo quienes abdican de su condición indígena y adoptan la forma de vida colonialmente impuesta, previéndose para el resto procedimientos coactivamente civilizatorios, como expresa de forma paradigmática la Constitución ecuatoriana de 1830:

Este congreso constituyente —se lee en su art. 68— nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indijenas, ecsitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable.

O lo que es igual, la independencia supone el paso de las dos repúblicas, de indios y españoles, a “una dividida” (Thurner 2006). De hecho, la abolición inicial del tributo, como identificador institucionalizado de la condición de indio, fue pronto revocada en el mundo andino, donde se mantuvo hasta la segunda

mitad bien entrada del siglo XIX con el nombre de "contribución indígena" o similar y estaba en el centro de un complejo sistema de pactos y reciprocidades que involucraban, en equilibrio esencialmente inestable, la capacidad de autogobierno y el régimen de la tierra (Platt 2016; Thurner 2003, 2006). Dadas las circunstancias, no sorprende mucho en todo caso que muchos pueblos indígenas se aferrasen a su condición de indios, en defensa o para la reclamación de los privilegios que como tales les correspondían (y que iban asociados al tributo, claro está).

c) *Constitucionalismo popular*, sin-tagma con el que quiero significar no la participación de los pueblos en los procesos constituyentes, que sabemos se dio con intensidades variables y dista mucho de ser irrelevante, sino la trama constitucional, los dispositivos constitucionalizados para articular institucionalmente la participación de los vecinos/ciudadanos en las instancias o actividades de justicia y gobierno constituidas, a veces directamente y otras para designar y/o controlar a los designados: del jurado a la elección de autoridades (incluso por medios asamblearios), pasando por la composición de tribunales en calidad de cojueces o la acción popular y diversos otros medios de control de las autoridades, ya sea en respuesta a una tradición comunitaria de autogobierno que ahora se generaliza y, por así decir, estandariza siquiera de modo formal constitucionalmente, ya sea por pura necesidad, ante la imposibilidad de cubrir de otra manera la institucionalidad

constitucionalmente definida (Garriga; Slemian 2018). Es obvio y está más que contrastado, en cualquier caso, que bajo la formalidad de estas o aquellas cláusulas constitucionales se cobijaron prácticas tradicionales de gobierno comunitario, que encontraron así acomodo en el orden constitucional. Todo esto es muy sabido y cuenta con una extensa bibliografía (valga con un par de referencias ineludibles: Annino 1995; Clavero 2000; Guarisco 2011; Velasco 2013, cap. 7; y por la bibliografía comentada a sus alturas, Garriga 2012). Por eso me interesa subrayar la menos atendida vinculación que patentemente se establece entre "lo constitucional" y "el pueblo" en constituciones como la de Cádiz pero sospecho que, *mutatis mutandis*, otro tanto podrá detectarse en las restantes.

Bajo el nombre que entonces se generaliza de ley fundamental y constitutiva, la Constitución de 1812 se caracterizaba *ad intra* frente a cualquier otra ley por tener un régimen propio de establecimiento, defensa y reforma, definido por su vinculación esencial con el sujeto titular de la soberanía y ejercido directamente por los españoles, a ambos lados del Atlántico, mediante juramento, peticiones y mandato imperativo. Son instrumentos propios de un mundo aún corporativo, obedientes a la lógica excluyente de la tradición jurídica católica, con toda su secuela de discriminaciones y segregaciones, que así se constitucionalizaban, conformando un pueblo o nación multiétnico de vecinos-padres de familia, llamados a defender —y por tanto interpretar—

la Constitución, bajo la problemática dirección de las Cortes que políticamente la representaban, con toda la secuela de discrepancias valorativas y conflictos de derechos imaginable. En este marco, aquellas tres piezas, que son las que cualifican la Constitución como ley fundamental y constitutiva, comparten al menos dos características, que condensan el sentido de aquel momento constitucional: son sendas reformulaciones de viejos dispositivos jurisdiccionales de la Monarquía católica al servicio del nuevo orden constitucional, y dependen inmediatamente del cuerpo político titular de la soberanía (aquí, la nación española), sustanciándose en la participación directa de sus individuos (los españoles) cuando juran, denuncian mediante sus peticiones las infracciones y llegado el caso apoderarían (en calidad de ciudadanos) para alterar la Constitución, haciendo así radicar en aquel pueblo o la opinión pública, como también se dice, la garantía última del orden constitucional (este párrafo procede de Garriga 2021, pp. 16-17).

No hace falta insistir en que unos espacios sedicentemente nacionales tan concurridos de sujetos dotados de tradiciones propias e intereses digamos objetivamente divergentes habían de ser tan conflictuales como virtualmente incontrolables desde una instancia centralizada, abriendo en el mejor de los casos dinámicas de negociación y pacto (Annino 1999).

De una parte, el orden jurídico fue resultado en las distintas unidades políticas autoproclamadas soberanas

del impacto de la constitución respectiva sobre el derecho tradicional y su consiguiente recomposición a escala territorial, que hubo de responder a la lógica compatible/incompatible, declinada paulatina y conflictivamente mediante la inclusión/exclusión de las reglas jurídicas tradicionales, según que se vieran —y obviamente no todos lo veían igual— dispuestas u opuestas a la libertad e independencia constitucionalmente proclamada y legislativamente desenvuelta, al ritmo y del modo contradictorio que impuso la tortuosa marcha política. Bien podemos servirnos aquí de la imagen que en otro contexto puso en circulación Tocqueville y he utilizado para caracterizar el orden constitucional gaditano: "cabeza moderna, cuerpo gótico" (Garriga, 2011).

Este constitucionalismo favorece, de otra parte, la comprensión autónoma de las cláusulas constitucionales, sean cuales sean la motivación que la sostiene, desde la invocación de una constitución antigua hasta la evocación de prácticas consistentes con los modos antiguos de estar constituidos. Si volvemos a la Constitución de Cádiz, simplemente a modo de ejemplo y de un modo que entiendo generalizable, en aquella España bicontinental había españoles y españoles: europeos y americanos, blancos e indígenas y libres de todos los colores, vascos y catalanes, laicos y clérigos, cada uno de los cuales quedó legitimado desde su condición y tradiciones, posición y expectativas para interpretar la Constitución. Era inevitable que al contacto con tan plurales destinatarios quedase descompuesta en tantas constituciones como

interpretaciones podía recibir de tantos y tan distintos españoles, todas válidas e igualmente autorizadas mientras las Cortes no decidiesen otra cosa —cuando hasta ellas llegaba el conflicto— a título de supremas garantes de la ley fundamental (Garriga 2011, pp. 150-151). Muy oportunamente, a mi juicio, Portillo ha propuesto englobar toda esta actividad coralmente interpretativa en la expresión “jurisprudencia constitucional”, analizando precisamente la problemática de su implementación en espacios indígenas de México (2011).

Lo que al cabo prevalece es la imagen de una sociedad escindida: aquellas constituciones eran producto y productoras de sociedades coloniales abigarradas en el sentido del sociólogo boliviano René Zavaleta, que luego veremos: muy en suma, inconcebible la “ciudadanía indígena”, en este constitucionalismo no cabe ir más allá de la “ciudadanía de los indios” (y otros colectivos afrodescendientes), que cuando se da aparece combinada con diferentes medios de subalternización de los “ciudadanos que son indios” y siempre con el designio de civilizar a los “indígenas que no son ciudadanos”, tildados de bárbaros o salvajes. Por esta vía resulta insuperable el mundo bifurcado, aquel en que una línea divisoria colonial separa a “los humanos del resto menos humano”: ciudadanos y súbditos, ley moderna y costumbres, religión y superstición, cultura y ritual, arte y artesanía, discurso y plática vernácula; en suma, el mundo de los civilizados atrincherado, con palabras y obras, para hacer frente al mundo de los salvajes (Mamdani 1996, 61).

Constituciones coloniales y constitucionalismo indígena

Me parece fundamental, además, no identificar el constitucionalismo con las constituciones —los textos constitucionales—, ni reducir la historia del primero al seguimiento más o menos contextualizado de los segundos, que es lo que a menudo hace la historiografía del constitucionalismo (y por lo común prestando más atención al contenido —enseguida vuelvo sobre esto— que al carácter del texto). No es que esta historia sea irrelevante o carezca de interés, sino que es insuficiente y me parece muy sesgada.

Por un lado, las constituciones (que ya sabemos se ocupan típicamente de derechos y poderes) son siempre y por definición selectivas, de manera obviamente intencionada y muy dependiente de las fuerzas —los grupos o sectores sociales— que concurren a su elaboración. En el siglo XIX, muy a menudo tan solo las élites: aun cuando haya que distinguir y no quepa generalizar, pasado el primer constitucionalismo por lo común las constituciones no resultaron de procesos constituyentes populares, sino que obedecieron a conflictos o diferencias políticas entre las élites partidarias. El resultado más primario es que no todos los asuntos social y políticamente constituyentes —por discutible que sea esta calificación— acceden al rango constitucional: aparte la propia cuestión indígena (que seguramente es la más flagrante), la problemática de la tierra, por ejemplo, empezando por sus distintas formas de dominio (básicamente, individual o comunitario), que hay que suponer interés sobremanera a la población cam-

pesina, en buena medida indígena, solo tardíamente encontró algún cobijo en constituciones tan significadas como la mexicana de 1917 (Clavero, 1994, pp. 45-47); y aún hubo que esperar medio siglo más para que algunas otras —como la Constitución de Panamá, 1972— entrasen a contemplar más comprensivamente el “régimen agrario” (Clavero, 2004a).

Por otro lado, en el curso del siglo XIX, por razones varias en las que ahora no puedo detenerme (pero básicamente relativas al reforzamiento de los poderes de gobierno y el paralelo debilitamiento de las garantías ciudadanas), la constitución casi por doquiera se degrada: pierde su vocación normativa y queda reducida a la condición de documento político, necesitado en cuanto tal de leyes ordinarias de desarrollo, como Maurizio Fioravanti (1996) esclareció brillantemente hace tiempo para el constitucionalismo europeo y, a título de tendencia general no exenta de potentes especificidades, debe considerarse asimismo para el latinoamericano (Garriga, coord. 2010). También aquí la normatividad de la constitución dependía primariamente del legislador ordinario, con fuerte presencia del gobierno, que justo en este siglo y también por doquiera multiplicó exponencialmente sus capacidades normativas en detrimento del parlamento (delegación legislativa, distintas formas de potestad reglamentaria, etc.).

Estos fenómenos están obviamente conectados y, aunque siempre deben graduarse en atención a las dinámicas locales, globalmente tienen que ver con la progresiva desarticulación del constitucionalismo popular y consiguiente elitización de “lo constitucional”, que es

también general al ochocientos (Garriga, 2021). El resultado de estas dinámicas políticas elitistas fue que las constituciones, así degradadas, aligerasen su densidad normativa, se volvieran más escuras y quedasen además despojadas de garantías específicas. En fin, arrancó entonces un largo Termidor (Pisarello, 2012), que no solo arrambló con las realizaciones populares, sino que generó una narrativa *ad hoc* para invisibilizarlas.

Conviene tenerlo muy presente —dicho sea entre paréntesis— cuando usamos históricamente un léxico como el constitucional, que hoy se muestra mucho más exigente. Bajo la apariencia de continuidad que el mantenimiento de unos mismos nombres sugiere, lo cierto es que las cosas han mutado profundamente. La cultura constitucional actual, aquella que se universaliza en las últimas décadas del siglo XX, entiende que la constitución debe consagrar los derechos como límites materiales al poder normativo del legislador, precisamente mediante la combinación de rigidez constitucional y control judicial de constitucionalidad (Nino 1997, pp. 15-17; Bayón, 2004): tres características que una a una (y no digamos conjuntamente) dejarían fuera a prácticamente todas las constituciones del siglo XIX y primeras décadas del XX.

Esto no significa —ya lo dije— que carezcan de interés o sean irrelevantes, pero sí me parece que reducir la historia del constitucionalismo al estudio de las constituciones —estas constituciones— es asumir el punto de vista excluyente y antipopular de aquellas élites que las más de las veces fueron sus solas artifices. De hecho, aunque forman un cuan-

tioso conjunto, que contando a partir de los años 30 del siglo XIX sobrepasa el centenar y medio de constituciones (Negretto 2015, pp. 37-38, 315-318), miradas de cerca en absoluto dibujan la imagen de "caos constitucional" que a menudo se difunde y, según nos dicen quienes ensayan alguna aproximación general, responden globalmente (dejando, por tanto, aparte algunas excepciones significadas) a las dinámicas políticas —puramente políticas— que para entonces se instalan entre grupos liberales y conservadores, como desde su óptica "modelística" ha destacado repetidamente Gargarella, remontando siempre a "los grandes proyectos constitucionales que están en la historia más temprana del constitucionalismo regional": conservador, liberal, republicano (2015, 97).

A mi juicio, sin embargo, lo realmente definitorio es que todas estas constituciones responden a y comparten la lógica monocultural del constitucionalismo genéricamente liberal y por eso mismo constitutivamente colonial, que durante el siglo XIX mostró su cara más excluyente —una cara de hombre blanco, padre, cristiano—, intransigentemente asimilacionista y fuertemente discriminatoria, a la postre hasta genocida. Por ejemplo, la Constitución argentina (1853), en un tipo de cláusula por entonces bastante habitual, atribuía al Congreso, además de "proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo" (art. 67.15) —lo que por supuesto no impidió intensificar las Campañas del Desierto para su exterminio (Gott, 2007, pp. 27-30). La reconstrucción histórica

de Clavero y sus contundentes argumentos sobre el "constitucionalismo colonial" como paradigma perdido, en el sentido de oculto en la historia, me parecen sumamente convincentes (p. ej., Clavero, 2017a; 2017b, 19-35; y recapitulando, 2019, pp. 227-242). Como tal paradigma cultural, se manifestó entonces normativamente de muy distintas formas y debe ser hoy el concepto clave para organizar el conocimiento histórico que al propósito interesa.

En esto como en todo hubo fases, y la tendencia general, una vez doblado el siglo, fue a reconocer más abiertamente y en casos proteger mejor jurídicamente las "comunidades indígenas", pero siempre hasta finales del XX en una lógica tuitiva o estatal, no para responder a derechos en una clave garantista. Primero, tal como se desarrolla a lo largo del siglo XIX, el constitucionalismo colonial combina la omisión de la presencia indígena, si no es para prever la imposición de políticas "civilizatorias" sobre los indígenas no reducidos, con la inclusión excluyente de los indígenas "civilizados" en la ciudadanía: inclusión tácita y exclusión efectiva mediante el establecimiento de requisitos *ad hoc*, como la alfabetización o ciertos niveles de renta, implícitamente justificados además como inevitables en su función discriminatoria ante la fuerza de las circunstancias... (p. ej., sobre Bolivia, Soux 2006; Gruner, 2015, pp. 55-77). Denunciando las leyes del concierto, el intelectual Nicolás Martínez denunciaba en la prensa ecuatoriana en 1887: "Los indios son los verdaderos parias del Ecuador; no tienen derechos políticos y para ellos no se han escrito la Constitución y las leyes [...]" (Guerrero

1994, 225). Es, con todas sus secuelas, el modelo de ciudadanía de los "indios" que dejan culturalmente de serlo, llamado por Raquel Yrigoyen "constitucionalismo liberal monista" y que desde comienzos del siglo XX se abre, en sus términos, a un "constitucionalismo social integracionista" (2011, 139-141). Tras la Revolución de 1910, la Constitución mexicana de 1917 ensancha en efecto el camino, pero sin cambiar realmente de dirección, al reconocer que: "Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren" (art. 27, VI). En línea similar, algunas constituciones principalmente del área andina (tímidamente ya desde Ecuador, 1897, 1906, y con mayor determinación: Perú 1920, Ecuador 1929, etc.) sobreponen, sin desplazarlo, cláusulas genéricas de protección a la "raza indígena" o "raza india", que suponen una suerte de exclusión incluyente en la ciudadanía, al reconocerse y admitir su existencia diferenciada, con lengua y cultura propias, sí, pero como segmento separado o minoría apartada, objeto de protección estatal en una lógica supremacista. El modelo fue derivando hacia cláusulas generales de reconocimiento y amparo, menos retóricas, como la boliviana de 1938: "El Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas" (Constitución de Bolivia, 1938, art. 165; más ampliamente: Ecuador 1945, y otras del momento).

Aunque por supuesto no es el momento, este cuadro general no exime de po-

ner en claro cuáles son concretamente los dispositivos constitucionales al servicio de la dominación colonial, detallando con la mayor precisión qué instrumentos, procedimientos o recursos son funcionales a este propósito y cómo se articulan, en un contexto que sabemos pródigo en este tipo de expedientes, sea que afecten a las tierras indígenas (para sujetarlas a un régimen especial de mayor control y menos libre, subespecie territorios), a los modos de gobierno comunitarios (para vetarlos o restringirlos) o al estatus ciudadano de las poblaciones indígenas (estableciendo requisitos *ad hoc* para cortocircuitar su ejercicio, como acabo de recordar) (Clavero, 2010a, 2010b). Por ejemplo, algo que se diría tan simple como determinar el alcance efectivo del derecho de sufragio masculino el derecho, ni siquiera su ejercicio, aparentemente no está nada claro (cfr. Aguilar et al., 2022).

Y es importante conocer su detalle precisamente en clave constitucional, porque las rendijas del sistema, sus silencios y ambigüedades, son espacios abiertos a la resistencia de las poblaciones indígenas, en general subalternas, que por esta suerte de intersticios alcanzan a penetrar en el orden y alterar desde los márgenes sus equilibrios. El derecho es obviamente instrumento de dominación, pero también vehículo de adaptación y medio de resistencia, susceptible de aprovechamiento por los colectivos o sujetos dichos subalternos como el estudio cada vez más extendido de las peticiones, como paradigma de agencia *bottom-up*, está poniendo de relieve (Agnès, 2018; Miller, 2019; Zaret, 2019; Carpenter, 2021; Slemian / Silva, 2022).

Sobre el trasfondo que así se dibuja, indagemos a la contra el “constitucionalismo indígena”, que se desarrolla a pesar —o en contra— de las constituciones —aquellas constituciones—, haciéndose visible —emergiendo— por vías como estas.

Primero que nada, en efecto, creo que hay que prestar atención a las agencias constitucionales —la constituyencia, que diría Clavero: “la base humanidad y la agencia humana constituyente de la institución política” (2008a, pp. 114-115)— que discurren al margen o en los márgenes del marco hegemónico que delimitan los textos constitucionales, conducidas por quienes no ven reconocida su institucionalidad política y hacen oír su voz mediante peticiones y recursos o pretensiones judiciales, cuando no revueltas y rebeliones, entre otras formas posibles de resistencia anticolonial (Bonilla, 1991; Mallon, 2011; Van Valen, 2103, para metodología, 1-7).

Contamos con una relativamente extensa, renovada y enjundiosa historiografía sobre la agencia indígena, que yo diría combina en términos generales dos claves interpretativas principales: participación de las poblaciones indígenas en los procesos de construcción del Estado o de la ciudadanía nacional y en su condición de subalternos (p. ej., Alda Mejías, 2000; Mendieta, 2010; Muñoz, 2015; Sanders, 2019, y bibliografía, nota 25; Escobar, 2021, y nota 7). ¿Estatalidad como fin y subalternidad como medio? Me parece que esta reducción dicotómica simplifica excesivamente y pierde parte de la problemática constitucional, por atinente a pretensiones y derechos, que subyace a estos procesos.

Por un lado, utilizar como marco explicativo el “proceso de construcción del Estado” —un aparato de poder— o similar cuando se consideran conflictos de derechos, además, de revelar una concepción estatalista de la materia constitucional, no deja de tener un fuerte sesgo teleológico y tiende a invisibilizar los proyectos alternativos de —y no digamos al— Estado en construcción. Para México, si algo demuestra la monumental investigación de Eric van Young es que los grupos subalternos, mayoritariamente indígenas, se movilizaban para preservar sus formas tradicionales de vida comunitaria, no otros proyectos modernizantes: su habitus y “formas de identidad individual y grupal en las cuales se entretrejan estrechamente la etnicidad, la localidad y la sensibilidad religiosa” (2010, pp. 233, 292: por mucho que haya sido borrado de los relatos históricos modernos; cfr. Granados, 2016). Puestos a mirar “desde después”, me parece que sería más justo y ajustado intentar reconstruir la genealogía, el proceso de formación, de los proyectos (aspiraciones, planes) constitucionales indígenas alternativos al rampante Estado criollo que eclosionan en la segunda mitad del siglo XX y que más que probablemente hunden sus raíces en estos momentos/movimientos (Gotkowitz, 2011; Lemaitre Ripoll, 2009, 2013; Ari, 2014; Soliz 2021). Antes y mejor que participación en la política nacional, que sería en todo caso el medio, se trataría aquí de incorporar o subrayar esta dimensión constitucional, que pone el acento en las distintas formas de acomodación/resistencia indígena en defensa de sus pretensiones e intereses: de sus derechos (incluido el poder de

determinar el derecho) (ibídem). Todo el juego de pactos y reciprocidades, reclamaciones y equilibrios que se anuda en el espacio andino en torno a la contribución indígena o indigenal se mueve, creo, en esta dirección (Platt 2016; Sattar 2007; Gruner 2015, 143-170). Y arrancando el siglo XX, por ejemplo, los dirigentes indígenas en Bolivia, en confrontación con las autoridades locales, “desafiaban el monopolio de los expertos y autoridades sobre el conocimiento legal”, pretendiendo “tener el derecho a determinar el significado de la ley y el cómo debía aplicarse”, en respuesta a “una visión distinta de la justicia” (Gotkowitz, 2011, pp. 25-28). No puedo entrar en más detalles, pero los abundantes estudios que identifican idearios e institucionalidades (federalismo, como Guardino; republicanismo, como Lasso; incluso liberalismo, como Mallon) “populares” o “plebeyos” (en el caso de Méndez) o directamente “indígenas” (Thurner 1997, 34: “Indian republicanism”), frente a y en relaciones pacticias con los correspondientes Estados, evidencian generalmente la misma categoría de situaciones.

Creo que puede aprovechar mucho aquí, por otro lado, el sofisticado instrumentalario desarrollado por los llamados estudios subalternos (en nuestro ámbito, Rivera Cusicanqui/Barragán, 1997; Clavero 2016b, pp. 252-262) para captar la complejidad de actitudes y comportamientos resistentes, al menos en un doble sentido: para cobrar conciencia del riesgo de “esencialismo estratégico” (Spivak, 1985) que cualquier ensayo de uniformar desde fuera la compleja y heterogénea trama comunitaria indígena comporta; y para tomar muy en cuenta también los

efectos performativos de la resistencia en la conformación de sujetos e identidades colectivas (Butler 2017, 179: “el sujeto colectivo se forma en el curso de su acción performativa”) visibles, creo, en la Bolivia posterior a la revolución “campesina” de 1952, más y más autoidentificada como indígena (Albó, 2009). Como parte sustancial de tales identidades (y no de algún modo impostado) entiendo debe considerarse la formación de aquellos proyectos constitucionales indígenas (entiéndase, sea cual sea la formulación, la valencia constitucional de sus aspiraciones e intereses colectivos), tanto en el plano discursivo (los discursos sobre la ciudadanía que llegan a concebir en pleno siglo XIX una ciudadanía indígena: cfr. Sanders, 2019), como institucional (dotando a los movimientos indígenas de un entramado organizativo propio) (para Ecuador, Coronel 2011, introd.).

A fin de cuentas, por una y otra vía, se trata de recuperar en su compleja pluralidad la dimensión constitucional de las voces indígenas que nos llegan del pasado, sin atender a las cuales no parece que puedan explicarse los desarrollos que tuvieron lugar desde el último tercio del siglo XX e hicieron eclosión en Bolivia y Ecuador entre los dos milenios, en diálogo explícito y complejo con un pasado ancestral y al tiempo resiliente: hecho presente para conjurar el futuro (Rivera Cusicanqui, 2003). Al hacerlo así, además, abrimos la posibilidad de atender a y dialogar con —he elegido las palabras con cuidado— lecturas menos lineales de la historia, que responden a concepciones alternativas del tiempo, propias de los agentes —los participantes— que como historiadores observamos: “mi-

rando al pasado para caminar por el presente y el futuro (*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*)" (Rivera Cusicanqui, 2003). O sea, abriendo un espacio de diálogo intercultural.

No olvidemos, en fin, que hablamos de "sociedades abigarradas" (si usamos los términos del sociólogo boliviano René Zavaleta, 1986, pp. 31-32, aunque atendiendo a la yuxtaposición de "modos de producción": Platt, 2020, pp. 151-152), en las que (con)viven sin (con)fundirse —yuxtapuestas— comunidades epistémicas diferenciadas en el marco de una comunidad hegemónica institucionalizada, entablándose relaciones asimétricas de poder que se manifiestan como conflicto en torno a derechos. De ahí que el espacio judicial, y en general contencioso, sea su principal "zona de contacto", sujeta obviamente a sus dinámicas, que pasan por el disciplinante "umbral del lenguaje" (Rivera Cusicanqui) y giran básicamente en torno a las "peticiones", en sus distintas formas. Esto otorga suma importancia, en la clave constitucional que estamos considerando, no sólo al "quién y qué" pide, sino también al "cómo y a quién" pide —involucrando también, desde luego, formas colectivas de resistencia mediante pronunciamientos o levantamientos (Lira 1995; Falcón, 2006; Rojas, 2015; Calderón, 2021; Slemian / Fernandes, 2022).

Tienen aquí especialísimo interés los procedimientos que, como el amparo, presuponen el valor normativo de la constitución, su consideración como ley suprema, y vienen a instrumentarlo en función de la garantía de derechos, es decir, que articulan procedimientos para dotar de eficacia normativa directa a las

cláusulas constitucionales sobre los derechos —al menos individuales (Clavero 1998). Mientras que el problema es bien conocido para los constitucionalismos del norte (Blanco Valdés 1994) —y muy especialmente para Estados Unidos, donde es un tema estrella de su constitucionalismo, que sin embargo no deja de renovarse (en sentido crítico, Steinfeld 2021)—, es asunto mucho menos considerado para América Latina, al menos a escala general y en su dimensión histórica, que es la que aquí interesa (pues la bibliografía sobre el juicio de amparo es abundantísima en países como México). Parece claro, sin embargo, que en modo alguno puede asimilarse a Europa, donde, pasada la primera ola revolucionaria, el problema no se plantea seriamente hasta el período de entreguerras (Cruz Villalón 1987). Valdría por eso la pena indagar a escala más general y comparada desarrollos como el mexicano, donde la honda impronta de la matriz gaditana resulta bien visible y fue en cierto modo prolongada por su "juicio de amparo", profusamente usado por los pueblos indígenas, especialmente a partir de la Constitución de 1857 (p. ej., Lira 1972; Knowlton 1996; Marino, 2016; Clavero 2018a; Guarneros 2022; para Bolivia, Gotkowitz 2011, p. 27-28).

La imagen del constitucionalismo que de aquí resulta es más abierta y comprensiva, también más esperanzadora en una perspectiva intercultural. Por mucho que se haga verbo en un texto, la constitución es catalizadora de un orden que va más allá del texto, y que resulta de procesos de diálogo y negociación continua en torno al significado de las cláusulas constitucionales. Es además la imagen

que nos transmite el constitucionalismo actual más comprometido con los derechos: la constitución como producto de cadenas de negociaciones y acuerdos interculturales continuos (Tully, 1995).

Creo que esta es la historia del constitucionalismo que más puede interesar desde un punto de vista decolonial, o sea, no solo para visibilizar el carácter colonial de la constitucionalidad histórica, sino también para hacer por recuperar en toda su pluralidad el constitucionalismo que emerge de la complejidad constitutiva de aquellas sociedades multiculturales, contribuyendo de paso a la formación de una cultura constitucional postcolonial. Las palabras nunca son inocentes: mientras que el Estado es producto y productor de cultura estatal, los derechos son producto y productores de cultura constitucional.

Constitucionalidad multicultural y pueblos indígenas

Las categorías constitucionales apropiadas para hacerse cargo de todos estos desarrollos históricos giran en torno al sujeto —más que al orden—, la ciudadanía —más que al Estado—. Obviamente, unas y otras se presuponen: cuando hablamos de ciudadanía hablamos de la relación de pertenencia a la comunidad política —el Estado, para el caso— y tematizamos, por tanto, la problemática de las relaciones entre el sujeto y el orden, involucrando decisivamente la definición del primero (quién es el sujeto de derecho) y la determinación de sus derechos en y frente al segundo.

En absoluto quiero decir, por tanto, que la institucionalidad sea de algún modo secundaria y menos insignificante, cuando si algo pone repetidamente de relieve la historia constitucional, también por supuesto latinoamericana, es que la eficacia normativa de las declaraciones de derechos pasa necesariamente por la articulación de dispositivos aparatos y procedimientos de garantía... Cualquier otra composición resulta ilusoria. Pero en términos estructurales, creo que puede decirse así, el punto constitucionalmente más determinante es indudablemente el primero: como Pietro Costa ha subrayado muy bien, “la lucha por los derechos es principalmente una lucha en torno a la definición de la subjetividad” (2001, pp. 366), primero, cabe añadir, en el marco exclusivo y excluyente del constitucionalismo liberal/nacional, después también, allí donde se abrió esta posibilidad, en el marco integrador del constitucionalismo (y la ciudadanía) plurinacional.

La agencia constitucional indígena, con todo su potencial liberador propio, tanto en el plano discursivo como institucional, en los términos antes evocados, es funcional a este resultado, en el sentido de que históricamente lo ha producido o cuando menos propiciado, dicho sea sin ánimo de simplificar todas las complejidades propias de los grandes fenómenos, que en este también concurren.

Si durante el siglo XIX el paradigma colonial del constitucionalismo se mantuvo en su versión más excluyentemente adversativa de toda otra subjetividad, y por tanto incompatible con la presencia indígena, llamada a desaparecer como tal en aras de la civilización, ya entrado

el siglo XX, y sin dejar de ser colonial, el constitucionalismo comenzó a dar cabida al "reconocimiento constitucional de la presencia indígena en términos de objeto a ser promisoriamente protegido por el Estado, ya no frontalmente eliminado" (Clavero, 2012a, pp. 227). Es el registro que encontramos en la Constitución mexicana de 1917, al que otras también siguen (especialmente en el área andina, como antes vimos: Perú 1920, Ecuador 1929, etc.), sin que por ello desaparezca el anterior y más excluyente: ambos conviven largamente, incluso en o bajo el mismo texto constitucional. Recuérdese, si no, que la Ley colombiana de 1890, "por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada" (ley 89, de 25 de noviembre, dividiendo a la población en: civilizados, salvajes y semisalvajes), si no me equivoco sigue hoy y a pesar de su descarnado léxico colonial parcialmente en vigor, de acuerdo con su Corte Constitucional (Clavero 2011a). A fin de cuentas, es esa una manera de reconocer la presencia indígena sin afectar a la incólume configuración unitaria y monocultural del sujeto, o sea, "en términos de objeto pasivo de protección y no de sujeto activo de derechos" (Clavero 2012a, 228; cfr. Yrigoyen 2011).

Este último cambio, que es el verdaderamente decisivo, pasa por el reconocimiento del derecho a la propia cultura, que no puede (des)calificarse simplistamente como derecho colectivo (en cuanto contrapuesto a individual) y pone en juego ideas más complejas sobre la entidad del individuo como ser social y el carácter constitutivo que tiene la cultura

en su formación: en la conformación del sujeto tout court. A la hora de plantear este problema, el problema de la interiorización individual de las estructuras del mundo social "la génesis dentro del individuo biológico de las estructuras mentales" (Bourdieu), son varios los enfoques disciplinares posibles, pero con una u otra terminología todos remiten a la cultura, en el amplio sentido de conducta socialmente aprendida, como noción clave para comprender cómo llegamos a ser individuos (Hespanha, 2003): "no existe una naturaleza humana independiente de la cultura", ni son concebibles los seres humanos al margen de las culturas, ni existe nada como "la cultura", sino "formas culturales acentuadamente particularizadas" (Geertz). Clavero ha insistido mucho en esto, por considerarlo —en expresión muy suya— clave de bóveda del constitucionalismo (p. ej., 2002b, 2006b, 2008b). Y con razón, porque el multiculturalismo constitucional abre un mundo de posibilidades de otro modo inconcebibles. Si multiculturalismo es, básicamente, pluralidad de culturas, lo que su reconocimiento constitucional como derecho (no ya como objeto a proteger) plantea es, no menos básicamente, la posibilidad de concebir y reconocer sujetos culturalmente diferenciados de derechos iguales. Dicho de otro modo, una vez que la cultura hegemónica deja de ser presupuesto excluyente de la igualdad de derechos, queda abierta la posibilidad de redefinir el sujeto con propósito incluyente, es decir, multiplicar las figuras de subjetividad, sin detrimento de la igualdad de derechos. Solo a partir de aquí es pensable el tránsito de la

"ciudadanía de los indígenas" —que en cuanto tales indígenas podrían ser a lo sumo objeto de protección (y hasta entrado el siglo XX más bien de explotación o guerra)— a la "ciudadanía indígena", reconociendo un sujeto definido por su cultura, una u otra que sea (en el extenso sentido de concepción y forma de vida, con toda su dimensión colectiva —de pueblo), que es titular igual de derechos.

Seguramente han sido muchos los factores de distinto rango que han concurrido a este desarrollo, pero me parece indudable que el causal esencial e inexcusable ha sido la resistencia plural y secular y tenaz de los pueblos indígenas, tanto localmente como de forma coordinada en el plano internacional.

No deja de ser significativo que el giro decisivo haya tenido aquí lugar a escala supraestatal, en el seno de la Organización Internacional del Trabajo, que fue creada en 1919 como parte del sistema de dominación colonial mediante el disciplinamiento del "trabajo indígena" y con el objetivo de su integración (o sea, desaparición como pueblos), pero terminó sirviendo de foro para el reconocimiento de estas culturas y marco para el establecimiento de reglas convencionales respetuosas de la diversidad cultural. El tránsito del colonialismo al multiculturalismo, muy trabajosamente gestado, dio el paso decisivo mediante el Convenio 169, de 1989, "sobre pueblos indígenas y tribales", que parte de reconocer (preámbulo, párr. 5) "las aspiraciones de estos pueblos [indígenas] a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus

identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven" (Clavero 1994, 75 ss.; Anaya 2005, 96 ss.; Rodríguez Piñero 2005). Además de los considerados "tribales", en razón de sus condiciones sociales, culturales y económicas, el Convenio se aplica (art. 1, 1-b):

a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Esta noción de "pueblos indígenas", en la que el término pueblos "no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional" (art. 1, 3), o sea, sin afectar a la unidad e integridad de los Estados y para la que resulta determinante la propia "conciencia de su identidad indígena o tribal" (art. 1, 2), ha sido decisiva en el desenvolvimiento de los ordenamientos constitucionales propios y del derecho internacional de los derechos de los pueblos indígenas.

La constituyencia indígena, que diría Clavero (su resistencia de valor constitucional), se ha hecho bien visible también aquí, en un contexto marcado por una apreciable "tendencia reconstituyente"

que, con sus altibajos, no ha dejado de desarrollarse en la región desde entonces, en respuesta a muy distintos factores sociales y políticos (Barié 2003, y 548 para la cita).

Por un lado, siguiendo una línea abierta a mediados de los '80 del pasado siglo, algunas constituciones de la década siguiente, obedeciendo a requerimientos locales, pero en sintonía con el simultáneo desarrollo de los derechos de los pueblos indígenas a escala internacional, incluyeron por vez primera cláusulas de reconocimiento abiertamente multiculturales, e incluso interculturales (Yrigoyen 2011). Fue entonces el caso, especialmente, de las constituciones de Colombia (1991) y Ecuador (1998), que al punto serían (y siguen siendo) saludadas por su significación histórica a la contra del colonialismo rampante, sin dejar de ser al mismo tiempo censuradas por sus limitaciones en el muy determinante plano de la articulación institucional, a pesar de dar entrada. A la justicia indígena (Van Cott, 2000, sobre Colombia y Bolivia, maxime 257-280; Bonilla, 2006, sobre la primera; Clavero, 2011a, 2017a, pp. 68-73); es decir, por "la imposibilidad real de congruencia ni de acomodo entre reconocimiento de derechos culturales, propiamente tales, y monopolio estatal de poderes constitucionales" (Clavero, 2006b, p.131). Con todo, la densa normatividad que han ido ganando las constituciones latinoamericanas desde los años '90 ha propiciado también el establecimiento de amparos y unas u otras formas de controles de constitucionalidad precisamente para dotarlas de eficacia normativa. Sin ánimo de generalizar in-

debidamente, es claro que el atrincheramiento de la constitución que así se alcanza ha favorecido la expansión de dinámicas garantistas a favor de sujetos o derechos no explícitamente contemplados en su articulado, pero sí incluíbles en el campo de la constitucionalidad que su interpretación pueda generar.

Se ha venido desarrollando así una suerte de constitucionalismo judicial, por lo general muy activo en América Latina, a veces con resultados notables y en los últimos años no exento de críticas por el riesgo de juristocracia que supone (Botero / Brinks / González-Ocantos, 2022). Como es sabido, la "dificultad contramayoritaria" (Bickel) inherente a la supremacía judicial en la determinación de los asuntos constitucionales plantea un delicado conflicto entre el constitucionalismo, que tiene hoy como rasgo esencial sujetar el poder normativo del legislador a límites materiales —básicamente, los derechos humanos, por cierto más y más internacionalizados, lo que tiene también su importancia para esto (Clavero, 2014)—, y la democracia, que implica no solo pero sí al menos un procedimiento de adopción de decisiones colectivas por mayoría, suscitando severos problemas de justificación del primero (Bayón 2004). Así lo viene destacando sobre todo el llamado "constitucionalismo popular", una corriente de pensamiento originariamente norteamericana favorable a incrementar el papel de la ciudadanía en la decisión de las cuestiones constitucionales (o sea, en la asignación de sentido a las cláusulas constitucionales), a partir de una discurso historicista que pasa por reconstruir la

originaria impronta popular de su constitucionalismo, demostrativa tanto de su viabilidad como del carácter contingente de la solución judicial que se abrió camino, y aboca a la reflexión sobre alternativas institucionales válidas para orientar en sentido menos elitista y más democratizador la interpretación constitucional (Garriga, 2021, con su bibliografía). Quizá debido al contexto tradicionalmente elitista y a menudo discriminatorio, esta corriente normativa ha tenido —está teniendo— amplia repercusión en la academia jurídica latinoamericana, aunque es verdad que sus partidarios suelen replicar el mismo discurso historicista con base en la tradición constitucional norteamericana, sin indagar en esta clave la o las propias, y tampoco consideran especialmente, me parece, las recientes experiencias de constitucionalismo genuinamente popular en la región singularmente el más que notable, como así se subraya y enseguida veremos, caso boliviano, que con algunas reservas y muchas ambigüedades tienden a calificarse de "populismo constitucional" (cfr. Alterio / Niembro 2013; Alterio, 2016, pp. 85-93, con su bibliografía, para el último punto; Garriga, 2021).

Por otro lado, en los últimos años realmente ha progresado de un modo impensable hace apenas un par de décadas, digamos al tiempo de las constituciones de los 90 recién citadas, el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos a escala internacional, hasta culminar en sendas Declaraciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, de las Naciones Unidas en 2007 y Americana en 2016 (esta segunda más

inconsecuente, como Clavero subraya, asumiendo "el reto de la interpretación de una norma intrínsecamente contradictoria": 2017b, pp. 355-373, que rebaja los estándares de la anterior), cuyo complejo proceso de elaboración no puedo entrar a considerar aquí. Es claro, en todo caso, que tras siglos de discursos y prácticas colonialistas de "Europa y su diáspora" (Clavero, 2016b), pesaba en el ambiente una suerte de responsabilidad por el "atraso moral" de la sociedad internacional con relación a los pueblos indígenas (Keal, 2003; Pearcey, 2016). Además de declarar que los pueblos y personas indígenas son libres e iguales a todos los demás, sin que puedan ser objeto de discriminación alguna en el ejercicio de sus derechos, ambas proclaman que "los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación", en cuya virtud "determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural"; tienen derecho a la autonomía como "autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales"; así como "derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado" (art. 5) (Charters / Stavenhagen, 2010; Åhrén, 2016, maxime 81-145). Ya se percibe la enorme trascendencia de esta medida: los "pueblos indígenas" son inequívocamente reconocidos, bajo este nombre y con la mayor oficialidad, como sujetos de derecho propio, que tiene su fundamento en el derecho a la libre de-

terminación y la máxima expresión en el derecho a la autonomía, uno y otro amparados además con un específico instrumento de garantía, que es la consulta, proveniente como tal del Convenio 169 de la OIT y ahora aquí aún más consolidada (Alva, 2014; Clavero, 2012b, 48 ss.):

Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas y administrativas que les afecten, para obtener su consentimiento libre, previo e informado. (art. 19, junto con otros más específicos)

La Declaración de las Naciones Unidas, más que la americana, es reconocida y está aquí cumpliendo en América Latina el papel de estándar normativo en materia de derechos de los pueblos indígenas, a través de la jurisprudencia explícita y reiterada de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Clavero, 2017b, pp. 286-289, 367), siendo incluso incorporada como en general el derecho internacional de los derechos humanos a algunos ordenamientos estatales latinoamericanos, como el boliviano y el ecuatoriano, con rango constitucional (Clavero, 2012b, pp. 46-47). Aunque pueda seguramente paliarlo, ni siquiera esto evita, sin embargo, el problema que suscita su implementación práctica por unos Estados no raramente renuentes a cumplir motu proprio reglas tan exigentes como las relativas a la mencionada consulta, que limita de manera efectiva su capacidad dispositiva. Por no ir más

lejos, el propio Clavero lo ha ilustrado inequívocamente, analizando la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana sobre la obligación de consulta que impone a los países firmantes (como es caso) del Convenio 169 de la OIT (Clavero 2015).

Constitucionalismo plurinacional y ciudadanía indígena

El giro decisivo, por paradigmático, en el curso de esta historia advino entre una y otra Declaraciones, en Estados tan marcadamente pluriétnicos y multiculturales como Bolivia y Ecuador, ambos provistos además de extensos historiales de movilización indígena, intensificada por diferentes motivos desde los años '80-90 del siglo XX (Rivera Cusicanqui, 1984/2003). La virada seguramente no hubiera sido pensable sin el concurso de todas estas circunstancias. Como recuerdan algunos de sus protagonistas (Macas, 2009; Pacari, 2021, pp. 304, 318), en el seno de aquellos movimientos —que en Ecuador adoptaron políticamente el nombre aymara de Pachakutik, evocador de la transformación social que se postula—, y merced al desarrollo de un discurso anticolonial propio, que no depende de categorías académicas exógenas y resulta de la práctica decolonial de los sujetos indígenas (“No puede haber un discurso de la descolonización [...] —advierte Rivera Cusicanqui (2010b, 62)—, sin una práctica descolonizadora”); en el seno de estos movimientos, digo, se fraguó la noción de plurinacionalidad que de entrada los acomuna y es definitoria de este giro constitucional, seguramente

con mayor densidad y fuerza en Bolivia.

En Bolivia, que contra la apariencia que las fechas de sus constituciones puede causar precedió en este trayecto a Ecuador, el proceso constituyente fue muy accidentado, por momentos violento y siempre extraordinariamente participativo: “es la Constitución de formación seguramente más abierta y participativa en los densos y sinuosos anales de la ya dilatada historia del constitucionalismo” (Clavero, 2022b, § 6). Venía fraguándose en movilizaciones y marchas desde 2003-2004, arrancó con los trabajos de la Asamblea Constituyente en agosto de 2006 y a finales del año siguiente contaba ya con un texto articulado completo debido a esta y presentado en Oruro, pero no culminó hasta febrero de 2009 y mediante su revisión “a la baja” por el Congreso nacional, arrogándose una posición que manifiestamente no le correspondía (imprescindible, Schavelzon, 2012; y ahora, Clavero, 2022b). Entretanto se completó en Ecuador el ciclo constituyente, a partir de las elecciones celebradas en septiembre 2007 y conducido por la Asamblea Nacional de tal carácter reunida en Montecristi. Ambas constituciones fueron aprobadas muy ampliamente por referéndum popular. Así comienzan sus textos articulados:

Constitución de la República del Ecuador, 2008

Artículo 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Por mucho que la palabra no suene extraña en Europa (particularmente, en España) y puedan registrarse diferentes genealogías concurrentes tanto en Bolivia como en Ecuador (incluyendo aquí el peso del modelo soviético), parece claro que plurinacionalidad es un concepto endógeno a los movimientos indígenas (Schavelzon, 2015, pp. 71-179; Schavelzon, 2018; Clavero, 2022b, § 4), con una potencialidad que no se atiene a las categorías del constitucionalismo liberal y responde a una clave decolonial genuina —quiero decir, repito, debida a los sujetos colonizados y no derivada de las formaciones discursivas colonizantes—, que la Constitución boliviana explicita en su mismo frente —o casi, en su artículo 2:

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Al menos normativamente, la pre-existencia de los pueblos indígenas determina la precedencia de su derecho (Clavero, 2022b, § 6), de modo que su posición y concurrencia en condiciones de igualdad plena no es resultado sino punto de arranque del proceso y determina todos sus desarrollos. Como escribió Alberto Acosta, que presidió la Asamblea Constituyente ecuatoriana, “la plurinacionalidad no es solo un reconocimiento pasivo a la diversidad de pueblos y nacionalidades, es fundamentalmente una declaración pública del deseo de incorporar perspectivas diferentes con relación a la sociedad y a la Naturaleza” (Acosta, 2009, p. 18). Los sujetos de derechos por título propio que ahora se reconocen, portan y aportan sus propias concepciones constitucionales.

El constitucionalismo plurinacional —se postulaba al punto en Ecuador— es o debe ser un nuevo tipo de constitucionalismo basado en relaciones interculturales igualitarias que redefinan y reinterpreten los derechos constitucionales y reestructuren la institucionalidad proveniente del Estado Nacional. (Grijalva, 2008, p. 50-51)

¿Con qué resultado? ¿Hasta qué punto estamos ante un pachakuti constituyente?

En Bolivia, de Constitución bien más consecuente en este punto, las “naciones y pueblos indígena originario campesinos” se reconocen sujetos políticos por derecho propio, los sujetos constitucionales de la plurinacionalidad, lo que es tanto como decir previos a la definición del marco constitucional y por tanto in-

soslayables para definirlo: si en la lógica liberal de derechos y poderes estos se adecuaban a aquellos en clave de ciudadanía nacional, ahora deben unos y otros reformularse para ajustarlos a la ciudadanía plurinacional, tanto en el momento constituyente como en los desenvolvimientos constituidos, con todas las dificultades que ello contrastadamente conlleva (Clavero, 2012b, 2017c, también para lo que sigue).

Por un lado, la plurinacionalidad incorpora una “nueva antropología de los derechos”, que comparecen en las Constituciones de Ecuador y Bolivia de manera inédita, girando en torno a los derechos del buen vivir (suma qamaña, sumak kawsay, en aymara y quichua respectivamente) e inspirador de principios constitucionales de matriz indígena, completamente ajenos a las categorías liberales (Altmann, 2020):

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (Const. Bolivia, art. 8.1)

Las dificultades, creo, pasan siempre por el mismo punto: obviamente, de poco sirve incluir en el texto algunas palabras en lenguas indígenas, si no van precedidas de una actitud dialógica que favorezca su traducción/compreensión contextualizada y seguidas de una articulación/implementación constitucional

ad hoc: de ingeniería constitucional, en suma.

Por otro lado, como de nuevo recuerda Clavero, "un Estado Plurinacional habrá de contar con instituciones constitutivamente plurinacionales para poder presidir legítimamente el constructo", mediante "presencia indígena originaria campesina en la integración de unos órganos comunes" (Clavero, 2022b, § 6.3), no solo reconocimiento de justicia y ordenamiento propios (Sousa Santos, 2012). A diferencia de la ecuatoriana, la Constitución de Bolivia intenta ajustarse, al menos en parte, a la configuración plurinacional mediante un complejísimo diseño institucional, que incluye una Asamblea Legislativa Plurinacional, un Tribunal Constitucional Plurinacional y un Órgano Electoral Plurinacional, los dos primeros elegidos por sufragio ciudadano (Clavero, 2017a, pp. 225-268).

Obviamente no puedo entrar aquí ni tengo yo conocimiento suficiente para evaluar los resultados de todos estos desarrollos, aunque ensayos ciertamente no nos faltan (entre los consultados, y además de los textos del propio Clavero: Rodríguez Garavito, coord. 2011; Nolte / Schilling-Vacaflor, eds. 2012; Storini / Alenza, dirs. 2012; Wolkmer / Melo, orgs. 2013; Avritzer et al., orgs. 2017; Crawford / Bonilla, eds. 2018; Alterio 2020; Martínez Dalmau / Storini / Viciano 2021; Hübner / Gargarella / Guidi 2022). Valoraciones que sobre todo desde dentro a menudo obedecen a y evidencian la frustración que deriva de la inconsecuencia con, cuando no de la dejación de, los principios constitucionalizados (cfr., con diversa orientación, Ávila, 2011; Rivera Cusicanqui, 2014).

Desde fuera, da la impresión de que la irrupción del constitucionalismo plurinacional ha sembrado el desconcierto en buena parte de la academia. Dejando aparte a quienes manifiestan un abierto rechazo, por no concebir o admitir otro constitucionalismo que el liberal (p. ej., Aguilar, 2012), seguramente la opinión más difundida tiende a acomunar bajo el epígrafe general de "nuevo constitucionalismo latinoamericano" estas dos constituciones con otras de matriz izquierdista o, como se dice, bolivarianas, que como la venezolana de 1999 son a lo sumo multiculturales, pero ciertamente no plurinacionales: responden, pues, a un modelo "categóricamente distinto al del Ecuador y Bolivia" (Clavero, 2017a, pp. 45-52). Un rasgo definitorio este el Estado plurinacional que acaso se desdibuje aún en mayor medida entre quienes se aplican a construir, muy potentemente, un así llamado *ius constitutionale commune* latinoamericano, que hasta donde alcanzo propugna una suerte de constitucionalismo universal, sólidamente basado en los derechos humanos con protección supraestatal (a través de medios como el control de convencionalidad, sostenido aquí por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, para hacer efectiva la vinculación del derecho estatal a los tratados de derechos humanos reconocidos a escala internacional), y en el que la singularidad latinoamericana operaría más que nada por vía de adaptación, flexible y abierta, a las circunstancias de un espacio identificable por su tradición compartida y convergencias sobrevenidas... (entre una bibliografía inmensa, valga con un par de referencias generales de su principal artífice: Von Bogdandy

2015; Von Bogdandy et al., eds. 2017a, 2017b; Von Bogdandy / Urueña, 2020). Si tuviera que arriesgar una valoración, yo diría que la categoría misma, *ius constitutionale commune*, parece moverse entre la descripción de tales procesos de afinidad o convergencia y la prescripción doctrinal de su alcance y límites, a partir de definiciones normativas sobre lo que sea constitucional, con la estimable ventaja de consensuar ciertos mínimos y tengo la impresión el riesgo al menos teórico de diluir el potencial radicalmente innovador transformador de las constituciones plurinacionales en su propio contexto. Se ha hablado en efecto, creo que con razón y también desde otros frentes (p. ej., Sousa Santos 2010, p. 95 ss.), de constitucionalismo transformador, solo que este carácter viene aquí de parte indígena y mal se compeadece con las categorías constitucionales al uso ni puede seguramente prosperar solo con ellas (o no sin riesgo de invisibilizar a sus actores: cfr. Altmann 2020).

Este es precisamente el punto: el punto del que a día de hoy parte o puede partir la línea que separe el antes colonial aquel "estupor de los siglos" (si no entiendo mal: Zavaleta 1986, pp. 180-262 del incierto después postcolonial).

En este sentido, Clavero ha sido, hasta donde alcanzo, uno de los principales defensores de la novedad radical que trae este constitucionalismo, presentando el Estado plurinacional como "nuevo paradigma constitucional americano" (2012b, p. ej., 52, categóricamente) y defendiendo su matriz genuinamente indígena, procedente de "las trincheras de la lucha social y de los márgenes de la sociedad civil" (en cita de Larson 2019),

a partir de tradiciones propias y en respuesta a los apremios del tiempo histórico: "la experiencia boliviana ofrece un apreciable patrimonio constitucional de signo descolonizador" (Clavero 2022b, § 8).

En definitiva, creo que puede decirse así, la descolonización ha cobrado la forma histórica de la plurinacionalidad. Y esto tiene importancia no solo para la calificación de estas constituciones y para el asunto pendiente de la descolonización, sino también a la hora de escribir la historia toda del constitucionalismo latinoamericano. Estos largos y conflictivos procesos constituyentes nos han traído la voz y la palabra de sujetos silenciados por el colonialismo, que ahora comparecen como portadores de una historia larga que está por escribir y a buen seguro modificará la que nos venimos contando acerca del constitucionalismo en América Latina.

Es el "ahora aquí estamos", pronun-ciado por la diputada constituyente ay-mara Esperanza Huanca en 2007, que Bartolomé Clavero decidió adoptar como título del que por trágica desgracia sería su último, y tal vez por acaso recapitulador, trabajo sobre el constitucionalismo plurinacional: "una constitución entre colonialismo y emancipación" (2022b). Como del contexto por él evocado se desprende (2022b, nota final; Schavelzon, 2012, pp. 154-155), la frase vinculaba implícitamente el ahora constituyente con el antes colonial y el después emancipador, de un modo que entiendo sintoniza bien con la idea que el propio Clavero tenía de la "justicia histórica", y expresó en textos como el que precede a estas páginas. Una idea que —interpreto yo, de

vuelta al comienzo para concluir— lo impulsaba a moverse con determinación y soltura, de forma radicalmente inimitable, entre pasado y presente, historia y constitución, abriendo caminos insospechados, y recorriéndolos, en busca siempre de un horizonte de emancipación. Todo esto nos queda ahora como legado en verdad extraordinario y reto insoslayable.

Referencias

- Ablavsky, G. (2014). "The Savage Constitution". *Duke Law Journal*. 63/5: 999-1089.
- Ablavsky, G. (forthcoming). "Akhil Amar's unusable past", *Michigan Law Review*, 121.
- Ackerman, B. (1997). "The Rise of World Constitutionalism", *Virginia Law Review*, 83: 771-797.
- Acosta, A. (2009). "El Estado Plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de prólogo", en Acosta, Antonio et al., 15-20.
- Acosta, Antonio et al. (2009). *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Abya-Yala.
- Agnès, Benoît. (2018). *L'appel au pouvoir. Les pétitions aux Parlements en France at au Royaume-Uni (1814-1848)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Agüero, Alejandro (2021). "La antigua constitución y la constitución tradicional en la Monarquía hispana del siglo XVIII". *Almanack*. 28: 1-43.
- Aguilar Rivera, José Antonio, Eduardo Posada-Carbó, Eduardo Zimmermann (2022). "Democracy in Spanish America: the early adoption of universal male suffrage, 1810-1853". *Past and Present*. 256/1: 165-202.
- Aguilar Rivera, José Antonio (2012). "Multiculturalismo y constitucionalismo en América Latina", en Luna et al., 2012.
- Åhrén, Mattias. (2016). *Indigenous Peoples' Status in the International Legal System*. Oxford University Press.
- Albó, Xavie.r (2009). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz. CIPCA.
- Alda Mejías, Sonia. (2000). *La participación indígena en la construcción de la República de Guatemala*, s. XIX, Universidad Autónoma de Madrid.
- Alterio, Ana Micaela y Roberto Niembro Ortega, coords. (2013). *Constitucionalismo popular en Latinoamérica*. Prefacio Mark Tushnet. Prólogo Roberto Gargarella, México DF, Porrúa Escuela Libre de Derecho.
- Alterio, Ana Micaela (2016). "El constitucionalismo popular y el populismo constitucional como categorías constitucionales", en Roberto Gargarella y Roberto Niembro Ortega, coords. (2016). *Constitucionalismo progresista: retos y perspectivas. Un homenaje a Mark Tushnet*. Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 63-94.

- Alterio, Ana Micaela (2020). Entre lo neo y lo nuevo del constitucionalismo latinoamericano. Tirant lo Blanch, 2020.
- Altmann, Philipp (2020). "The Commons as Colonisation The Well-Intentioned Appropriation of Buen Vivir". *Bulletin of Latin American Research*, 39/1: 83-97.
- Alva Arévalo, Amelia. (2014). *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en Derecho Internacional*. Universidad de Deusto.
- Anaya, S. James. (2005). Los pueblos indígenas en el derecho internacional. (Traducción de la segunda edición de Indigenous Peoples in International Law [2004]). Presentación de Bartolomé Clavero, Madrid, Trotta.
- Annino, Antonio. (1995). "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821", en íd., coord., *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*. FCE, 176-226.
- Annino, Antonio. (1999). "Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema", en Hilda Sabato, coord., *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectiva históricas de América Latina*. El Colegio de México FCE, 62-93.
- Annino, Antonio y Marcela Ternavasio, coords. El laboratorio constitucional americano: 1807/1808-1830, Madrid, AHILA Iberoamericana Vervuert.
- Ari [Chachaki], Waskar. (2014). *Earth Politics: Religion, Decolonization, and Bolivia's Indigenous Intellectuals*. Duke University Press.
- Ávila Santamaría, Ramiro. (2011). *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Abya-Yala et al.
- Avritzer, Leonardo; Lilian C. B. Gomes, Marjorie C. Marona, Fernando A. C. Dantas, orgs. (2017). *O constitucionalismo democrático latino-americano em debate. Soberania, separação de poderes e sistema de direitos*. Autêntica.
- Barié, Cletus Gregor. (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. 2ª ed. actualizada y aumentada, Bolivia, Instituto Indigenista Interamericano (México) Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México), Abya-Yala (Ecuador).
- Bayón, Juan Carlos. (2004). "Democracia y derechos: problemas de fundamentación del constitucionalismo", en Jerónimo Betegón et al., coords., *Constitución y derechos fundamentales*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 67-138.
- Blanco Valdés, Roberto L. (1994). *El valor de la Constitución. Separación de poderes, supremacía de la ley y control de constitucionalidad en los orígenes del Estado liberal*. Alianza.
- Bonilla, Heraclio, comp. (1991). *Los Andes en la Encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX*. Libri Mundi Enrique Grosse-Luemern FLACSO.
- Bonilla Maldonado, Daniel. (2006). *La Constitución multicultural. Prefacio de Paul Kahn*. Siglo del Hombre et al.
- Botero, Sandra, Daniel M. Brinks, Ezequiel A. González-Ocantos. (2022). *The Limits of Judicialization. From Progress to Backlash in Latin America*. University Press.

- Butler, Judith. (2017). "Nosotros, el pueblo": ideas sobre la libertad de reunión", en su *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* [2015]. *Paidós*, 157-193.
- Calderón, María Teresa. (2021). *Aquella república necesaria e imposible. Colombia, 1821-1832*. Crítica.
- Cappellini, Paolo. (2002). "Il codice eterno. La Forma-Codice e i suoi destinatari: morfologie e metamorfosi di un paradigma della modernità", en Paolo Cappellini e Bernardo Sordi, a cura di, *Codici. Una riflessione di fine millennio*. [...], Milano, Giuffrè, 11-68.
- Carpenter, Daniel. (2021). *Democracy by Petition. Popular Politics in Transformation, 1790-1870*, Cambridge (Ma.) London, Harvard University Press.
- Casaús Arzú, Marta. (2010). *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina*. FyG.
- Casper, Gerhard. (1987). "Constitutionalism", University of Chicago Law Occasional Paper, 22: 1-19.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen, eds. (2010). *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*. IWGIA.
- Chiaromonte, José Carlos. (2020). "El antiguo constitucionalismo en la historia hispanoamericana del siglo XIX". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates.
- Clavero, Bartolomé. (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. Siglo XXI.
- Clavero, Bartolomé. (1996). *Tomás y Valiente. Una biografía intelectual*. Giuffrè.
- Clavero, Bartolomé. (1998). *Los derechos y los jueces*. Civitas.
- Clavero, Bartolomé. (2000). *Ama Llunku, Abya Yala: Constituyencia Indígena y Código Ladino por América*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Clavero, Bartolomé. (2002a). *Genocidio y Justicia. La Destrucción de Las Indias, ayer y hoy*. Marcial Pons.
- Clavero, Bartolomé. (2002b). "Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío", *Revista internacional de estudios vascos*, 47/1: 35-62.
- Clavero, Bartolomé. (2004a). "Derecho agrario entre código francés, costumbre aymara, orden internacional y Constitución boliviana". *Revista de Estudios Políticos*, 125 (2004); versión corregida y actualizada en su *Geografía* (2005), 53-91.
- Clavero, Bartolomé. (2004b). "Guaca constitucional. La historia como yacimiento del derecho", *Istor. Revista de Historia Internacional*, 16: 166-194; con otras versiones posteriores, finalmente integradas y ampliadas en "Guaca y Huasipungo constitucionales: La Historia y la Lengua como Yacimientos del Derecho", en su *Geografía* (2005 online), cap. VI (75-107).
- Clavero, Bartolomé. (2005a). *Tratados con Otros Pueblos y Derechos de Otras Gentes en la*

Constitución de Estados por América. CEPC.

- Clavero, Bartolomé. (2005b). *Freedom's Law and Indigenous Rights. From Europe's Oeconomy to the Constitutionalism of the Americas*, Berkeley, The Robbins Collection.
- Clavero, Bartolomé. (2006a). "Hemisferios de ciudadanía: Constitución española en la América indígena", en José Álvarez Junco y Javier Moreno Luzón (eds.), *La Constitución de Cádiz: historiografía y conmemoración. Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*. CEPC, 101-142 (=Clavero 2016c, 83-134).
- Clavero, Bartolomé. (2006b). "Antropologías normativas y derechos humanos: ¿multiculturalismo constituyente en el Ecuador?". *Revista Vasca de Administración Pública*, 74: 103-141.
- Clavero, Bartolomé. (2007a). *El Orden de los Poderes, Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional*. Trotta.
- Clavero, Bartolomé. (2007b). "Why American Constitutional History is not Written?", *QF*, 26: 1445-1547
- Clavero, Bartolomé. (2008a). *Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas entre constituciones mestizas. Siglo XXI*.
- Clavero, Bartolomé. (2008b). "¿Cómo es que no hay un derecho humano a tu propia cultura?". *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.*, 22 (2008), 117-133; versión actualizada en Clavero 2016a, 237-255.
- Clavero, B. (2010a). "Constitución de Cádiz y ciudadanía de México", en Carlos Garriga, coord., *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*. Instituto Mora et al., 141-172.
- Clavero, B. (2010b). "Multitud de Ayuntamientos: ciudadanía indígena entre la Nueva España y México", en Miguel León-Portilla y Alicia Mayer, coord., *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*. UNAM-INAH-Fideicomiso Teixidor: 433-456.
- Clavero, B. (2011a). "Nación y Naciones en Colombia entre Constitución, Concordato y un Convenio (1810-2010)". *Revista de Historia del Derecho*, 41: 79-137 (=Clavero 2017, 75-151, con un apéndice).
- Clavero, Bartolomé. (2011b). *¿Hay genocidios cotidianos? Y otras perplejidades sobre América indígena*. IWGIA.
- Clavero, Bartolomé. (2012a). "Constitucionalismo indígena en América Latina, con particular consideración de Colombia", en Ana Catalina Rodríguez, Pedro Rojas, Ángela Santamaría, eds., *Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Memoria, derecho y participación. La experiencia del pueblo arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Universidad del Rosario, 225-237.
- Clavero, Bartolomé. (2012b). "Estado Plurinacional: Aproximación a un Nuevo Paradigma Constitucional Americano", en Luna et al., 2012. (=Clavero 2017a, 37-73).
- Clavero, Bartolomé. (2013). "Cádiz 1812: Antropología e historiografía del individuo como sujeto de Constitución", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moder-*

no, 42: 201-279 (=Clavero 2016c, 165-262).

Clavero, Bartolomé. (2014). *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.

Clavero, Bartolomé. (2015). "Consulta indígena e historia colonial: Colombia y las Américas, de México a Bolivia, entre derechos humanos y derecho constitucional, 1989-2014", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 44: I, 589-661 (=Clavero 2017, 153-224).

Clavero, Bartolomé. (2016a). *Sujeto de derecho entre estado, género y cultura*, Santiago de Chile, Olejnik, 2016.

Clavero, Bartolomé. (2016b). *Europa y su diáspora: debates sobre colonialismo y derecho* Santiago de Chile, Olejnik, 2016.

Clavero, Bartolomé. (2016c). *Constitucionalismo colonial. Oeconomía de Europa, Constitución de Cádiz y más acá*. Ed. de Julio Pardos, Madrid, UAM.

Clavero, Bartolomé. (2017a). *Constitucionalismo latinoamericano: Estados criollos entre pueblos indígenas y derechos humanos*, Santiago de Chile, Olejnik, 2017.

Clavero, Bartolomé. (2017b). "Constitucionalismo y colonialismo en las Américas: el paradigma perdido en la historia constitucional", *Revista de Historia del Derecho*, 53: 23-39 (Clavero 2019, 197-209).

Clavero, Bartolomé. (2017c). "Sociedad multicultural y Estado intercultural por América Latina entre Historia y Constitución", en Clavero 2017a, 19-35.

Clavero, Bartolomé. (2018a). "De alienígenas chinos e indígenas yaquis (ubicando el constitucionalismo latinoamericano)", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 55: 127-151 (=Clavero 2019, 51-70).

Clavero, Bartolomé. (2018b). "Esclavitud y codificación en Brasil, 1888-2017: Por una historia descolonizada del derecho latinoamericano", *Revista de Historia del Derecho*, 55: 27-89.

Clavero, Bartolomé. (2019). *Derechos de otras gentes entre genocidio y constitucionalidad*, Santiago de Chile, Olejnik.

Clavero, Bartolomé. (2020). *Historia jurídica europea*. Jesús Vallejo y Sebastián Martín, coords. Sevilla, Universidad de Sevilla.

Clavero, Bartolomé. (2022a). "Colonial genocide and the historiography of international law: A paradigm shift? (Apropos of Dirk Moses' Problems of Genocide and beyond)", *QF*, 51: 517-557.

Clavero, Bartolomé. (2022b). "Ahora aquí estamos". Una constitución entre colonialismo y emancipación", que es su presentación a la edición de la "Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia" en prensa).

Coronel, Valeria. (2011). *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1843-1943*, New York University (tesis doctoral)

Costa, Pietro. (2000-2001). *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. 2. L'età delle rivo-

- luzioni (1789-1848). 3. La civiltà liberale. Roma-Bari, Laterza.
- Costa, Pietro. (2022). [Lectura di] "Gustavo Gozzi, Eredità coloniale e costruzione dell'Europa. Una questione irrisolta: il 'rimosso' della coscienza europea, Bologna, Il Mulino, 2021", en QF 51: 395-403.
- Crawford, Colin; Daniel Bonilla Maldonado, eds. (2018). *Constitutionalism in the Americas, Cheltenham* (UK) Northampton (MA, USA), Edward Elgar.
- Cruz Villalón, Pedro. (1987). *La formación del sistema europeo de control de constitucionalidad (1918-1939)*. Madrid, CEC.
- Cyrillo, Carolina. (2021). "O constitucionalismo sul-americano: uma introdução", en Adriano Sant'Ana Pedra et al., coords., *Perspectivas latino-americanas sobre constitucionalismo no mundo*, Belo Horizonte, Conhecimento, 23-47.
- Díaz, Mónica. (2014). "El 'nuevo paradigma' de los estudios coloniales latinoamericanos: un cuarto de siglo después", *Revista de Estudios Hispánicos*, 48 (2014), pp. 519-547.
- Escobar, Karla. (2021). "¿Qué significa ser ciudadano e 'indio?': sobre la diversidad de formas de apelar a la ciudadanía indígena en el Cauca (Colombia), 1902-1939", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 16/3: 303-326.
- Falcón, Romana. (2006). "El arte de la petición: Rituales de obediencia y negociación, México, segunda mitad del siglo XIX", *Hispanic American Historical Review*, 86/3: 467-500.
- Fernández Sebastián, Javier, dir. (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales et al.
- Fioravanti, Maurizio. (1996). *Los Derechos Fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. Trotta.
- Fradera, Josep M. (2015). *La nación imperial. Derechos, representación y ciudadanía en los imperios de Gran Bretaña, Francia, España y Estados Unidos (1750-1918)*. Edhasa, vol. I.
- García Costa, Francisco Manuel et al., dirs. (2019). *Historia constitucional de Iberoamérica*. Tirant lo Blanch.
- García Godoy, M^a Teresa. (1999). *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano (1810-1815)*. Universidad de Granada.
- Gargarella, Roberto. (2013-2014). *Latin American Constitutionalism, 1810-2010. The Engine Room of the Constitution*, New York, Oxford University Press, 2013; *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*, Madrid, Katz, 2014 (1^a reimpr., 2015).
- Gargarella, Roberto (2015). "La 'sala de máquinas' de las constituciones latinoamericanas. Entre lo viejo y lo nuevo", *Nueva Sociedad*, 257, 96-106.
- Gargarella, Roberto (2018). Sobre el "nuevo constitucionalismo latinoamericano", *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 27/1: 109-129.

- Gargarella, Roberto (2022). "Latin American Constitutional Traditions", en Gargarella et al., eds. 2022, 307-323.
- Garriga, Carlos (2011). "Cabeza moderna, cuerpo gótico. La Constitución de Cádiz y el orden jurídico", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 81: 99-162.
- Garriga, Carlos (2019). "¿Cómo escribir una historia descolonizada del derecho en América Latina?", en Jesús Vallejo y Sebastián Martín, coords., *En Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*, Pamplona, Aranzadi, 325-376.
- Garriga, Carlos (2019). "Historia y derecho. Perspectivas teóricas para una historia localizada del derecho", en José Ángel Achón Insausti y José María Imízcoz Beúnza, eds., *Discursos y contradiscursos en el proceso de la modernidad (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Sílex, 67-168.
- Garriga, Carlos (2021). "¿El constitucionalismo popular tiene una historia latinoamericana? A vueltas con sus orígenes decimonónicos", *Almanack*, 28: 1-25.
- Garriga, Carlos, coord. (2010). *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México DF, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora et al.
- Garriga, Carlos (2017). "Patria Indus, genere Hispanus. Construcción jurídica y proyección política de la América criolla", en María Teresa Calderón, coord., *Política y Constitución en tiempos de las independencias*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 131-156.
- Garriga, Carlos y Marta Lorente (con Epílogo de Bartolomé Clavero) (2007). *Cádiz 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Garriga, Carlos y Andréa Slemian (2018). "Justicia popular. Sobre la dimensión judicial del primer constitucionalismo iberoamericano", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 55: 27-59.
- Garzón López, Pedro (2016). *Ciudadanía indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*, Madrid, CEPC.
- González Casanova, Pablo (1975). *La democracia en México [1965]*, México DF, Era
- Gordon, Scott (1999). *Controlling the State. Constitutionalism from Ancient Athens to Today*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Gotkowitz, Laura (2011). *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, Durham y London, Duke University Press, 2007; trad. española, por la que cito: *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952*, La Paz, Plural Fundación PIEB, 2011.
- Gott, Richard (2007), "América Latina como una sociedad de colonización blanca", *Estudios Avanzados*, 5/8: 7-33.
- Granados, Luis Fernando. *Unidad y diversidad de la revolución novohispana. Notas sobre un problema epistemológico*, recogido en su *En el espejo haitiano. Los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina*. México: Era, 2016, p. 241-260.

- Grijalva, Agustín (2008). "El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008", *Revista Ecuador Debate*, 75: 49-62.
- Gruner, Wolf (2015). *Parias de la Patria. El mito de la liberación de los indígenas en la República de Bolivia, 1825-1890*, La Paz, Plural.
- Guarisco, Claudia (2011). *La reconstrucción del espacio político indígena. Lima y el Valle de México durante la crisis de la monarquía española*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I.
- Guarneros, Porfirio Neri (2022). "Los pueblos indígenas y el juicio de amparo en el Estado de México, 1856-1883", *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 6/1.
- Guerrero, Andrés (1994). "Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO, 197-252.
- Hespanha, António Manuel (2003). "Categorias. Uma reflexão sobre a prática de classificar", *Análise social*, 38 (168): 823-840.
- Hofmann, Hasso (2009). *La libertà nello Stato moderno. Saggi di dottrina della Costituzione*, Napoli, Guida.
- Hübner Mendes, Conrado; Roberto Gargarella and Sebastián Guidi, eds. (2022). *The Oxford Handbook of Constitutional Law in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.
- Keal, Paul (2003). *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples. The moral backwardness of international society*, Cambridge New York, Cambridge University Press.
- Knowlton, Robert J. (1996). "Tribunales federales y terrenos rurales en el México del siglo XIX: el Semanario Judicial de la Federación", *Historia Mexicana*, 46/1: 71-98.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos [1979]*, Barcelona, Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2004). "Historia de los conceptos y conceptos de historia", *Ayer*, 53: 27-45.
- Larson, Brooke (2019). "Revisiting Bolivian Studies: Reflections on Theory, Scholarship, and Activism since 1980", *Latin American Research Review*, 54(2): 294-309.
- Lemaitre Ripoll, Julieta (2009). *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Universidad de los Andes.
- Lemaitre Ripoll, Julieta (2013). "¡Viva nuestro derecho! Quintín Lame y el legalismo popular", en id., comp., *La Quintiada (1912-1925). La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, Bogotá, Universidad de los Andes, 221-259.
- Lira, Andrés (1972). *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano. (Antecedentes novohispanos del juicio de amparo)*, México, FCE.
- Lira, Andrés (1995). *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919 [1983]*. El Colegio de México.

- Lorente, Marta y José María Portillo, dirs.; Antonio Annino, Fernando Martínez, Beatriz Rojas, M^a Julia Solla. (2011). El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispánico (1808-1826). Congreso de los Diputados.
- Luna, Adriana, Pablo Mijangos, Rafael Rojas, coords. (2012). De Cádiz al siglo XXI. Doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012), México, Taurus (e-book).
- Macas, Luis (2009). "Construyendo desde la historia. Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comps., Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad, Quito, Abya-Yala, 81-98.
- Mallon, Florencia E. (2011). "Indigenous Peoples and Nation-States in Spanish America, 1780-2000, en José C. Moya, The Oxford Handbook of Latin American History, Oxford University Press, 257-308.
- Mamdani, Mamhood. (1996). *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton (NJ). University Press.
- Marino, Daniela. (2016). "La medida de su existencia". La abolición de las comunidades indígenas y el juicio de amparo en el contexto desamortizador. (Centro de México, 1865-1910)". *Revista de Indias*, 76/266: 287-313.
- McIlwain, Charles Howard. (1991). *Constitucionalismo antiguo y moderno*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Martínez Dalmau, Rubén; Caludia Storini, Roberto Viciano Pastor. (2021). *Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Garantía de los derechos, pluralismo jurídico y derechos de la naturaleza*. Olejnik.
- Matteucci, Nicola. (1998). Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno. [1988] Presentación de Bartolomé Clavero, Madrid, Trotta.
- Matteucci, Nicola. (1993). *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- Mendieta, Pilar. (2010). Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia, La Paz, Institut français d'études andines Plural.
- Mignolo, Walter. (2015). Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/descolonialidad del saber, el sentir y el creer. Pedro Pablo Gómez, editor académico, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Mignolo, Walter and Walsh, Catherine E. (2018). *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press.
- Miller, Henry (2019). "The Transformation of Petitioning in the Long Nineteenth Century (1780-1914), *Social Science History*, 43: 409-429.
- Mohnhaupt, Heinz y Grimm, Dieter. (2008). *Verfassung: Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Zwei Studien. Zweite Auflage* (1995), Berlín, 20022; que he utilizado y cito aquí por la versión italiana: *Costituzione. Storia di un concetto dall'Antichità a oggi*. Ed. italiana a cura di Mario Ascheri e Simona Rossi, Roma, Carocci.
- Muñoz, Fernand.a (2015). "De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación

- política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885)", *Historia Crítica*, 55: 153-177.
- Negretto, Gabriel L. (2015). *Making Constitutions. Presidents, Parties, and Institutional Choice in America Latina*, Cambridge University Press, 2013. Trad. española, por donde cito: *La política de cambio constitucional en América Latina*, México, FCE CIDE.
- Nino, Carlos Santiago.o (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Gedisa.
- Nolte, Detlef and Almut Schilling-Vacaflor, eds. (2012). *New Constitutionalism in Latin America. Promises and Practices*, Surrey, Ashgate.
- Pacari, Nina. (2021). "Constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado: una mirada desde los pueblos originarios", en *Descolonizando* (2021), 303-319.
- Pasquino, Pasquale (2021). "Il costituzionalismo e le sue parole", en Corrado caruso e Chiara Valentini, a cura di, *Grammatica del costituzionalismo*, Bologna, Il Mulino, 13-23.
- Pearcey, Mark. (2016). *The Exclusions of Civilization. Indigenous Peoples in the Story of International Society*. Palgrave Macmillan.
- Pérez Vejo, Tomás y Portillo, José María. (2022). "La Monarquía hispánica en las revoluciones atlánticas: nuevos enfoques", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 24/49: 429-450.
- Pisarello, Gerardo. (2012). *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*. Trotta, 2011 (reimpr, con presentación de Juan Montaña Pinto, Quito, Corte Constitucional para el Período de Transición, por donde se cita)
- Platt, Tristan. (2016). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí [1982]*. Con "Estudio introductorio" de Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Platt, Tristan (2020). "Modos de producción, ocupación colonial y formaciones sociales en los Andes", en Juan Marchena, Manuel Chust, Mariano Schlez, eds., *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*, Santiago de Chile, 141-167.
- Portillo Valdés, José María. (2006). *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Marcial Pons – Fundación Carolina.
- Portillo Valdés, José María. (2011). "Jurisprudencia constitucional en espacios indígenas. Despliegue municipal de Cádiz en Nueva España", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 81: 181-205.
- Portillo Valdés, José María. (2012). "El tiempo histórico del primer constitucionalismo en el Atlántico hispano. Balance y perspectivas", *Almanack*, 4: 101-112.
- Portillo Valdés, José María (2016). *Historia mínima del constitucionalismo en América Latina*, México DF, El Colegio de México.
- Portillo Valdés, José María. (2022). *Una historia atlántica de los orígenes de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*. Alianza.

- Quijano, Aníbal. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú indígena*, 13/29: 11-20 (recogido en Heraclio Bonilla, comp., *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992, pp. 437-447).
- Rana, Asiz. (2010). *The Two Faces of American Freedom*. Harvard University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, comps. (1997). *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Historias-Aruwiyiri-Sephis.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2003). "Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro (qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani)", en Rivera Cusicanqui (2010a), 17-72.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010a). "Oprimidos pero no vencidos". *Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980 [1984]*, 4ª ed., ampliada con un prefacio de 2003, La Paz, La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2014). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Piedra Rota Plural.
- Rodríguez Garavito, César, coord. (2011). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Rodríguez-Piñero, Luis. (2005). *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*. Oxford University Press.
- Rojas Nieto, Beatriz (2015). "El derecho de petición y el sistema representativo mexicano", *Istor. Revista de historia internacional*, 16/61: 159-186.
- Sábato, Hilda. (2018). *Republics of the New World. The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-Century Latin America*. Princeton University Press (e-book).
- Sanders, James E. (2019). "La cultura política de los subalternos y la evolución de la historia intelectual", en James Sanders et al., *Cultura política y subalternidad en América Latina*, Tunja, UPTC (e-book: cap. 1).
- Aleezé Sattar. (2007). "¿Indígena o Ciudadano? Republican Laws and Highland Indian Communities in Ecuador, 1820-1857", en A. Kim Clark and Marc Becker, *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, University of Pittsburgh Press, 22-36.
- Schavelzon, Salvador. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz, Plural et al.
- Schavelzon, Salvador. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Abya-Yala CLACSO.
- Schavelzon, Salvador. (2018). "La plurinacionalidad en los Andes", *Iberoamericana*, XVIII/67: 11-22.
- Schütze, Robert. (2019). "Constitutionalism(s)", in Roger Masterman and Robert Schütze, eds., *The Cambridge Companion to Comparative Constitutional Law*, Cambridge University Press, 40-66.

- Slemian, Andréa y Renata Silva Fernandes. (2022). "Petições e representação política na independência do Brasil", en Marcelo Cheche Galves e Juliana Gesuelli Meirelles, orgs., *Independências: circulação de ideias e práticas políticas*, São Paulo, Alameda, 15-43.
- Soliz, Carmen. (2021). *Fields of Revolution. Agrarian Reform and Rural State Formation in Bolivia, 1935-1964*. University of Pittsburgh Press.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Abya-Yala.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Abya-Yala Fundación Rosa Luxemburg
- Sousa Santos, Boaventura de, Araújo, Sara y Aragón Andrade, Orlando, eds. (2021). *Descolonizando el constitucionalismo. Más allá de promesas falsas o imposibles*. Akal.
- Sousa Santos, Boaventura de, Araújo, Sara y Aragón Andrade, Orlando. (2021). "Introducción. La Constitución, el Estado, el derecho y las Epistemologías del Sur", 9-38.
- Soux, María Luisa. (2006). "El mito de la igualdad ciudadana y la dominación postcolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo XIX", en Carrera Damas, Germán et al., *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones, ficciones*, Caracas, Institut français d'études andines et al.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1985). "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 330-363 (traducido en Rivera Cusicanqui / Barragán 1997, 247-278, por donde cito).
- Steinfeld, Robert J. (2021). "To Save the People from Themselves". *The Emergence of American Judicial Review and the Transformation of Constitutions*, Cambridge New York, Cambridge University Press.
- Storini, Claudia y José Francisco Alenza García, dirs. (2012). *Materiales sobre neoconstitucionalismo y nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Thomson Reuters Aranzadi.
- Turner, Max. (1997). *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Duke University Press.
- Turner, Max. (2003). "Los indios y las repúblicas entre 1830-1880", en Juan Maiguashca, ed., *Historia de América Andina. Vol. 5. Creación de las repúblicas y formación de la nación*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 173-209.
- Tully, James. (1995). *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge University Press (reimpr., 2004).
- Vallejo, Jesús. (2020). "Historia del derecho y Europa del revés", en Clavero (2020), 15-39.
- Van Cott, Donna Lee. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press.
- Van Valen, Gary. (2103). *Indigenous Agency in the Amazon. The Mojos in Liberal and Rubber-Boom Bolivia, 1842-1932*. The University of Arizona Press.
- Van Young, Eric. (2010). "El momento antimoderno: localismo e insurgencia en México,

1810-1821", en Antonio Annino, coord., *La revolución novohispana, 1808-1821*, México DF, Fondo de Cultura Económica et al., 221-292.

Velasco Herrera, Viviana. (2013). *Negociar el poder: fiscalidad y administración pública en el proceso de construcción del Estado ecuatoriano, 1830-1875*, Universitat Pompeu Fabra (tesis doctoral)

Verdesio, Gustavo. (2002). "Colonialism Now and Then. Colonial Latin American Studies in the Light of the Predicament of Latin Americanism", en Álvaro Félix Bolaños and Gustavo Verdesio, *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin America Today*, Albany, State University of New York Press, 1-17.

Verdesio, Gustavo. (2013-2014). "Para repensar los estudios coloniales: Sobre la relación entre el campo de estudios, las disciplinas, y los pueblos indígenas", *Telar*, 11-12: 257-272.

Von Bogdandy, Armin. (2015). "Ius Constitutionale Commune en América Latina: una mirada a un constitucionalismo transformador". *Revista de Derecho del Estado*, 14: 3-50.

Von Bogdandy, Armin; Eduardo Ferrer Mac-Gregor, Mariela Morales Antoniazzi, Flávia Piovesan, eds. (2017a). *Transformative Constitutionalism in Latin America. The Emergence of a New Ius Commune*, Oxford University Press.

Von Bogdandy, Armin; Mariela Morales Antoniazzi, Eduardo Ferrer Mac-Gregor, coords. (2017b). *Ius Constitutionale Commune en América Latina. Textos básicos para su comprensión*, México, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law

Von Bogdandy, Armin y René Urueña. (2020). "International Transformative Constitutionalism in Latin America", *The American Journal of International Law*, 114/3: 403-442.

Waluchow, Wil and Dimitrios Kyritsis. (2022). "Constitutionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

Wolkmer, Antonio Carlos y Milena Petters Mel.o (2013). *Constitucionalismo latino-americano*. Tendências contemporâneas, Curitiba, Juruá.

Yrigoyen Fajardo, Raquel Z. (2011). "El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización", en César Rodríguez-Garavito, coord., *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Siglo XXI, 139-159.

Zaret, David. (2019). "Petition-and-Response and Liminal Petitioning in Comparative/Historical Perspective", *Social Science History*, 43: 431-451.

Zavaleta Mercado, René. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI.

■ El olvido y desprecio del republicanismo popular hispanoamericano en la historia global de la democracia

James Sanders, Utah State University

La historia global sobre la evolución de democracia y republicanismo, a menos las historias escritas en inglés, es ahora muy débil y errónea.² Aún los mejores ejemplos, los autores que ganan los premios más prestigiosos de nuestra profesión, usualmente repiten una visión de América Latina en el siglo diecinueve que parece haber estado escrito hace veinte o treinta años. Estas historias globales relatan un discurso triste de estancamiento, repúblicas fraudases, caudillos, y gente popular sin ningún conocimiento ni interés en la nación y la política. Dichas historias mantienen sus argumentos a pesar de que es imposible, hoy, que se pueda ignorar la política popular decimonónica. No se puede entrar en los archivos sin ver en los documentos tantas historias de campesinos, esclavos, indígenas, artesanos o jornaleros quienes estuvieron luchando, votando, marchando, protestando, gritando vivas y muertas, reuniéndose en las sociedades democráticas y católicas, y mandando peticiones. Por qué se han olvidado estas historias por tanto tiempo; por qué se mantiene en la historiografía, sobre la democracia global, tanto desprecio sobre la historia del republicanismo popular latinoamericano. Propongo tres razones: primero, la concepción de la esfera pública y el enfoque en los pensamientos y los argumentos de los letrados de la clase alta en vez de una énfasis en los entendimientos,

discursos, y prácticas cotidianas de las clases populares; segundo, la resistencia de entender los países latinoamericanos, como Colombia, Ecuador o México, como sitios de innovación política y creación intelectual y la insistencia que el motor de historia es el "occidente," o decir, la Europa y los Estados Unidos; y, tercero, la historia del republicanismo popular decimonónico no cabe fácilmente en las visiones teleológicas de varias corrientes historiográficas, ni la modernizadora, ni la marxista, ni la poscolonialista.

La visión de los historiadores globales sobre América Latina en el siglo XIX es todavía sorprendentemente tradicional y se encuentra estancada. Bernard Bailyn, de Harvard, en su libro que todavía define la historia Atlántica por muchos, declara que la entrada tarde de América Latina en la Edad de las Revoluciones terminaría con "el derrumbe de las repúblicas nuevas latinoamericanas, reemplazadas por los feudos despóticos y las ciudades-estados anárquicos" (Bailyn, 2005, p. 110). Aún peor, David Landes, en su libro, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*, se burla de las repúblicas nuevas de América Latina como "un tebeo de conspiraciones, cabales, golpes de Estado sin fin, con todo que estos significan por la inseguridad, el mal gobierno, la corrupción y el retroceso económico" (Landes, 1999, p. 313). El historiador de Harvard

² Agradezco sinceramente a Valeria Coronel, Viviana Velasco, Sofía Luzuriaga, Andrea Moreno, Gabriel Aldaz y todo el equipo del Proyecto Bicentenario.

y Stanford, Niall Ferguson, escribe que no es necesario considerar la historia de democracia en las Américas, porque la única pregunta relevante es “¿Por qué fracasaron el capitalismo y la democracia en América Latina?” (Ferguson, 2011, p. 119). Si ellos no están reproduciendo estereotipos viejos y una historiografía anticuada, estos historiadores globales simplemente ignoran la existencia de América Latina completamente cuando están discutiendo la evolución de republicanismo y democracia.

Estos historiadores han ignorado la revolución historiográfica que ha cambiado nuestra visión de la historia política decimonónica. Los estudios nuevos sobre las culturas políticas populares transformaron completamente nuestro entendimiento de la política y ahora es más y más difícil justificar un estudio de la política que no considera la política popular también (Mallon, 1995; Manrique, 1981; Joseph y Nugent (Eds.), 1994; Figueroa, 2022; Coronel, 2011; Lasso, 2007; Múnera, 1998; Dubois, 2004; Annino y Guerra (Eds.), 2003; Sabato, 2001; Thurner, 1997; Di Meglio, 2013; Guardino, 2005; Chambers, 1999; Vanegas (Ed.), 2017; Andrews, 2004; Falcón (Ed.), 2005; Thompson con LaFrance, 1999; Sanders, 2004; Méndez, 2005; Castilho, 2016; Thibaud, 2003; Wood, 2006; Connaughton (Ed.), 2008; Caplan, 2010; McNamara, 2007). Desde una visión de fracaso y estancamiento, en la cual la política solamente era el campo de las élites, ahora la percepción del siglo diecinueve ha cambiado completamente (Sanders, 2014; López-Alves, 2011; Cárdenas Ayala, 2010;

Aguilar Rivera, 2019; Thomson, 2007; Sala de Touron, 2005; Vanegas, 2010). El siglo diecinueve parece como un tiempo cuando los Estados naciones de América Latina fueron ocupados en una gran prueba de republicanismo y democracia, como ha escrito Hilda Sabato (2018). Y las clases populares, en vez de ser peones sin entendimientos políticos y carne de cañón, eran agentes de la historia, quienes actuaron como soldados y votantes, con sus propios discursos políticos. Estas visiones políticas estaban en diálogo con las élites, pero también tenían sus propias evoluciones y desarrollos, que hemos denominado republicanismo popular (que tenía formas de liberalismo y conservadurismo populares (todavía menos estudiado).

Antes de explorar por qué estas historias han sido borradas (Lasso, 2019), muy brevemente presento algunos aspectos de la nueva historia sobre democracia y republicanismo popular. Si se mide el nivel de republicanismo democrático por elecciones, derechos constitucionales individuales, prácticas cotidianas de republicanismo (asistiendo a reuniones legislativas para aplaudir (o abuchear) los legisladores, marchando en demostraciones, o reuniéndose en clubes políticos populares, como las Sociedades Democráticas colombianas), o el sentido propio de latinoamericanos que ellos habían tenido éxito en crear repúblicas democráticas, América Latina aparece estar en la vanguardia de la historia global de democracia.

Primero, con referencia a instituciones, muchos países latinoamericanos

promulgaron constituciones que concedieron la ciudadanía bastante amplia e incluso universalmente, a sus poblaciones de varones adultos. Colombia eliminó los requerimientos de propiedad y alfabetismo para la ciudadanía en 1853, promulgando la ciudadanía masculino universal (Pombo y Guerra, 1986, pp. 8-10).³ México casi hizo lo mismo en 1857, solamente requiriendo “tener un modo honesto de vivir” como un requisito para la ciudadanía por los varones adultos (Constitución Federal, 1857, p. 37; Arroyo García, 2011). El sufragio es solamente un aspecto de la democracia; sin embargo, el derecho de sufragio permite una comparación fácil con otras sociedades. En términos de la ciudadanía, América Latina sobrepasó los Estados Unidos (debido a sus restricciones raciales) y a Europa (debido a sus restricciones de clase) (Tilly, 2004, p. 214).

Sin embargo, el derecho de sufragio es distinto de votar. Hay una suposición que una participación amplia en la política electoral no ocurrió en América Latina antes de 1930 (Rueschemeyer, Stephens y Stephens, 1992, p. 197; Smith, 2005; Collier y Collier, 1991). Sin embargo, este argumento solamente es una suposición, y faltan muchos estudios locales sobre las formas de votación (Sábado, 2018, p. 68). En las elecciones presidenciales colombianas de 1856, el 40% de votantes eligibles ejercieron su derecho al voto

(Bushnell, 1971, p. 242). En 1865, en Cali, Colombia, en las elecciones de legisladores, hubo una tasa de participación de más de 57% (Sanders, 2004, p. 127). Muchas veces, las tasas de participación eran más bajas; sin embargo, no se puede argumentar ahora que las elecciones solamente les interesaban las élites. Además, grupos populares defendieron su derecho a votar, protestando contra esquemas fraudulentos. Indígenas de un pueblo cerca de Popayán, Colombia denunciaron que políticos locales les negaron, ilegalmente, el “derecho de sufragio que la lei concede a los ciudadanos granadinos”; esos políticos nefastos “trapacean la Republica, despedazan los principios, zapan por sus cimientos la verdad republicana”⁴.

Más importante, sin embargo, es que los estudios de republicanismo popular han mostrado que las elecciones no definieron la democracia decimonónica; en cambio, la cultura democrática fue involucrada a un republicanismo popular mucho más amplio (Vanegas, 2010, pp. 11-46; Malamud, 2007, pp. 19-30). Por supuesto, el repertorio político popular extendió mucho más allá del sufragio. Para la cultura democrática, más importante que constituciones y leyes eran las prácticas y discursos cotidianos de la mayoría subalterna. Historiadores del republicanismo popular han descubierto un repertorio político muy amplio

³ La Constitución colombiana de 1863 permitió que los Estados determinen los requerimientos para la ciudadanía.

⁴ Residentes de Silvia y Indígenas de Ambaló a Gobernador, Silvia, 8 agosto 1856, Archivo Central del Cauca (Centro de Investigaciones Históricas “José María Arboleda Llorente,”) Popayán, Colombia (en lo sucesivo ACC), Archivo Muerto, paquete 62, legajo 45. Empleo el lenguaje en los documentos—en los que los escritores autodenominaron a sí mismos como “indígenas” de un pueblo—de Silvia o de Coconuco, no de una nación de indígenas, como hoy, como Guambianos o Coconucos o Paeces. Esta falta de afiliaciones “tribales” o “nacionales” puede reflejar una brecha entre el discurso público y la conciencia privada, pero si en su discurso los indígenas no se declaraban pertenecientes a grupos más amplios que el pueblo ni se diferenciaban culturalmente de otros indígenas (a excepción de los indios “salvajes”), y a veces actuaron colectivamente.

que grupos populares utilizaron para apropiarse del espacio en la arena política: ellos votaron, pidieron a autoridades locales y nacionales, marcharon en demostraciones, gritando "vivas" y "muertas" a sus aliados y enemigos, sirvieron en las guardias nacionales como soldados ciudadanos, miraron a los legisladores desde las galerías para averiguar que siguieran la voluntad popular, participaron en cabildos locales, y asistieron a clubes políticos. Los grupos populares no eran ignorantes de los problemas políticos nacionales, sino que conocían las noticias políticas del momento por la lectura pública de periódicos, los discursos de los políticos locales y nacionales, y sus propias discusiones. Los grupos populares crearon una esfera pública democrática en plazas, mercados, iglesias, galleras, y tabernas. Ciudadanos populares participaron en la vida política de la nación por respaldar los partidos políticos (ambos liberales y conservadores) como votantes y, durante las guerras civiles, como soldados ciudadanos. Los grupos populares no eran solamente clientes de patrones, sin entendimiento político, ni solamente carne de cañón en las batallas, si no se comportaban como ciudadanos. Es imposible entender la historia política de las Américas en el siglo XIX sin entender la profundidad y poder de la cultura política republicana popular.

Además, los grupos populares pensaban que su participación política tendría importancia. Dos peticiones de indígenas

muestran como los subalternos se apropiaron de la idea que, en una república democrática, el pueblo era soberano y el Estado tenía que responder a las demandas del pueblo. En México, indígenas de Huimilpan escribieron una petición a los funcionarios estatales en 1856 para reclamar tierras que habían sido elegidos del pueblo. Su argumento central fue que el Gobernador o Presidente debía comportarse como un servidor de la nación: "un magistrado republicano" debía dedicarse "á servir al Pueblo que lo elevó"⁵. Del mismo modo, indígenas de Mocondino, Colombia expresaron la confianza en que "un gobierno esencialmente democrático", en cuya defensa "hemos derramado tanta sangre", accedería a sus esperanzas, garantizando que sus resguardos continuaran como propiedad comunal, en vez de ser divididos como propiedad particular⁶. Estos pueblos indígenas supusieron que el Estado les escuchara y respondiera a sus pedidos. Ellos se pensaban a sí mismos como ciudadanos (y, legalmente, eran ciudadanos, en contraste a la situación en los Estados Unidos, supuestamente una sociedad más democrática), y creían que su ciudadanía tenía peso e importancia en la vida nacional.

Finalmente, a través de las Américas, durante los mediados del siglo XIX, latinoamericanos imaginaban que sus sociedades estaban encabezando el mundo en el desarrollo de republicanis-

⁵ Trinidad García y cinco personas a Ecsmo. Señor, México, 30 agosto 1856, Archivo General de la Nación (México), Instituciones Gubernamentales: Época Moderna y Contemporánea, Administración Pública Federal Siglo XIX, Fondo Justicia, Justicia, vol. 547, exp. 13,106.

⁶ El pequeño cabildo de Indígenas del pueblo de Mocondino a presidente del estado, Pasto, 18 febrero 1866, ACC, Archivo Muerto, paquete 94, legajo 54.

mo y democracia. Ellos pensaban que su política republicana definió sus sociedades como modernas, en contraste con Europa monárquica y atrasada, y con los Estados Unidos que todavía contaba con la esclavitud y el racismo. En 1868, *La Opinión Nacional* (1868) de México insistió que "nuestra democracia triunfante" había sobrepasado a los logros del Mundo Viejo. Del mismo modo, otro periódico mexicano, *La Chinaca*, declaró que el porvenir de democracia se ubicaba en las Américas: "hoy sostenemos el pendón de la idea democrática" contra tiranos europeos (1862). *El Globo* (1867) argumentó que mientras Europa y los Estados Unidos midieron progreso por su potencia industrial y militar, México insistió que sus "virtudes republicanas" y constitución democrática definieron la civilización decimonónica: "Nuestra República es el modelo de las democracias". En Colombia, el presidente José María Obando celebró la constitución de 1853 como "el código más democrático que ha regido a pueblo alguno" (1854). Valorizando democracia era un aspecto crítico para crear democracia.

Por eso, utilizando estándares de instituciones o del sufragio o de los repertorios y prácticas republicanas o de los discursos democráticos, América Latina, en el siglo XIX, era mucho más democrática que Europa y, por lo menos, tan democrática como los Estados Unidos. Sin embargo, si los historiadores de las Américas han descubierto esta realidad, ¿por qué se han olvidado esta historia por tanto tiempo y por qué no ha entrado en la historiografía global?

De esta forma, ya demasiados historiadores cuentan con evidencia solamente

de los letrados para entender la cultura política decimonónica (Beverley, 1993; Rama, 1984; Thurner, 1997, p. 13). Hay una suposición equivocada de que los letrados y sus escrituras reflejaron la esfera pública. Sin embargo, esta concepción de la esfera pública ignora los entendimientos, discursos y prácticas cotidianas de las clases populares. Había una diferencia profunda en el siglo diecinueve entre dos modalidades de la esfera pública: una esfera pública era de los letrados en sus salones y sus publicaciones dirigidas a los intelectuales europeos; la otra era una esfera pública de la calle. La esfera pública de los letrados es bien conocida, es la de Sarmiento, Alberdi, la Comisión Corográfica, Samper en su vejez, y Justo Sierra, por ejemplo (Thurner, 2003, p. 29; Arias Vanegas, 2005; Rama, 1984; Arciniegas, 1965; Martínez, 2001; Rojas, 2002; Cancino, ed., 2004; Melgarejo Acosta, 2010). Y es de esta esfera pública de los letrados de la que los historiadores globales solían encontrar su evidencia. Sin embargo, había otra esfera pública: la de la calle, o sea, de la política cotidiana (no de la política teórica). Se puede encontrar esta esfera en los periódicos populares, las peticiones plebeyas, y en los discursos políticos cotidianos, de ambos los potentes y el pueblo. Creo que, en las Américas, la esfera pública de la calle no reflejó una sociedad de capitalismo burgués (el modelo de Habermas (1989)), sino que surgió de una sociedad republicana en la cual el capitalismo, el liberalismo y un republicanismo popular estaban disputando. Allí se encuentran discursos muy diferentes sobre el republicanismo, la democracia, el pueblo, la nación y la modernidad.

Por ejemplo, acerca de la modernidad, se puede ver el contraste entre las dos esferas. Sarmiento y Alberdi, tantas veces rivales políticos, estaban en acuerdo que, en las palabras de Alberdi, Europa era "la única civilización conocida" (1970, p. 87): "La América del Sur presenta hoy día un estado de cosas enteramente semejante al de la Europa en la edad media (1970, p. 305)". Sarmiento, el letrado ejemplar, descartó reclamos de la centralidad americana en 1865: "La América del Sur está demasiado abajo en las Corrientes humanas" para que los gobiernos europeos pagaran atención, una visión de estancamiento que los letrados repetían incesantemente (1866, p. 14).

Demasiados historiadores han aceptado las visiones de Sarmiento y Alberdi (y otros letrados) como representativas de los pensamientos de la mayoría de los habitantes de las Américas. El gran Fernand Braudel insistió que "por mucho tiempo, la única civilización que América Latina moderna era forastera: una copia exacta, hecho por un grupo pequeño de gente privilegiada, de la civilización europea" (1993, p. 454). E. Bradford Burns argumentó que, después de la independencia, la "civilización, y el progreso que la creó, se volvió identificado con Europa" (1980, p. 18). Jorge Larrain sostiene que la imitación de Europa y su modernidad por americanos era una "rendición cultural total" (2000, p. 90). Aun los pensadores posmodernistas, quienes critican el elitismo de Sarmiento, han supuesto que su pensamiento era emblemático del pensamiento decimonónico (Mignolo, 2005, pp. 57-58; Ching, Buckley

y Lozano-Alonso, 2007, p. 190). La idea de que los latinoamericanos intentaron moldear sus sociedades en "la imagen de Europa" es todavía la narrativa directa para entender la cultura decimonónica (Eaken, 2007, p. 253; Ortiz, 2000; Rojas, 2002).

Entretanto, el deseo de imitar Europa solamente fue central para la esfera pública de los letrados. Una visión muy distinta dominó la esfera pública de la calle. En el pueblo provincial de Chihuahua en 1868, Manuel Merino hizo una aserción extraordinaria en una fiesta pública sobre el origen y la difusión de modernidad y democracia en el mundo decimonónico: "las Águilas de la democracia americana, para atravesar el Atlántico, importen al viejo mundo, las doctrinas modernas de asociación política, con las que emancipándose aquellos pueblos, de la servidumbre anticuada [...] para erigir la soberanía popular"⁷. Para Merino, México sí estaba andando al vanguardia del mundo; la América influiría Europa. Esta esfera de la calle creó una visión de una modernidad republicana distinta de la definición de la modernidad que dominaba en Europa; sin embargo, es imposible ver la importancia de una modernidad americana si solamente se leen los letrados y si su visión de historia solamente permita que Europa es el sitio de creación intelectual (y, las otras partes del mundo son los sitios que asimilan su influencia). La esfera del salón celebró el orden, la alta cultura, el progreso material y los valores aristocráticos europeos, mientras que la esfera de la calle celebró un republicanismo americano. Si solo se

⁷ Discurso de Manuel Merino, Chihuahua, 15 septiembre 1868, en La República (Chihuahua), 18 septiembre 1868.

leen las palabras de los grandes intelectuales de América Latina, se puede comprender por qué un historiador escribiría sobre un siglo diecinueve de repúblicas fracasadas y bufas, lleno de un pueblo demasiado ignorante para participar en la política. Historiadores han aceptado como hechos estos escritos en vez de verlos como un proyecto político de estos letrados (Lasso, 2007, pp. 2-3).

Sin embargo, si se leen las palabras cotidianas de periódicos, de discursos, y de peticiones, pues, se descubrirían un mundo nuevo. Y los archivos están llenos de peticiones mandados de indígenas, campesinos, artesanos, libertos y mujeres a los agentes del Estado. Los discursos políticos en estas peticiones presentaron una visión diferente que la de la esfera del salón y las historias globales. En estas peticiones, el pueblo estaba renovando la política, una contribución ignorada por la historia global actual.

La esfera del salón casi siempre vio los pueblos indígenas como incompatibles con una república y sin interés o conocimiento sobre la nación. Sin embargo, en las peticiones que gobernadores y cabildos pequeños de indígenas mandaron a las autoridades, aparecieron comunidades indígenas muy involucradas con la vida de la nación y el funcionamiento del Estado, con un conocimiento sofisticado y estratégico de la política. En Colombia, el estado liberal les ofreció a los pueblos indígenas dos opciones: aceptarían la

ciudadanía liberal y, por eso, abandonarían sus comunidades, sus tierras y su identidad indígena, o serían tildados de casta retardataria colonial y así excluidos de la vida política de la república. Las comunidades indígenas rechazaron la oferta maniquea de los liberales y a cambio instauraron la reclamación de una ciudadanía (y un republicanismo) que no excluía su identidad indígena, sino que más bien buscaba crear una nueva formulación de la ciudadanía (Coronel, 2011, p. 150). En peticiones y cartas enviadas por comunidades indígenas, los líderes insistían en que eran granadinos (o colombianos) y que formaban parte de la nación, con todos los derechos adquiridos por tal estatus. Los indígenas de Jambaló hicieron notar que tenían las mismas responsabilidades que "otros ciudadanos no indígenas", pero aseguraron que querían mantener sus tierras comunes⁸. En vez de simplemente insistir que eran ciudadanos, una estrategia muy común entre los subalternos, los indígenas también exigieron que esta ciudadanía era compatible con sus visiones particulares de una identidad como indígenas.

Por ejemplo, los indígenas de Túquerres exigieron al Estado que respetara "nuestras tradiciones [de] vivir en comunidad," al tiempo que aseguraban que eran "ciudadanos granadinos"⁹. Indígenas de muchas parcialidades de Obando argumentaron que la nueva república otorgó a los indígenas "la prerrogativa de

⁸ Reporte del pequeño Cabildo de indígenas de Jambaló, Jambaló, 6 marzo 1866, ACC, Archivo Muerto, paquete 94, legajo 54.

⁹ Del Alcalde Mayor Indígena y los Cabildos pequeños de la provincia de Túquerres al Presidente de la Cámara de Representantes, Túquerres, 30 diciembre 1848, AGNC, Fondo Archivo Histórico Legislativo Congreso de la República, 1849, Cámara, Informes de Comisiones IX, p. 184. Ver también del Gobernador y Regidor del Pequeño Cabildo Indígena de Rioblanco al Jefe Municipal, Popayán, 4 octubre 1878, ACC, Archivo Muerto, paquete 140, legajo 62.

representarnos y defender nuestros derechos¹⁰. Los derechos más importantes, por supuesto, eran la posesión de sus tierras comunes y el autogobierno. Otros indígenas aseguraban que eran los “republicanos, quienes proclaman la igualdad”, los que tenían el deber de proteger los resguardos¹¹. Los indígenas sopesaron la idea de ciudadanía de las élites colombianas e insistieron, no solo en que el indigenismo era compatible con la ciudadanía y la nación republicana, sino que la ciudadanía les había otorgado nuevos derechos y posición frente al Estado con los cuales podían defender sus comunidades.

Los indígenas crearon un contradi curso para la élite republicana, el cual no los marginaba, ni los obligaba a sacrificar sus comunidades, ni tierras, ni identidad a cambio de estatus político. Ellos estaban creando una visión de la ciudadanía universal compatible con la identidad de indígena —ellos insistieron que se podía combinar la ciudadanía con una identidad indígena— una estrategia que José Antonio Figueroa ha llamado “universalismo situado” (2022, p. 26). Si solo nos escuchamos al salón, perderíamos esta historia popular que desafía la historiografía global sobre el desarrollo de republicanismo.

La segunda razón por la que la historia republicana de las Américas ha sido olvidada es la resistencia de muchos historiadores de entender los países americanos como sitios de innovación política

y su insistencia de que el motor de la historia es el “occidente,” o decir, la Europa y los Estados Unidos. Como hemos visto, muchos historiadores suponen, alrededor del tema de modernidad, que las sociedades latinoamericanas imitaban a Europa. Sin embargo, este deseo de imitación pertenecía a los letrados, no a la esfera pública de la calle. Sin embargo, la mayoría de los historiadores de la modernidad, empezando con Hegel, ya piensan que Europa, y tal vez los Estados Unidos, crearon la modernidad y la exportaron al mundo (Dallmayr, 2002). Anthony Giddens insistió que la modernidad, definido por los Estados naciones y capitalismo, tenía sus “raíces en características específicas de la historia europea”, y salió de Europa para transformar el globo (1990, p. 174; Iparraguirre y Campos Goenaga, 2007). C.A. Bayly nota como otras sociedades trataban a adoptar la modernidad europea, pero, últimamente, describe como modernidad emergió más temprano y “más potentemente” en Europa y los Estados Unidos (2004, p. 12). Para José Maurício Domingues, los letrados latinoamericanos aceptaron que sus sociedades solamente habían sentido “una modernidad incompleta y degradada” (2008, p. ix). Aún estos académicos quienes han criticado la idea de modernidad como un mito que Europa creó para justificar la colonización y violencia contra gente supuestamente bárbara para civilizarlos, ellos aceptan que la modernidad es de Europa y que América

¹⁰ Del Alcalde Mayor Indígena del Municipio de Obando (con firmas de las parcialidades de Potosí, Mayasquer, Yaramal, Cumbal, Guachucal, Muellmuez, Colima, Carlosama, Caserío de Pastas, Pupiales, Anfelima, Girón, Iles, Ospina y Puerres) a la Secretaría de Gobierno, Ipiales, 4 marzo 1866, ACC, Archivo Muerto, paquete 94, legajo 54.

¹¹ De pobladores indígenas de Cajamarca al Gobernador, Cajamarca, 30 julio 1871, ACC, Archivo Muerto, paquete 112, legajo 29; del Cabildo de Indígenas de Guachucal y Colimba a los Diputados de Guachucal, 12 agosto 1873, ACC, Archivo Muerto, paquete 124, legajo 6.

Latina era “la primera periferia de Europa moderna” (Dussel, 1993, p. 67).

También, los historiadores norteamericanos, aunque no lo defenderían abiertamente, fundan su obra en una visión de excepcionalismo norteamericano, practicada hasta ahora. Y los historiadores de Europa, que sí criticarán a la Europa duramente por su imperialismo y racismo, pero aceptarán y promoverán que Europa es la agente de la historia, o sea el motor de la historia, y América Latina tal vez aparezca como la víctima de la codicia europea, pero sin la facultad creativa de esta. Para los historiadores europeos y norteamericanos, no se puede concebir a América Latina como una protagonista de la historia. Sin embargo, los periódicos decimonónicos sí podían concebir sus sociedades como actores en la historia global, como cuando La Unión (1864) de Popayán presentó que Colombia era “la vanguardia en América, [porque] ningún poder es en ella superior a la voluntad del pueblo”.

Estos historiadores globales también piensan que la modernidad europea y sus elementos políticos del Estado nación y republicanismo no podían existir en América Latina. Hemos visto cómo eruditos de la historia global, como Bailyn, Landes, y Ferguson, desprecian la historia del republicanismo popular americano. Sin embargo, hasta recientemente, muchos historiadores norteamericanos quienes estudian América Latina aceptaron, como Howard Wiarda, que la democracia era algo forastero al “alma” de América Latina, que era supuestamente feudal, autoritaria y corporativa; ciertamente, no era “moderna” como la cultura política estadounidense-

se (2001, p. 8; Duncan, 1976; Schneider, 2007; Worcester, 1992). La nación y republicanismo, en el siglo XIX, simplemente no existían en América Latina; en las palabras de Richard Morse, esas sociedades eran “naciones fantasmas” (1992, p. 84). De todas maneras, la política popular decimonónica ciertamente no merecía un estudio riguroso; era un fracaso, punto. Solamente la llegada de la economía capitalista mundial o el ciclo revolucionario podrían iniciar la historia al fin del siglo diecinueve. En las palabras de Tulio Halperín Donghi, el siglo diecinueve fue “la larga espera” en la historia, entre la colonia y el siglo veinte (2005, p. 135). El nuevo y celebrado libro de Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, también presenta una pintura de fracaso y estancamiento en América Latina, aunque usualmente la región simplemente no amerita un lugar en su discusión, como en su sección sobre la democracia (2014, p. 593-605). Las repúblicas americanas son borradas. El motor de historia, el sitio de creación es los Estados Unidos y Europa.

Sin embargo, no era Europa ni solamente los Estados Unidos donde el republicanismo prosperó —era América Latina—. La gran mayoría de personas que vivía en repúblicas estaba en las Américas —no en Europa— y fueron sus experiencias, acciones e ideas las cuales definieron y crearon la república y la democracia en la historia del mundo. La idea que las Américas son un sitio de creación en la historia global y un reconocimiento de la esfera pública de la calle también cambiarán nuestra comprensión de la historia de republicanismo. Por ejemplo, la igualdad

(una idea central del republicanismo), en el salón, es una cuestión jurídica sobre el tratamiento ante de la ley y el fin de los fueros. Sin embargo, en la calle se puede ver una visión de la igualdad mucho más radical —y era en las Américas donde la igualdad se volvió central a la idea y práctica del republicanismo—.

La creación de ideas de igualdad, especialmente impulsado por los afrolatinoamericanos, se renovaba durante el siglo diecinueve, empezando en el Caribe con las guerras de independencia y extendiendo a través de las Américas (Lasso, 2007; Andrews 2004; Dubois, 2004). En el Cauca, Colombia, los afrocaucanos y otros liberales populares crearon su propia síntesis de la igualdad y el republicanismo; ellos continuaron la transformación de la igualdad, desde una esfera solamente jurídica, tal vez política, a una esfera social y económica también (Sanders, 2004; Pacheco 1992; Valencia Llano, 1988; Barragán, 2016; Prado Arellano, 2007). En 1877, en una petición sorprendente, la Sociedad Democrática de Cali (cuyos miembros contaban muchos afrocolombianos) exigió la redistribución de la tierra y la eliminación del arrendamiento. Sus miembros merecían estas reformas a causa de sus servicios como ciudadanos soldados al Partido Liberal en la reciente guerra civil (1876-1877), debido a los nuevos entendimientos de la igualdad que ellos mismos habían creado. Los veteranos de la Sociedad Democrática cerraron su solicitud evocando las terribles consecuencias de que se les negara lo que pedían:

un retorno a la condición de esclavos y la destrucción de la nueva igualdad ganada con el republicanismo, un destino cuya evasión animaba el discurso del liberalismo popular. Ellos criticaban la obligación de deferencia y la pérdida de libertad, o sea, una ciudadanía vacía, que la falta de tierra implicaría, porque el monopolio de la tierra de los hacendados impedía la igualdad de los ciudadanos. Ellos escribieron:

La tierra no puede ser ocupada en extensiones excesivas que priven a los demás miembros de la comunidad de los medios de subsistencia o los obliguen a ser esclavos de esos llamados señores feudales, que no admiten en sus supuestas propiedades territoriales sino a aquellos individuos que implícitamente les venden su independencia personal, es decir, su conciencia y su libertad, dejando de ser ciudadanos de un pueblo libre, para ser colonos o tributarios de un individuo particular¹².

Los liberales populares estaban redefiniendo la libertad y la igualdad. En su visión, la libertad solo era posible con la igualdad social y económica que una redistribución de la tierra proveería. Para los liberales populares, la igualdad no solo consistía en una igualdad de derechos jurídicos o políticos, salvo también involucraba una base mínima económica para asegurar sus posiciones como ciudadanos independientes. Aunque muchas veces impulsadas por afroamericanos. Varios discursos de igualdad fueron utilizados por muchos grupos sociales,

¹² Los infrascritos miembros de la Sociedad Democrática de Cali al presidente del Estado, Cali, 1 junio 1877, ACC, Archivo Muerto, paquete 137, legajo 7.

como Valeria Coronel ha encontrado en la historia ecuatoriana.

Los miembros de la Sociedad Democrática claramente tenían sus propias visiones de republicanismo. En su petición, describieron un movimiento histórico de ser “esclavos de esos llamados señores feudales” —la herencia del colonialismo, hasta la república— para llegar a ser “ciudadanos de un pueblo libre”. La gran mayoría de discusiones sobre la historia de democracia y republicanismo han enfocado en los discursos de la esfera de los letrados. Sin embargo, aunque es muy difícil para reconstruirla y se tiene que descubrir pedazos dispersados a través de los archivos, podemos escribir la historia de democracia y republicanismo popular. En esta historia, Colombia, México o Ecuador no aparecen simplemente como fracasos, o como seguidores tardes de procesos europeos y norteamericanos, pero aparecen como sitios de creación de unas prácticas y unos discursos republicanos innovadores.

Las acciones y discursos de republicanos populares contradijeron al eurocentrismo muy fuerte en muchas obras de historia intelectual (Ortega, 2018). John Headley, en su obra *The Europeanization of the World: On the Origins of Human Rights and Democracy*, ha insistido que fueron Europa y Estados Unidos —y solamente Europa y Estados Unidos— donde se crearon la democracia y la idea de derechos universales. Headley desprecia todos los esfuerzos no europeos considerándolos insostenibles y sin un respaldo institucional (2008, p. 4-5). Sin embargo, las repúblicas casi no

existían en la Europa decimonónica y el desarrollo de la igualdad, y su vínculo con los derechos humanos ocurrieron en las Américas. La idea del “occidente”, un concepto que se desarrolló para justificar el colonialismo al fin del siglo XIX, el eurocentrismo, y el excepcionalismo norteamericano han engeguecido los historiadores globales a la importancia central de las Américas en la historia de republicanismo y democracia.

Finalmente, la tercera razón de por qué se ha borrado la historia republicana popular de la historia global es porque la historia del republicanismo popular decimonónico no cabe fácilmente en las visiones teleológicas de varias corrientes historiográficas, ni la modernizadora, ni la marxista, ni la poscolonialista. La escuela modernizadora solamente vio en el siglo XIX el fracaso del desarrollo capitalista, en comparación con los Estados Unidos y, siguiendo los letrados decimonónicos, culpó la falta de orden. Ellos supusieron que el desorden resultó de sistemas republicanos falsos; por eso, no había necesidad ni interés en estudiar el republicanismo popular. David Bushnell escribió que “no obstante, la estructura política solamente afectó la vida de una reducida minoría de la población” (1996, p. 111). La escuela marxista contradijo a los modernizadores (y a una escuela patriótica más vieja que celebró los padres de la nación). Ellos enfocaron, correctamente, en las maneras por las cuales las élites coloniales mantuvieron su posición económica en el siglo XIX y la explotación de la clase obrera. Por ellos, las repúblicas decimonónicas también eran

fraudes, simplemente una superestructura republicana para esconder la explotación económica. E. Bradford Burns explica que los subalternos fueron prepolíticos, un pueblo rústico “folk” quienes protegieron sus vidas y culturas tradicionales del mundo externo (el capitalismo), sin interés de algo tan extraña y extranjera como la nación (1980, p. 1). Otra vez, no había una necesidad de estudiar la política republicana popular. Y la escuela posmodernista (o poscolonialista) ha decidido que la nación y el republicanismo son conceptos occidentales (curiosamente, ellos están de acuerdo en este punto con los historiadores conservadores quienes piensan que Europa es el centro de la historia), sin interés o valor por las comunidades subalternas (Klor de Alva, 1994; Latin American Subaltern Studies Group, 1993). Una verdadera política popular no involucraba republicanismo; por eso, no es necesario estudiar la política popular del siglo XIX. Lo que todas estas escuelas comparten es un desprecio por los discursos, movimientos y repertorios de los pueblos decimonónicos. Sin embargo, los archivos muestran claramente que los pueblos tenían una sabiduría y compromiso con la nación, el republicanismo y la democracia —a pesar de las teleologías teoréticas—. Como escribieron campesinos colombianos creando un nuevo pueblo en las fronteras entre el Cauca y la Antioquia: “la libertad y la independencia también se encuentra en la cabaña del labriego”¹³.

Los pueblos desafiaron su papel como seguidores de la historia; las acciones políticas y discursos de afroamerica-

nos, campesinos, artesanos e indígenas nos demuestran el fracaso de las grandes narrativas de historia global, en las cuales las sociedades de América Latina son solo espacios de colonialismo, imperialismo y resistencia (Ferguson, 2011; Landes, 1999). Nos muestran cómo la ausencia del republicanismo popular americano ha ocultado un mejor discernimiento del desarrollo de la idea de igualdad en un contexto global. La historia tradicional de la igualdad se ha enfocado en los gigantes de la Ilustración y en las revoluciones de los Estados Unidos y Francia. Sin embargo, fue en las Américas donde la igualdad ganó potencia e importancia para la cultura política cotidiana. Fue en las sociedades del Nuevo Mundo donde se creó la igualdad como una idea central de la política. Y el poder de estas visiones de igualdad se revelaba por el temor que muchas élites se sentían y la ferocidad de la reacción conservadora, que dominaría el fin del siglo (aunque en Ecuador y Cuba había dos movimientos de liberales radicales que lucharon contra esta ola conservadora) (Coronel, 2011; Figueroa 2022; de la Fuente, 2001).

El desafío les toca a los historiadores jóvenes, quienes tienen que confrontar esta historiografía global. Las maneras para hacerlo es escapar la dominación de la esfera de los letrados para recuperar la esfera pública de la calle y rechazar las visiones que solamente ven Europa como el sitio de la creación intelectual. Los pensamientos subalternos demuestran, claramente, que el crecimiento y la evolución de ideas como la democracia,

¹³ Asamblea de padres de familia de Chinchiná a los legisladores, recibida 2 febrero 1856, AGNC, Fondo Archivo Histórico Legislativo Congreso de la República, 1856, Cámara, Solicitudes, vol. IV, p. 20.

la igualdad y la ciudadanía ocurrieron también afuera de las sociedades del Atlántico norteño. Sin hacer estas tareas, solamente reproduciremos los proyectos de las élites decimonónicas. Tengo fe de que la próxima generación de historiadores tendrán éxito en confrontar la historia global para corregir su eurocentrismo y su provincialismo.

Referencias

- Aguilar, J. A. (2019). La redención democrática: México, 1821-1861. *Historia Mexicana*, 69 (1), 7-41.
- Alberdi, J. B. (1970). *La monarquía como mejor forma del gobierno en Sudamérica*, estudio preliminar y notas de Juan Pablo Oliver. A. Pena Lillo.
- Andrews, G.R. (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford University Press.
- Annino, A. y Guerra, F-X. (Eds.). (2003). *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Arciniegas, G. (1965). El continente de siete colores: Historia de la cultura en América Latina. Editorial Sudamericana.
- Arias Vanegas, J. (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Universidad de los Andes.
- Arroyo García, I. (2011). *La arquitectura del estado mexicano: Formas de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857*. Instituto Mora.
- Bailyn, B. (2005). *Atlantic history: Concept and contours*. Harvard University Press.
- Barragán, Y. (2016). Free black women, slavery, and the politics of place in Chocó, New Granada. *Revista de Estudios Colombianos* 47 (1), 57-66.
- Bayly, C.A. (2004). *The birth of the modern world, 1780-1914*. Blackwell.
- Beverly, J. (1993). *Against literature*. University of Minnesota Press.
- Braudel, F. (1993). *A History of Civilizations*. Traducido por Richard Mayne. Penguin.
- Burns, E. B. (1980). *The poverty of progress: Latin America in the nineteenth century*. University of California Press.
- Bushnell, D. (1971). Voter participation in the Colombian election of 1856. *Hispanic American Historical Review* 51 (2), 237-249.
- Bushnell, D. (1996). *Colombia: Una nación a pesar de sí misma*. Planeta.
- Cancino, H., (Ed.). (2004). *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX*. Iberoamericana.
- Caplan, K.D. (2010). *Indigenous citizens: Local liberalism in early national Oaxaca and Yucatán*. Stanford University Press.
- Cárdenas Ayala, E. (2010). *La escurridiza democracia mexicana*. Alcores 9, 73-91.

- Castilho, C.T. (2016). *Slave emancipation and transformations of Brazilian political citizenship*. University of Pittsburgh Press.
- Chambers, S.C. (1999). *From subjects to citizens: Honor, gender, and politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. Penn State University Press.
- Ching, E., Buckley, C. y Lozano-Alonso, A. (2007). *Reframing Latin America: A cultural theory reading of the nineteenth and twentieth centuries*. University of Texas Press.
- Collier, R. B. y Collier, D. (1991). *Shaping the political arena*. Princeton University Press.
- Connaughton, B.F. (Ed.). (2008). *Practices populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*. Casa Juan Pablos.
- Constitución Federal de los Estados-Unidos Mexicanos, sancionada y jurada por el Congreso General Constituyente. (1857). Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Coronel, A.V. (2011). *A revolution in stages: Subaltern politics, nation-state formation, and the origins of social rights in Ecuador, 1834-1943* [Doctoral dissertation, New York University].
- Dallmayr, F. R. (2002). *G.W.F. Hegel: Modernity and politics*. Rowman y Littlefield.
- Di Meglio, G. (2013). ¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo (1810-1829). Prometeo Libros.
- Domingues, J. M. (2008). Latin America and contemporary modernity. Routledge.
- Dubois L. (2004). A colony of citizens: Revolution and slave emancipation in the French Caribbean, 1787-1804. University of North Carolina Press.
- Duncan, W. R. (1976). Latin American politics: A developmental approach. Praeger.
- Dussel, E. (1993). Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *boundary 2*, 20 (3), 65-76.
- Eakin, M. C. (2007). The history of Latin America: Collision of cultures. Palgrave.
- Falcón, R. (Ed.). (2005). *Culturas de pobreza y resistencia: Estudios de marginados, proscritos y descontentos, México, 1804-1910*. El Colegio de México.
- Ferguson, N. (2011). *Civilization: The West and the rest*. Penguin Books.
- Figueroa, J.A. (2022). *Republicanos negros: Guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural*. Editorial Crítica.
- De la Fuente, A. (2001). *A nation for all: Race, inequality, and politics in twentieth-century Cuba*. The University of North Carolina Press.
- Giddens, A. (1990). The consequences of modernity. Stanford University Press.
- Guardino, P.F. (2005). *The time of liberty: Popular political culture in Oaxaca, 1750-1850*. Duke University Press.
- Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. The MIT Press.
- Halperín Donghi, T. (2005). *Historia contemporánea de América latina*. Alianza editorial.

- Headley, J. M. (2008). *The Europeanization of the world: On the origins of human rights and democracy*. Princeton University Press.
- Iparraguirre, H. y Campos Goenaga, M.I. (2007). Presentación. En H. Iparraguirre y M. I. Campos Goenaga (Eds.), *La modernización en México: Siglos XVIII, XIX y XX* (pp. 5-26). INAH.
- Joseph, G.M. y Nugent, D. (Eds.). (1994). *Everyday forms of state formation: Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. Duke University Press.
- Klor de Alva, J. J. (1994). The postcolonization of the (Latin) American experience: A re-consideration of "colonialism," "postcolonialism," and "mestizaje." En G. Prakash (Ed.), *After colonialism: Imperial histories and postcolonial displacements* (pp. 241-278). Princeton University Press.
- Landes, D. S. (1999). *The wealth and poverty of nations: Why some are so rich and some so poor*. W.W. Norton.
- Larrain, J. (2000). *Identity and modernity in Latin America*. Polity Press.
- Lasso, M. (2007). *Myths of harmony: Race and republicanism during the age of revolution, Colombia 1795-1831*. University of Pittsburgh Press.
- Lasso, M. (2019). *Erased: The untold story of the Panama Canal*. Harvard University Press.
- Latin American Subaltern Studies Group. (1993). *Founding statement*. *boundary 2*, 20 (3), 110-121.
- López-Alves, F. (2011). Modernization theory revisited: Latin America, Europe, and the U.S. in the nineteenth and early twentieth century. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38 (1), 243-279.
- Malamud, C. (2007). ¿Cuán nueva es la nueva historia política latinoamericana? En G. Palacios (Ed.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX* (pp. 19-30). El Colegio de México.
- Mallon, F. E. (1995). *Peasant and nation: The making of post-colonial Mexico and Peru*. The University of California Press.
- Manrique, N. (1981). *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Centro de Investigación y Capacitación.
- Martínez, F. (2001). *El nacionalismo cosmopolita: La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Banco de la República.
- McNamara, P. J. (2007). *Sons of the Sierra: Juárez, Díaz, and the people of Ixtlán, Oaxaca, 1855-1920*. The University of North Carolina Press.
- Melgarejo Acosta, M. P. (2010). *El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Méndez, C. (2005). *The plebeian republic: The Huanta rebellion and the making of the Peruvian state, 1820-1850*. Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2005). *The idea of Latin America*. Blackwell.

- Morse, R. M. (1992). Claims of political tradition. En H. J. Wiarda (Ed.), *Politics and social change in Latin America: Still a distinct tradition?* (pp. 70-107). Westview Press.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Banco de la República.
- Ortega, F. A. (2018). The conceptual history of independence and the colonial question in Spanish America. *Journal of the History of Ideas*, 79, (1), 89-103.
- Ortiz, R. (2000). From incomplete modernity to world modernity. *Daedalus* 129 (1), 249-260.
- Osterhammel, J. (2014). *The transformation of the world: A global history of the nineteenth century*. Princeton University Press.
- Pacheco, M. (1992). *La fiesta liberal en Cali*. Ediciones Universidad del Valle.
- Pombo, M. A. y Guerra, J. J. (1986). *Constituciones de Colombia*, vol. 4. Biblioteca Banco Popular.
- Prado Arellano, L. E. (2007). *Rebeliones en la provincia: La guerra de los supremos en las provincias suroccidentales y nororientales granadinas*. Universidad del Valle.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte.
- Rojas, C. (2002). *Civilization and violence: Regimes of representation in nineteenth-century Colombia*. University of Minnesota Press.
- Rueschemeyer, D., Stephens, E. H. y Stephens, J. D. (1992). *Capitalist development and democracy*. University of Chicago Press.
- Sabato, H. (2001). *The many and the few: Political participation in republican Buenos Aires*. Stanford University Press.
- Sabato, H. (2018). *Republics of the New World: The revolutionary political experiment in nineteenth-century Latin America*. Princeton University Press.
- Sala de Touron, L. (2005). Democracia en América Latina: Liberales, radicales y artesanos a mediados del siglo XIX. *Secuencia* 61 (1), 62-98.
- Sanders, J. E. (2004). *Contentious republicans: Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Duke University Press.
- Sanders, J. E. (2014). *The vanguard of the Atlantic world: Creating modernity, nation, and democracy in nineteenth-century Latin America*. Duke University Press.
- Sarmiento, D. F. (1866). *North and South America: A discourse delivered before the Rhode-Island Historical Society*. Knowles, Anthony y Co.
- Schneider, R. M. (2007). *Comparative Latin American politics: Patterns and personalities*. Westview Press.
- Smith, P. H. (2005). *Democracy in Latin America: Political change in comparative perspective*. Oxford University Press.
- Thibaud, C. (2003). *Repúblicas en armas: Los ejércitos bolivarianos en la guerra de independencia en Colombia y Venezuela*. Planeta.

- Thomson, G.P.C. con LaFrance, D.G. (1999). *Patriotism, politics, and popular liberalism in nineteenth-century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*. Scholarly Resources.
- Thomson, G. (2007). Mid-nineteenth-century modernities in the Hispanic World." In N. Miller y S. Hart (Eds.), *When was Latin America modern?* (pp. 69-90). Palgrave.
- Turner, M. (1997). *From two republics to one divided: Contradictions of post-colonial nationmaking in Andean Peru*. Duke University Press.
- Turner, M. (2003). *After Spanish rule: Writing another after*. En M. Turner y A. Guerrero (Eds.), *After Spanish rule: Post-colonial predicaments of the Americas* (pp. 12-57). Duke University Press.
- Tilly, C. (2004). *Contention and democracy in Europe, 1650-2000*. Cambridge University Press.
- Valencia Llano, A. (1988). *Estado Soberano del Cauca: Federalismo y regeneración*. Banco de la República.
- Vanegas, I. (2010). *Todas son iguales: Estudios sobre la democracia en Colombia*. Universidad Externado de Colombia.
- Vanegas, I. (Ed.). (2017). *El siglo diecinueve colombiano*. Ediciones Plural.
- Wiarda, H. J. (2001). *The soul of Latin America: The cultural and political tradition*. Yale University Press.
- Wood, J. A. (2006). *The republic regenerated: French and Chilean revolutions in the imagination of Francisco Bilbao, 1842-1851*. *Atlantic Studies*, 3 (1), 7-23.
- Worcester, D. E. (1992). The Spanish-American past--Enemy of change. En H. J. Wiarda (Ed.), *Politics and social change in Latin America: Still a distinct tradition?* (pp. 31-39). Westview Press.

I El método de la batalla de Pichincha y la corriente del radicalismo a largo plazo: una lectura del bicentenario desde la disputa del presente

Valeria Coronel, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Calas Andes

¿Por qué la fiesta cívica republicana formó repertorios del discurso parroquial en el Ecuador? ¿Qué significado tiene la interrogación contemporánea sobre los bicentenarios desde esta apropiación social del discurso republicano? Reflexionar sobre el bicentenario de la independencia constituye de alguna forma un recurso para confrontar el ciclo histórico contemporáneo marcado por un antagonismo que regenera la disputa entre una vía de constitución del poder político fundado en la soberanía popular o alternativa en el imperialismo y su modo de construcción de la periferia como territorios de subordinación y desposesión así como su definición de centros de acumulación y decisión política oligárquicos antes que nacionales.

La estrategia de la Batalla de Pichincha como escenario de acumulación popular y de construcción de un bloque continental antiimperialista

La historiografía social de las revoluciones en el caribe y los Andes, en recorridos como el de James Sanders, Ada Ferrer o Cecilia Méndez, busca articular sus relevantes hallazgos en torno a la movilización colectiva contenciosa que configuró el campo político moderno con exploraciones respecto de las intervenciones en el pensamiento político moderno que se formularon desde las Américas. El tropo de la Nación en los discursos e identidades ha llamado

particularmente la atención a la historiografía latinoamericana, pues ha sido visto como concepto movilizador provisto de una promesa de integración disputada por los distintos estamentos durante sucesivos periodos de guerra del siglo XIX. James Sanders identifica, en este sentido, usos públicos del discurso republicano en poblaciones populares, y describe a los intelectuales hispanoamericanos del siglo XIX como la vanguardia del pensamiento democrático en el mundo moderno.

Las alternativas de una forma imperial o democrática en el sentido antiguo republicano de legitimidad popular están en debate en distintos ciclos de configuración del poder político. En ese debate y campos de fuerza históricos inscribimos el significado de la Batalla de Pichincha en 1822 y su marca sobre la formación de la corriente republicana democrática en sucesivos ciclos de disputa y convocatoria a la conformación de una Nación Política.

Es importante tomar en cuenta que la crisis monárquica no fue una crisis de la forma monarquía sino un tránsito en disputa entre la posibilidad de que la monarquía hispánica asentara y expandiera los derechos de sujetos del derecho plural de esa forma de gobierno nutrida de tradiciones contractualistas, nociones de legitimidad e incluso formas de vivir la categoría de súbdito como un lazo moral activo entre el monarca y los miembros de la comunidad política mística, o que la monarquía se convirtiera en una

extensión del nuevo régimen imperialista en formación (Brading, 1996; Coronel, 2007).

Las reformas borbónicas habían puesto en riesgo los arreglos sociales mediante nuevos dispositivos de control despótico como la numeración de indios, la cual impedía la estrategia de división del trabajo y de la identidad étnica que habían desarrollado las comunidades (Powers) y obligaban a la reconversión de forasteros e indios vestidos a la española a las obligaciones tributarias. Este factor, entre otros, de las reformas borbónicas había incidido en Levantamientos indígenas en Charcas, Perú y Quito. Así en el siglo XVIII, Quito, Latacunga Riobamba, Otavalo fueron sede de levantamientos que reclamaron el reconocimiento de los pactos e invocaron la imagen de la comunidad política mística representada por las devociones marianas entre otros elementos del repertorio del derecho canónico y de la literatura y arte del barroco. Pidieron apoyo criollo, sus interlocutores cotidianos y codeados de las cofradías de las vírgenes de Sicalpa, Quinche, recibiendo una negativa de la mayoría de las elites criollas quienes prefirieron hacer buena letra con la elite borbónica la corona francesa española. Los veinte años previos a la independencia fueron un ciclo de reacción en el que las elites provistas de nuevos títulos de nobleza recuperaron el discurso de la conquista. Esgrimieron imágenes como que los indios no podían ser de confianza. La promesa de la comunidad salvífica del barroco tuvo un duro revés al momento de ser sometida a hacerse real y secular en el contexto de la contrarebelión a inicios del siglo XIX.

La escuela de la concordia, promovida en el caso de Quito por el filósofo Eugenio Espejo, y sus cercanos contertulios José Mejía Lequerica y los nobles ilustrados españoles americanos Juan Pío Montúfar y Quiroga dieron forma a un discurso sobre la patria y su lugar en la monarquía hispánica por derecho propio, pero en el marco de unas décadas de alienación de un discurso de comunidad política compartido que había entrado en crisis en medio de la represión de los levantamientos pocos años antes.

Espejo establece una conexión entre el cultivo de los entendimientos y el reconocimiento de la pertenencia de los vasallos y de las comunidades americanas y quiteñas como parte de una Nación al fundamento del poder político de la monarquía hispánica.

El más acendrado cultivo de los entendimientos: que la entera proscripción de la barbarie de estos Pueblos, es la más segura cadena del vasallaje. Desmentirá a los Hobbes, Grocios y Montesquieus, y hará ver, que una Nación pulida y culta, siendo Americana, esto es, dulce, suave, manejable, y dócil, amiga de ser conducida por la mansedumbre, la justicia, y la bondad, es el seno del rendimiento, y de la sujeción más fiel; esto es, de aquella obediencia nacida del conocimiento, y la cordialidad. Por lo menos, desde hoy sabrá la Europa esta verdad; pues desde hoy sabe ya lo que sois (¡Oh Quiteños!) en las luces de vuestra razón natural. (Espejo, 1792, 49)

Para Jaime Rodríguez, el año de 1809 abrió una brecha para pensar en la participación de los ayuntamientos americanos en el gobierno de la monarquía,

"un paso adelante en la formación de un gobierno representativo moderno" (Rodríguez, 2005, 122). En este marco, la disputa sobre el carácter equitativo o no de la presencia de españoles americanos frente a españoles nacidos en la península en distintos espacios de gobierno, desde el ayuntamiento de Quito hasta las cortes de Cádiz fue fundamental en la activación de un discurso sobre el concepto nación.

Bajo el argumento de la ausencia del rey legítimo, se conjugaron en Quito las aspiraciones a ser parte deliberante de la nación española —del discurso de la Escuela de la Concordia— con visiones contractualistas de la soberanía que formaban parte de la cultura del barroco —y la escuela jesuita tan influyente en la región— según las cuales a ausencia de rey legítimo la potestad volvía a su origen, la comunidad política mística. En el intento de reconstituir la comunidad política y la soberanía, Quito fue eje de tensiones. José Mejía Lequerica reclamó, en 1812, ante las cortes de Cádiz, que se reconozca a los reinos y en general a los americanos como parte de la Nación Política emergente la Nación Española Americana como sujeto soberano de una monarquía constitucional, para evitar así ver a España a la cola de los nuevos imperios y verla en su lugar como la cabeza de monarquías constitucionales basadas en la gran nación política intercontinental. parte integrante de la nación tuvo dificultades para instalar un diputado ante las cortes.

En el marco de la crisis de sucesión coincidieron la demanda de los cuerpos intermedios y la declaración de los ilustrados españoles americanos al de-

clarar a Quito como reino para reclamar reconocimiento como cuerpo vital de la monarquía y, por tanto, su derecho a participar de la forma asamblearia de la corte a través de representantes delegados. En las instancias locales del gobierno tuvo lugar una disputa significativa sobre las fronteras o inclusiones del concepto nación entre criollos y peninsulares. En parte como una reacción criolla al cierre de espacios para su representación, la alternancia entre criollos y peninsulares para alcaldes fue interrumpida en 1809 cuando el ayuntamiento eligió a dos americanos con el argumento de que ningún europeo estaba suficientemente calificado (Rodríguez, 2005). El ayuntamiento, de hecho, propuso que no se hiciera en adelante ninguna distinción entre españoles americanos y españoles peninsulares denotando que era una y misma nación. Según Rodríguez, el español peninsular Pedro Muñoz reclamó en contra de la elección reclamando un lugar para los españoles "en nombre de su nación" y los peninsulares acusaron de sedición a los criollos por hablar de una Nación Política común. El concepto de nación y la equidad entre sus componentes, alternativamente, el carácter abstracto e incluyente de Nación del que había hablado Espejo contrastaba con la idea de nación de origen y ligada al discurso genealógico de la monarquía que reclamaban los peninsulares en este nuevo contexto de reconfiguración del poder monárquico como agentes de un imperio en la periferia a la forma del nuevo imperialismo francés por venir.

En los reclamos de equidad se tensionaron definiciones distintas de nación, aunque ambas reclamaban ser el fun-

damento de la soberanía monárquica, la de la nación incluyente e igualitaria entre americanos y peninsulares tenía una connotación más sentada en el derecho natural y era más abstracta al tiempo para ser incluyente; la otra reclamaba la vigencia de la división entre naciones del discurso imperial y mayorazguista, y ponía en duda la calidad de la nación española americana o quiteña mediante el recurso de fortalecer la frontera entre lo indiano y lo peninsular, sobre la frontera entre la república de indios y de españoles se asentaba la duda de la condición de los criollos y del conjunto de actores que empujaban la expansión de una visión incluyente de la nación sustento de la soberanía monárquica.

En 1809 el “manifiesto del pueblo de Quito” habla de un pueblo emancipado de la tiranía recuperaba el poder usurpado al legítimo rey, Quito se preciaba de haber dado ese paso al instaurar el gobierno de agosto de 1809. Ese evento era una expresión viva del reclamo por reconocimiento de la nación americana y la nación quiteña que enunciara Espejo apenas pocos años antes. El concepto de pueblo en armas constituyó la Nación al confrontarse contra la tiranía e instituir su gobierno, el pueblo en armas contra la tiranía fue la definición la Nación constituyente.

La similitud entre las constituciones de Cádiz y Quito de 1812 saltó a la vista del presidente de Quito Joaquín de Molina quien definió a Espejo y a Mejía como promotores de la insurgencia de 1809 en la que “griegos americanos” se habrían desviado de la tradición ibérica en la conformación política del gobierno y, además, habían incluido la representación

de diferentes estamentos en el proceso constituyente (Dueñas de Anhalzer, 1997, 22). Espejo y Mejía Lequerica efectivamente habían hecho una articulación intelectual y política de las fuentes clásicas de la democracia del mundo antiguo para reformar no solo las formas de gobierno hacia horizontes democráticos, dentro de la monarquía hispánica, sino también habían emprendido una redefinición del concepto nación hacia visiones universalistas, aun antes de que las constituciones de Cádiz y de Quito de 1812 asumieran el discurso liberal de la revolución española (Fernández Sebastián, 2002, 217) del bien común, reparador de relaciones de dolor social.

En este sentido había sostenido Dr. Manuel Rodríguez Quiroga, ministro de justicia de la Junta de Quito, el 16 de agosto de 1809 que “en esta tierra regada antes de lágrimas y sembrada de aflicción y dolores se halla ya centrada la felicidad pública” (Rodríguez Quiroga 202).

José Mejía Lequerica, sustituto del propietario o titular de la representación en las cortes de Cádiz, el conde de Puñonrostro, formuló entre octubre y diciembre de 1811 el concepto Nación política con gran claridad. Las cortes con sus diputados tienen capacidad de decidir frente a sus tensiones internas e internacionales dos posibles vías: configurar una Nación española-americana como Nación histórica que combate en conjunto la vía imperialista en formación dentro de la cual una parte de la humanidad es ama y otra esclava, o convertirse en la cola del nuevo imperialismo. Para Mejía, las cortes constituían la primera reunión de la Nación española en su integridad,

y podrían dar inicio a una constitución nacional permanente si esta se viabilizara en el campo de la representación política igualitaria de América en las cortes constitucionales, y como partes integrantes del complejo ensamblaje de representaciones políticas que constituirían la monarquía constitucional/nacional española en las distintas poblaciones, cortes regionales y ciudades de la Península Ibérica y América. La posibilidad de dar aliento de vida a la nación española reunida en las cortes está para Mejía atada a la opción política de reconocer la igualdad de los cuerpos representativos de los pueblos que conforman el origen de la soberanía y gobierno legítimo, y por tanto son en su conjunto la nación que delega, legitima y defiende la monarquía constitucional, nacional, y democrática de la nación hispanoamericana. Su gesta histórica constitutiva de tal Nación Política sería la oposición a la forma imperialista que se gestaba a la par en Europa del momento. Mejía se refiere a los cuerpos políticos del estado español que pueden desarrollarse en electores de procesos de dirección política universal, nacional, sin ser imposiciones reglamentarias sin fundamento social como lo pretenden las intendencias borbónicas y el imperialismo napoleónico. La dimensión de lo Nacional está atada a la soberanía política y el carácter instituyente de la nación que es el sujeto histórico del pueblo y la universalización institucionalmente viable de los órganos conciliares de la monarquía española. Esto de manera clara en Rodríguez Quiroga y Mejía Lequerica.

Los ilustrados quiteños Pedro de la Peña y el arzobispo de Quito Cuero y Caicedo intentaron exiliar la represión a

través de la ruta que articulaba ellos territorios de playa de Oro, Popayán y Cali, zona de libertos que constituyeron a más largo plazo un puente para la corriente del radicalismo o republicanismo democrático.

Antes de la Batalla de Pichincha, se produjo la independencia de Guayaquil y desde allí se operaron distintos intentos de irrumpir en las tierras altas andinas en Quito. Las incursiones fueron infructíferas. El mismo Sucre, lugarteniente de Bolívar, tuvo un fracaso en Huachi. Guayaquil tomó la iniciativa de la independencia. Se sumaron a su propuesta la iniciativa de la corriente independentista del río de la Plata que incluía Perú y el Alto Perú. Allí confluyeron en 1820 el gobernador étnico peruano Hilario Alvares con la corriente patriótica del cabildo de Olmedo, pero perdieron en la batalla de Huachi en su afán de sentar condiciones para la retirada realista en Cuenca y Quito, y garantizar su propia recién fundada condición soberana. Nuevamente Sucre perdió en Huachi ante las tropas realistas pese a estar nutrido de alianzas ya sustantivas con tropas pardas de libertos, soldados peruanos y patriotas de cabildo, encabezados por el ejército del libertador que ya era gobierno en Colombia.

Sucre conectó con sentimientos locales y articuló una movilización diversa y amplia popular al conformar las milicias revolucionarias. Ese fue el sentido de su estrategia que fue rodear desde lejos la formación de milicias para retornar a Pichincha.

Esta se sumó a un nivel continental. El pacto entre Bolívar, y el libertador del río de la Plata y el alto Perú, José

de San Martín fue clave para ese pacto continental.

En términos generales podríamos sostener que el método de acumulación política puesta en escena debe caracterizarse por una doble estrategia: por un lado, la articulación de fuerzas continentales representadas bien por los diálogos entre Bolívar y San Martín en Guayaquil que permitieron la movilización de distintas fuerzas adelantadas en la independencia. Por otro lado, y de forma estrechamente conectada, la movilización de distintos tipos de milicias, desde las poblaciones libertas de Venezuela y Nueva Granada, bajo el comando de Antonio José de Sucre, y la movilización de tropas de Guayaquil, también incluyendo las milicias dirigidas por caciques del cuzco y charcas bajo el comando de José de Santa Cruz y Calahumana, lugarteniente de San Martín junto con los gauchos a caballo del río Paraná. Esta conjunción continental sostenida por una forma de acumulación popular en las milicias, construidas bajo el relato de la emancipación fue la estrategia ganadora de tal batalla crucial para la independencia.

José de Santa Cruz era el mismo un descendiente de nobleza española criolla en pacto matrimonial con la gobernadora étnica del cacicazgo indígena en el Lago Titicaca, más tarde Santa Cruz de lengua materna aymara, puquina o quichua, y lengua paterna en los grandes colegios de las elites intento construir una república peruano-boliviana con base en los mercados y redes de poder andinos del sur. Fue derrotado por la oligarquía limeña y los intereses mineros de la élite inglesa y francesa en Potosí, pero fue una

república plebeya indígena la que forjó al origen de la república de Bolivia.

En el recorrido de Sucre con Santa Cruz por la sierra de la antigua audiencia de Quito, Saraguro, Ambato, Guaranda, Riobamba, Latacunga y Cotopaxi, se dio una experiencia de acumulación indígena y criolla andina en la lucha de la independencia que José de Santa Cruz aportó y aprendió para su propia iniciativa bajo el liderazgo de Bolívar una vez San Martín migró a Francia. San Martín, además, aportó con una caballería de destreza sin igual el Regimiento de granaderos a caballo. Se alimentó de tradiciones gauchas, es decir, de colonos y campesinos de la pampa con gran tradición, el gaucho a caballo. La escuela criolla de caballería en el Paraná.

La batalla de Pichincha hizo de este territorio un tablero de disputas de toda América y de todas las comunidades indígenas, libertos o abolicionistas del litoral pacífico, cacicazgos cuzco y Titicaca, gauchos o indios a caballo de la pampa, del mestizaje criollo, Rosa Campuzano, de afán ciudadano femenino como el de la criolla Manuela Sáenz. Agrupados estos distintos actores y sus trayectorias por un lenguaje político inspirado en el relato de la formación de la soberanía popular, la nación política formada en el combate contra la tiranía y el ideario republicano con inclusión, aspiraban sus participantes a que se diera un nuevo ciclo de reconocimiento de sujetos políticos y demandas que iba mucho más allá de la de la ciudadanía individual hacía el reclamo de reparación de derechos políticos que habían sido conculcados en el giro imperialista de la monarquía española.

El método de acumulación popular y la invocación a un pacto continental antiimperialista en el radicalismo ecuatoriano

La historia de este método que se llama de la república democrática y popular fue del partido radical y fue emulado al menos dos veces más en el siglo XIX. La primera vez en la Revolución de Marzo de 1845, cuando José María Urbina confrontó el gobierno del veterano militar Juan José Flores para proclamar la recuperación de un vínculo entre la nación y la república, movilizándolo, para ello, nuevamente, la proclama de la abolición de la esclavitud, las sociedades democráticas de artesanos y convocando para ello a un ciclo de negociaciones por reconocimiento de tierras a las comunidades indígenas de la sierra central que entraron en un diálogo sobre integración y derechos de las comunidades en la república democrática o república nacional. A diferencia del librecambismo que impactó en la disolución de las tierras de comunidades y sus fueros, la república nacional integró reclamos de titulación de las comunidades y reconocimiento político de estas dentro del esquema nacional y político. Quince años después de la fundación del Ecuador como país independiente, cuando la crisis del fisco, la insurgencia indígena, la desertión militar y la violencia contra la oposición parecía insostenible como forma de gobierno interno, se proclamaron en rebeldía popular contra un régimen tiránico un grupo de opositores al régimen de Flores que incluían sectores del liberalismo doctrinario y también del radicalismo doctrinario movilizaron el relato nacional para derrocar al tirano y darse una forma constitucional distin-

ta. En la proclama de la Revolución de Marzo de 1845 se revitalizó la retórica política de la revolución anidada en varios actores que habían participado del ciclo precursor de las cortes de Cádiz, de experiencia militar en las batallas de independencia y en la retórica política de la Gran Colombia.

Como lo hizo antes Sucre, en tiempos de la Gran Colombia, los revolucionarios de marzo de 1845 identificaron el derrocamiento del presidente Juan José Flores y el establecimiento del Gobierno Provisional de marzo de 1845 con un nuevo ciclo histórico de la Nación.

Las proclamas de los pueblos de Guayaquil y Portoviejo, en 1845, son claves en la regeneración del discurso revolucionario de la Nación pues retoma iniciativa de acción colectiva desbordando el espacio de incidencia de la retórica también presente en la fiesta cívica. Del repertorio de la representación cívica al repertorio de la conflictividad sociopolítica el concepto Nación se reactualiza planteando el retorno de la soberanía a su fuente el pueblo, y movilizándolo a la Nación tanto a la acción bélica como a procesos constituyentes y formación institucional de la república dictada por la nación (1845, 1851, 1857). Al concepto de Flores como gobierno extranjero siguió el concepto de la República Nacional, es decir, el momento de reencuentro entre el poder público y la Nación histórica o política.

La retórica republicana clásica de Tácito y Cicerón es recuperada por el discurso histórico de los historiadores de la Nación en ese ciclo histórico de contienda y se comparan las vidas de caudillos, sus formas de mando y especialmente

la relación entre dirigencia y pueblo que cada uno de ellos representa, como teatros fundacionales del modo nacional y el modo tiránico o imperialista, rutas hacia configuraciones del poder político. Entre sus considerandos para descartar, la Constitución de 1843 contaba que “en el mero hecho de haberse sobrepuesto el Gobierno a la voluntad nacional i (sic) violado la Constitución, perdió cualquier título que pudiera tener o autoridad para convocar la ominosa Convencion (sic) de Quito”. El 6 de marzo de 1845, el general Antonio Elizalde intervino ante el primer batallón y propició un giro de los militares contra Flores. El 7 de marzo de 1845 el pronunciamiento del Cabildo de Guayaquil decía:

Convocados por la Gobernacion i reunidos en la Casa Consistorial los miembros de varias corporaciones, los padres de familia i vecinos que suscriben con el objeto de acordar los medios convenientes para restablecer el Gobierno Nacional, salvar las instituciones republicanas, que son las únicas que ama i necesita el pueblo Ecuatoriano, i vindicar, en fin, el honor i dignidad de este pais, humillado por algunos años bajo el yugo estraño de un poder absoluto (sic).

El gobierno provisorio, establecido en Guayaquil, hizo una proclama, en nombre de la nación, en términos de que era necesario deshacerse del “militarismo extranjero” y su círculo de privilegios de la sierra. Como medida complementaria a la proclamación del nuevo régimen nacionalista se formó una asamblea nacional con sede en Cuenca, al sur del

país, que buscaba recoger presencia de las regiones afectadas por el régimen floreano y sumar cantones para constituir una fuerza suficiente para derrocar a Flores.

Entre la revolución de marzo de 1845 y el ascenso de Urquina a Jefe Supremo de la república en 1851 se sucedieron ciclos de confrontación militar en los que se formaron milicias populares entre las cuales se encontraban las milicias manabitas, las De Vanguardia, Tauras o Canónigos como les decía Urquina a aquellas compuestas por los esclavos dispuestos a la lucha antiesclavista, afines por tanto al decreto de Manumisión (1851) y abolición definitiva de la esclavitud (1857), ambas promulgadas en el gobierno de Urquina. De la misma forma, en 1852 se abolió el cobro de las deudas retrasadas del tributo para su final supresión; igualmente se dio paso a la demanda de titulación de tierras que fueran de las comunidades de indios y que el régimen de Flores declaró como baldías.

En el pronunciamiento de Portoviejo se proclamó a nivel popular, más allá del trabajo ya realizado entre intelectuales, la imagen de Flores como una amenaza extranjera que impedía que la nación soberana instituyera su república, en sus propios términos. Según lo narra el periódico del régimen de marzo, el 25 de julio de 1851 se había nuevamente actuado en las coordenadas retóricas de la nación revolucionaria; sin embargo, no se trataba de una fiesta cívica. Efectivamente, se actuaba una convocatoria del pueblo a darse la forma de nación y con su poder crear su gobierno¹⁴.

¹⁴ El Seis de Marzo. Periódico Oficial, Guayaquil, martes 5 de agosto de 1851.

Asimismo en su discurso a los soldados de la milicia esmeraldeña conocida como División de Vanguardia el caudillo José María Urbina sostuvo que con ellos el Ecuador constituía su nacionalidad, esta reaparecía. Los libertos de Esmeraldas y los milicianos manabitas fueron encargados en el relato de liberar a los indios de la sierra. Ellos debían confrontar a los hacendados y sus mercenarios “la horda extranjera que los reprime” y de esta forma restaurar la nacionalidad ecuatoriana.

Os unisteis al pueblo el 6 de Marzo de 1845, y el Ecuador tuvo nacionalidad que reaparece. No necesitareis más recomendación para que nuestros hermanos os reciban como á sus salvadores¹⁵.

Soldados: Vuestra mision es únicamente la de apoyar y sostener la voluntad de emancipacion que manifiestan los pueblos del Interior. No es una misión de conquista, sino de redencion la que llevais, y me asiste la conviccion de que vuestro apoyo moral lo hará todo lor la libertad de nuestros hermanos. Mas si la obstinacion y los esfuerzos de la horda extranjera que los oprime, hisieren necesarios los de vuestro patriotismo y valor, el Pueblo y el Gobierno esperan que sabreis ser ahora lo que fuisteis en 1845 — los restauradores de la nacionalidad ecuatoriana ¹⁶.

La documentación muestra una rica tensión entre los usos del concepto Nación que se desplegaron en la convocatoria al pueblo a las armas, en la formación de milicias en las que sus

integrantes también se apropiaron del concepto, y en el resquemor que tal nacionalización plebeya causó en el patriciado regional. Aunque el gobierno provisorio había levantado precisamente una bandera nacional, pronto tomó decisiones que expresaban sus resquemores frente a las tropas que marcharon desde Manabí a la causa de la soberanía popular.

La popularidad del discurso revolucionario de Nación era ciertamente problemática para el restablecimiento del orden y su jerarquía. En una comunicación del 8 de agosto de 1845, dirigida al comandante General José María Urbina, expresaban su deseo de desembarazarse de ellos a la brevedad posible.

Que los manabitas que en clase de tropa vinieron en la Segunda División a prestar sus servicios a la Causa de la Libertad sean restituidos todos a sus hogares “Ordenaba el patricio Guayaquileño Pedro Carbo que estos sean licenciados inmediatamente del servicio...recibidas sus pagas que regresen inmediatamente de donde vinieron, que “sean dados de baja sin pérdida de tiempo¹⁷ (sic).

En el marco de rivalidades entre élites regionales, el partido de los “democráticos” socaba los intereses de la élite hacendaria de la sierra y reconoce las apelaciones de los comuneros ante la ley. Asume un discurso de memorias de los indios, forjado en distintos registros jurídicos, para integrarlo en su propio

¹⁵ José María Urbina, El Seis de Marzo. Periódico Oficial, Guayaquil, martes 5 de agosto de 1851.

¹⁶ José María Urbina, El Seis de Marzo. Periódico Oficial, Guayaquil, martes 5 de agosto de 1851

¹⁷ Pedro Carbo, desde el Gobierno Provisional del Distrito de Guayaquil al comandante General del distrito 8 de agosto de 1845 en Destruge, 1992, 51

discurso sobre la nación. El común de los indios —y su memoria de derechos que la monarquía le reconocía a su nación— se ha convertido en un motivo para que ellos porten tales derechos como miembros de la Nación Política.

El discurso que describe un proceso “recuperación de poblaciones para la nacionalidad y la participación en la vida republicana” impregnó la legislación así como modificó la orientación práctica de los funcionarios estatales orientados, en medio de la disputa política contra los aliados de la élite aristocrática de la sierra, al favorecimiento de las clases bajas rurales antes que a los propietarios y sus afines, cuando resolvían disyuntivas y conflictos relativos a asentamientos en el territorio. En el espíritu de revolución de marzo, que establecía la superioridad de la república para gobernar por sobre toda forma de propiedad debido a los derechos fundamentales, la ley de colonos de 1849 indicaba la decisión de aplicar el principio de reversibilidad de la propiedad al Estado por sobre aquellas tierras recientemente declaradas baldías y adquiridas en remate público por particulares, en nombre del afianzamiento de la Nación. Por tratarse claramente de bienes públicos, el Estado debía ordenar su administración como un ejercicio de gobierno, esto es en consideración del interés nacional y no de su rentabilidad como se administraría un bien comercial. La ley de crédito público, en 1852, favorecía la reversibilidad de los terrenos públicos al Estado y desde allí acreditado reconocimiento de títulos a los comuneros y otros campesinos; el concepto Nación y la identidad política del partido liberal y del

partido radical se articularon en adelante.

El derecho fue un género inspirado tal concepto de Nación. Aunque el concepto nación puede ser visto como un concepto globalizado y abstracto, los usos del concepto se entienden mejor en el escenario de conflicto y negociación discursiva que da forma a los lenguajes políticos. Efectivamente, los usos del concepto nación que conllevaba derechos en la monarquía fueron integrados en el caso ecuatoriano al concepto Nación postiránica como fuentes del nuevo derecho, dando lugar a usos radicales de la acepción política republicana del concepto nación como sucedió en el Cauca y México (Coronel 1993; Sanders; Guardino 1996).

Eloy Alfaro, a la cabeza del ejército radical, y bajo la bandera del liberalismo radical, siguió la misma trayectoria; hizo, a finales del siglo XIX, un largo rodeo por el país desde el litoral al sur y del sur al centro, una acumulación de fuerzas que portaba los ejércitos de libertos, el nuevo patriotismo continental criollo, e incluyó el respaldo de la sierra andina dio una forma nacional y continental a las milicias que combatieron en las faldas del Pichincha.

La trayectoria del radicalismo de mediados del siglo XIX fue siempre invocada por el partido radical en su versión más tardía liderada por Eloy Alfaro quien era un republicano internacionalista antiimperialista con vastas redes de copartidarios en Latinoamérica y el caribe. Alfaro precisamente reactivó el lenguaje de la Gran Colombia como concepto de pacto continental, y reactivó el método que Gramsci llama jacobino para referirse

a la articulación entre campesinado y burguesía antiimperialista en milicias, aspiraciones de soberanía nacional y procesos constituyentes como el del Ecuador de 1896.

Eloy Alfaro, Luciano Coral, Manuel Antonio Franco, Juan Montalvo, José Peralta (Manabí, Carchi, Ambato, Cuenca) formaron parte de los cuadros intelectuales militares jurídicos y políticos del radicalismo en el siglo XIX e inicios del XX. En las guerras contra los partidos conservador y del pacto oligárquico progresista, los radicales estudiaron y emularon la estrategia política de la revolución de marzo de 1845-1857, el radicalismo de mediados del siglo XIX ya con sus elementos cercanos a la comuna de París pensó en el voto popular, y recordaron la batalla de los libertadores por su promesa de emancipación del imperalismo, reparación de esclavos y siervos y constitución de la república nacional. Alfaro no vino directo de Montecristi a Quito, repudió la idea de que su lucha era de una región contra otra, o una disputa entre élites, dijo era una batalla nacional. La presencia del batallón Yaguachi y Esmeraldas en Quito, la presencia de nueva milicia libertadores de pichincha renovada con los conciertos que demandaron justicia contra la expansión de la gran hacienda de parte de las élites encomenderas y nuevas oligarquías los Bonifaz y García moreno en Cayambe, los jacobinos cholos de Manabí que confrontaron a las órdenes religiosas alemanas italianas españolas que tenían territorios de privilegios extractivos y esclavistas en el país, todo esto fue sumado también por Alfaro para declararse un nuevo militante de las revoluciones. Siguiendo el método

de los libertadores que fue sumar políticamente los conflictos sociales y darles estatuto de pueblo y nación histórica que sabe darse su propio gobierno.

Alfaro, quien tuvo a su cargo la dirección político-militar de las milicias nacionales reconocidas como de la Regeneración nacional y de la Revolución nacional, en 1883 y 1895 respectivamente, fue acusado de hacer una guerra regional, de manipular a las clases más bajas de la costa contra las familias civilizadas de la sierra. Su respuesta fue: esta no es una guerra de una región contra otra, ni de negros contra blancos, es una guerra Nacional. En su ascenso a la Sierra, el ejército liberal, dirigido por Alfaro en 1895, había retomado el uso de un lenguaje de igualdad y la definición jacobina de Nación. En respuesta a la carta del general José María Sarasti, conservador y enemigo en la batalla de Gatazo le dice ser dirigente de un partido republicano y de una revolución nacional.

No estoy solo, señor General, es el Partido Liberal, con sus antecedentes irreprochables, con sus hombres connotados y con una gran masa del pueblo independiente muy laborioso, los que coadyuvan a esta ardua, pero nobilísima tarea que me he impuesto. ¿Cómo podría sostenerse que la guerra por la reivindicación de la honra nacional sea más bien costañá que interiorana? [...] a la costa le cupo la honra de iniciarla, (pero) estalló igualmente en las provincias de Imbabura, el Carchi, Pichincha, León, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar y últimamente en Loja y Cañar. Los combates de Tulcán, San Miguel de Latacunga, Guaranda, Quito y al fin los de Chillo y Loja, probán-

dola están, perentoriamente, ya que en estas acciones de guerra no ha entrado como motor principal el elemento costeño. En suma, esta guerra no es guerra de provincialismo: no es la costa la que se lanza a invadir la sierra, ni los cañones los que se preocuparan de entrar a saco en los hogares de los pacíficos, pero valerosos interioranos. Decirlo por la prensa, es una inteligente mala fe: asegurarlo en nota oficial, una ligereza incalificable. La guerra podrá ser, si UD quiere, guerra de partidos, guerra de probidad contra el fraude, de la honradez de manejo de los caudales públicos contra los peculados monstruosos, y esta guerra no soy el único que la ha encendido: ella es el resultado de la labor incesante y eficaz de toda la República que se ha levantado, en masa, a vengar su honra, ultrajada, a asegurar de una vez para siempre su buen nombre y sus más caros intereses en peligro. Mi presencia en Ecuador solicitada con espontaneidad sin ejemplos, y por una gran mayoría de la Nación, de lo cual me honraré toda la vida, significa que ella quiere, por fin, el término de sus desventuras, contando para ello que todavía sabré sacrificarme si fuera menester¹⁸.

La regeneración del discurso cívico republicano en la disputa del presente

No corresponde a esta reflexión sobre el bicentenario que nos convoca hacer una digresión demasiado extensa sobre las raíces radicales del socialismo andino y ecuatoriano; sin embargo, es claro que los socialistas de la crisis de 1920 inten-

taron recuperar de manos de la oligarquía el discurso democrático y a la vez integraron una visión de los estamentos populares a través de la categoría proletariado logrando una combinación que no era solo un método de análisis de la acumulación oligárquica y una demanda de incluir la cuestión social para conducir una salida de la crisis, sino que era también una regeneración del lenguaje político de la revolución democrática (Coronel 2022).

El presente es complejo porque se confrontan otra vez las corrientes democráticas e imperialistas u oligárquicas con nuevos y viejos elementos. Los conceptos de libertad y la proscripción de la esclavitud están bajo asedio en un contexto de nueva esclavitud y flexibilización laboral. La noción de voto popular y de sociabilidades democráticas están del mismo modo siendo revisados por corrientes autoritarias a nivel planetario. La libertad de prensa retrocede ante el surgimiento de monopolios comunicacionales y la razón pública lo hace ante la estrategia de las noticias falsas. La institucionalidad retrocede ante el mercenarismo y el poder fáctico del capital transnacional y sus corporaciones. Los derechos del siglo de las luces y del siglo de la cuestión social, siglos XIX y XX se ven seriamente amenazados en el presente. En este marco, repensar el modo en el que este continente fue sede de la mayor parte de las revoluciones democráticas del mundo moderno, resulta crucial. Haití, la Gran Colombia, el Río de la Plata, los Estados Unidos de entonces, junto con Francia constituyen experiencias que requieren

¹⁸ Carta dirigida por Eloy Alfaro al Gral. Sarasti el 7 de agosto de 1895. Ver en Núñez Sánchez Alfaro 2011d, 64.

análisis pues de estas se desprendieron también las corrientes democráticas de los ciclos históricos que les sucedieron en la constitución de las repúblicas y la disputa entre vertientes oligárquicas y democráticas de estas, los usos populares del derecho, la formación de los estados nacionales y la trayectoria política de los regímenes de bienestar. Todos los derechos políticos, civiles y sociales, los derechos de reconocimiento y participación de la última generación están bajo asedio, y al tiempo las tradiciones democráticas y redistributivas de nuestra historia política requieren una regeneración una activación dependiente siempre del saber y la memoria histórica, pues no hay garantías de que su previo asentamiento tenga duración sin una claridad sobre la contienda en torno a la transición en el actual ciclo de la crisis mundial.

Es así como más allá del largo afecto parroquial y estatal a las celebraciones cívicas observamos hoy como se produce una regeneración del lenguaje político democrático o de la soberanía popular en el marco de la actual contienda con-

tra el neoliberalismo autoritario. Libertad alcanza nuevos significados en Colombia cuando el pueblo está convocado a parar la esclavitud y la violencia a ganar con esferos la mayoría. Chile habla de la soberanía popular con significados articulados a movimientos de jóvenes mientras dictan una constitución. En Bolivia las comunidades reclaman derechos de propiedad como condición de los derechos políticos confiscados por el capital transnacional y la gran propiedad. El discurso y lucha feminista han actualizado el concepto de fraternidad con nombres que hablan de la responsabilidad del cuidado social, denunciando desde la lúcida lectura del capitalismo oligárquico la estructura patriarcal del autoritarismo y la desposesión. Han reivindicado relaciones entre igualdad y solidaridad frente al esfuerzo social que supone la subsistencia y la formación de la sociedad y el Estado. Sororidad es fraternidad igualitaria, pero es también retorno del esfuerzo a la comunidad y reconocimiento de los bienes comunes construidos por sujetos históricos.

Referencias

- Alfaro, Eloy. (1992). *Narraciones Históricas*. Corporación Editora Nacional.
- Assadourian, Carlos Sempat. (1975). *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ayala Mora, Enrique. 1978. *Lucha política y origen de los partidos en el Ecuador*. Quito: Universidad Católica.
- Bertomeu, María Julia. (2005). "Republicanism and property". *El Viejo Topo*, 205-206: 84-89.
- Borja, Galaxis. (2017). "'Sois libres, sois iguales, sois hermanos'. Sociedades democráticas en Quito de mediados del siglo XIX". *Anuario de Historia de América Latina* 53 (1): 185-210.

- Brachet-Márquez, Viviane. (2001). "Transformación democrática en América Latina: un intento de teorización". En *Entre polis y mercado: el análisis de las grandes transformaciones políticas y laborales en América Latina*, editado por Viviane Brachet-Márquez, Fernando Cortés, Manuel Antonio Garretón, Enrique de La Garza, Ludger Pries y Orlandina de Oliveira Orlandina, 25-96. El Colegio de México.
- Brading, David Anthony. (1980). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Era.
- Coronel, Valeria. (2007). "Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo". En *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*, pp.187-225, Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, editores. Serie Actes y Mémoires, Tomo 15. Lima: Institut français d'études andines-IFEA/Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP/Universidad del Pacífico-UP.
- Coronel, Valeria. (2022) *La última Guerra del siglo de las Luces. Revolución Liberal y Republicanismo popular en Ecuador*. Obra monográfica Colección Atrio Ediciones FLACSO Ecuador.
- Coronel, Valeria. (2022) "Tigres, cholo-jacobinos and red bureaucracy": agency and discourse in the Radical middle class (Ecuador between 1895 and 1938) en Mario Barbosa Cruz, A. Ricardo López-Pedrerros, Claudia Stern (Ed.) *Middle Classes in Latin America: Subjectivities, Practices, and Genealogies*. New York and London: Routledge. Taylor and Francis Group.
- Coronel, V., Pyke, L. I., y Carosio, A. (2022). (Des) Regulaciones de la riqueza en América Latina: reflexiones y avances para su estudio en clave histórica y contemporánea. *Ejes De Economía Y Sociedad*, 6(10), 547-563.
- Coronel, Valeria, y Mercedes Prieto. (2010). *Celebraciones y Negociaciones por la Nación Ecuatoriana*. FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Doménech, Antoni. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. (1991). *Soberanía e insurrección en Manabí*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Guardino, Peter. (1996). *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*. Stanford University Press.
- Gantús, Fausta, y Alicia Salmerón, coords. (2014). *Prensa y Elecciones. Formas de hacer política en el México del siglo XIX*. Instituto Federal Electoral.
- Gargarella, Roberto. (2014). *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Katz Editores.
- Ferrer, Ada. (1999). *Insurgent Cuba. Race Nation and Revolution. 1868-1898*. The University of North Carolina Press.
- Gilbert, Joseph, y Daniel Nugent, eds. (1994). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Duke University Press.
- Holt, Thomas. (1992). *The Problem of Freedom. Race, Labor and Politics in Jamaica and*

- Britain, 1832-1938*. Johns Hopkins University Press.
- Knight Alan. (2015). *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados. México 1910-1940*. Fondo de Cultura Económica.
- Lasso, Marixa. (2007). *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*. University of Pittsburgh Press
- Prieto, Mercedes. (2004). Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Sanders, James. (2004). *Contentious Republicans: Popular Politics, Race and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Duke University Press.
- Thomson, Sinclair. (2006). Cuando solo reinasen los indios: la política aymara en la era de la insurgencia. Bolivia: Muela del Diablo / Aruwiyiri.
- Portillo Valdés, José. (2016). *Historia mínima del constitucionalismo en América Latina*. Colegio de México.
- Powers, Karen. (1992). "Señores dinámicos e indios vagabundos: riqueza migración y transformación reproductiva de los cacicazgos de Quito (1600-1700)". *Memoria*, 2: 27-59.
- Morelli, Federica. (2018). De los Andes al Atlántico: territorio, constitución y ciudadanía en la crisis del Imperio español. Quito: UASB / Corporación Editora Nacional.
- Rodríguez, Jaime. (2006). *La revolución política durante la época de la independencia: el reino de Quito, 1808-1822*. UASB / Corporación Editora Nacional.
- Méndez, Cecilia. (2005). *The plebeian republic: the Huanta rebellion and the making of the Peruvian state, 1820-1850*. Duke University Press.

I Representaciones y participación política afrodescendiente en la Real Audiencia de Quito, 1808-1813

Alejandro López Valarezo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

La historiografía ecuatoriana provee información, para la época colonial, sobre las formas de resistencia y la búsqueda de la libertad de los esclavizados. Revueltas, motines y otras formas de protesta, han sido reseñadas por Bernard Lavallé (Lavallé, 1999). La búsqueda de acceso a la tierra en el valle del Chota fue investigada por Rosario Coronel Feijoo (Coronel, 1991). La participación y presencia de los afrodescendientes en la Real Audiencia de Quito por Jean Pierre Tardieu (Tardieu, 2006), y finalmente el uso de las formas legales y las representaciones fueron documentadas por María Eugenia Cháves a través el estudio el caso paradigmático de María Chiquinquirá (Chaves, 1999).

Si bien es cierto que, durante la época colonial, los afrodescendientes resistieron a la dominación y persiguieron la libertad, en estas páginas nos referiremos a la forma en la que la población afrodescendiente se desarrolló y luchó por su libertad en medio de un contexto de transformaciones políticas impulsadas por el pensamiento ilustrado y republicano.

Para comprender la manera en la que hombres y mujeres negras se representaron, recurriremos a la metodología del estudio de casos que nos permitirán cumplir con este objetivo. Nuestro ensayo se divide en dos secciones, en la primera se evidencia como las formas coloniales de representación se siguieron usando, pero en el repertorio y en la ar-

gumentación, irrumpe el republicanismo negro. La segunda sección muestra las estrategias de libertad afrodescendientes en medio de los conflictos armados de las facciones opuestas durante la segunda Junta de Gobierno de Quito.

Reclamos y representaciones entre 1807 y 1813

Los proyectos republicanos, con excepción de Haití no contemplaban de forma clara la abolición de la esclavitud. El pueblo afrodescendiente no podía disfrutar de la libertad y de los derechos de la ciudadanía por ser considerada como una comunidad "salvaje". Durante toda la época colonial se impuso un criterio de calificación y ubicación de los grupos humanos colonizados dentro de grandes paradigmas de exclusión, categorizando a los pueblos aún desde antes del desarrollo del concepto de raza. Los conquistadores dividieron a la población entre blancos, mulatos, mestizos, negros, zambos e indios, ubicando a los tres anteriores como los más salvajes y dominándolos con categorías morales del bien y del mal. A los mestizos y mulatos cierto grado de bondad, gracias a la presencia de sangre blanca en su configuración, mientras que indios, negros y zambos no tienen factor de civilización en su constitución genética. Este paradigma racial antes mencionado dio como resultado la creación de estados nación en las Américas excluyentes y que

doscientos años después, es una realidad que está presente (Whitten, 1999).

Contrario a ese criterio, las evidencias documentales muestran que los esclavizados construyeron y defendieron una imagen diferente sobre sí mismos y buscaron obtener su libertad de formas muy diversas. Los documentos de las series, esclavos, criminales y el Fondo especial de la Presidencia de Quito en el Archivo Nacional de Ecuador muestran las iniciativas afrodescendientes, sus voces que irrumpían en el discurso político.

Los esclavizados no utilizaron la violencia para oponerse al maltrato. La resistencia se hizo desde las prácticas cotidianas como estrategias de resistencia. Carlos Aguirre han querido ver las prácticas cotidianas de los esclavizados a través de una perspectiva de resistencia frente a la dominación (Aguirre, 1995).

Los esclavos, a pesar de su condición de tales, fueron capaces de desarrollar aptitudes, tomar iniciativas, y, en muchas ocasiones, imponer condiciones y colocar límites a sus amos. Lejos de ser víctimas resignadas de designios enteramente ajenos, se convierten en agentes de su propio destino. (Aguirre, 1995)

El concepto, agentes de su propio destino, alude a que los esclavizados fueron sujetos históricos que recurrieron a una variedad de prácticas e indagar en formas de resistencia más cotidianas como pedidos legales, sabotajes, reclamos y en algunas ocasiones fugas. Una de las estrategias más utilizadas fue la de solicitar

ser comprados por otros amos, a fin de mejorar sus condiciones de vida.

En mayo de 1809, María Jurado esclava afrodescendiente, acusó de sevicia¹⁹ a su ama Antonia Carcelén y pedía ser vendida por el precio de 190 pesos, precio en el cual fue comprada. Esta fue una estrategia generalizada entre los esclavos tanto domésticos como los de hacienda, acusar de malos tratos les permitía cambiar de dueño y en muchas ocasiones mejorar sus condiciones de vida (Serie Esclavos).

Estas prácticas se llevaron a cabo a lo largo del continente sudamericano y fueron características de cómo la negritud empezó a cuestionar la esclavitud. A través de este tipo de representaciones, los afrodescendientes pudieron demostrar que tenían el conocimiento para ampararse de las leyes coloniales y obtener sus objetivos, rebatiendo así la idea de la supuesta ignorancia y salvajismo de los esclavos. Estos esfuerzos por resistir al maltrato y por adaptarse a un orden social en conflicto, son desde nuestro punto de vista, esfuerzos por ganar espacios de igualdad pero que, posteriormente, y con la formación de la República criolla, fueron ignorados finalmente en el momento de construir una red más amplia de ciudadanos.

El uso de este recurso legal implicaba ciertos riesgos, el sistema legal no estaba diseñado para favorecer a los oprimidos. El caso de Carlos de la Cruz un negro liberto de 60 años y vecino de El Tejar ejemplifica cómo los criterios racializados se imponían en los juzgados. Los acontecimientos se desarrollaron muy

¹⁹ Tratos crueles.

cerca de la iglesia de la Merced, una mujer, Estefanía Contreras fue asesinada. Luego de las investigaciones se llegó a la conclusión de que Carlos de la Cruz era el único posible culpable debido a su pobreza, por ser negro y por la cercanía de su vivienda al lugar de los hechos.

Una vez terminado el proceso en primera instancia, el Procurador Domingo Rengifo, sugirió a las autoridades que no se decapite a de la Cruz, debido a lo nefasto que sería este incidente ya que se trataba de un anciano que consumió sus mejores años en duros trabajos cargando siempre ladrillos, tierra y piedras, y que ha vivido con la mayor "honrosidad", indicando también que aun cuando se le imputó el asesinato de Contreras, existe la posibilidad de que el negro sea inocente (Fondo Criminales). Lo cual nos indica que a pesar de que Carlos de la Cruz se trataba de un negro libre, sus oportunidades de inserción no aumentaron, ya que un negro libre se veía sometido a trabajos considerados como viles y muchas veces quedaron inmiscuidos en el mundo criminal y el sistema legal no garantizaba procesos adecuados.

A pesar de lo señalado, los esclavizados siguieron utilizando las representaciones y pedidos legales. El caso de Joaquín Ayspuro, esclavo de Vicente Álvarez, muestra la inclusión de nuevos conceptos en los pedidos por justicia. Desde el presidio urbano de Quito en 1808, Ayspuro remitió una carta en contra de su amo. Este documento fue encontrado en la serie esclavos del Archivo Nacional en la ciudad de Quito y contiene argumentación en contra de su injusta encarcelación.

En los antecedentes de su pedido de libertad, el esclavizado argumentó que existen testigos de que siempre fue un siervo fiel y que fue maltratado por Álvarez e injustamente enviado a prisión. Declaró que no había recibido los alimentos ni vestidos suficientes "para cubrir su cuerpo sujeto a esclavitud". Para sobrevivir, Ayspuro se vio obligado a valerse de sus habilidades musicales con la flauta y el violín. Este esclavizado cuestionó el orden establecido, porque al hablar de un cuerpo sujeto a esclavitud, alude a que esa no era su condición natural, fue sometido a esta condición (Serie Esclavos). El comerciante Vicente Álvarez miraba a Ayspuro con indiferencia y desprecio, lo trataba con violencia. Ayspuro asumió que esos tratos se presentaron por el color de su piel y sus rasgos físicos. Frente a esta situación, el esclavizado solicitó ser vendido a otro amo, esto molestó a Álvarez, por lo tanto, lo acusó de ser un esclavo vicioso y delincuente por lo que fue encarcelado.

Parte importante de la defensa de Ayspuro se enfocó en desmentir a su amo, sobre la acusación de ser un esclavo vicioso, Ayspuro argumentó que él era un hombre legal, sin los vicios de los "etíopes de fumar tabaco", no dado a juegos, ni libertino. Declaró que su petición de ser vendido a otro amo era legal, ya que Álvarez jamás cumplió con sus deberes como amo y que sufre esas penurias por "ser de este color", pero que es conocido por todos y que su anterior amo el Dr. Mateo José de Ayspuro, abogado relator de la Real Audiencia de Quito y tío de Manuela Saéñz Ayspuro, le proveyó de una educación racional cristiana y,

por tanto, todas las acusaciones eran falsas. Con base en esos argumentos el esclavo Joaquín Ayspuro pretendía probar que él fue el agraviado y quien en justicia debía quejarse por todos los maltratos que incluían más de 100 azotes, pero lo único que pretendía era salir de prisión y ser vendido a otro amo.

La carta de Joaquín Ayspuro demuestra ver la coherencia argumentativa y evidencia que el esclavizado era una persona ilustrada, educada, racional y muy cristiana, elementos que eran importantes para la sociedad quiteña, pero que evidentemente no fueron tomados en cuenta por sus esclavizadores. Además, muestra que el pensamiento republicano no solamente era exclusivo de la élite ilustrada blanco mestizo.

He callado, solo dirigiendo mis clamores al cielo para que su Divina Majestad, por su misericordia infinita me proporcione, si conviene, mi salida; sin hacer reclamo ninguno judicial, porque al hombre pobre no se le oye, se desprecian sus ruegos, no se le admiten sus peticiones; y se le mira no como a cristiano, sino como a la basura más ruin y despreciable, no se cree su verdad, ni se dan acenso a sus expresiones; porque el respeto y conceden denuncias al poderoso sin lograr hacer contrapeso aún a la misma razón. (Serie Esclavos)

Luego de un mes de permanecer en prisión, Joaquín Ayspuro reclamó legalmente a su amo la cancelación de un real diario por gastos de manutención, dinero necesario para la sobrevivencia del esclavizado. Además, Ayspuro apeló que

los alimentos son parte de sus derechos naturales y civiles. El uso del término derecho civil nos permite apreciar cómo el republicanismo también era plebeyo y subalterno. Ayspuro estaba consciente de su condición de vulnerabilidad, sin embargo, buscó por todos los medios posibles obtener una vida digna en medio de las condiciones que lo oprimían. Declaró también, que acudió al procurador de esclavos, pero este no prestó atención a sus peticiones.

El caso de Ayspuro muestra que este esclavizado se consideraba parte de la comunidad política, a pesar de su condición de sujeción tenía derechos, Ayspuro no apeló a la protección del rey o del Procurador de Esclavos, él apeló a derechos inherentes a su condición de ser humano. Para refrendar sus argumentos, Ayspuro demostró que no solamente podía ejercer trabajos físicos, interpretaba instrumentos musicales para obtener recursos, cubrir su cuerpo y alimentarse (Fondo Especial, 1808).

Las siguientes cartas del expediente de Ayspuro se encontraron en la serie Especial de la Presidencia de Quito en el Archivo Histórico Nacional, porque fue remitido a autoridad superior y no por el órgano regular para los reclamos de los esclavizados. Al final del proceso las autoridades concedieron el pedido de Ayspuro. Este salió del presidio y fue vendido a otro amo.

Las investigaciones respecto a este personaje deben continuar para que el relato pueda tener un antes y un después de este incidente, pero quisiéramos destacar que, en los diferentes documentos analizados, fueron escritos por Joaquín

Ayspuro. Los documentos tienen los mismos rasgos caligráficos, la firma es la misma en las tres cartas, no se trata de una representación escrita por el Procurador de esclavos porque esta autoridad no prestó atención a los pedidos de Ayspuro. Este caso paradigmático desmiente la forma de categorizar en la colonia a los afrodescendientes, muestra que Ayspuro no era un delincuente, no era degenerado moralmente ni salvaje. Fue un personaje ilustrado, sabía escribir en un contexto en el que muy pocos vecinos de Quito lo hacían y fundamentalmente es una evidencia de que el pensamiento republicano e ilustrado era usado por los sectores subalternos (Fondo Especial, 1808).

Para finalizar esta sección, mencionaremos el caso de un grupo de esclavizados que participaron en la Batalla de Ibarra en el contexto de la derrota de la Segunda Junta de Gobierno de Quito. Los negros Antonio Ávila, Rafael Bermúdez, Antonio Benavides y otros 4 esclavos enviaron una carta al presidente de la Audiencia de Quito solicitando ser declarados en libertad ya que sus patrones les entregaron a la Junta de Gobierno de Quito para que sirvieran de soldados. Ávila y sus compañeros desertaron y después fueron aprendidos por los milicianos de la Junta de Quito, fueron sometidos a juicio y finalmente sentenciados a muerte en primera instancia; posteriormente, fueron condenados a penitencia en las calles públicas y finalmente a destierro, sentencia que se ejecutaría salvo que el poder realista fue reestablecido y este grupo de milicianos fue obligado a

volver al ejército juntista para prestar su contingente en la batalla de San Antonio de Ibarra (Fondo Especial, 1812b).

En la carta los esclavizados declararon no haber disparado contra las tropas del Rey y "escaparon con maña"²⁰ del combate. Con base en el testimonio de sus actividades apelaron a su libertad denotando su interés colectivo por encima de las actividades revolucionarias, tanto de la Junta como la de sus amos. Mostrándose así incluso como realistas, podemos conjeturar que los esclavos estaban preocupados por un mejoramiento en su calidad de vida, aun cuando tuvieron que mantener actividades en el bando insurgente. El objetivo principal era la libertad como valorpreciado incluso si eso implicó unirse al orden colonial. Todo el caso se llevó a cabo porque otro esclavizado, del cual no se conoce el nombre, acusó al grupo de insurgentes, acusación que fue considerada por Antonio Ávila y compañeros como "falsa y temeraria". Una vez más observamos un intento de inserción en el sistema en busca de objetivos personales de libertad (Fondo Especial, 1812b).

Los casos analizados muestran como las estrategias legales, a pesar de que también representaban un potencial peligro para los peticionantes, fueron utilizadas con frecuencia y en diversidad de circunstancias. A diferencia de las estrategias utilizadas durante la época colonial, los esclavizados incorporaron en sus demandas el discurso ilustrado y republicano de derechos y también supieron aprovechar las circunstancias a su favor.

²⁰ ANE. Fon. Esp. P.Q. c 193 tomo 470 vol. 3 de 1812 f. 4

En medio de los cambios políticos, el pueblo afrodescendiente incluyó sus demandas y apeló a sus derechos civiles y naturales. Los conflictos bélicos desencadenados por la promulgación de las Juntas de Gobierno de Quito fueron especialmente aprovechados por los esclavizados para obtener su libertad.

El rol de los afrodescendientes en la Segunda Junta de Gobierno

Esta sección se inscribe en el contexto de la promulgación de la segunda Junta de Gobierno de Quito, a raíz de los actos de violencia del 2 de Agosto de 1810. Las autoridades a cargo de la ciudad se reunieron el 4 de agosto y acordaron restituir la libertad a los sobrevivientes, además de sus bienes, cargos y honores. Se dispuso también la salida inmediata de las tropas de Lima y se organizó un nuevo batallón con gente de la propia provincia de Quito. Finalmente se hicieron los preparativos para el recibimiento de Carlos Montúfar y Larrea como Comisionado Regio.

Con la llegada de Carlos Montúfar, se creó una Junta Superior de Gobierno subordinada al Consejo de Regencia; esta empezó a funcionar el 22 de septiembre de 1810. La Junta estuvo conformada por los siguientes miembros: Conde Ruiz de Castilla como presidente, el Marqués de Selva Alegre como vicepresidente, el obispo y el comisionado como vocales natos, un vocal por el Cabido Secular, otro por el Catedralicio, dos por el clero, dos por la nobleza y uno por cada uno de los cinco barrios de la ciudad.

Al igual que la primera junta, esta tuvo grandes dificultades y rechazo por

parte del Virrey Abascal y las demás autoridades realistas; a pesar de todo ello, la segunda Junta organizó rápidamente un ejército para restablecer el dominio en Quito y contrarrestar a los ejércitos realistas, teniendo varios triunfos como el de Carlos Montúfar que con sus tropas derrotó en Alausí frente a las tropas de Arredondo. La Junta aseguró el control de los puertos de Esmeraldas para fortalecer la comunicación de Quito con la costa.

El territorio de Esmeraldas fue considerado como prioritario por las autoridades quiteñas, pero también fue un espacio peligroso para los intereses de la Real Audiencia de Quito. Esmeraldas, desde el inicio de la época colonial, fue un espacio de especial interés y peligro para el régimen español porque se constituyó como un territorio libre. Para más referencias ver (García, 1989). Durante el ciclo revolucionario las autoridades quiteñas estuvieron alertas y buscaron evitar el contacto de los negros republicanos haitianos con los pobladores de la región.

La revolución de Haití fue un esfuerzo de los marginados por adquirir su autonomía e igualdad de derechos. El territorio haitiano fue una de las colonias más productivas de los territorios del imperio francés, la plantación era el centro del quehacer económico y desde allí se establecían las relaciones de subordinación, los dueños de las plantaciones consideraban a los negros como crueles, bárbaros, semihumanos, traicioneros, mentirosos, ladrones, borrachos, orgullosos, perezosos, sucios, desvergonzados, celosos y cobardes. Este tipo de juicios deshumanizaban a los esclavizados y estos estando sometidos a esa condi-

ción buscaron la manera de universalizar efectivamente las proclamas de la Revolución Francesa.

A lo largo de quince turbulentos años, una colonia de esclavos explotados y sometidos a coerción lograron exitosamente liberarse a ellos mismos y transformar radical y permanentemente el estado de las cosas. Esto fue un caso único en la historia de América. Una revolución que dio como resultado una metamorfosis completa en lo social, político, intelectual y vida económica en la colonia. Socialmente, lo más bajo del orden de la sociedad —esclavos- se volvieron iguales, libres y ciudadanos independientes. (Knight, 2000)

Esta radical transformación social, en la cual los esclavizados rompieron el aparato opresor y organizaron un gobierno autónomo que se extendió por Haití y Santo Domingo liderados por Toussaint Louverture.

La revolución de los esclavos de Haití, sin lugar a duda y como se dijo anteriormente, se constituye en un hito para la abolición de la esclavitud. Contrario al pensamiento imperante en la época, los habitantes negros de la isla caribeña dieron muestras de gran organización política, solidaridad y una elevada conciencia libertaria frente a un orden excluyente que se creía natural. El proyecto político buscó expandirse e impactó en las regiones circundantes, pero también en las costas del Pacífico. El temor a que uno de los sectores más oprimidos se levante en armas por la búsqueda de sus derechos asustaba en gran manera a las élites

dominantes en los territorios coloniales, exacerbando el grado de violencia que fue utilizado por los haitianos para lograr los objetivos trazados. Estos eventos causaron una gran preocupación a nivel regional de una rebelión masiva de los oprimidos

Existen evidencias históricas para demostrar que este proyecto independentista tuvo un carácter pancolonial, no solo se enviaron migrantes haitianos a los territorios caribeños, sino que se extendió una oleada de emisarios que intentaron alcanzar los feudos de esclavizados en las costas del océano Pacífico. Algunas comunicaciones entre las autoridades de la Real Audiencia de Quito y los encargados de la administración de los puertos de la costa de Esmeraldas, dan cuenta de lo mencionado (Knight, 2000).

La Presidencia de la Real Audiencia de Quito hizo circular la siguiente orden hacia los puertos de la Tola y Atacames.

Se ordene y capture a todo hombre de color que llegue desde Santo Domingo ya que recorren América para organizar una revolución de esclavos. (Fondo Especial, 1809)

Esta cita pone en evidencia que el republicanismo negro tenía un objetivo regional y nos permite presumir que la abolición de la esclavitud y la rebelión de quienes estaban sometidos a este oprobioso estado, se empezaba a discutir en los territorios de lo que hoy es el Ecuador y fue uno de los puntos más conflictivos en los proyectos republicanos que se consolidaron a partir de 1820. Los puertos de Carondelet y la Tola en Esmeraldas

se encontraban en un estado de alarma por la posible visita de los emisarios de la rebelión de los exesclavos, es importante recalcar que se identificaba como "hombres de color" en una abierta racialización de la condición del esclavo (Fondo Especial, 1809).

La revolución de los esclavos de Haití se constituyó en un hito para la abolición de la esclavitud. Contrario al pensamiento imperante en la época, los habitantes negros de la isla caribeña dieron muestras de gran organización política, solidaridad y una elevada conciencia libertaria frente a un orden excluyente que se creía natural.

De esta manera, los juntistas empiezan a radicalizarse, se evidencia una creciente participación popular en el movimiento organizándose varios motines, El contexto político provocó diversos levantamientos populares.

Retomando el hilo narrativo sobre la segunda Junta de Gobierno, en uno de los levantamientos populares urbanos se produjo el linchamiento al Conde Ruiz de Castilla que a la postre lo obligo a dejar la presidencia de la Junta el 11 de octubre de 1811, cargo que luego fue asumido por el obispo Cuero y Caicedo. El motín se produjo en el barrio de San Roque. Nicolás de la Peña fue identificado como el principal responsable de comandar la organización popular, entregando armas a los sublevados que organizadamente llegaron al convento de la Merced en donde arremetieron el 15 de junio de 1812 contra el Conde Ruiz de Castilla quien fue insultado, golpeado y arrastrado por los insurgentes quiteños, aunque no logran su cometido en ese momento. Ruiz de Castilla murió tres días después a causa

de este incidente. Nicolás de la Peña y su esposa Rosa Zárate estuvieron comprometidos con la revolución quiteña porque en la matanza del 2 de agosto murió su único hijo Francisco Antonio de la Peña, hecho que motivo la radicalización de la pareja frente al poder monárquico

El movimiento quiteño de 1812 estuvo dividido, por un lado, los montufaristas que se los puede considerar como moderados ya que mantenían su vínculo con España y pretendían la conservación del sistema monárquico, afirmaban la fidelidad al Fernando VII. Por otro, se encontraban los sanchistas, llamados así porque su líder era Jacinto Sánchez de Orellana, Marqués de Villa Orellana, que proclamaban la separación total de la provincia del régimen de España con el objetivo de conformar un gobierno republicano autónomo. Se convocó a un Congreso Constituyente a finales de 1811 en el que se declaró la independencia de España y se promulga el 15 de febrero de 1812 la Constitución más conocida como Artículos del Pacto Solemne de Sociedad y Unión entre las Provincias que forman el Estado de Quito. Sin embargo, debido a la rivalidad entre estos dos grupos el Pacto Solemne fue desconocido por los sanchistas (Soasti Toscano, 2009).

El cargo de presidente de la Audiencia de Quito fue ejercido por Joaquín Molina nombrado por el Virrey del Perú desconociendo la presencia de la junta de gobierno, y apoyo del Comisionado Regio, Molina asumió el cargo desde noviembre de 1810 hasta junio de 1812, posteriormente fue reemplazado por el mariscal Toribio Montes también nombrado por la Regencia. Junto con Montes arribó a Quito el coronel Juan Sámano con nue-

vos refuerzos desde el Perú organizando la represión contra las fuerzas patriotas; sin embargo, esta represión tuvo una fuerte resistencia, levantamientos y acciones de protesta por parte del pueblo y también de la élite quiteña.

Ante este panorama de represión creado por Toribio Montes, eran escasos los ánimos que quedaban por parte del grupo juntista para continuar con el proyecto revolucionario.

Un grupo de revolucionarios emprendió la marcha hacia el norte, pero fueron interceptados por los ejércitos realistas en Ibarra donde finalmente fueron derrotados en diciembre de 1812, hecho que prácticamente sofocó los intentos revolucionarios.

Los cabecillas sobrevivientes de la batalla de Ibarra se dispersaron y buscaron refugio en diferentes lugares. Pretendemos entonces mostrar como dentro de este conflicto, en el cual aparecen personajes de la élite, también quedan insertos personajes que lucharon por el movimiento revolucionario. Los sobrevivientes de la Batalla de Ibarra siguiendo senderos montañosos se refugiaron en las selvas de Cachaví y Playa de Oro en la provincia de Esmeraldas junto con Nicolás de la Peña y Rosa Zárate con el objetivo de hacerse a la mar en busca de un territorio en que pudieran encontrarse a salvo y en el cual pudieran ejercitar sus actividades revolucionarias. El papel de los esclavizados afrodescendientes de las minas de oro se hace más notorio en este contexto específico. Ellos desempeñaron un rol crucial dentro de la persecución de los insurgentes, mostrando también su capacidad de acción y estrategia para lograr mejorar su calidad

de vida. Este caso ha sido trabajado ampliamente por Roció Rueda en su tesis doctoral y posterior libro *De esclavizados a comuneros. Construcción de la etnicidad negra en Esmeraldas, siglos XVIII-XIX* (Rueda, 2019).

Los insurgentes quiteños pretendían unir sus fuerzas con los insurgentes de Cali y Popayán. Las comunicaciones oficiales mantenidas entre Juan Sámano y la Presidencia de la Audiencia reseñan el proceso y ponen en evidencia que los afrodescendientes estuvieron movilizados y participaron activamente.

Sr. Brigadier Don Juan Sámano
Quito Abril 9 de 1913

Estando V.S de marcha para seguir con la expedición contra Popayán intereso a su zelo (sic) en la persecución de Don Ramón Chiriboga, Don Gregorio Estacio y un negro que han salido por el río de los Nulpes entre el cual y el de Mira se interpone una cuchilla que sirve de camino para los pueblos de Mallama y Cumbal de la provincia de los Pastos. Puede ser que la misma ruta sigan Don Nicolás de la Peña, su mujer y nuera y Don Vicente Lucio Cabal, el Padre mercedario Fray Francisco Saa, Don José Pontón, Don Baltasar Pontón y el Dr. José del Corral y otros cabecillas de la insurrección, por quienes igualmente indagara V.S ofreciendo premios a los aprehensores. (Serie Copistas)

Una vez que los insurgentes llegaron a las tierras esmeraldeñas inquirieron aliarse con quienes buscaban la libertad como su bien más preciado y se la ofrecieron a cambio de su contingente para

formar un pequeño ejército con las armas que lograron rescatar luego de la derrota de Ibarra. El gobernador de Esmeraldas, Andrés de Castro le escribió al presidente Toribio Montes informándole que existían tropas rebeldes compuestas por 20 soldados quiteños y doscientos negros al mando de Nicolás de la Peña.

El Doctor Chiriboga, el Doctor Caval y Joaquín Montúfar, además que esas tropas, entraron en las minas alledañas y se dedicaban al saqueo de cabezas de ganado. Las autoridades de la Real Audiencia de Quito al ser advertidas de las intenciones de los revolucionarios emprendieron una búsqueda más exhaustiva (Fondo Especial, 1813).

Todos los insurgentes sobrevivientes se encontraban en contacto con los esclavizados de la región buscando alcanzar las costas de los posibles aliados en el sur de Colombia (Fondo Especial, 1813), para engrosar las filas de los insurgentes en Cali. La presencia de los movilizados y la posible alianza con los esclavizados inquietaba a las autoridades. El Comisionado Manuel Antonio Pérez y Valencia, desde el puerto de La Tola hacia manifiesta su preocupación por que los doscientos hombres insurgentes se presentaron en La Tola y exigieron la rendición de los hombres realistas que allí se encontraban, pero faltando a su palabra entraron en el pueblo e hicieron saqueos y desmanes, seguramente en búsqueda de pertrechos para continuar la expedición.

El capitán Fábrega fue designado para intensificar la persecución y se le recomendó que recurriese a algún negro o

indígena que conozca los territorios de las minas para poder aprehender a los fugitivos (Documentos históricos). En efecto, la estrategia establecida por los realistas surtió efecto y el esclavo capitán de la mina de Guenví fue quien otorgó las señas necesarias para dar con el paradero de Nicolás de la Peña, Rosa Zárate y el resto de insurgentes, este evento el mismo Fábrega lo reseña de la siguiente manera: “un negro de Guenví que se hallaba en la montaña de Nicolás de la Peña y su mujer” fue quien indicó el paradero de los insurgentes. Las armas que encontró en poder de Nicolás de la Peña fueron regaladas a los negros ya que estos han quedado desengañados por ser falsa la libertad ofrecida por los insurgentes (Fondo Especial, 1812a).

Asimismo, en las otras capturas que hicieron los realistas hacia los insurgentes, se aprecia la presencia de los esclavizados, en la captura de Manuel Moreno por parte de Isidro Cornejo, se encontraban presente dos esclavos pugnando por su libertad²¹.

Es, por lo tanto, evidente que los esclavizados buscaban por todos los medios posibles obtener su libertad, en el caso del capitán de la cuadrilla de esclavos de la mina de Guenví la ansiada libertad se convirtió en una realidad luego de esperar por algunos años por la promesa que le hicieron los realistas.

Los esclavizados de las minas de Guenví, Cachavi y Playa de Oro tenía una agenda propia en busca de su libertad, no podemos descartar sus esfuerzos, errores y aciertos en los acontecimientos antes mencionados. En estos casos, no

²¹ ANH, Fondo Especial. Caja 195 vol. 3 de 1813 474 folio 138

podemos identificarlos plenamente con un proyecto sea insurgente o realista, pero sí podemos ver que desde su oprobioso estado participaron en eventos que la historia tradicional solo ha identificado como iniciativas de las elites criollas.

Reflexiones finales

Hemos expuesto algunas representaciones y casos de participación en los procesos revolucionarios en un período corto período, 1808-1813. Sin embargo, este ensayo se inscribe en un debate mucho más amplio que evidencia el pensamiento republicano negro en el contexto de la crisis colonial en el continente americano. Los casos tratados en estas páginas muestran que una de las características del período juntista quiteño fue la participación popular, el uso del discurso de derechos por parte de los sectores subalternos, motivándonos a pensar que existía un proyecto popular mucho más radical que el que finalmente se consolidó con la república oligárquica en 1830. La documentación de archivo denota las contradicciones de la ilustración criolla, el republicanismo popular y los esfuerzos de los sectores subalternos dentro de un proyecto hegemónico excluyente.

Los primeros años del siglo XIX estuvieron marcados por los vicios políticos y la decadencia del sistema imperial colonial. Sin embargo, el sistema legal enfocado en la protección real de los subordinados fue usado por estos mismos sectores para la defensa de sus intereses. Los afrodescendientes, utilizaron el sistema legal para representarse a sí mismos y ser agentes de su propio destino aun cuando no siempre consiguieron

la ansiada libertad y la plena inclusión en el sistema político. Pudieron hacer escuchar su voz consiguieron mejorar sus condiciones de vida. Los esclavizados participaron políticamente desde sus representaciones particulares o desde acciones colectivas concretas en este agitado período.

La historia tradicional ha pretendido mostrar, que el paso de la dominación colonial a la formación del Estado republicano fue un período en el cual participaron solamente las élites, dejando a un lado el papel de los grupos subalternos, en un rol de subordinación. La nueva historiografía regional y nacional nos ha permitido reconocer diversas formas de participación política y de representación.

Los casos analizados en estas páginas son un ejemplo de esa diversidad política, pero también evidencian que, en el contexto de las juntas de gobierno de Quito, se desarrolló un pensamiento republicano particular, utilizado por los sectores subalternos. Se infiere que existió una verdadera propuesta de cambio social y estructural revolucionario, pero que no se llevó a la práctica.

No se puede inscribir el rol de los de los esclavizados plenamente con el bando revolucionario ni tampoco con el realista, pero es evidente que había un problema de interés general que se cuestionaba y era el de la inclusión y el libre ejercicio de los derechos ciudadanos. Comprendemos que la acción colectiva de la negritud en el período independentista podría ser calificado de antinacional, pero si ampliamos nuestra visión de los hechos podemos aseverar que el cuestionamiento del orden excluyente a tra-

vés de las prácticas cotidianas y colectivas de los esclavizados complementan desde una perspectiva diacrónica el proyecto republicano de las élites criollas.

Queremos también, a través de este ensayo, cuestionar y criticar el racismo no solo de la cotidianidad, sino el que se ha presentado en la historia tradicional; el racismo se torna peligroso para la sociedad porque no es solo una entelequia, sino que se convierte en una categoría que transforma las relaciones sociales y, por lo tanto, visibilizarlo y criticarlo es una tarea fundamental de las ciencias sociales, ya que las mismas ciencias sociales han contribuido a la invención del racismo.

Referencias

- Aguirre, C. (1995). *Agentes de su propia libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821 - 1854* (2. ed.). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chaves, M. E. (1999). *La estrategia de libertad de una esclava del siglo XVII: Las identidades de amo y esclavo en un puerto colonial* (2. ed.). Estudios históricos: Vol. 1. Abya-Yala.
- Coronel Feijoo, R. (1991). *El valle sangriento de los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700* (1. ed.). Colección tesis historia: Vol. 4. FLACSO.
- Documentos históricos. En Boletín de la Academia Nacional de Historia.
- Figueroa, J. A. (2022). *Republicanos negros: Guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural* (Primera edición). Crítica; Editorial Planeta Colombia S.A.
- Fondo Criminales, Archivo Histórico Nacional Fondo criminales. Cap 4.220. Exp. 6.
- Fondo Especial. (1808)1808, Archivo Histórico Nacional Fondo Especial. Caja 186, vol. 8. 447, f.48.
- Fondo Especial. (1809)1809, Archivo Histórico Nacional Fondo Especial. Caja 186, vol. 8. 447, f.118.
- Fondo Especial. (1812a), Archivo Histórico Nacional Fondo Especial de la Presidencia de Quito. c193 tomo 470 vol. 3 f.4.
- Fondo Especial. (1812b), Archivo Histórico Nacional Fondo Especial. Caja 193, tomo 470 vol. 3. f.4.
- Fondo Especial. (1813), Archivo Histórico Nacional Fondo Especial. Caja 195, vol. 3. 474. f 164.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití* (1ª ed. en castellano). Turner; Fondo de Cultura Económica.
- Knight, F. W. (2000). The Haitian Revolution. *The American Historical Review*, 105(1), 103. <https://doi.org/10.2307/2652438>
- Lavallé, B. (1999). Amor y opresión en Iso Andes Coloniales (1. ed. 1999). IEP. *Estudios Históricos*: Vol. 26. IEP, IFEA, UPRP.
- Méndez G, C. (julio de 2014). La república plebeya: Huanta y la formación del estado peruano,

- 1820-1850 (Primera edición en español). *Serie Estudios históricos*: Vol. 66. IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Rueda Novoa, R. (2019). *De esclavizados a comuneros: Construcción de la etnicidad negra en Esmeraldas, siglos XVIII-XIX* (Primera edición). Biblioteca de historia: Vol. 51. Corporación Editora Nacional; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Salvador Lara, J. (2009). *La patria heroica: Ensayos críticos sobre la independencia*. Universidad Alfredo Pérez Guerrero; Grupo Santillana.
- Serie Copistas. Archivo Histórico Nacional Serie Copistas, caja 8, tomo 27 f.35.
- Serie Esclavos. Archivo Histórico Nacional Serie esclavos. Caja 2, f.1.
- Sevilla Naranjo, A. (2019). *Fidelismo, realismo y contrarrevolución en la Audiencia de Quito*. FLACSO Ecuador; Instituto Panamericano de Geografía e Historia, OEA, Sección Nacional del Ecuador.
- Soasti Toscano, G. (2009). *El comisionado regio Carlos Montúfar y Larrea: Sedicioso, insurgente y rebelde*. Biblioteca del bicentenario de la independencia: Vol. 13. Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito.
- Tardieu, J.-P. (2006). *El negro en la Real Audiencia de Quito* (Ecuador). Institut Francais d'Etudes Andines.
- Whitten, N. (1999). Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las razas y las transformaciones del racismo. En E. Cervone y F. Rivera V. (Eds.), *Ecuador racista: Imágenes e identidades*. FLACSO, Sede Ecuador.

¿Costumbre o nueva ley? Prácticas jurídicas alrededor de la propiedad de tierras comunales en el marco de la conformación de la república de Ecuador, 1830-1861²²

Viviana Velasco Herrera, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Este trabajo expone los primeros resultados de una investigación más amplia que llevé adelante en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en el año 2018. Este proyecto plantea interpretar cómo las dinámicas entre la costumbre y la nueva ley republicana conformaron las prácticas jurídicas alrededor del derecho de propiedad en el Ecuador, desde 1830 hasta 1861.

La investigación se basa en la comprensión integral de la justicia y el derecho como una variable para determinar los niveles de ejercicio de poder dentro de la formación de lo estatal y la comunicación de paradigmas de la teoría y la práctica del derecho en la transformación política del siglo XIX.

En este capítulo, haremos una acotación de ese amplio tema al estudio de las formas jurídicas de la propiedad de tierras comunales indígenas pues el régimen de tierras de uso comunal configuró las relaciones sociales entre las comunidades indígenas, campesinos, propietarios y el Estado en construcción.

En el tránsito de Antiguo Régimen hacia la era republicana, uno de los principales problemas fue la constitución jurídica de las formas políticas. Una vez conformada la República del Ecuador, los primeros gobiernos establecieron bases fundamentales para la administración de justicia. La crítica situación de legitimidad por el enfrentamiento de los diversos

intereses regionales en estos años puso en segundo plano la discusión profunda sobre las bases legales del Estado y mantuvo una profunda relación con las prácticas de administración de justicia basadas en la costumbre. En los primeros años de conformación del Estado ecuatoriano, la organización jurídica y judicial estuvo caracterizada por un sinnúmero de tensiones entre las nuevas estructuras judiciales y las estructuras locales legitimadas por la costumbre. Sin duda, el poder judicial en el Ecuador ha sido el campo que ha presentado el proceso más largo y complejo de transformación en su constitución como poder autónomo.

El objetivo de esta presentación es analizar cómo se fueron constituyendo formas jurídicas alrededor de la propiedad comunal indígena y cómo estas formas se expresaron en las prácticas jurídicas cotidianas. A través del análisis de la conflictividad jurídica del período comprendido entre 1830 a 1861 se busca entender cómo la cultura jurídica de Antiguo Régimen siguió presente en la cotidianidad y también cómo las discusiones regionales sobre la tenencia de la tierra permitieron o no el paso hacia una cultura jurídica moderna.

Si bien existe una amplia historiografía sobre las relaciones entre la administración de justicia y el Estado para distintas zonas de América Latina, la historio-

²² Agradezco profundamente el trabajo de edición de Gabriel Aldaz para la publicación de este trabajo en este libro

grafía ecuatoriana no se ha ocupado, a profundidad, de este tema para el siglo XIX. La mayoría de los trabajos corresponden a acercamientos a las formaciones jurídicas y judiciales realizados por abogados o especialistas en Derecho²³. Aunque son interesantes aportes para la comprensión de la Historia del Derecho ecuatoriano, no alcanzan la complejidad de la relación entre el derecho y la sociedad. En los últimos diez años se han dado pasos sólidos sobre esta discusión, aunque desde otras aristas. Ejemplos de esa producción son la tesis doctoral de Valeria Coronel (2010), pues analiza las posibilidades de resistencia indígena y su relación con el Estado a través de herramientas jurídicas, y la de Carolina Larco (2011), que hace un estudio sobre las visiones penales y los regímenes carcelarios en el Ecuador del siglo XIX y XX. Como queda señalado, el campo de la historia social de la justicia y el derecho en el Ecuador es amplio y desconocido.

La metodología de este trabajo está basada en la revisión profunda de fuentes primarias judiciales y su contraste con las propuestas y debates legislativos con relación al tema mencionado.

La periodización escogida inicia en 1830, como punto clave del proceso de conformación del Estado ecuatoriano. Aunque se establece ese límite, se revisarán procesos anteriores pues al hablar de la costumbre será necesario tener en cuenta leyes coloniales y del período colombiano. La temporalidad de cierre de la investigación es 1861 y fue seleccionada

por ser el año en el que se dicta el Código Civil que sería un quiebre en la conformación de una ley unificada y moderna.

Este trabajo presenta dos partes. En la primera haremos una explicación general del régimen de posesión de tierras comunales en el siglo XIX en la Audiencia de Quito y posterior Ecuador. Esta explicación tiene como objetivo dar un panorama de la compleja situación de tenencia de la tierra en la transición política de la monarquía hacia la república. En un segundo momento, exploraremos algunos conflictos judiciales que nos permitan identificar las tensiones entre los usos de leyes de antiguo régimen y la conformación de leyes modernas en el marco de la configuración estatal.

De esta manera, esperamos aportar a la comprensión de las dinámicas de construcción de una cultura jurídica alrededor de la tenencia de tierras comunales que permita conocer, de manera más profunda, las razones de la especial historia agraria del Ecuador en la que la presión de las élites por estas propiedades ha configurado las relaciones entre el Estado, las poblaciones indígenas hasta la actualidad.

Si bien nuestra intención es dar una visión general del uso del derecho en los conflictos por tierras comunales es necesario aclarar que la diversidad geográfica y demográfica del Ecuador exigirá que el tema sea trabajado a posteriori con mayor amplitud. Una de las dificultades de esta primera exposición de resultados es que hemos hecho hincapié en conflictos

²³ Véase a Ramiro Borja y Borja, *Derecho constitucional ecuatoriano* (1950); Benjamín Cevallos Arizaga, *Historia del derecho civil ecuatoriano* (1969); Juan Larrea Holguín, *Historia del derecho ecuatoriano: época republicana* (1998); Francisco Ochoa Ortíz, *Organización judicial de la República del Ecuador* (1961); Alberto Sarmiento, *Organización judicial ecuatoriana* (1946), entre otros.

por tierra comunal en la Sierra ecuatoriana lo que dejará un vacío importante del régimen de tenencia de tierra comunal en la Costa.

Régimen de posesión de la tierra comunal en el periodo colonial y republicano

Un tema fundamental que giró alrededor de la construcción de lo estatal y la población indígena fue la propiedad de la tierra. El Estado, en su proceso de expansión territorial, buscó las formas de liberar tierras a su favor, y de las élites que lo administraban, lo que benefició al crecimiento de las grandes propiedades hacendarias.

El territorio de la Audiencia de Quito se caracterizaba por una densa población originaria. En la Audiencia se aplicó el sistema de encomienda y mayorazgos, por lo que el régimen colonial de posesión de la tierra había establecido un sistema de profunda vinculación del trabajo indígena a grandes propiedades de tierras. Como en los otros puntos de las colonias occidentales, la propiedad de las poblaciones indígenas sobre la tierra se respetó y perfiló una lógica de diferenciación entre república de indios y república de blancos, sustentado en el pago de los tributos, mitas y otras obligaciones (Mariluz, 1968).

A continuación, repasaremos por el régimen de posesión de la tierra en los tres espacios regionales que la historiografía ecuatoriana ha señalado para el siglo XIX.

En la Costa, la propiedad de la tierra tenía varios orígenes: el repartimiento de los cabildos durante la conquista; mediante gracias y mercedes reales; por posesión de más de cuarenta años o prescripción de dominio; y por composición y venta. Con el auge de la producción cacaotera —sobre todo en el siglo XIX— los terrenos se fueron ampliando mediante la denuncia de baldíos y la apropiación de tierras comunales (Mills en Ayala, 1983, pp. 152-155). La fuerza de trabajo estaba compuesta por campesinos que se convirtieron en jornaleros con el avance de las grandes propiedades mediante sistemas precarios de relación con la tierra como por ejemplo la finquiería y la medianía. En el primer caso, el propietario vendía a crédito la parcela al campesino. Este, a su vez, entregaba su cosecha al acreedor como pago de la deuda. En el segundo caso, el campesino no era propietario, pero recibía la mitad de lo que ganase con la cosecha.

La cantidad de indígenas en la región era baja. Según cálculos de Mills (1983, pp. 152-155), "en 1840 existían solamente 221 indios concertados"²⁴ de un total de 20 175 indígenas, apenas el 1%, que habitaban los cantones de Morro, Santa Elena, Daule, Baba y Babahoyo en la costa" (Mills, 1983, pp. 153-155). El concertaje indígena en la Costa se disolvió conforme se consolidaba la producción cacaotera y se establecieron formas de relación salariales; tales unidades productivas eran heterogéneas ya que

²⁴El concertaje es una relación de dominación que implica que el propietario de tierras o hacendado ofrece una porción de tierras al indígena con la condición de que este brinde su trabajo en las tierras o en la casa de la Hacienda. En esta relación se establecen mecanismos paternalistas puesto que el hacendado brinda socorros y suplidos como dádivas pero que son anotadas como deudas.

algunas poseían características del sistema de hacienda tradicional y otras de plantación.

Debido a la escasez de mano de obra en la región, la migración de la Sierra hacia la Costa fue importante; así, aquellos esclavos utilizados en el siglo XIX serán reemplazados por indígenas sueltos que buscaban trabajo en la Costa porque era mejor remunerado. "A principios del XIX el jornal que se pagaba en la cuenca del Guayas para un turno de seis horas en los cacaotales era de 6 reales más comida, lo que significaba entre diez o treinta veces más de lo que se pagaba al peón serrano" (Mills, 1983, p. 155).

En la Sierra centro-norte la composición de la tierra era diferente. Existían en su mayoría grandes propiedades, en algunas zonas tierras de comunidad y, en menor proporción, pequeñas y medianas propiedades. La hacienda como unidad de producción se conformó, según Borchat (1981), Miño (1984) y Marchán (1984), desde el siglo XVII mediante el despojo de tierras comunales indígenas llevado a cabo a través de varios mecanismos: "mercedes por servicios a la Corona, composiciones por ocupación legitimada desde 1591 bajo la figura de la compra y venta, luego de declarar la propiedad comunal como tierra baldía y mediante lazos matrimoniales y sucesiones familiares" (Benítez, 2007). El auge de los textiles quiteños reafirmó la tenencia de grandes extensiones de tierra con distintos usos y la crisis de este consolidó el latifundio y el sistema de hacienda agrícola a la vez que diversificó su produc-

ción de manera especial en Riobamba, Ambato y Latacunga, las mayores zonas de producción de textiles de esta región. La población indígena estaba vinculada a la tierra por principios de servidumbre como el concertaje (Guerrero, 1991)²⁵.

Para el caso de la Sierra sur, la hacienda era la base de la estructura productiva, pero con diferencias importantes con respecto a la realidad de la sierra septentrional. La intensidad del comercio exportador permitió que la propiedad rural se fragmente y que exista mayor variedad en los sistemas de tenencia de la tierra y con ello aumentó la presencia de campesinos pequeño-propietarios, comerciantes y arrendatarios de tierras públicas posteriormente. Esta fragmentación de la propiedad no impidió que existieran también en la región grandes latifundios que generalmente se encontraban en los parajes más alejados de las poblaciones relevantes mientras que la pequeña y mediana propiedad se habría de ubicar cerca de ellas: "Cuenca, Gualaceo y Azoguez" (Maiguashca, 1994, p. 113).

La comunidad de indígenas, o comunidad campesina, como se la denomina ahora, se origina en el ordenamiento poblacional impuesto por el virrey Francisco de Toledo en el siglo XVI con el propósito de facilitar la explotación de la fuerza de trabajo campesina. Las comunidades son grupos de ayllus o familias que estuvieron dotadas con parcelas individuales y colectivas destinadas para la agricultura y la ganadería. Estuvieron bajo la autoridad de los caciques tradicionales y de

²⁵ El concertaje indígena en el sistema hacendatario serrano.

los alcaldes de indios. “En la época colonial estas autoridades estuvieron sujetas al control del corregidor y del cura de la doctrina”. (Bonilla, 2005, pp. 1036-1037)

La relación entre la tributación y el acceso a la tierra comunal fue muy estrecha, no solo como forma de vinculación de los dos mundos: la república de indios y la de españoles sino en la estructura interna de la comunidad y en su jerarquía. Con base en esa relación, la comunidad indígena distinguió dos tipos de tributarios: los originarios y los forasteros. Los originarios, llactayos o quintos —como se los conoce en el caso de la Audiencia de Quito— eran los que vivían en su comunidad de origen y los forasteros aquellos que, huyendo del impuesto y de la mita, se habían establecido en una nueva comunidad.

Dentro de la organización de las comunidades indígenas en los andes septentrionales existieron jerarquías y relaciones desiguales. En las parcialidades y comunidades indígenas existió una división entre indígenas originarios y forasteros. Los indígenas originarios eran quienes tenían líneas de ascendencia familiar en el territorio y por tanto tenían acceso a las tierras que les correspondían en herencia. Por su acceso a la tierra tenían la responsabilidad de tributar. Los indígenas forasteros eran quienes habían salido de otras comunidades, muchas veces evadiendo el tributo y otras obligaciones y se asentaron en otros territorios. Estos no tenían derecho a la misma cantidad de tierra, pero podían arrendar las tierras de comunidad que compartía la parcialidad (Powers, 1994). Esta migración de indígenas forasteros permitió que las comunidades tuvieran entradas

extras para poder sustentar sus obligaciones fiscales.

A partir de la crisis monárquica, iniciada en 1808, se puede encontrar, dentro de los discursos políticos liberales, la idea de que los indígenas debían adoptar las condiciones de ciudadanía a través de la ruptura de ciertas condiciones coloniales. Ya en las Cortes de Cádiz, varios diputados americanos hablaron de la necesidad de “liberar” al indígena para que este eligiera en donde trabajar y darle la posibilidad de ser propietario individual. “El acceso a la tierra como propietarios haría que los indígenas estuvieran motivados para el trabajo y que las formas de producción cambien a un régimen de pequeña propiedad al repartirse la tierra” (Sánchez Santiró, Jaúregui, y Ibarra, 2001, p. 186). Estas transformaciones ponían en cuestionamiento la existencia de la comunidad indígena, puesto que las tierras comunales conformaron una economía complementaria que en algunas ocasiones sirvió para la subsistencia y el pago del tributo a través del arriendo y como un valor de negociación entre los poderes coloniales y posteriormente estatales y la población indígena.

Los alcances de las Cortes de Cádiz y sus diputados permitieron que tanto el tributo indígena como la mita fueran eliminados en 1811 y 1812, respectivamente. La intención de eliminar el pacto colonial con los indígenas a través de estos decretos se ponía de manifiesto ya que esta legislación buscaba generar un primer repartimiento de las tierras realengas ubicadas alrededor de las tierras de comunidad. Pero estas disposiciones no llegaron a cumplirse puesto que ni siquiera fueron publicadas por considerar-

las imprudentes para la economía de la Real Hacienda y para evitar cualquier tipo de resistencia a la eliminación del tributo por parte de los indígenas.

De manera complementaria, Morelli plantea que el poder de los cabildos y el gobernador de indígenas se transfirió a las municipalidades. Sin embargo, la participación de indígenas en las elecciones de los miembros de los ayuntamientos habría permitido que estos fueran participantes en la determinación de las entradas o "propios" que debían suplir al municipio, así como también debió darles la posibilidad de defender o ratificar ciertas autoridades locales.

Las necesidades económicas de la Hacienda gran colombiana hicieron que el tributo fuese restablecido. También podemos decir que existieron presiones de indígenas y hacendados para restituir el tributo. "Si bien la tributación aseguró el estatus del indígena como poseedor de tierras, tanto dentro de la comunidad como para el Estado, también funcionó como un mecanismo indirecto de captación de mano de obra por parte de la hacienda" (Cabrera Hanna, Landázuri, Núñez, Regalado y Revelo, 2010, p. 101). Recordemos que muchas veces los indígenas tuvieron que enrolarse en el trabajo de hacienda como peones para poder conseguir el circulante para pagar la tasa del tributo. "Esto condujo a que el indígena tuviera que abandonar su economía campesina y vendiera su trabajo subvaluado a la hacienda" (Bonilla, 1991, p. 393).

Para Florencia Mallon, se habrían definido dos opciones de acción política al interior de las sociedades campesinas indígenas con respecto a su relación con

el mundo blanco mestizo. Una, a la que llama opción étnica, en la que la única forma de sobrevivir fue a través de la reproducción y solidaridad comunal indígenas. Para conseguir este objetivo fue necesario mantener la autonomía dentro de la organización y administración internas. Para ello fue indispensable la negociación de espacios autónomos en los que el poder no se compartiera, es decir mantener la diferencia. "Y la otra opción era buscar alianzas con otras clases sociales y grupos étnicos, es decir la integración" (Bonilla, 1991, p. 460).

Después de la separación del Distrito del Sur de la gran Colombia, se estableció un gobierno de bases bolivarianas que debió incorporar en sus prácticas la negociación constante con los sectores propietarios blancos mestizos de las distintas regiones del espacio nacional. A partir de 1830 a 1845, las políticas estatales sobre las tierras comunales fluctuaron. "En el gobierno de Juan José Flores, por ejemplo, hubo mayor presión sobre las tierras comunitarias" (Mallón en Bonilla, 1991, p. 374). Aunque en 1843 se legisló a favor de los comuneros que carecían de tierra, los expedientes judiciales confirman que hubo una mayor conflictividad sobre la posesión de tierra puesto que estas leyes habrían abierto espacios jurídicos para el litigio. Según Valeria Coronel, "con el decreto del primero de junio de 1843 se mandó que, en los pueblos, nuevos y ya erigidos, no se pudieran señalar, ni adjudicar a los indígenas los terrenos de propiedad particular". (Coronel, 2010, pp. 69-70) Esta medida puso en desventaja a los indígenas en los litigios con propietarios en las localidades.

En el período comprendido entre 1845 y 1858, administración de los "marcistas"²⁶ liberales, el reparto y arriendo de los resguardos²⁷ "se hizo paulatinamente y sobre todo estuvo orientado al sustento de rentas municipales" (Toche, 1994, pp. 55-56) y al sostenimiento de pocas escuelas de primeras letras²⁸.

Según Coronel (2010), "a partir de esta revolución, se inició un proceso de vinculación de los indígenas y del campesinado en los planes estatales que tendría que ver con el proyecto liberal del que eran partícipes" (pp. 121-126). Este vínculo se habría negociado entre las autoridades locales y estatales con el fin de eliminar las diferencias y privilegios de los indígenas a través de la eliminación del tributo y la ciudadanía, en cuanto propietarios de tierras individuales. Una de las medidas que el gobierno liberal tomó para la "liberación" de la fuerza de trabajo indígena, se estableció con la ley sobre administración dada en 1854, en el gobierno de Urbina (Williams, 2003). Por medio de esta ley se estableció que los indios concertados en las haciendas u obrajes no debían ser obligados a pagar sus deudas con su trabajo y permitió que los indígenas pudieran liquidar las cuentas con los hacendados y mudar de "patrón". Aunque en la práctica el Estado tuvo muchas dificultades en entrometerse en la legalidad y lógica hacendaria; este fue un recurso importante para la denunciar abusos y para la movilidad

de muchos indígenas que habían estado atados a la hacienda.

Como vemos, en el caso ecuatoriano, las tierras de comunidad indígena sufrieron una inmensa presión por parte de los grandes propietarios. Existió una intensa conflictividad que se puede constatar en el extenso número de litigios existente. Con la transformación política, las formas jurídicas estatales tuvieron papeles mixtos. Por un lado, plantearon la posibilidad de negociación de las poblaciones indígenas para mantener sus tierras en contra del avance del sistema hacendario, pero por otro, también dificultaron la posesión de sus tierras legitimadas por la administración colonial por la presión de los planes liberales de promover la propiedad moderna y dinamizar la economía.

A continuación, analizaremos las formas jurídicas que sustentaron o se opusieron a la posesión de las tierras comunales en el Ecuador del siglo XIX.

Conflictos jurídicos por la posesión de la tierra comunal. Uso de la antigua legislación y avance de la nueva ley

A través del contexto sobre la tenencia de la tierra, las comunidades indígenas sufrieron la presión constante de los grandes propietarios españoles por las dinámicas económicas particulares del territorio. Sin embargo, la cultura jurídica de la época permitió amortiguar esa

²⁶ La revolución marcista fue una revuelta por la que notables costeños tomaron el poder en contraposición a Juan José Flores. Se la conoce como marcista por haberse dado el 6 de marzo de 1845.

²⁷ El resguardo fue una institución legal de origen colonial por el que los territorios comunitarios de ascendencia indígena fueron reconocidos como propiedad inalienable, colectiva y comunitaria.

²⁸ En algunos expedientes, los indígenas consideraron injusto el reparto de las tierras con el fin del establecimiento de las escuelas primeras letras puesto que los que se beneficiaban de esta medida eran en su mayoría blanco mestizos avecindados en las

tensión pues legitimaba, con matices, la posesión comunal.

Durante la transformación política que desvinculó los territorios americanos de la península, se discutió la relación de las poblaciones indígenas y sus tierras bajo la influencia de las nuevas necesidades liberales. A partir de 1822, el discurso hegemónico en Hispanoamérica fue que la propiedad de la tierra debía liberarse para

eliminar las trabas para el progreso —la libre circulación del trabajo y la tierra— generando “condiciones” para el correcto funcionamiento del mercado y para el desarrollo del capitalismo. También se intentó, aunque de modo menos explícito, paliar el frecuente déficit fiscal. (Barcos, 2013, p. 100)

Sin embargo, en el Ecuador, las formas políticas, económicas y jurídicas que implicaba la libertad de las tierras dieron como resultado un sistema complejo de eliminación paulatina en la que la gran propiedad hacendaria tomó la cabeza.

Podríamos periodizar las relaciones jurídico-estatales con respecto a la comunidad indígena en dos momentos: el primero, de influencia bolivariana, desde 1822 hasta 1845 y un segundo, de afianzamiento económico liberal, que iría desde 1845 a 1859.

En la primera época, el proyecto de Bolívar buscó incluir a los indígenas en la propiedad y la ciudadanía. Sin embargo, en el Distrito del Sur²⁹ la penuria fiscal y las intenciones de indígenas y blan-

co-mestizos de mantener las relaciones sociales del orden anterior, ratificaban ciertos privilegios para ambos sectores, abrió un espacio de uso mixto de formas jurídicas en las que se mantuvo uso de la legislación colonial. En los primeros gobiernos de Juan José Flores y Vicente Rocafuerte la tónica fue la misma, aunque matizada por la compleja implementación de proyectos por establecer un nuevo orden en el manejo de las leyes sobre tierras comunales.

En el segundo momento, caracterizado por el gobierno de sectores comerciales dinámicos, el uso mixto de la legislación de Antiguo Régimen y liberal fue criticado pues no coincidía con el proyecto liberal que se buscaba potenciar y dio paso a acciones en las que se buscó aclarar vacíos legales en donde el espacio jurídico mixto fue perdiendo espacio.

Es necesario aclarar que en ambos casos existió un factor muy importante para la negociación entre actores sociales: la prerrogativa de hacer que la conflictividad con las poblaciones indígenas permaneciera en niveles bajos.

El mantenimiento de formas legales coloniales en el régimen liberal republicano no significó que haya existido un modelo contradictorio de aplicación de la justicia. Queremos ofrecer una explicación que permita incorporar la complejidad que significó adoptar política y económicamente el modelo Estado nación en una sociedad estamental en la que los regímenes de dominación estaban arraigados en toda la sociedad.

parroquias. Por ejemplo, en Machachi, el gobernador expuso su queja al juez cantonal por esta medida ya que “solo hay tres niños de su clase (indígenas) en la escuela” (Indígenas, Caja 174, Exp. 25, 10-XII-1836, f.3v.).

²⁹ Nombre de la antigua Audiencia de Quito al incorporarse a la gran Colombia.

La copiosa documentación producida por litigios de tierras entre indígenas y blanco mestizos, que hemos consultado, evidencia que los indígenas, a través de sus autoridades de gobierno o de sus mediadores para la administración de justicia, se encontraban en una posición ambivalente con respecto a las posibilidades republicanas. Muchas veces se usaba el discurso de inclusión al proyecto estatal como individuos libres y en seguida se recordaba a las autoridades la permanencia del pacto colonial que debía ser ratificado por el naciente Estado puesto que este necesitaba de la entrada fiscal de la población indígena.

Sin embargo, creemos que esa inclusión no se dio de forma homogénea en todos los sectores indígenas. Por ejemplo, en las comunidades libres la nueva forma de acercarse a la administración de justicia fue a través del nombramiento de apoderados. En este ámbito se podía tener un acercamiento a la justicia sin mediación, pero la conflictividad entre las autoridades locales blanco mestizas, las relaciones familiares y de clientela, hicieron que las trabas en la administración de la justicia a los indígenas se mantuvieran. De igual manera, aunque la intención del gobierno liberal era que el indígena se incluyera dentro del sistema jurídico del Estado, en el diario proceder de los juzgados se siguió apelando a las leyes de Indias y a la costumbre.

En este sentido, el hecho de que los indígenas fueran reconocidos como tales ante la ley implicaba también un reconocimiento de su condición inferior y

sumisa frente al mundo blanco mestizo. El uso de los instrumentos jurídicos se hizo al seguir estas mismas lógicas. Los indígenas hicieron su acercamiento mediado ante las autoridades y gobernantes a través de un discurso en el que no perdían su condición de dominación puesto que fueron reconocidos como la "clase miserable" que requería la compasión y acción de las "autoridades" (Moscoso en Bonilla, 1991, p. 368) Se ratificaba su participación a través de la aceptación de la diferencia.

Esta legislación traía consigo transformaciones en la comunidad indígena no solamente ligadas a la tierra. También implicaba una desestructuración de las jerarquías internas. La posibilidad del arriendo y repartición de las tierras permitía que indígenas forasteros que no habían tenido derecho de poseer la misma cantidad de tierras que los originarios tuvieran acceso a ella. Esta capacidad cambiaba las formas de relación internas puesto que los privilegios de quienes eran originarios y por tanto tributarios debían extinguirse.

La presión ejercida desde la legalidad estatal no solo tuvo que ver con una necesidad de aumentar las rentas, si no también favoreció a la ratificación y crecimiento del latifundio cuyos representantes tuvieron capacidad directa de negociación dentro del gobierno³⁰. Ante esta situación algunas comunidades indígenas, a través de sus caciques o de sus protectores, presentaron quejas al gobierno para que controlara el avance de la hacienda. Así, Cipriano Caria, principal de la parroquia de Machachi, y otros

³⁰ Un ejemplo de esa presión se puede ver en la presentación del cacique del pueblo de Santiago de Malacatus, en Loja, ante el fiscal del tribunal de apelaciones, en la que expuso que "la comunidad que en el habitamos; que en el día se halla ya todo reducido todo el

indígenas de la misma localidad expresaron su pedido al gobierno para que se les ratificara sus tierras al exponer que

los grandes propietarios, esos colosos de la agricultura, ocupan casi todo el territorio de la república, mientras que nosotros apenas i muy apenas tenemos unos pequeños resintos con el nombre de comunes, en donde pastoreamos nuestros ganados, i en cuyo único patrimonio micerable se halla fincada nuestra futura suerte i la existencia misma (sic). (ANHQ, Indígenas, Caja 175, Exp. 5, 24-VIII-1842)

Los indígenas de Machachi, en la quechella citada, apelan a los sentimientos "liberales de los legisladores" que al final del expediente entregan apenas media cuadra a los litigantes.

Este ejemplo, ilustra bien las formas de negociación, por parte de los indígenas, y uso de la legislación de ciertas élites terratenientes para llevar a cabo sus intereses. El fiscal que resolvió la causa dijo claramente que existía una dificultad muy grande, en la administración de justicia y de tierras, para "conciliar los intereses del Erario con los de los indígenas" aunque las entradas por venta o arriendo de tierras declaradas baldías eran insignificantes. Lo difícil era conciliar los intereses de los hacendados, con los de los indígenas.

Para contrarrestar los juicios de adjudicación de tierras y de declaración de baldíos los indígenas debieron presentar títulos que demostrasen su propiedad. En algunas ocasiones, estos no pudieron hacerlo puesto que los documentos se perdían o estaban en archivos que podían ser fácilmente manipulados por los bandos contrarios y, en la mayoría, este recurso sirvió para poder validar la posesión comunitaria.

El uso de títulos de propiedad de tierras comunales fue un tema muy importante en el litigio por tierras. En la mayoría de los juicios llevados a cabo en la primera etapa, se sigue la disposición que las comunidades indígenas no deben presentar títulos pues su posesión es "inmemorial" o viene "desde tiempos del Inca". "Para retenerlas debían probar su uso desde larga data a través del auxilio del protector de naturales" (Urquijo, 1968, p. 28). Durante todo el período analizado se sigue usando la legislación antigua y su aplicación es ambigua para los intereses de los indígenas litigantes. Si bien la mayoría de las veces benefició en la posesión efectiva de las tierras de comunidad, esa estrategia no detuvo el avance de la venta de tierras cercanas a las de comunidad, lo que no alivió la presión hacia las poblaciones indígenas.

La causa seguida entre el fisco y la comunidad de indígenas de Píllaro en 1852 (ANHQ, Tierras, Caja 169, Exp. 9,

terreno que era pueblo es ahora haciendas, porque los tiranos, quienes han habitado al ruedo de este dicho pueblo, son los vecinos que se hallan poseyendo nuestras propiedades, despojándonos de ellas con violencia y impiedad de modo que nos hallamos sitiados en una redoma tan pequeña que no tienen más campo con escasez tan reparada, que compone menos de ocho cuadras, este pues es el sitio que nos han dejado circulándonos por todos cuatro costados". Continuó su queja al decir que "como este lugar se compone de una sola familia y estas pues son los poderosos de esta ciudad por nobles y acaudalados" (ANHQ, Indígenas, Caja 174, Exp. 5, ff. 1, 1v). Declaró, además, que no han tenido resultados en las quechellas en otras instancias pues el juez parroquial es "un señor Valdivieso" que pertenece a la misma familia que posee las tierras, y que seguramente pertenece a la misma línea familiar de José Félix Valdivieso, personaje importante en la política ecuatoriana de esta época, amigo íntimo de Juan José Flores.

21-X-1851,f.6) ilustra bien esta situación. La comunidad alegó posesión inmemorial sobre los terrenos y montes de Montuctusa y para ello probó su uso con diez testigos hábiles, aunque las leyes coloniales solo necesitaban dos. Después de usado ese recurso, la Corte Suprema ratificó que los indígenas tenían la propiedad legítima sobre esos terrenos, aunque había otros terrenos aledaños que el Estado había comprado y sobre esos los indígenas no tenían posesión.

Incluso cuando el sistema liberal había avanzado se siguió apelando al reconocimiento de la posesión inmemorial, aunque se puede evidenciar un aumento importante en la apelación de esa forma exclusiva de ejercer justicia.

El caso del litigio entre Pedro Antonio Rovalino y los indígenas de la doctrina de Pungalá expone bien los factores antes mencionados (ANHQ, Tierras, Caja 169, Exp. 13, 1852-VIII-5). Rovalino y los indígenas llevaron adelante un litigio por el que se disputaron unas tierras de comunidad en la sierra norte del Ecuador. Si bien el proceso dio la razón varias veces al ciudadano, ya que, por ejemplo, se les negó a los indígenas que se realizara una vista de ojos, en tercera instancia se reconoció la propiedad de las tierras comunales. Lo interesante es que dentro de los procesos es más común encontrar referencias, en estos años, sobre la ilegitimidad de ese procedimiento de testificación de posesión. Rovalino expresaba

su malestar con el juicio por considerarlo viciado pues los testigos usados eran indígenas y estaban interesados en los terrenos³¹. El ministro fiscal que atendía el caso desvirtuó la posición de Rovalino y mandó seguir las disposiciones municipales "las cuales terminantemente disponen que a los indígenas se les conserve en la posesión que tengan" (ANHQ, Tierras, Caja 169, Exp. 13, 1852-VIII-5 f. 8). A través de este caso se puede mirar el peso que tuvo la legislación municipal en los litigios por tierras en el siglo XIX. Haremos algunas acotaciones sobre este tema a continuación.

Llama la atención cuando el investigador revisa las constituciones y las leyes de régimen político del siglo XIX, la total ausencia de la administración de las poblaciones indígenas dentro de la estructura que se ratifica en estos cuerpos legales. La división jurisdiccional más pequeña son las parroquias y a ellas les corresponde un juez o teniente parroquial. Esta ausencia invisibiliza al indígena dentro de las cartas magnas y nos deja ver la existencia y ratificación de la diferenciación. Para normar el mundo indígena se usaron leyes especiales, decretos coyunturales y por supuesto la costumbre. En ese sentido el municipio se volvió una corporación "bisagra" entre el Estado y las formas de gobierno indígenas.

Es necesario recordar que en el sistema judicial ecuatoriano el poder local de los municipios en lugar de desvane-

³¹ "Pero no hay que extrañar estas falsedades cuando tienen la animosidad de declarar como una cosa positiva que los indígenas poseen por más de un siglo esos terrenos cuando estos declarantes apenas cuentan unos setenta y otros sesenta años. Hacen una aseveración positiva, pero sin expresar como lo saben ni citar a persona alguna a quien hayan oído ni dan razón alguna de su dicho, siendo así que en este caso debe expresarse la razón de sus dichos según las disposiciones legales". (ANHQ, Tierras, Caja 169, Exp. 13, 1852-VIII-5 f. 6)"

cerse con la transición política se fortaleció. Durante todo el siglo XIX, los alcaldes municipales impartieron justicia en primera y segunda instancia. Debido al lento avance de las formas jurídicas estatales autónomas, el municipio se consolidó como un espacio de legitimación de dinámicas sociales en las que la legislación por tierras comunales fue muy importante.

El municipio fue, por tanto, un eslabón en la construcción del poder judicial estatal. Durante todo el siglo XIX, los alcaldes ejercieron sus facultades de administrar justicia en el nivel local, manteniendo una relación de dependencia con la gobernación, pero conservando, al mismo tiempo, cierta cuota de independencia en su composición y con ello, la capacidad de controlar las relaciones de poder en la sociedad local.

Según Federica Morelli (2012), a las municipalidades se les atribuyó el derecho de transformar las tierras comunales indígenas en propios administrados por el ayuntamiento, lo que dio a los indios la posibilidad de perpetuar mediante su participación en las elecciones municipales sus derechos sobre las tierras (Annino y Ternavasio, 2012). Eso podría haber generado una relación estrecha entre el Municipio y las poblaciones indígenas.

Las leyes municipales regularon la posesión de fundos de uso común y legitimaron la tenencia de tierra comunal indígena (en otro momento, será necesario profundizar en el estudio de las relaciones del manejo municipal de los ejidos y propios)³². Cuando en los litigios

se hace referencia a las leyes municipales se está aceptando la aplicación de la jurisprudencia anterior a la constitución de la república. Incluso mientras la tensión de las propuestas de nuevas formas de posesión de la tierra comunal aumenta, se puede encontrar en casos en el Archivo Nacional de Historia y en la correspondencia entre el Ministerio del Interior y las gobernaciones en los que se muestran varias peticiones para que se desconozcan las leyes coloniales que sustentaban el beneficio de las tierras y propios municipales, pero estas son desconocidas por considerarlas peligrosas para la tranquilidad del territorio.

El municipio ratificó el uso de las leyes españolas y generó un espacio jurídico mixto por el que tuvo una parcial autonomía del avance estatal. Aunque el municipio legitimaba la posesión de las tierras comunales indígenas, esta corporación recogió los intereses de los hacendados porque al ser los miembros del municipio mediano y gran propietarios debían garantizar la buena relación existente con las comunidades para seguir usando su trabajo de manera precaria.

La continuidad en el uso de leyes anteriores a la república se ratificó en varios códigos de procedimiento civil, a partir de 1831, pues estos dictaminaron que las cortes y tribunales debían observar las leyes en este orden: primero, las decretadas por el poder legislativo, luego las pragmáticas, cédulas, órdenes, decretos y ordenanzas del Gobierno español. En tercer lugar, debían observarse las leyes de la Recopilación de Indias, seguidas de

³² Este tema se abordará con amplitud en el proyecto de investigación que tengo a cargo.

las de la Recopilación de Castilla y de las Siete partidas.

La codificación de las leyes fue un pedido constante de parte de ministros y jueces para tener un mejor entendimiento de las leyes y superar la legislación colonial. Las peticiones para que se codificaran las leyes continuaron hasta la publicación del Código Civil en 1861.

Conclusiones

La particular formación del campo jurídico en el Ecuador acopló las formas judiciales de antiguo régimen dentro de la cultura jurídica republicana. Esa inclusión estuvo caracterizada por posiciones ambiguas pues debían involucrar los intereses de actores sociales encontrados. Por un lado, se usaron las leyes coloniales para legitimar la posesión de la tierra comunal indígena, pero también para determinar con mayor exactitud los fundos que podían ser vendidos o arrendados. Por otro lado, los grandes propietarios también apelaron al uso de

las antiguas leyes coloniales para mantener la fuerza de trabajo indígena disponible frente a la atracción que implicaba la frontera agrícola abierta de la Costa.

La permanencia de relaciones coloniales de dominación o negociación no solo pervivieron en formas legales aceptadas en la jurisprudencia, sino también en otras formas de Antiguo Régimen como el concertaje y el huasipungo. Estas relaciones laborales mantuvieron sus raíces coloniales por la ausencia de discusión jurídica sobre el tema en esta época. Por eso, en algunos casos, el campo estatal sirvió de espacio de disputa a favor de la tenencia de tierra comunal, pero por otro atacó la tenencia de tierras comunales pues lentamente eliminó los privilegios de posesión en favor de la propiedad individual. La Hacienda, como forma de acumulación de tierra, perjudicó la tenencia de la tierra comunal indígena pues desvinculó a los indígenas de sus tierras comunales por la atracción que generó como espacio de trabajo.

Fuentes primarias

Archivo Nacional de Historia, Quito (ANHQ), Series Indígenas, Caja 174, Exp. 25.

ANHQ, Indígenas, Caja 174, Exp. 5.

ANHQ, Indígenas, Caja 175, Exp. 5.

ANHQ, Tierras, Caja 169, Exp. 9.

ANHQ, Tierras, Caja 169, Exp. 13.

Referencias

- Annino, A., y Ternavasio, M. (2012). *El laboratorio constitucional iberoamericano: 1807/1808-1830*. Iberoamericana Editorial Vervuert, S.L. doi:9788484896555
- Barcos, M. F. (enero-abril de 2013). "Los derechos de propiedad ejidal en el contexto desamortizador iberoamericano. La campaña de Buenos Aires, siglo XIX". *América Latina Economía*, 20(1), 98-125. doi:ISSN 2007-3496
- Benítez, S. (2007). "Anotaciones para el estudio de la estructura agraria en el período 1780-1830" trabajo académico preparado para el Museo de la Ciudad de Quito. Quito, Pichincha, Ecuador.
- Bonilla, H. (1991). *Los Andes en la Encrucijada. Indios, comunidades y Estado*. Ediciones Libro Mundi, Enrique Grosse-Luemern, FLACSO. doi:ISBN: 9978-9902..0.:7
- Bonilla, H. (2005). *El futuro del pasado: las coordenadas de la configuración de los Andes* (I edición ed., Vol. 1). Publicaciones del Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. Instituto de Ciencias y humanidades. doi:9972259013, 9789972259012
- Borchart de Moreno, C. (1981). *La Audiencia de Quito: aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII)*. (Vol. Colección Pendoneros 23). Banco Central del Ecuador. ABYA-YALA.
- Cabrera, S., Landázuri, C., Núñez, P., Regalado, J. F., y Revelo, L. A. (2010). *Sociedad y política en Quito. Aportes a su estudio entre los años 1800-1850. Fronteras de la historia*, 18(2), 260.
- Coronel, V. (2010). *A Revolution in Stages : Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943* (I edición ed.). (V. C. Valencia, Trans.). New York University. Tesis Doctoral inédita.
- Larco Chacón, C. (2011). *Visiones penales y regímenes carcelarios en el Estado Liberal de 1912 a 1925* (I edición inédita ed.). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. doi:TD-021
- Maiguashca, J. (1994). *Historia y región en el Ecuador. 1830-1930* (Vol. 30). Corporación Editora Nacional. FLACSO.
- Mariluz, J. (1968). *El régimen de la tierra en el derecho indiano*. (II edición ed., Vol. 11). Buenos Aires, Argentina: PERROT.
- Merchán, C. (1984). *Estructura agraria de la sierra centro-norte 1830-1930*. Banco Central del Ecuador.
- Mills, N. D. (1983). Economía y sociedad en el período de la independencia (1780-1845) Retrato de un país atomizado. En E. Ayala Mora, *Nueva Historia del Ecuador. Independencia y período colombiano* (I edición ed.). Corporación Editora Nacional-Grijalbo.
- Miño, M. (1984). *La economía colonial: relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito*. (I edición ed.). Corporación Editora Nacional.
- Sánchez, E., Jaúregui, L., y Ibarra, A. (2001). *Finanzas y política en el mundo iberoamericano. Del antiguo régimen a las naciones independientes*. Instituto Mora-Universidad Autónoma de Morelos; Facultad de Economía-UNAM. doi:9706820906, 9789706820907
- Toche, E. (1994). *El Estado ecuatoriano y la población indígena, 1830-1860*. FLACSO sede Ecuador. doi:T/986.605/T562e

Historias políticas regionales

I Cuenca y su región en la independencia, aportes y participación en la batalla de Pichincha en mayo de 1822

Ana Luz Borrero, *Universidad de Cuenca/Cátedra Abierta de Historia de Cuenca y su región*

Esta investigación se enmarca en las conmemoraciones por el Bicentenario de la Batalla de Pichincha del 24 de mayo de 1822, se centra en los aportes y participación de Cuenca y su región en la independencia del territorio del actual Ecuador, en el contexto de las independencias hispanoamericanas. La región de Cuenca, antigua gobernación colonial de la Audiencia de Quito, juega un papel importante y estratégico en las guerras de la independencia, sobre todo porque se convierte en el lugar desde donde el general Sucre, al mando de la División Unida del Sur, obtiene recursos humanos y económicos, que le permitirá la meta de liberar a Quito. Este proceso es posible gracias a los pasos que han dado Guayaquil y Cuenca de liberarse del gobierno español en octubre y noviembre de 1820 sucesivamente, junto con otras ciudades del territorio del Reino de Quito, independencia que será difícil de sostener para Cuenca. Este artículo que analiza de manera breve la participación de Cuenca en Pichincha forma parte de una investigación mayor que estudia el tránsito de Cuenca y su región, de la fidelidad a la insurgencia entre 1809 y 1822, dentro de los procesos generales de Hispanoamérica. Esta temática también se aborda desde la transformación de la cultura política y sus impactos en los sucesos históricos experimentados por la sociedad regional.

Introducción

La historiografía ecuatoriana, sin pretender generalizar, hasta ahora no ha llegado a conocer a profundidad el papel jugado por Cuenca y su región en los procesos independentistas. Aunque se ha publicado desde Cuenca y en menor medida desde Quito y también desde fuera, varias obras sobre el tema. A nivel nacional no existe una clara interpretación del papel de la región durante este período, Cuenca y su región fue simplemente tildada de fidelista, tanto como lo fue Guayaquil y los territorios de esta Gobernación. Existen problemas con las fuentes originales de los archivos,

con una ausencia de documentos tanto gubernativos como del cabildo civil entre 1810 y 1824 para Cuenca tanto del Cabildo como de la Gobernación, una lamentable pérdida, estando la mayoría desaparecidas probablemente para siempre, por tanto, las fuentes principales son bibliográficas, escritas principalmente entre 1915, 1920-22, y 2009-2022.

Existen investigaciones contemporáneas que han mostrado la clara postura a favor de la revolución de Quito de 1809, por parte de miembros del cabildo, ciertos funcionarios y varios vecinos de Cuenca —no así obviamente sus máxi-

mas autoridades españolas—, sobre esto se han publicado algunos trabajos investigativos, que aportan a este trabajo. Una segunda etapa de la participación de Cuenca en las revoluciones de independencia, se relacionan con el movimiento del 3 de noviembre de 1820 y la declaratoria de independencia, así como la conformación de un gobierno soberano, autonómico y con vocación federalista, Cuenca se declara república, pero no pudo mantenerse independiente por la arrolladora respuesta de los militares españoles al mando, que triunfan contra Cuenca en Verdeloma, el 20 de diciembre de 1820.

En una tercera etapa, el territorio de la Gobernación de Cuenca, después de un año y más bajo la durísima sujeción a los militares españoles, es liberado por el general Sucre, en febrero de 1822, siendo esta ciudad y su región clave en la consecución de la meta de Bolívar y Sucre, la liberación de Quito y todo el territorio que consideraban como parte de la república de Colombia. Desde Cuenca saldrá la División Unida del Sur bajo el mando del general Sucre y con el apoyo del general Santa Cruz del Perú, con dirección hacia Quito, hasta culminar en el triunfo militar del 24 de mayo en las faldas del Pichincha y la capitulación que determinaba la finalización del gobierno y presencia española en el territorio del actual Ecuador. A más de la lucha en la arena militar, las transformaciones se producen principalmente en cultura política de la época, en esta región, a lo largo de los Andes y casi toda Hispanoamérica, el eje central será la búsqueda de la libertad, de gobiernos republicanos, derechos para

los ciudadanos, soberanía del pueblo y autonomía.

Eventos como el del 9 de Octubre en Guayaquil de 1820, o el 3 de Noviembre del mismo año en Cuenca, forman parte de procesos de transformación política, que permitió dejar atrás el Antiguo Régimen y abrir sus puertas hacia la república y a la modernidad, los procesos mencionados un ideario político, el de la revolución hispanoamericana y el la revolución liberal, plasmada en la Constitución de Cádiz de 1812. Durante el período independentista que inicia en el territorio de Cuenca, con la revolución de Quito, podemos observar un cambio en las nociones y concepciones políticas, nación, soberanía, independencia, tempranamente incluso se habla de democracia, de elecciones.

Es a partir de estos procesos cuando se constituirán las nuevas repúblicas y Estados nación en Hispanoamérica, sobre estos cambios históricos, tanto Jaime Rodríguez Ordóñez (1996, 2006, 2020), como François-Xavier Guerra (1992, 1998), —coinciden con ciertas variantes, en la creación de un “modelo político”—, para explicar, interpretar y analizar teórica y metodológicamente este período independentista o también llamado de las revoluciones hispánicas.

Los procesos revolucionarios experimentados en Hispanoamérica, en Sudamérica, en la región de los Andes, en Cuenca y su territorio, ocurrieron simultáneamente y en paralelo con los cambios y revoluciones atlánticas, y la revolución liberal española; por tanto, se intenta comprender este proceso como parte de un cambio global, complejo e in-

terdependiente. Lo interesante es conocer la sintonía con estos procesos a nivel local, así como las respuestas que indican las interconexiones ya que abrevan de la misma fuente.

En la gobernación de Cuenca, entre 1820-1822, nacerán nuevas instituciones de gobierno y de organización política, aunque estas no supusieran un radical cambio en las estructuras sociales y en el ejercicio del poder dentro de las localidades y territorios. El deseo de independencia se generaliza en estas vastas regiones australes.

Antecedentes, protesta pública, Hojas volantes, ¡tirano el Rey!

Por primera vez, en el territorio de la Audiencia de Quito es llamado tirano el rey, esto sucede en Cuenca en marzo de 1797. Lo que plantea una postura política inédita en estos territorios y en Cuenca y demuestra que existieron importantes expresiones en busca de la libertad, tal como sucedería en otros espacios de la Nueva Granada. Hojas volantes fijadas en las murallas de conventos e iglesias, los contenidos son los siguientes.

(1) "Nobles ciudadanos, prevengan las armas para la libertad nuestra y la de nuestros hijos".

(2) "Noble auditorio, prevenid vuestras armas para la libertad de vuestros hijos, y de nosotros, pues no queremos este tirano Rey".

(3) "A morir, o vivir sin Rey, prevénganse valeroso vecindario, que la libertad queremos, y no tantos pechos y opresiones de Vallejo".

(4) "Desde Lima ha llegado esta receta fiel: a morir o a vencer, conformes a nuestra ley menos los pechos del Rey; Indios Negros, Blancos y Mulatos, ya, ya, ya (el que rompiere, su vida perder quiere) no se puede sufrir; como valerosos vecinos juntos a morir o vivir unánimes hemos de ser". (Borrero, 1972, p.250 y Keeding, 2006, pp. 603-604)

Estos antecedentes de protesta pública van un poco más allá de solamente descontento con las autoridades españolas de la ciudad y gobernación es decir ligada a las reformas borbónicas, deben ser comprendidos a un más largo plazo y en relación con los procesos de transformación política regionales.

El análisis sobre las reacciones de Cuenca frente a la Revolución de Quito del 10 de Agosto de 1809, demuestra que, pese a que las principales autoridades españolas eran realistas, un buen número de personas de la ciudad, tanto cabildantes como funcionarios y vecinos, estuvieron abiertamente a favor del gobierno autonómico de Quito, y muchos sufrieron como consecuencia el exilio, destierros, prisión y muerte. En el Archivo Histórico Municipal-AHM/C (Libro de Cabildos, 1806-1810) se puede leer sobre la posición política del alcalde de Cuenca frente a la revolución de Quito y a la invitación a apoyar a la Junta Suprema, el alcalde de primer Voto, Fernando Guerrero-Salazar y Piedra, escribió una carta al presidente de la Junta de Quito, muy favorable a la revolución quiteña, y por ello fue acusado de sedición, encarcelado y llevado a Guayaquil,

luego muere en cautiverio por maltratos camino a Quito como reo en las peores condiciones (Borrero, 2016) y en su juicio por primera vez aparece el término y concepto de la necesidad de una democracia para estas tierras (AHN-Quito, Criminales, Caja 216, Expediente n.º16, L.B. N. 22, caso de Salazar y su defensor Bernabé Cornejo. Quito, 23/5/1810). Doña rosa Guerrero de Salazar y Piedra, hermana del "reo" de alta traición, por haberse declarado a favor de Quito, con valentía pidió que se hiciera justicia con su hermano, pero en lugar de ello recibió acusaciones y fue sospechosa de ser su cómplice. El Juez de Letras de Cuenca, López Tormaleo, le impuso además perpetuo silencio (Muñoz Vernaza, 1966).

Existen varias pruebas de que algunos vecinos de Cuenca apoyaron a Quito, es decir a las dos Juntas de Quito, a la propuesta del gobierno autonómico de Quito, bajo la presidencia del Marqués de Selva Alegre, que se instala como Junta Suprema de Gobierno, en agosto de 1809, así como posteriormente a favor de la Junta Superior de Gobierno, establecida en septiembre de 1810, con la presidencia de Ruiz de Castilla y la vicepresidencia del obispo Cuero y Caicedo.

Las mayores oposiciones a los movimientos independentistas las dieron sin duda el Obispo de Cuenca y el Gobernador Aymerich, así como desde Lima el Virrey Abascal. Los "conjurados" a favor de Quito fueron vecinos de Cuenca que a su vez desempeñaban importantes cargos públicos; entre ellos, sobresalen Fernando de Salazar y Piedra, Alcalde de Primer Voto, del quien se habló; Francisco Calderón (padre de Abdón

Calderón, héroe de Pichincha), Contador Real; Miguel Fernández de Córdoba, Oficial Mayor de las Cajas Reales; don Manuel Ribadeneira; don Joaquín Tobar, interventor de correos. Con los conjurados estaba Blas Santos (el correo que trajo el oficio de Quito de parte de la Junta dirigido a la ciudad de Cuenca); el enviado de la Junta de Quito, don Vicente Melo y don Juan Antonio Terán.

Aunque no tomaron presos a Josef María Borrero y Baca (neogranadino) y Francisco Paulino Ordóñez, hacendado el primero y comerciante el segundo, éstos fueron también parte de los conjurados a favor de Quito, conocidos por su causa a favor de la insurgencia, quiénes, al igual que los anteriormente nombrados, sufrieron la durísima mano de la Ley (Borrero, 2016, p. 220 y Borrero, 2020). Ese sería el primer grupo de los llamados "patriotas", naturales o vecinos de Cuenca. Los más grandes opositores a Quito fueron el gobernador de Cuenca, Melchor de Aymerich y el Obispo Andrés Quintián Ponte y Andrade. La Gobernación de Cuenca, actuó de la misma manera que la hicieran las gobernaciones de Guayaquil y de Popayán. Ninguna apoyó el movimiento de Quito.

Después de la conformación de la Segunda Junta de gobierno de Quito, y ante la situación en la que se encontraba Quito después de la masacre del 2 de Agosto de 1810, el proyecto revolucionario, comandado en lo militar por Carlos Montúfar, decidió responder a la declaratoria de guerra de las ciudades y de los gobernadores de Guayaquil y de Cuenca, con lo que se produce un enfrentamiento militar entre Montúfar y Aymerich en

Paredones-Cañar, área bajo el gobierno de Cuenca.

Al instalarse el presidente de la Audiencia de Quito, Joaquín de Molina en Cuenca, nombrado por el Consejo de Regencia de España, se produjeron nuevos enfrentamientos militares; el coronel Carlos Montúfar se dirigió hacia Cuenca con sus tropas, escribió una carta proponiendo la paz, pero la situación llevó al enfrentamiento entre el general Aymerich, gobernador de Cuenca y un número mucho menor de quiteños.

En la batalla de Paredones, Cañar, entre los 2000 soldados comandados por Aymerich había un numeroso grupo de combatientes indígenas cañaris; en este enfrentamiento resultaron victoriosas las tropas patriotas de Quito el 17 de febrero de 1811, pero no avanzaron hacia Cuenca, entre otras razones, porque todos los indígenas porteadores desaparecieron en la noche con alimentos, mulas y armas. Existen varios juicios levantados contra vecinos de Cuenca que abiertamente decidieron apoyar la campaña de la toma de Cuenca dirigida por Carlos Montúfar y eliminar el gobierno del presidente Molina. Entre ellos se destacan Crespín Andrade, Joaquín Calderón y Salazar, entre otros.

Avances independentistas y el 3 de Noviembre de 1820

El historiador cuencano Alberto Muñoz Vernaza habla de la influencia que tuvieron los avances de los procesos independentistas tanto en el norte como es el caso de la batalla y triunfo de Boyacá

y el avance de armas de San Martín en el sur que produjo que se “reanimaran los patriotas de la presidencia de Quito, que organizaron centros revolucionarios en Quito, Guayaquil y Cuenca, en espera de la primera oportunidad para proclamar la Independencia del régimen español” (Muñoz, [1915] 1986, p. 239). Los de Quito fueron descubiertos, pero los complotados de Guayaquil pudieron dar el golpe del 9 de Octubre, antecedendo al de Cuenca, lo que coadyuvó a que esta se concrete, pues “los patriotas de Cuenca se pusieron también a la obra y comenzaron a discurrir los medios de llevar a cabo su intento” (Muñoz, 1986, p. 239).

Una seria y controversial paradoja se produjo en ese corto período. Los territorios de Quito son incorporados a Colombia, sin escuchar su posición y cuando todavía estaban bajo el dominio español. Guayaquil retorna a la jurisdicción del Reino de Quito el 23 de junio de 1819. La Ley de Colombia incorporó a Quito y todo su territorio a la república de Colombia en 1819. Desde el sur, el Ejército de los Andes preparaba la liberación del Perú con Guayaquil. Liderada por José Joaquín de Olmedo, Guayaquil proclamó la independencia de todos los gobiernos vecinos el 9 de octubre de 1820 (Deidán, 2020, p. 151). Cuenca inicia su movimiento libertario del 3 de noviembre de 1820, declara la independencia el 5 de noviembre de 1820. Esta ciudad y región, siguiendo la tónica de la mayor parte de los territorios de la región suramericana, buscó también la independencia, los complotados de noviembre, mantuvieron correspondencia con la recientemente independizada Guayaquil.

El gobierno independiente de Guayaquil, con bandera y escudo de armas propios, propuso consolidar la emancipación de todo el territorio del Reino de Quito, para ello organizó la "División Protectora de Quito". Guayaquil independiente redacta un Reglamento provisional donde se señala que la ciudad y región estaba en "completa libertad para unirse a la grande asociación que convenga" (Deidán, 2020, p. 152).

Los complotados de Guayaquil habían invitado a los de Cuenca a unirse a la causa patriota, como lo relató Remigio Romero León:

Sellada para siempre la autonomía política de Guayaquil con la heroica jornada de 9 de octubre de 1820, sus nobles hijos se apresuraron a comunicar, esta gloriosa conquista, a los Cabildos de Quito y Cuenca, estimulándolas a secundar tan patrióticos esfuerzos, no solo con el objeto de afianzar, como se ha dicho la independencia alcanzada por ellos, sino para satisfacer acaso un anhelo peculiar de ese pueblo, siempre generoso en sus empresas y siempre grande en sus proyectos. (1915, p. 3)

Los preparativos del Tres de Noviembre permiten colegir que los "patriotas se reunieron en casa de Margarita Torres, esposa de Paulino Ordóñez, para planificar las acciones liberadoras. Desde finales del mes de octubre se habían iniciado los preparativos (Cordero, 2016, p. 91). Los complotados, entre los que estaban José María Vázquez de Noboa, Joaquín Salazar y Lozano, así como Tomás Ordóñez Torres, pidieron la renuncia del gobernador español Díaz Cruzado, quien estaba a favor de los patriotas, lamenta-

blemente este fue prontamente apresado por el comandante militar Antonio García y Trelles y enviado con escolta a Quito. Margarita Torres, sufrió la confiscación de sus bienes por parte de las autoridades españolas, debido a su participación en el movimiento del Tres de Noviembre (Cordero, 2016), pero no existe una información más exhaustiva sobre su actuación en el movimiento.

Ante las noticias de los sucesos en Guayaquil, se decidió llamar a un Cabildo Abierto, donde a través del ejercicio de la soberanía del pueblo se exigiera la libertad y se declarara también la independencia en Cuenca (Muñoz, [1915] 1966; y Cordero, [1920] 1986). Es así como Cuenca, al unísono con Guayaquil, se declaró provincia libre e independiente, reconociendo a Guayaquil como "una madre protectora y una provincia confederada", en palabras de José María Vázquez de Noboa, jefe del movimiento independentista cuencano, oficio del 13 de noviembre de 1820 (Destruge, 1982, pp. 231-231; Deidán, 2020, p. 152).

Tal como se dijo, las autoridades cuencanas a favor de la independencia llamaron a un Cabildo Abierto, una muestra el claro ejercicio de la soberanía del pueblo, es en esta arena política donde se exigió la libertad, y se trató sobre las acciones a seguir (Muñoz, 1915; Cordero, 1920). El movimiento independentista de Cuenca contó con el apoyo del teniente coronel Antonio Díaz Cruzado, gobernador de la provincia de Cuenca, ante la ausencia del gobernador Melchor de Aymerich que en ese momento ejercía la Presidencia de la Real Audiencia de Quito.

Entre los complotados se encontraba el alcalde constitucional de segundo voto doctor José María Vázquez de Noboa (nacido en Concepción-Chile y casado con la dama cuencana, Teresa Ramírez y Astudillo), el doctor Joaquín Salazar y el teniente de infantería Tomás Ordóñez, que consiguieron la proclama de independencia pese a la férrea oposición del alcalde don Juan Antonio Jáuregui y del jefe Político y Militar de la Plaza el coronel Antonio García y Trélles.

El 3 de noviembre los complotados bajo el mando del teniente Tomás Ordóñez, asaltaron y despojaron de sus armas a la escolta del Bando, que quería prevenir a la población contra lo actuado en Guayaquil. Luego, Ordóñez, con unos pocos hombres, se replegaron a la plaza de San Sebastián y delante de un numeroso pueblo que se había reunido, proclamaron la libertad e independencia de la Provincia de Cuenca (Cordero Palacios, 1920). El Cura de Pueblo-Viejo, de paso por Cuenca, el Dr. Juan María Ormaza y Gacitúa, manifestó al público la justicia de la causa común de América y la necesidad de actuar a favor de la libertad e independencia de la patria. Ante esta situación el jefe Político y Militar (Antonio García y Trélles) fortaleció la Plaza y controló el área central de la ciudad y a más de 100 soldados que estaban bajo su mando.

Un aspecto cardinal del proceso de la independencia de Cuenca y del plan de gobierno de la provincia libre de Cuenca es el que se refiere a la manera que se empleó para la presencia de los representantes de cada una de las poblaciones o parroquias, nombrados a través de elec-

ciones con la participación de todos los vecinos. En este proceso para elegir diputados representantes de cada jurisdicción para aprobar una plan de gobierno, considerado también como Constitución de Cuenca, existía entonces la voluntad de contar con una representación popular. En el oficio circular del entonces alcalde Vázquez de Noboa y jefe político y uno de los que activamente luchó por la independencia, se puede notar el tono del discurso dirigido por este a los tenientes de los partidos y parroquias para convocar para las elecciones de quienes aprobarían la Carta Constitucional, los diputados reunidos tomaron el nombre de Consejo de Sanción, la aprobación se realizó el 15 de noviembre, se conocen también las Actas Electorales:

El modo de elegirlo será por pluralidad absoluta de votos, trayendo consigo la credencial que autorice su diputación [...]. Espero que, sin desistir de los generosos sentimientos de buen Patriota, cumpla con lo que se le ordena bajo de la inteligencia que, de notar esta Superioridad el más pequeño indicio de inobediencia se procederá al castigo sin indulgencia. - Dios guarde a Ud. Muchos años. - Cuenca, 8 de noviembre de 1820.- 1º. De su independencia. - J. Noboa. (Cordero, [1920], 1986, 265)

Uno de los más importantes aportes para la independencia de Cuenca por parte de movimiento independentista, sería la elaboración y proclama de una Carta Constitucional el 15 de noviembre de 1820. Esta Carta constitutiva expedida por la Asamblea o Consejo de la Sanción, constituida por

todos los representantes de las corporaciones y parroquias del territorio de Cuenca (Gobernación: hoy provincias de Azuay, Cañar principalmente), que concurren como diputados que fueron: "elegidos libres y espontáneamente por pluralidad absoluta de votos". Los diputados representarían al ayuntamiento, al cabildo eclesiástico, comunidades religiosas, clero, milicia, corporaciones de abogados, agricultores y hacendados, comerciantes y gremios, así como los delegados de las principales ciudades y pueblos de la región. Las elecciones para la Carta de gobierno de Cuenca, muestran claramente la importancia que tuvo la influencia constitucional de Cádiz en estos territorios, cabe considerar la experiencia en elecciones que adquirieron los cuencanos, cuando fueron parte en algunas ocasiones relacionadas con las elecciones para representantes a Cortes y luego cuando se aplicó activa y participativamente la Constitución en la región de Cuenca, hay que tomar en consideración que la Constitución promulgada en marzo de 1812, "no fue un documento 'español'; fue una Constitución para el mundo hispánico. En efecto, la Constitución de Cádiz no habría tomado la forma que tomó de no haber sido por la participación de los representantes del Nuevo Mundo. La Constitución abolió instituciones señoriales, el tributo indígena, el trabajo forzoso; creó un Estado unitario con leyes iguales para todas las partes que conformaban la monarquía española" (Rodríguez, 2020, p. 25).

Sobre la proclama de la independencia, nos queda un importante documento que invita a los cabildos de las ciudades

de Loja y Zaruma a que se unan al movimiento de Cuenca, donde el Jefe de Gobierno, doctor José María Vázquez de Noboa afirma:

En este día ha proclamado el Ilustre Pueblo de Cuenca, con general júbilo, la Independencia de los déspotas Peninsulares [...] sacudió, en fin, el yugo opresor de los Visires de Europa [...] el pendón de la libertad tremola por el centro y por la periferia de toda la Ciudad y su Comarca [...] tengo el honor de que se me haya puesto a la cabeza de este valiente Pueblo, proclamándome Jefe Político y Militar de esta Provincia Libre [...] para que estas bases sólidas acaben de afirmar la columna de la libertad de América [...]. (Cordero, 1986, p. 354)

Esta invitación fue bien acogida por el Cabildo de Zaruma, pero, no sucedió lo mismo con las autoridades del Cabildo de Loja, cuyo alcalde se opuso rotunda y enérgicamente a los patriotas cuencanos.

La independencia de Cuenca, por la falta de fuerza militar, duró pocos días, el 20 de diciembre, del mismo año, caerá bajo las armas españolas, cuando se produjo la derrota de las fuerzas patriotas cuencanas, bajo las fuerzas comandadas por el coronel español Francisco González, siguiendo las órdenes del presidente Aymerich, al norte de esta ciudad, en la localidad de Verdeloma, cerca de Biblián, actual provincia del Cañar.

El coronel González, tomó la plaza de Cuenca e inició la persecución de los patriotas, la requisa y el secuestro de

bienes, así como el fusilamiento de varias personas que optaron a favor de la independencia. Tales medidas llevaron a una profunda crisis económica y de supervivencia en la región, y como consecuencia, la ciudad sufrió un fuerte des poblamiento.

La independencia definitiva de Cuenca y la campaña hacia Quito y Pichincha

Cuenca logró definitivamente su libertad gracias a la presencia de las tropas libertarias, la División Unida del Sur, bajo el mando del en ese entonces general Antonio José de Sucre (mariscal de Ayacucho). Este, al entrar a la plaza de Cuenca el 21 de febrero de 1822, no encuentra ninguna oposición por parte de los mandos militares españoles comandados por Carlos Tolrá, que se habían retirado hacia Riobamba el día anterior, al conocer del avance de una división militar que venía desde el sur y desde Guayaquil.

El Ayuntamiento de Cuenca, completamente abierto a esta propuesta, celebró esos momentos con la iluminación de todas las calles, el clero acogió esta oportunidad de libertad con un Te Deum en la Catedral con la presencia de Sucre y los militares que lo acompañaban, muchos de ellos cuencanos que estarán presentes en Pichincha. Entre la tropa estaban soldados de distintas regiones, entre ellas, Guayaquil y otras ciudades de la Sierra y la Costa, neogranadinos y peruanos. Se destacan Santa Cruz, los generales Morales, Urdaneta, Lavalle, Tomás de Heres y, entre los cuencanos, Tomás Ordoñez, Vicente Toledo, Joaquín Crespo,

José Moscoso, Antonio Vargas Machuca y Abdón Calderón y Garaicoa. A muchos de ellos los encontraremos pocos meses después en la Batalla de Pichincha del 24 de mayo de 1822, con la que se sella la independencia de Quito (Calderón y Garaicoa, fallece tras las heridas de guerra en esa Batalla) (Borrero [1922], 1972; Cordero, 20016, p. 126).

La presencia del general Sucre conjuntamente con la División Libertadora del Sur, determinará la casi inmediata incorporación de la Gobernación de Cuenca y su territorio a la república de Colombia, y también tendrá eco en el tema jurídico, ya que Sucre, como gobernante del Departamento de Quito, del que Cuenca formaba parte, -aunque Quito todavía estaba en manos de los realistas-, siguiendo instrucciones del Gobierno de Colombia, y mostrando sus dotes no solamente de buen militar y estratega, sino también de buen gobernante, se preocupó de atender debidamente la administración política y judicial de esta provincia (Borrero, 1972, p. 427).

Durante su estadía en Cuenca, el general Sucre realizó algunos cambios legales, por ejemplo, el 12 de marzo de 1822, expidió un decreto que decía: "los indios serán considerados en adelante como ciudadanos de Colombia, y los tributos que hacían la carga más pesada y degradante a esta parte desgraciada de la América quedan abolidos con arreglo a los decretos del Congreso General" (Cordero, 2022, p. 91).

El general Sucre, encargado del Gobierno en el Departamento de Quito, decretó la conformación de la creación de la Corte Superior de Quito en Cuenca, en 20 marzo de 1822:

Teniendo en consideración la necesidad de un Tribunal de justicia, en donde los ciudadanos de estas Provincias eleven sus quejas, y reparen los agravios que en sus determinaciones les infierna los jueces inferiores; atendiendo a que la Corte Superior de Justicia determinada por el artículo 8vo del Reglamento de 12 de Octubre del año 21 para el Departamento de Quito, residiendo en Popayán, se halla a una distancia inmensa por la única comunicación que existe, estando las demás interrumpidas por el enemigo; y hallándome autorizado por S. E. el Libertador Presidente (Bolívar) por sus instrucciones de Enero próximo pasado organizar las Provincias que se vayan libertando en el Sur de la República del modo que sea más conveniente al País, cuando las instituciones de Colombia no les sean adaptables por las circunstancias he decretado. (Borrero, 1972, p. 427).

En el artículo primero del Decreto, se determina que por falta del número suficiente de Letrados (abogados) para formar una Corte Superior de Justicia, se conformará una Corte de Justicia compuesta por tres Ministros y un Fiscal, — que mantenía la misma estructura que la que propuso el gobierno independiente de Cuenca en 1820—. Sus reglamentos deben acogerse a lo dispuesto el 12 de octubre de 1821, tanto para el tema civil como criminal. Lo más importante de este decreto es que el ámbito jurisdiccional de esta Corte sería todo el territorio que comprende el sur de la República de Colombia, es decir el antiguo territorio de la Audiencia de Quito. Los Ministros nombrados para la Corte de Justicia fue-

ron los doctores Salvador de la Pedroza (miembro del Senado de Justicia de la Cuenca independiente), doctor José María Lequerica, doctor Miguel Malo (Miguel Gil Malo de la Peña, también miembro del anterior tribunal de Cuenca) y como Fiscal el doctor Agustín Celis. Se quiso nombrar al doctor Joaquín Salazar y Lozano (miembro del senado de justicia anterior) quien no pudo participar y se excusó ya que se encontraba en Guayaquil. Firmaron el Decreto el General Antonio José de Sucre y su edecán y secretario el general Eusebio Borrero. Lequerica aparentemente no actuó, en junio de 1822, ejercen como presidente Pedroza, como jueces: Miguel Gil Malo, Miguel Rodríguez y Santiago Bermeo (fiscal).

Esta Corte y Tribunal se instaló en una edificación del centro de Cuenca, es aquí con la presencia del Ministro Presidente Salvador de la Pedroza y el Ministro Miguel Malo y también en presencia del Estado Mayor, Oficialidad de la División Libertaria del Sur, el Cuerpo de Escribanos, Procuradores y un numeroso pueblo, donde Sucre dio un importante discurso a favor de la Justicia que valdría destacar (Borrero, 1972, p. 428). Como asesor jurídico nombró Sucre al guayaquileño Vicente Espantoso (Cordero, 2016, p. 132).

La sociedad de estas provincias australes, tenían posturas una minoría tal vez a favor del realismo o de una propuesta política alternativa, un Estado nuevo, con Guayaquil, Quito y Cuenca y otros territorios tradicionalmente del Reino de Quito, cabe recordar las importantes relaciones con Lima, Piura, Trujillo, así como una visión de un

nuevo Estado que estará presente tal como se presentó luego con un hijo de Cuenca, el mariscal Lamar (distinto al Perú y distinto a Colombia, ¿Quito? tal vez). Otros miembros se afanaron por encausar los lineamientos del oficialismo, la definición de su participación como parte de Colombia se producirá el 11 de abril, en una sesión de Cabildo abierto, con la asistencia de los miembros de los cabildos civil y eclesiástico y con la presencia de un importante grupo de vecinos, se votó por la incorporación de Cuenca a Colombia, tras la lectura y conocimiento del decreto del 9 de octubre de 1821, de la república de Colombia, con 34 votos a favor de mantenerse en Colombia y 9 a favor de que se suspenda y concluya la expedición y pacificación de la capital de Quito. Al día siguiente, el Cabildo envió un oficio al general Sucre donde señalaba el interés por la independencia y se ponía al servicio de la "Patria". Los ciudadanos juraron a favor de la Constitución de Colombia en abril de 1822 (Cordero, 2022, p. 104-105).

A partir de abril, desde Cuenca, se procede a la campaña libertaria de Quito, que se consolida con la batalla del 24 de Mayo de 1822 y con la firma de la capitulación española. La campaña militar, que incluye la presencia de soldados y oficiales cuencanos, no termina con la liberación de Quito: soldados y oficiales de esta región actuaron en Junín y Ayacucho para conseguir la definitiva independencia de todos los territorios de la región Andina. El aporte no será solamente de soldados y oficiales, sino también de una gran cantidad de recursos, armas, alimentos, uniformes, animales de carga, tambores,

banderas, trompetas, entre otros. Estas acciones se refrendan en el interés de que los nuevos principios políticos, la búsqueda de los derechos y los ideales propios de una revolución liberal e independentista que fueron defendidos no solamente en la arena política, sino también en los campos de batalla. Cuenca gastaría más de 53.000 pesos para mantener el ejército patriota y sostener la independencia en ese corto período de la estancia de las tropas de Sucre como las de Santa Cruz.

Los actores principales en estos procesos son variados, autoridades y funcionarios de gobierno, la Iglesia y el clero, militares y milicianos, autoridades de los cabildos civil y eclesiástico, vecinos, criollos y españoles, indígenas y campesinos.

Desde Cuenca salió hacia Quito y Pichincha el general Sucre, con la División Unida del Sur bajo su mando, y con muchos azuayos y cuencanos que luego estarían presentes en la batalla de Pichincha y que posteriormente continuarán en las campañas libertadoras del Perú. Sucre, poco antes de su marcha hacia Quito en el día 12 de abril, escribe una carta al vicepresidente de Colombia, general Santander, enviada el 5 de abril de 1822, donde habla de la situación de Cuenca en lo político, calificando a la provincia de Cuenca (que comprendía también la actual provincia de Loja) como fronteriza del gobierno de la intriga y la malignidad (Perú), en esta misiva hace énfasis de cuánto Cuenca y la región habían contribuido para su estadía de más de 50 días, así como la de su ejército, además de contribuir con

el mantenimiento completo de las tropas de Santa Cruz (más de 900 hombres).

Carta de Sucre al vicepresidente
Santander, 5 de abril de 1822:

Mi estadía aquí, cuarenta y cinco días, ha sido muy útil: he reforzado los cuerpos, los he vestido; se han reposado y siempre he molestado al enemigo," sus fuerzas estaban compuestas de 2000 infantes, 400 de caballería y de 800 reclutas nuevos (probablemente de Cuenca). Termina su carta con la esperanza de la toma de Quito y su liberación: "En fin, la División está en bonito estado... yo quizás podría estar muy cerca de Quito. Se dice que el general [Bolívar] ha tomado Pasto, y yo me alegro mucho, mucho, porque deseo que él y solo tropas de Colombia tomen a Quito. (Borrero, 1972, p. 446-447)

La estadía de Sucre en Cuenca, durante casi dos meses, no puede de ninguna manera ser interpretada como afirmara Manuel Chiriboga (1989, p. 284), solamente como el período que necesitó Sucre para conseguir la aceptación de los cuencanos para la incorporación a Colombia: "Las élites cuencanas tenían puestos sus ojos en Lima y Guayaquil, pero el peso de la ocupación terminó por doblegarlos. El partido peruano no desapareció, sin embargo, pues hacia 1829 se vio con simpatía la invasión de Lamar, Presidente del Perú e hijo de Cuenca". Luego la historia reconoció que esa guerra la inició Bolívar, no Perú. La carta dirigida a Santander así lo demuestra. Esta mirada simplifica el tema de la perspectiva y razones que pudieron

haber manejado los cuencanos, respecto a su pertenencia a Perú, a Colombia o a un nuevo estado, el de Ecuador, que también formaba parte de la visión de la época. Chiriboga es muy duro en juzgar a Cuenca como: "segunda republiquita en constituirse", y que esta "pasó por serios problemas antes de volverse independiente", deben comprenderse todos los contextos y las realidades.

Desde la salida del general Sucre y del coronel Andrés Santa Cruz, los realistas se dieron cuenta que no tendrían la posibilidad de resistir con éxito las tropas patriotas del ejército unido, excepto por algunos combates menores (El Salto en Biblián), sobresale la batalla de Tapi, que dio la libertad a Riobamba el 21 de abril de (Landázuri, 1989, p. 124).

En Quito estaba fortalecido y fortificado el ejército realista, por tanto, Sucre consideró estratégicamente la noche del 23 de mayo ascender hacia las faldas del Pichincha, y será en las faldas del volcán Pichincha donde luego, se dará la batalla definitiva. En palabras de uno de los combatientes presentes en la batalla del 24 de mayo, en las faldas del Pichincha, el abanderado del batallón Paya, Manuel Antonio López Borrero (1919, p. 122):

El fuego era nutrido por ambas partes, sin interrupción alguna, y por momentos crecía el ardor del combate. El general en jefe se dirigía á un lado y á otro buscando un punto desde donde pudiese ver la tropa que combatía; pero fué en vano, el terreno no se lo permitía. Eran las once y el parque no llegaba: un ayudante salió á todo escape encargado de

hacerlo conducir á todo trance, porque la tropa que estaba combatiendo casi había agotado las municiones, y, sin embargo, el fuego se sostenía vivamente (sic).

El triunfo lo obtiene Sucre, Aymerich ofrece entregarse y firmar una capitulación.

Los resultados de la jornada de Pichincha según el parte de Sucre fueron: "la ocupación de esta ciudad y sus fuertes el 25 por la tarde, la posesión y la tranquilidad de todo el Departamento, y la toma de 1.100 prisioneros de tropa, 160 oficiales, 14 piezas de artillería, 1.700 fusiles, fornituras, cornetas, banderas, cajas de guerra y cuantos elementos de guerra poseía el ejército español" (Sucre, Parte de Batalla de Pichincha, 28 de mayo de 1822). El general Santa Cruz, en la misma fecha, envía al Perú el parte de batalla, donde indica la labor cumplida, se pone al servicio de la causa patriota y a continuar con ella y destaca la importancia del Ejército Unido, que ocupó la ciudad el 25 de mayo. Entre él y el coronel (luego general) Antonio Morales, Jefe de Estado Mayor de la División de Colombia redactaron las capitulaciones, muy cuidadosos de todos los procesos a seguir (Santa Cruz, [1822] 1948, p. 62-63).

La firma de las capitulaciones se dio el 25 de mayo: "Al día siguiente por la mañana se presentaron los comisionados, coroneles don Francisco González y Manuel Martínez de Aparicio para celebrar la capitulación, que fue ajustada, concediéndoles muchas garantías; firmada y ratificada, ocupamos la ciudad después del mediodía" (López, 1919, p.

130-131). Sellan a las capitulaciones realizadas en el cuartel general, el día subsiguiente las firmas de Sucre y Aymerich.

El 29 de mayo se firmó el "Acta de las Corporaciones y Personas Notables de Quito", suscrita entre los miembros de los cabildos civil y eclesiástico, tal como ya se había dado en Cuenca en abril, donde 78 ciudadanos (vecinos) de la ciudad expresaban su voluntad de "reunirse a la República de Colombia como el primer acto espontáneo dictado por el deseo de los pueblos, por la conveniencia y por la mutua seguridad y necesidad, declarando las provincias que componían el antiguo Reino de Quito como parte integrante de Colombia, bajo el pacto expreso y formal de tener en ella la representación correspondiente a su importancia política (O'Leary, 1883, p. 312, citado por Vázquez, 2022, p. 84). A pesar de esta aprobación bastante amplia, otros autores como Rodríguez O. (2006, p. 181) señalan que después de las ceremonias con las que se festejó la victoria: "Sucre obligó al ayuntamiento de Quito a reconocer, en nombre de todo el Reino de Quito, la 'soberanía' de Colombia. No era tarea fácil, pues los abogados de Quito querían formar un estado independiente de Colombia con estas provincias". Jaime Rodríguez también duda de la espontaneidad de los ciudadanos de Cuenca del 11 de abril, es decir, desde 1820, había una intencionalidad de la construcción de una república, y no necesariamente formar parte de Colombia (2006, p. 180).

Desde Quito, el general Sucre envía un oficio al cabildo eclesiástico de Cuenca y al cabildo civil, donde comunica sobre el triunfo del ejército patriota en Pichincha:

Departamento de Quito. Quito, a 29 de mayo de 1822. Dean y Cabildo de la Iglesia Catedral de Cuenca. Al anunciar a V.E la gloriosa victoria que han conseguido las tropas libertarias el 24 del corriente sobre el Ejército Español que aun tiranizaba esta porción hermosa del territorio de Colombia, yo estoy persuadido que esa Corporación sentirá la misma interior satisfacción que debe penetrar en todo buen patriota, considerando terminada con este memorable acontecimiento la guerra desoladora que tantas víctimas ha causado a nuestra Patria. Poseído de estos sentimientos es que felicito a V. E. de que, al cabo de 12 años de horrores y catástrofes, vemos levantarse magestuosamente desde la cumbre del Pichincha el aurea brillante de la paz de Colombia que va a derramar sobre nosotros sus abundantes bienes. Aun la Rebelde Pasto parece que ha sentido la influencia poderosa de nuestra fortuna en el combate, y dando por fin, oídos a la razón y a la necesidad de las circunstancias pretende implorar la clemencia del vencedor. V. E. que por sus generosos servicios a la División, ha tenido parte en este resultado, la tendrá también en el justo júbilo que merece el desenlace en los sucesos con que la Providencia ha preparado el triunfo de la Libertad sobre los esfuerzos de los tiranos. Dios guie. a V.E. m. a. Antonio José de Sucre. (AHM /C Cabildo, libro 21, f.1-2).

El interés de comunicar a los pobladores de Cuenca del triunfo en Pichincha dejar claramente establecida la participación de este territorio, por “sus generosos servicios a la División” y que ha tenido “parte en este resultado”, una

muestra novedosa porque es difícil encontrar publicado este reconocimiento a esta región por la batalla de Pichincha.

Conclusiones

Un importante aporte de Cuenca en el proceso independentista está en el campo de las ideas, el asumir la posibilidad de un autogobierno, de una independencia plena, de crear un plan de gobierno de Cuenca o Carta Constitucional (15 de noviembre de 1820) y luego la defensa de esos principios con las armas. El gobierno de Cuenca propone un gobierno federativo, donde otras provincias puedan juntarse, pensando en una América del Sur libre.

La región supo responder a las nuevas realidades de su tiempo, se puede hablar de un claro proceso de tránsito de la fidelidad a la insurgencia, que va desde 1809 a 1822. Las acciones del 3 de Noviembre de 1820 apuntan claramente al deseo de terminar con el gobierno español y buscar el autogobierno, aun a sabiendas de que se podrían enfrentar a una represión muy fuerte, tal como ocurrió. La región, su población y los distintos actores políticos de Cuenca, se convirtieron en claves para conseguir la independencia total del territorio del Reino de Quito, luego Distrito del Sur de la Gran Colombia, con la presencia del general Sucre, el año de 1822 será decisivo.

Los procesos políticos que se dieron en Cuenca, en Quito y Guayaquil, es decir, en todo el Reino de Quito, actual Ecuador, pueden ser mirados desde las transformaciones en la cultura política que se experimentaron en esos años en toda la región, dentro del contexto de

las independencias y el surgimiento de nuevas naciones y la crisis hispánica. También, al llegar las conmemoraciones bicentenarias, tal cual sucedía durante las celebraciones y recordaciones de los centenarios, surge la necesidad de conocer y profundizar aspectos de la historia independentista, que necesariamente une lo político con los resultados de las estrategias militares y de guerra; así, es difícil separar las dos historias, que se entrelazaron en ese tiempo y espacio, que se convirtieron en las respuestas y realidades de los pueblos y sociedades de las regiones estudiadas.

La historia es difícilmente lineal, tampoco hay que generalizar en el sentido de que toda la sociedad estaba unida en el propósito de la independencia, o con la misma urgencia. Lo que sí se puede ver es que se vivió en ese período una construcción política, con ensayos y errores, donde Quito buscó convertirse en un Estado independiente entre 1809-1812, que Guayaquil, Cuenca y otras ciudades optaron por la búsqueda de la independencia y la construcción de provincias

que buscaban el republicanismo y una posibilidad en el federalismo, frente a una posición diferente, que fue la ganadora, la de un estado republicano unitario, donde se sintió fuertemente la fuerza militar, necesaria en ese momento para conseguir el ideal de la independencia y de la república.

En el Bicentenario de la Batalla de Pichincha, del 24 de mayo de 1820, se conmemora la victoria militar, lograda por el general Sucre, contra las fuerzas realistas españolas. Es importante destacar el papel de Cuenca y su región en el logro de esos triunfos militares y políticos, sin olvidar que la región dio pasos importantes en las transformaciones de la cultura política y en una nueva mirada en la participación, representación, ejercicio del derecho y la ciudadanía; en las posibilidades de la elección popular; en la presencia de nuevos actores políticos, como los indígenas; en pensar en las necesidades reales sociales de la región, que no tenía nada de homogénea, temas que forman parte de otras investigaciones que están en curso.

Referencias

- Archivo Histórico Municipal-AHM/C, Museo Municipal Remigio Crespo Toral-Cuenca
Archivo Histórico Nacional-Quito-ANH/Q.
- Borrero Moscoso, A. M. (1972). *o en Pichincha. Tomos I y II*. Casa de la Cultura Núcleo del Azuay, 2ª. ed.
- Borrero, A. (2016). "Cuenca en la independencia, de la fidelidad a la insurgencia, 1809-1814" (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Borrero, A. (2020). "Cuenca, el 3 de Noviembre de 1820. Conmemoraciones Bicentenarias: La cultura política en la época de la Independencia". En *La ciudad de todas las orillas*. Cuenca Bicentenario 200, Municipalidad de Cuenca.
- Cordero, J. (2016). *Historia de Cuenca y su Región, vol. VI. Procesos independentistas: 1809-1822*. Municipalidad de Cuenca, Universidad de Cuenca, Universidad del Azuay.

- Cordero, J. (2022). *Bicentenario. 1822 Año Heroico*. Municipalidad de Cuenca, Dirección General de Cultura, Recreación y Conocimiento.
- Cordero, O. (1986). "Crónicas documentadas para la Historia de Cuenca, Independencia de Cuenca. 3 de noviembre de 1820". En *Estudios Históricos. Selección, Banco Central del Ecuador*, Centro de Investigación y Cultura-Cuenca.
- Chiriboga V. (1989). "Las fuerzas del poder durante el período de la independencia y la Gran Colombia". En Ayala E. (Ed.) *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 6 (pp. 263-306). Grijalbo / Corporación Editora Nacional.
- Destruge, C. (1982). *Historia de la Revolución de Octubre y campaña libertadora de 1820-22*, 2ª ed. Banco Central del Ecuador, Guayaquil.
- Guerra, F.-X. (1992). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Editorial Mapfre.
- Guerra, F.-X. (1998). "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía". En François-Xavier Guerra *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas siglos XVIII y XIX*, pp.109-139. Fondo de Cultura Económica/Deidán
- De la Torre, A. (2020). "Sueños frustrados. La Capitanía General de Quito, Las élites quiteñas y la resistencia de las Gobernaciones Antiguas". En *La revolución política. Entre autonomías e independencias en Hispanoamérica*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Marcial Pons.
- Landázuri, C. (1989). La independencia del Ecuador (1808-1822). En Ayala E. (Ed.) *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 6 (pp. 79-126). Grijalbo, Corporación Editora Nacional.
- López, M. (1919) *Recuerdos Históricos de la gloria de la Independencia. Colombia y Perú (1819-1826)*. Editorial-América. Biblioteca Ayacucho, dirigida por don Rufino Blanco-Fombona.
- Muñoz, A. (1966). *Memorias sobre la revolución de Quito*. Universidad de Cuenca.
- Muñoz, A. (1986). "Independencia de Cuenca. 3 de noviembre de 1820". En Cordero Palacios O. (Comp.) *Estudios Históricos. Selección. Crónicas documentadas para la historia de Cuenca*, pp. 238-243. BCE, Centro de Investigación y Cultura-Cuenca.
- Rodríguez O. (1996). *La independencia de la América española*. Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México.
- Rodríguez O. (2006). *La revolución política durante la época de la Independencia, El Reino de Quito 1808-1822*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ Corporación Editora Nacional.
- Rodríguez O., (2020). "Revolución y Colapso". En Ivana Frasquet y Víctor Peralta (Eds.) *La Revolución Política. Entre autonomías e independencias en Hispanoamérica* (pp.23-40). Marcial Pons. Historia Contemporánea de América.
- Romero y León, R. (1925). *La emancipación de Cuenca: 4 de noviembre de 1820*. Universidad de Cuenca.
- Sucre, A. J. ([1822] 1948). "Parte de la Batalla de Pichincha", 1822, En Chiriboga N. A. I. (Comp.) *Documentos Históricos Oficiales sobre las Campañas de la Libertad*, pp. 55-58. Gráficas Estado Mayor General.
- Santa Cruz, A. ([1822] 1948). "Parte del general Santa Cruz". En Chiriboga N. A. I. (Comp.) *Documentos Históricos Oficiales sobre las Campañas de la Libertad*, pp. 59-64. Gráficas Estado Mayor General.
- Vázquez Hahn, M. A. (2022). "La capitulación de Aymerich y el Ejército Realista derrotado". En Vázquez Hahn, M. A. (Ed.) *Pichincha. Más allá de la batalla. Procuraduría General del Estado, Bicentenario de Ecuador. 200 Años de Libertad*. Imprenta Mariscal.

I Pactismo, globalización e independencia de las provincias de Quito, Guayaquil y Portoviejo (1809-1822)

Tatiana M. Hidrovo Quiñónez, investigadora independiente

Introducción

Este trabajo fue desarrollado en el marco del Proyecto Bicentenario de la Pontificia Universidad Católica de Quito, cuyo evento central se realizó en Quito en el mes de mayo de 2022, para motivar al ejercicio de una memoria crítica en coincidencia con la conmemoración de los 200 años de la Batalla de Pichincha, que tuvo lugar en Quito el 24 de mayo de 1822. Fue pues, concebido, inicialmente como ponencia.

La ponencia en cuestión, en su forma de artículo académico, fija la mirada en los proyectos político-territoriales que desplegaron los criollos de Quito, Guayaquil y Portoviejo entre 1809 y 1822, reaccionando a una serie de acontecimientos fortuitos que desestabilizaron el orden vigente en el Imperio Español, otro de los imperios que sufrió cambios en un ciclo de revoluciones que se produjeron tanto en el continente americano como en Europa, desde finales del siglo XVIII, y durante inicios del siglo XIX. Como es conocido, desde sus ciudades cabeceras, diversas provincias de la Real Audiencia de Quito declararon finalmente la independencia de España, entre 1820 y 1822.

La historiografía reciente propone que las independencias de las ciudades y provincias hispanoamericanas tuvieron relación con ideas profundamente enraizadas en la cultura política hispanoamericana, una de ellas la concepción de una

soberanía fragmentada, plural (Morelli, 2005) o parcial, consecuencia de lo cual el imperio, lejos de ser una unidad con un poder monolítico, era más bien una "confederación" (Rodríguez, 2006), un conjunto de reinos enlazados por pactos. El imperio español constituía, pues, un "Estado mixto" (Morelli, 2005). La ideología pactista, de origen medieval e inspirada en el pensamiento teórico hispano, escolástico, consideraba a la soberanía como un poder superior de origen divino (Álvarez, 2004): Dios había transferido ese poder al pueblo y este, a su vez, lo había delegado al monarca. Para el caso de este trabajo, proponemos que el pueblo en la concepción pactista no representaba a la suma de individuos, concepto que es propio de la Modernidad y el liberalismo. La concepción de reino se materializaba más bien, en la corporación territorial, o para decirlo de otro modo, en el cuerpo territorializado e institucionalizado en los cabildos o juntas. Por lo tanto, las entidades territoriales de antiguo régimen constituían de acuerdo con esa mentalidad, un fragmento del pueblo, es decir, una "soberanía parcial" (Junta de Portoviejo, 1821). El conjunto unido, mediante pacto para sumar la soberanía total delegada al rey, se regía por un gobierno mixto (Rodríguez, 2006), que reconocía fueros a los reinos, cuya cabeza principal eran las ciudades con

sus cabildos. El gobierno tenía unidades administrativas y jurisdiccionales, cuyo límite en la relación con los vasallos eran, de algún modo, los cabildos donde se concretaban los derechos-privilegios de los vecinos españoles.

Para el caso de Hispanoamérica, con ciertas singularidades, las provincias mayores o menores (Leyes de Indias, 1681) equivalían o trataban de asemejarse a reinos. No solo las leyes de Indias lo reconocían de este modo, sino que los criollos bebieron durante siglos e hicieron suya la ideología pactista, que en la práctica garantizaba el ejercicio de un poder provincial y local con autonomía. Esas provincias coloniales constituyeron la base territorial conformada por un cuerpo con cabeza, que alcanzaba a varios pueblos subordinados esparcidos en un dilatado espacio histórico, en el que se articulaban las llamadas repúblicas de españoles y de indios. Quito, Guayaquil y Portoviejo constituyeron al mismo tiempo provincias y ciudades - cabeza de esos "reinos" criollos, que se fundaron en el siglo XVI en el marco de la "conquista".

A la hora de mirar las independencias, es necesario, observar no solo los hechos épicos o políticos puntuales, sino la concatenación de estos, es decir, el proceso. En ese marco, la historiografía reciente propone cortes temporales que sirven como instrumento operativo para comprender mejor los acontecimientos. Varios son los trabajos historiográficos que plantean la necesidad de observar el desarrollo de las Reformas Borbónicas (S.XVIII) como el sedimento primario que ocasiona las primeras fracturas entre el régimen y los criollos americanos; luego

los acontecimientos que produjeron la *vacatio regis* y la "Revolución hispánica" (Rodríguez, 2006) de 1812, que fundó la monarquía constitucional a partir de una carta magna liberal, la misma que entre sus novedades estableció el voto individual para la elección de cabildos. El año de 1814 es identificado posteriormente como el momento en el que se inician las guerras de las independencias de manera formal, a causa del retorno del absolutismo, concretado en el desconocimiento de la constitución y la vuelta a la monarquía de antiguo régimen (Marchena, 2019).

Aunque España constituía una confederación de reinos, era al mismo tiempo un "imperio mundo" (Wallerstein, 2010), si nos allanamos a la idea de que estos fueron regímenes absolutista-tributarios, de escala. Mencionamos esa cualidad de imperio, porque la tesis de Wallerstein sostiene que es la contradicción entre estas entidades-parcelas que buscaban monopolizar el comercio, y la dinámica de la globalización económica comercial, que requería fluir, lo que ocasionó el derrumbe de estas inmensas organizaciones políticas entre finales del siglo XVIII y principios del XIX; en consecuencia, tales crisis impulsaron las independencias. De acuerdo con este enfoque, las independencias se producen en un momento o estadio específico de la "economía-mundo" o globalización, un orden económico total que se inició con la Revolución Magallánica en el siglo XVI, momento de nacimiento de la "mundialización" (Gruzinski, 2012). En el caso específico de las sociedades coloniales del Pacífico, del área andina, el gran cordón global até

a estos espacios por medio de la ruta que se dirigía a Europa, pasando por Panamá, y en otro caso, la que desde México las articulaba con China y Filipinas. A tal punto jugó la ruta asiática que la reexportación de los productos chinos desde México a Perú, se convirtieron "en el soporte principal de comercio inter colonial" (Wallerstein, 2010), beneficiando al imperio asiático.

Aunque la denominación de "globalización", no forma parte del vocabulario del período, lo usamos cautelosamente en este trabajo con el mero propósito de comunicar la escala de una realidad económica que envolvía a todo el orbe. Como se ve, ponemos en juego dos escalas: la de la provincia como región, y la global. Por otra parte, intentamos realizar un ejercicio comparativo de casos.

Con los antecedentes expuestos, proponemos la siguiente hipótesis: los criollos de Quito, Guayaquil y Portoviejo reaccionaron ante los inesperados sucesos de las revoluciones, precautelando por una parte, la articulación a determinadas rutas de la globalización, y por otra, la condición de provincia o "reino" de antiguo régimen, portadoras de "soberanía parcial", con potestades para realizar actos solemnes, salvaguardar derechos y privilegios corporativos territoriales, útiles a la hora de integrarse a los nuevos Estados liberales constitucionales mayores.

Para efectos de nuestro trabajo, hemos mirado documentos de la época, particularmente el epistolario de Olmedo, quien además de ser actor central, representa los imaginarios e intereses de los criollos guayaquileños; cartas de

Sucre y documentos que recogen conflictos en el caso de la provincia colonial de Portoviejo. Este artículo aborda, primero, el tema de la provincia colonial. Luego la singularidad de cada proyecto territorial, antes de llegar a las conclusiones.

Las provincias como entidades coloniales

El concepto y concreción de las provincias estaban ya vigentes en el Imperio Romano, régimen y cultura política que concibió a estas entidades y a las ciudades con sus comunidades, como constitutivas del "estatus" o Estado (Ortolan, 1978). Las provincias como reinos, dentro de la tradición hispana, deben ser entendidas como algo complejo, en el marco del concepto de la soberanía plural (Morelli, 2005) propio del antiguo régimen. Como sabemos, la cultura medieval europea desarrolló corporaciones de todo tipo, una de las cuales, por demás singular, es la corporación territorial (cuerpo en el espacio). La idea de derechos como potestades de comunidades territorializadas se mantuvo en la península ibérica durante la época Medieval (Ladero Quesada, 2021). Es tal vez en la tradición hispana, donde la provincia-reino se configura como sinónimo de persona con fueros y privilegios, extensivos a todo el territorio de la ciudad, cabeza del cuerpo intermedio (Morelli, 2005).

La provincia colonial fue ensayada en la península ibérica durante la conquista de los territorios del Al andaluz donde se localizaba la población árabe, desde el siglo XIII (Ladero, 2021). Ese mismo

concepto de provincia colonial fue traído a América. Los conquistadores hispanos no solo fundaron ciudades, sino especie de reinos llamados "provincias" mayores o menores (Leyes de Indias, 1681) en los que se anudaron los grupos pluriétnicos y estamentales. Las antiguas provincias creadas por los primeros conquistadores no solo constituyeron hechos históricos, sino también hechos jurídicos reconocidos por las leyes de Indias. Es evidente que el propósito de instituir las era la imposición de un orden social colonial, que salvaguardara la jerarquía estamental y las diferencias.

La provincia colonial fue una jurisdicción donde se amalgamaban la ciudad con sus vecinos españoles y los pueblos de indios, con el fin de cobrar tributos para la corona, administrar la renta de propios y los territorios comunales con sus recursos naturales, concretando el gobierno mixto. Asimismo, administrar las competencias en su nivel correspondiente de justicia, ejecución, administración, legislación y fuerza. La institución principal de la cabeza del reino o provincia colonial era el cabildo, institución corporativa, que otorgaba además la condición de vecino español con derechos y privilegios. Solo el cabildo podía hacer representaciones ante el monarca. Los cabildos también eran órganos judiciales para controlar la aplicación de las decisiones del monarca en el territorio (Morelli, 2005).

Las provincias coloniales hispanoamericanas fueron creadas durante la naciente mundialización, desarrollo del sistema mundial o globalización. Por ello, su función de jurisdicción corporativa ad-

ministrativa se vio subsumida por el rol que jugaban dentro de la cadena de enlaces a las grandes rutas de tierra y mar. Los puertos aseguraban la articulación con ejes transversales y estos, a su vez, con el eje longitudinal mayor. En el caso de la antigua Real Audiencia de Quito, se replicó la estructura espacial que enlazaba centros de producción o consumo, con puertos. Un conjunto de provincias conformaron el territorio jurisdiccional de la Real Audiencia de Quito creada en 1563 (Ayala Mora, 1983). La conocida tesis de Jean Paul Deler sostiene que desde épocas tempranas se constituyó una estructura espacial soportada por el eje transversal conformado en su principio y final por Quito y Guayaquil (2007).

Quito: un pretendido reino hasta la costa, para insertarse en la globalización

La ciudad española de San Francisco de Quito fue fundada en 1534. Esta era la cabeza de una provincia mayor o "reino", que se extendía desde Latacunga hasta Ibarra (Pacto solemne, 1812). Su ciudad fue originalmente fundada con la expectativa de ser un centro coordinador minero, pero su dilatado espacio se convirtió después en un complejo de obrajes insertados al sistema económico peruano. Fue sede del presidente de la Real Audiencia de Quito y sus oidores, jurisdicción creada en 1563, con alcance hasta Paita, Guayaquil y Panamá (Fúndase por provisión, 1563). El área de la actual provincia de Pichincha contaba en 1825 con 63.605 habitantes; pero

el conjunto espacial que integraba a las provincias próximas sumaba en ese año 292.570 habitantes (Álvaro Sáenz, 1983).

Si observamos el proceso de Quito en el período extendido, destaca el hecho de que fue uno de los lugares en donde no se pudo instituir la Intendencia, entidad creada durante las Reformas Borbónicas (Morelli, 2005), que buscaban la homogeneización de las unidades administrativas intermedias, para simplificar la complejidad del Estado mixto. Como es conocido, en 1808 el rey de España fue reducido por las fuerzas francesas al mando de Napoleón, lo cual se interpretó como un vacío de poder (*vacatio regis*). La ciudad de San Francisco de Quito reaccionó en 1809 formando una junta fiel al monarca, reclamando la potestad de autogobierno, ante el vacío de poder. Posteriormente, en medio de una forja armada y popular que enfrentó al régimen con los criollos (tensiones por el reconocimiento de la regencia), se convocó a una suerte de congreso constituyente que expidió el "Pacto solemne de sociedad y unión entre las provincias que forman el Estado de Quito", hecho ocurrido el 15 de febrero de 1812, poco antes de que se aprobara en Cádiz la Constitución liberal por parte de las cortes españolas.

Para el propósito de este trabajo nos interesa distinguir los principios que evidencian la ideología pactista, más allá de su envoltura republicana: la llamada constitución de Quito contenía elementos republicanos, reconocía un presidente y distintas funciones, sin monarca. Aunque establecía principios de derecho individual igualitario, al mismo tiempo insertó claras nociones de la escolástica

hispana, propias de antiguo régimen: fue emitida por delegados de corporaciones y estamentos como el clero, la "nobleza" y los representantes provinciales. También fue legitimada por los barrios de la ciudad, que en concepto eran los muchos, recogiendo así el fundamento de la "ciudadanía comunitaria" (Morelli, 2005). Destacaba, en esencia, el pacto solemne entre provincias del llamado "Estado" de Quito: las provincias constituyentes fueron Ibarra, Ambato, Latacunga, las villas de Alausí y Guaranda. El documento fue suscrito en el autodenominado "Palacio del Reino de Quito".

Miremos ahora la cara económica: las agitaciones que tuvieron lugar en la provincia de Quito entre 1809 y 1812 estaba relacionada no solo con la crisis política profundizada por la invasión de la península española por parte de los franceses, sino también con una progresiva demanda de circulante debido al impacto del desarrollo industrial de Europa y a la presión que ejercía China enlazada por medio de la ruta del Pacífico. Esos dos imperios inundaron con mercaderías las colonias, mediante contrabando. Los comerciantes aliados presionaron, a su vez, a la población subalterna; es decir, a indios y mestizos, para que por medio de repartimientos adquirieran mercancía de lujo, todo lo cual generaba la necesidad de incrementar el circulante de oro y plata. El informe de Jorge Juan y Ulloa entre 1741 y 1746, lleva por título "Del ilícito comercio que se hace en todos los reinos de Cartagena, Tierra Firme y el Perú tanto con géneros de Europa como con los de China en el Perú", y concluía que todos los territorios participaban del mismo, en mayor o menor proporción.

Quito abrió la ruta económica con Cartagena desde 1730, para alcanzar la mercancía de primera mano, puesto que en otro caso tenía que ir a los puertos de Perú, recogiendo solo los saldos. Después de 1740, cuando se retiró la Armada oficial en la ruta del Pacífico, Quito se transformó en un nudo de distribución de mercancía hacia Lima y otros pueblos del Perú, por lo que se realizaban continuas ferias (Juan y Ulloa, 1741). Ante la realidad, las autoridades intentaron que se “cerrase la comunicación de ropas y otros géneros de Europa entre Quito y Lima” (Juan y Ulloa, 1741), implicando también a Santa Fe y Popayán. A pesar de la prohibición los comerciantes quiteños usaron otros senderos que conducían a puertos naturales donde calaban barcos que venían de Acapulco cargados de mercadería de China. Subían, pues, la mercadería europea de tal forma que el grueso del contrabando ingresado por las costas de Guayaquil y Portoviejo estaba compuesto por productos ingleses y chinos. El informe agregaba: “Lo dicho hasta aquí es suficiente para que se comprenda el ilícito comercio que se hace en Quito y las vías por donde lo recibe, que son la de Cartagena, la de Guayaquil y por el puerto de Atacames” (Juan y Ulloa, 1741). Décadas después, en 1822, se confirmaba que uno de los mercados periféricos, entre otros, donde se vendía la mercancía de los comerciantes quiteños a bajo precio, para beneficio de los más “pobres”, era Portoviejo (Loor, 1974). Para que este circuito comercial funcionara, fue necesario, claro está, la alianza de los locales que controlaban a la población india tributaria y consumidora.

Aunque la historiografía concluye que el siglo XVIII fue un período de crisis económica en Quito, nuevos enfoques demuestran que sus criollos se anclaron a las rutas comerciales del norte y las del Pacífico y que en ese contexto concibieron una jurisdicción acorde, con la jerarquía de capitán general, que articularía Chocó, Panamá y Quito, localizando su cabeza en esta última ciudad (Landázuri, 2019). Es posible que el proyecto de la capitán general de los quiteños llegara hasta las costas de Puerto Viejo, espacio que ofrecía muchos fondeaderos naturales y en el que actuaban vecinos y comerciantes aliados, incluso desde el siglo XVII. Es decir, existían enlaces comerciales, por ese entonces, en el marco de la llamada economía peruana o economía macro regional (S.XVI y XVII). Ya en el contexto del siglo XIX, era evidente una alianza política entre los de Quito y Portoviejo, la misma que denota acuerdos económicos. El proyecto de la capitán general no fue acogido por las autoridades; estuvo en el horizonte de los criollos desde 1734 mejor dicho, antes, puesto que es conocido que siempre se buscó crear un camino alternativo que uniera a Quito con la costa (Autos sobre el camino de Esmeraldas, 1734). Chocó sería la fuente aurífera monetaria, Panamá el nudo de enlace con las rutas del mundo, tanto las del atlántico como las del pacífico. Este proyecto no sería conveniente para las élites limeñas y guayaquileñas, que administraban el paso de las mercaderías vía legal o de contrabando por sus costas.

Como hemos visto, Quito reaccionó concibiendo un proyecto político-terri-

torial, para ajustar su proyecto económico relacionado con la globalización económica o sistema mundial. La envoltura política fue fidelista y devota de la "soberanía parcial" de los reinos, que debían conservar sus potestades, pero detrás de todo estuvo el objetivo de que ese reino antiguo, tuviera cabeza y cuerpo, integrados en un territorio complejo con múltiples provincias y enlaces a las rutas de tierra y mar. Como veremos más adelante, se diferenció del proyecto guayaquileño en que no declaró principio fundamental el libre comercio y planteó en 1812 una democracia electiva restringida con ribetes de nobleza. Una diferencia de fondo es que los quiteños de inicio enunciaron el nivel superior de su estructura jurídica política: "El Estado de Quito" conformado por provincias.

El proyecto pactista de Guayaquil para el libre comercio

Guayaquil se concretó como ciudad española en 1538 cuando fue asentada definitivamente en el cerro Santa Ana (Hidrovo y Terán, 2006). Como todas las ciudades coloniales su jurisdicción abarcaba un territorio provincial, que iba desde el golfo de Guayaquil y La Puná, en el sur, varios pueblos en el pie de monte de los Andes y en el norte topaba con Portoviejo. En su condición de sede del corregidor, subsumió tempranamente a la provincia de Portoviejo, que disputó por mucho tiempo sus fueros y privilegios como provincia creada por los primeros conquistadores (Copia dada en Santa Fe, para el superior orden del vi-

rrey, 1802). Guayaquil estuvo sujeta en el ramo de la administración superior de justicia, a la Real Audiencia de Quito; a la vez formó parte del virreinato del Perú a lo largo de la colonia, hasta que finalmente fue adherida en varias competencias a la de Santa Fe, definitivamente establecida en 1739. En 1820, la provincia de Guayaquil contaba con 55.000 habitantes y en la ciudad residían 16.139 personas (Hamerly, 1987).

Guayaquil se integró de inmediato a las rutas marítimas del Pacífico y por medio del enlace de Callao (Lima) exportaba cacao. A lo largo de la colonia Guayaquil conformó el eje transversal (Deler, 2007) que a través de Babahoyo y Chimbo, se articulaba con Quito. Este eje económico configuró una especie de mercado interno interregional y complementario: desde la ciudad porteña se suministraba a Quito ganado, sal o pescado y productos; Quito, por su parte, abastecía de tejidos, harina, papa y cereales.

El Acta de la Independencia de Guayaquil fue emitida por el cabildo, institución que legitimó la liberación mediante "el voto general del pueblo, al que estaban unidas todas las tropas acuarteladas" (Acta de Independencia, 1820). En el acta se destacó el objetivo mayor de lograr "la libertad de América".

Un día después de la declaración de la independencia de Guayaquil —el 10 de octubre— se convocó a elecciones de diputados de los pueblos de la jurisdicción, para integrar una "junta" compuesta por diputados elegidos "por el pueblo", con sede en la ciudad considerada desde ya como "cabecera". El llamado Colegio electoral emitió el 8 de noviem-

bre el "Reglamento Provisorio", especie de constitución (Reglamento Provisorio, 1820). Ese reglamento provisorio definió a la "provincia" como la unidad territorial libre e independiente, con una forma de gobierno "electivo", constituido por un triunvirato elegidos por el voto de "electores de los pueblos", elegidos a su vez por voto de los "padres de familia". También se estableció una "junta" integrada por los diputados: no se trataba al parecer de una función legislativa, sino más bien de un símil de las cortes de antiguo régimen, aunque el asunto queda en duda. Tampoco se separa la función de administración de justicia de primera instancia, que continua en los cabildos, que quedan libres de la intermediación de los tenientes, ahora suprimidos. El cabildo de la ciudad de Guayaquil recibe atribuciones especiales. La fuerza militar es dotada de autonomía. El señalado Reglamento Provisorio declaraba, además, libre albedrío para unirse en lo posterior a otra asociación estatal mayor y consagraba la libertad de comercio, enmarcada en lo establecido por la diputación de comercio de Cartagena:

La provincia de Guayaquil se declara en entera libertad para unirse a la grande asociación que le convenga de los que se han de formar en la América meridional [...] Que el comercio es libre por mar y tierra con todos los pueblos que no se opongan a la forma libre de nuestro gobierno. (Reglamento Provisorio, 1820)

En el glosario de términos usados en los epistolarios y actas de la independencia, aparece la noción de "pacto solem-

ne". En el contexto de un conflicto con "la provincia de Portoviejo", que veremos más adelante, José Joaquín de Olmedo, el criollo emblemático del proceso de independencia de Guayaquil, menciona lo que significa un "pacto solemne" entre provincias o reinos, pacto que debe respetarse y no puede disolverse, porque no puede haber disolución del "cuerpo", lo cual es un hecho criminal, según afirma. Ese cuerpo, es pues, en la realidad concreta la corporación territorial, tipo reino de antiguo régimen. En ese contexto hay que señalar, que desde el principio los criollos de Guayaquil consideraron que la jurisdicción de Guayaquil abarcaba la del antiguo corregimiento y gobernación, y por ello se buscó la adhesión de todos los pueblos, como parte de la jurisdicción (Acta de Independencia, 1820), incluyendo los pueblos de Portoviejo. En el epistolario de Olmedo es reiterativo el apelativo de "provincia" libre para referirse a Guayaquil (17 de septiembre de 1821, Junta de gobierno). En Carta a San Martín, del 17 de julio de 1821 Olmedo dice: "El gobierno, el pueblo, la provincia entera, hacemos los esfuerzos que exigen las circunstancias y que nos inspira el amor a nuestra patria" (20 de julio de 1821, Junta de gobierno). No se cualifica a la provincia de Guayaquil expresamente como Estado o república.

Aunque ni en el acta de la Independencia del cabildo de Guayaquil, ni en el reglamento provisorio se enuncia la existencia de un Estado mayor a la jurisdicción de Guayaquil, el caso es que una de las acciones inmediatas del gobierno de Guayaquil fue comunicar a Cuenca y Quito el acto de la independencia (Acta de la Independencia, 1820). En el acta

de la independencia se ordenaron dos expresos a los ayuntamientos de Quito y Cuenca para informarles sobre la nueva "forma de gobierno" establecida en la "Ciudad", "exhortándolos a la uniformidad de sentimientos y operaciones conducentes a la independencia general de América" (Acta de Independencia, 1820). Al unísono, se expidió un bando sobre el inicio de la campaña libertadora de Quito y Cuenca en noviembre de 1820 (22 de noviembre de 1822. Bando sobre el inicio de la campaña libertadora). El concepto que acompañaba la iniciativa era la de desplegar una "división protectora" portadora de "armas protectoras" de los suelos de las otras provincias comarcanas. Sin dudas hubo desde el principio la voluntad de liberarlas del "yugo" español. El 22 de noviembre de 1820, Olmedo le decía lo siguiente a San Martín:

Tengo el honor de anunciar a Vuestra Excelencia que, también por esta parte, hace progreso nuestra causa. Luego que proclamamos nuestra independencia, conociendo la patriótica ciudad de Quito sofocaba sus sentimientos, oprimida por la guerra, se destinó una División protectora, la que, después de haber vencido gloriosamente en el peligroso punto de Camino Real, entró pacíficamente a Guaranda. Después han ido sacudiendo el yugo, las vastas y fértiles provincias de Cuenca, Riobamba, Ambato, y Latacunga; y ya las avanzadas de esa División están a doce leguas de Quito. (22 de noviembre de 1820. Al general San Martín)

Desde el principio quedaba claro que se actuaba sobre la jurisdicción de la

provincia de Guayaquil, y que se consideraba como otras jurisdicciones a las provincias de Cuenca y Quito, por ello la acción era de protección no adhesión. En diversas cartas, Olmedo habla de Quito, Ambato, Latacunga, Cuenca y Guayaquil como provincias distintas (14 de noviembre de 1821. Excelentísimo señor), o provincias que nos rodean (23 de febrero de 1821. Junta de gobierno) o comarcanas (27 de febrero de 1821. Al general Mires), incluso se usa el apelativo de "provincias nuestras hermanas" (Al general Mires, Junta de gobierno).

Al parecer, para los criollos de Guayaquil, el estatuto de Quito era diferente, lo cual se entiende dentro de la relación de pertenencia que los pueblos establecían a territorios jurisdiccionales gubernamentales, como la Real Audiencia de Quito. Con ese enfoque habría que interpretar la mención que hace Olmedo en la carta que dirige al general Valdés, con fecha diciembre 26 de 1820, en la que reconoce el estatuto de Quito como "capital": si obtuviéramos ayuda haríamos a "proclamar la independencia de la capital de Quito" (26 de diciembre de 1820. Al general Valdez). Sin embargo, hay que agregar que Quito no era el nivel mayor de la nación, la misma que se encarnaba en la América hispana, dentro de la cual estaba el todo mayor sudamericano, el espacio originario que había albergado el imperio de los Incas (3 de enero de 1821. Excelentísimo señor), enunciado en una carta de Olmedo.

Mientras se caminaba por los Andes para la protección y liberación de las otras provincias, el gobierno de Guayaquil libre se declaró, a su vez, bajo la protección del general del ejército libertador del Perú,

José de San Martín (30 de diciembre de 1820. Guayaquil se declara bajo la protección). En carta a San Martín de 14 de agosto de 1821, Olmedo le dice sobre la atención que tenían sobre la frontera de Guayaquil, a las cuales se acercaban los enemigos. Se refería a Guaranda, Cuenca, Babahoyo (14 de agosto de 1821. Al general San Martín). Los movimientos del gobierno de Guayaquil fueron estratégicos en medio de una coyuntura en la que jugaba en primera línea la guerra, y en el plano profundo, la perspectiva del comercio que debía engarzarse nuevamente a diferentes rutas de mar y tierra. En ese sentido la ruta a Lima, como la del Chocó, Panamá y Acapulco eran importantes, como lo era la integración con Quito, Cuenca, provincias comarcanas.

Como es conocido, la campaña protectora de Guayaquil sobre Quito no tuvo éxito. El 21 de diciembre de ese año las fuerzas fueron derrotadas en Huachi (3 de enero de 1821. Al coronel Luzuriaga), resultado de lo cual pedía ayuda y protección a San Martín, al que se le solicitaba actuara sobre Quito (29 de diciembre de 1821. Excelentísimo señor). La realidad de la correlación de fuerzas puso límite al proyecto de Guayaquil de liberar las provincias aleñañas, que era necesario tener libre de enemigos para proteger a la Ciudad, y en definitivas mantener el movimiento del comercio interregional. Hay que recordar que finalmente fue necesario contar con una fuerza mayor nutrida por los ejércitos de San Martín y de Bolívar, para asegurar la liberación de todo el territorio de la antigua Real Audiencia de Quito.

En carta del 29 de abril 1821, Olmedo informó que tenían un "convenio circuns-

tancial" con la "república de Colombia (14 de abril de 1821. Cuartel general). En otra carta habló sobre la esperanza de un encuentro entre Bolívar y San Martín: "Quizás el cielo nos depare el grande espectáculo de ver reunidos en un punto los dos libertadores de sud América" (octubre de 1821. Junta de gobierno). Las tropas colombianas, al mando de Sucre, se establecieron en Guayaquil en mayo de 1821 con dos propósitos: liberar a Quito y lograr la adhesión de Guayaquil a la República de Colombia, asunto que se complicó por la existencia de tres facciones "chisperas" (12 de mayo de 1821. Al señor ministro), que pedían indistintamente la adhesión al Perú, a Colombia o la independencia de la provincia.

La Junta de Gobierno de Guayaquil presidida por Olmedo nunca aprobó la resolución de adherirse a una entidad territorial estatal mayor; al general José Mires, del proyecto bolivariano, Olmedo le respondió que la sugerencia de agregarse a Colombia, merecía una contestación detenida y varias conferencias: "Por ahora me contento con decir a usted que, después de proclamada la independencia de la provincia, nuestros únicos votos han sido sostenerla y cooperar a la causa de América y al engrandecimiento de la república". Sin embargo, agregaba que: "Desde los principios hemos conocido que esta provincia por su pequeña extensión, por su corta población y escasez de luces, no puede ni debe ser un Estado independiente (27 de febrero de 1821. Al general Mires). Sucre sugirió desde 1821 que para resolver el problema de la indeterminación de Guayaquil se ofreciera la creación del Departamento de Guayaquil

(17 de diciembre de 1821. Señor general Santander).

A modo de conclusión previa, podemos señalar pues, que el proyecto de los criollos guayaquileños defendió la corporación territorial de antiguo régimen, como sujeto de derechos, para garantizar el libre comercio, su razón de ser en el contexto de la globalización, pues era una ciudad-puerto agroexportadora e importadora, insertada a las rutas del Pacífico. Querían una provincia que se integrara a un Estado mayor mixto, con "soberanía parcial" y cabeza localizada en Guayaquil, con "gobierno electivo" triunviro, "representación provincial" y cabildos elegidos por el voto de los "padres de familia" (Reglamento provisorio constitucional, 1820), es decir, un símil de democracia restringida. Antiguo y nuevo régimen debían convivir de forma y fondo.

Aunque es innegable que los criollos de Guayaquil eran simpatizantes del liberalismo establecido en el modelo de la constitución de 1812, en realidad buscaron replicar el modelo territorial de la antigua monarquía española, pues era el único que garantizaba derechos territoriales especiales. En el marco de una relación histórica y la existencia de un eje de tráfico mercantil, era natural que los criollos del puerto imaginaran en 1820, año de su independencia, un "Estado mixto" constitucional y republicano, cuyo territorio cubrieran un mercado interno más grande que la propia provincia libre, puesto que el espíritu comercial de los criollos, sólo podía realizarse manteniendo el complejo proceso comercial, en un momento de crecimiento del consumos

de mercaderías importadas de Europa y China.

Algo más sobre el proyecto de Guayaquil: desde el principio los criollos porteños hicieron forjas para impedir que se entrone un proyecto militar foráneo. Escobedo fue echado poco después de los acontecimientos del 9 de octubre de 1820. La imposición de Bolívar para que se adhirieran a Colombia, el 11 de julio de 1822, fue realizada con el acompañamiento de una nutrida fuerza militar.

La provincia de Portoviejo, portadora de "soberanía parcial"

El territorio fue el primero en ser divisado y recorrido por las huestes de Pizarro desde 1526 (Jerez, 1532), y luego, tras ser concebida como "provincia" (Zárate, siglo XVI) y bautizada con el nombre de Puerto Viejo, sirvió para el desembarco de las tropas que pasaban rumbo al Perú, capitaneadas por Pizarro. La villa de Villanueva de San Gregorio de Puerto Viejo fue fundada el 12 de marzo de 1535 junto a la costa. Su rol de puerto marítimo principal fue pronto sustituido por Guayaquil donde se localizó la sede del corregimiento. El cabildo de españoles, de Portoviejo, fue eliminado por las autoridades borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII, pero los criollos consiguieron que se reconociera a la ciudad como "capital" (Francisco Requena, 1774) de la antigua provincia, con fueros derivados de su condición de fundación realizada por conquistadores. Se estableció además un "teniente alcalde provincial" (1802. Copia dada en Santa Fe).

La provincia se insertó tanto al espacio

económico peruano (S. XVI-XVII), como a la ruta del Pacífico que iba hasta China, más activa en el siglo XVIII, convirtiéndose en una de las puertas de entrada del contrabando de sedas chinas en complicidad con comerciantes de Guayaquil. Jorge Juan y Ulloa señalaba en 1741, que

uno de los almacenes principales en aquellas costas, donde entran con gran franqueza los géneros de China, es Guayaquil. Y para que este fraude tenga algún género de disimulo llegan los navíos que vienen de la costa de Nueva España a cualquiera de los puertos de Atacames, Puerto Viejo, Manta o la punta de Santa Elena. Allí desembarcan todo lo que es contrabando y, mediando aquel indulto que tiene ya establecido, el mismo teniente del partido suministra bagajes y se conduce a Guayaquil, donde interesados en ello el corregidor y oficiales reales, se desentienden de su entrada. [...] A este modo de consentir y aun patrocinar los contrabandos llaman generalmente en aquellos países comer y dejar comer. (Juan y Ulloa, 1741)

Desde finales del siglo XVIII las autoridades borbónicas de Guayaquil quisieron dividir la provincia en dos tenencias. Lo que estaba en cuestión era el control del puerto de Manta, que las autoridades de Guayaquil buscaban desmembrar de Portoviejo, creando una nueva tenencia con su cabeza en Montecristi. En tales circunstancias, los criollos de Villa Nueva de San Gregorio de Portoviejo reclamaron sus derechos y fueros. Recordaban que fue ciudad de antigua fundación, tuvo “respetable cabildo” y “casas reales”

habían sido habitadas por “descendientes de conquistadores”, cuyos vecinos lucharon contra el cacique Rumiñahui, por todo lo cual se les había reconocido “muchos fueros y privilegios” (Copia dada en Santa Fe, 1802.).

En el contexto de la medición de fuerzas con las autoridades borbónicas de Guayaquil, los de Puerto Viejo tendieron puentes y lograron alianzas con los de Quito para que los oidores evitaran la desmembración de la provincia. En 1814 las autoridades, acusaban a sacerdotes de instigar a los locales y ocultar a insurgentes de Quito (8 de agosto de 1814. Informe sobre desórdenes en Jipijapa). Años después el vicario de Portoviejo, don Manuel Rivadeneyra, de origen quiteño, dijo que refugió en 1810 a rebeldes quiteños, en Portoviejo (18 de octubre de 1820. Por noticia extrajudicial).

Ya en otro contexto y en el marco de los sucesos de la declaración de independencia de Guayaquil, los de Portoviejo se aliaron al proyecto civilista liderado por Olmedo y dieron la espalda al militar Escobedo, a cambio del control del territorio y del puerto de Manta. Pero el cabildo constitucional de la ciudad que cobró vida, en 1813, no se pronunció, a lo mejor por cálculo. Fue el vicario Manuel Rivadeneyra quien envió un oficio a Olmedo señalando que los conciudadanos de Portoviejo habían decidido adherirse a la independencia de Guayaquil y que se había ratificado a Andrés de Vera, un criollo local, como teniente.

Respondiendo a la convocatoria de Guayaquil libre, los cabildos de la provincia de Portoviejo eligieron los diputados que le correspondían, para integrar

el Colegio Electoral de Guayaquil. Con sus votos se aprobó el Reglamento provisional, que como hemos dicho, era una suerte de constitución que legitimada la provincia libre de Guayaquil. Es indudable, pues, que en la coyuntura de 1820 los criollos de Portoviejo, o al menos la fracción encabezada por el cura Rivadeneyra y el vecino Andrés de Vera, apoyaron la conformación de una entidad territorial independiente, llamada provincia de Guayaquil. Sin embargo, como veremos, meses después, se movieron pendularmente y dejaron claro que ellos consideraban que Portoviejo era una entidad territorial con "soberanía parcial".

Todo el discurso y argumentos desplegados por los de Portoviejo a lo largo del siglo XVIII para enfrentar las políticas borbónicas desplegadas desde Guayaquil, se reveló con más claridad en 1821 cuando la cabeza fue sede de la reunión de siete alcaldes y curas, quienes integraron una "junta" que reclamaba la potestad para enrolar sus tropas, y tomar decisiones, puesto que el antiguo territorio portaba una "soberanía parcial". A todas luces los de Portoviejo se consideraban una especie de reino inmemorial, un cuerpo con derechos. El 25 de agosto de 1821, suscribieron que

se consideraban suficientemente autorizados no solo por lo imperioso de las circunstancias, sino también porque esta dicha Provincia con sus veinte mil habitantes, componían una muy notable de la de Guayaquil residiendo como es cierto en sus Conciudadanos una soberanía parcial y un cuerpo representativo. (25 de agosto de 1821. Junta en Portoviejo)

Meses después, en diciembre de 1821, los criollos de Portoviejo dieron la espalda al proyecto guayaquileño y se agregaron de manera autónoma a la república de Colombia (Loor, 1974), marcando un contrapeso a los grupos de la ciudad porteña afectos a Perú o a una república independiente. En la coyuntura de 1822, los criollos de la antigua provincia de Portoviejo ratificaron su adhesión a Colombia y enunciaron que se reconocían como parte de la Real Audiencia de Quito.

El acta del cabildo de Portoviejo de 1821 señala que

todo el comercio se forma con el Departamento de Quito, cuya provincia consume gran parte de sus frutos y extrae casi todos los que se introducen por el mar, no siendo Guayaquil más que un puerto que recibe los efectos de donde se exportan al interior de la serranía.

El acta de Portoviejo agregaba que era un delirio político el que Guayaquil quisiera constituirse en un Estado independiente, perjudicando incluso su propia seguridad; también era un error, pretender agregarse al Perú, que no estaba ni siquiera constituido en un Estado libre: "No es posible que una provincia que ha pertenecido al reino de Quito desde su más remota antigüedad pretenda agregarse al Estado futuro del Perú". Guayaquil siempre había pertenecido a Quito y debía agregarse a ella, porque así lo exigía la naturaleza del terreno, la antigua pertenencia, sus leyes, costumbres, relaciones de familia, estudios, comercio, jurisdicción, el gobierno espiritual

y el voto general de los ciudadanos, que contradecían a aquellos que solo miraban sus intereses particulares, sembraban discordia en contra del "bien común" (Loor, 1974).

Los criollos de Portoviejo no solo se reconocían como parte de la Real Audiencia de Quito por la relación histórica y quizás por las alianzas políticas activas en diversos momentos y circunstancias, sino además como parte de un circuito económico. Señalaban que Quito y Cuenca proveía a la región de ropa para la gente (Loor, 1974). Como sabemos, Quito era un nudo de redistribución de mercancía europea que ingresaba por Cartagena y Portoviejo era uno de los diferentes puntos de venta. El acta en cuestión exponía las razones de tipo económica por los que debía constituirse una unidad con Quito. Decían que no es poca la entrada de ropa de la tierra que Quito y Cuenca hacían a todas estas provincias para el vestuario común y cotidiano de toda la gente labradora y pobre (Loor, 1974).

Al igual que el proyecto de Guayaquil y Quito, los de Portoviejo se asimilaron asimismo como un reino, una entidad territorial o un cuerpo con derechos, fueros y privilegios, capacitado para realizar pactos, siempre y cuando se respetaran tales fueros o derechos. Los de Portoviejo no buscaban una salida al mar como Quito, porque ya la tenían, se beneficiaban de una geografía propicia donde existían múltiples puertos naturales. Lo que requerían era anuencia no solo para exportar, sino para importar, quizás sustituir el contrabando histórico por una actividad legalizada. Pero, sobre todo, buscaron mantener la integridad territorial, sin ser

dividida, no solo por el control del borde costero, sino por las tierras de montaña o tierras comunales, debido a que su modelo económico era agrorecolector y artesanal. La dominación era ejercida por los criollos sobre los indios y mestizos pobres, mediante la deuda y los repartimientos de mercancía y dinero. Por otra parte, tenían viejos y añejados contacto con el Chocó, el enlace hacia Panamá y Acapulco.

En 1822, la Junta electoral de Guayaquil concibió la idea del departamento de Guayaquil conformado por provincias con nombres ancestrales, una de ellas Manabí, equivalente a la de Portoviejo. Una vez agregada Guayaquil a Colombia en su calidad de departamento, la ley de división territorial solo reconoció dos provincias constitutivas: Guayaquil y Manabí. Tras un breve tiempo en que la provincia de Manabí fue eliminada, esta se restituyó el 28 de junio de 1827 (El senado y la Cámara de Representantes). Aunque los fueros y privilegios no fueron los mismos, los de Portoviejo lograron al final conservar la integridad territorial y el espacio complejo agrorecolector, exportador e importador, un circuito completo, manejable justamente por su tamaño, dando paso por ello en el siglo XIX a la formación de una oligarquía regional diminuta pero poderosa y de larga duración. En definitivas, la antigua provincia de Portoviejo mutó en provincia republicana de Manabí, llevando por debajo de sus pies la antigua forma de reino. A diferencia de Guayaquil, los de Portoviejo reconocieron la pertenencia a una unidad mayor, la Real Audiencia de Quito. Las alianzas con los comerciantes de Quito,

les permitía sumarse a la ruta del comercio con Europa y nutrir a cambio a los de Quito, con artículos de China.

Conclusiones

La historiografía del siglo XX ha tratado de explicar los disensos dentro de los Estados modernos latinoamericanos, desde la categoría del regionalismo, pero no ha llegado a explicar que ese regionalismo no es sino expresión de un modelo territorial corporativo colonial, propio del Medioevo, cuando se consolidaron los reinos, conformados por una o varias provincias. En ese sentido, tal vez no es en el liberalismo mismo, proyectado en el formato de Estado nacional moderno, sino en el antiguo régimen y el Medioevo donde estén las respuestas de los modelos políticos territoriales y de la cultura política provincial latinoamericana, traspasada desde el siglo XVI por el hecho inconmensurable de la globalización económica. Es decir, globalización y colonización han ido históricamente de la mano.

Al comparar diversos casos de regiones histórico-políticas, globalizada desde el siglo XVI, se obtienen nuevas aproximaciones al pasado y al proceso de las independencias. En esa línea, hemos hecho el ejercicio de identificar comparativamente, cuáles fueron los proyectos políticos territoriales de antiguas entidades y qué elementos de la cultura pactista colonial se entreveraron con los nuevos formatos modernos liberales, por razones prácticas ligadas a la necesidad imperativa de mantenerse eficientemente insertadas a rutas económicas globales.

Como hemos visto, los antiguos reinos o provincias coloniales concentraron todos los derechos, fueros, potestades y obligaciones en la cabeza de estos (ciudades-repúblicas de españoles), que presidía el cuerpo. Su órgano fue esencialmente el cabildo. Ahí se ejercían todas las “funciones” del cuerpo, la ejecutiva, legislativa de justicia. Ese cuerpo sujeto de derechos subsumía a los individuos, reconocidos como tales en condición de vecinos españoles. La provincia colonial fue asimilada por los criollos, empoderados en el cabildo, como un símil de reino hispano, portador de un fragmento de la soberanía popular (soberanía parcial), y por lo tanto parte del pacto entre estos señoríos, que sumaban la soberanía total, delegada al monarca, para ser ejercida mediante el buen gobierno. El imperio español, era pues, un Estado mixto, que reflejaba la soberanía plural, como lo ha señalado la historiografía.

En el contexto de la Independencia, el gran desafío de los criollos de Quito, Guayaquil y Portoviejo, además de responder a la realidad global, fue permear dentro del liberalismo la forma y sustrato de antiguos reinos, es decir, la ideología pactista. En cada caso, con sus singularidades, tanto Quito, como Guayaquil y Portoviejo, concibieron proyectos políticos territoriales que contenía elementos de fondo de la ideología pactista, propia de la escolástica hispanoamericana y de esa cultura política. La forma de antiguos reinos con soberanía parcial les permitía reeditar, en cualquier caso, el Estado mixto, aunque acotado a la versión moderna, fuere republicana o monárquica constitucional. Lo que se ve entonces, es que el

“Estado mixto” hispanoamericano quedó latente después de las independencias y fue maleable al punto de permear en los estados republicanos. Ello explica la singularidad y complejidad de las repúblicas latinoamericanas que nacieron luego de las independencias, compuestas por una sucesión de provincias que históricamente han reclamado “fueros”.

En cuanto a los hechos, podemos señalar que Portoviejo se decantó rápi-

damente por Quito y Colombia, porque esa era una de las rutas importantes del comercio con Europa por medio de Cartagena. Guayaquil esperó hasta el final para aliarse a un Estado mayor, que fuera ventajoso para el libre comercio. Tanto Guayaquil como Quito plantearon de entrada una democracia restringida, normal para la época.

Referencias

- Álvarez Junco José (2004). Pueblo, ciudadanía y otros conceptos políticos. En: *Historia Contemporánea*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Ayala Mora Enrique, editor, (1983). *Nueva Historia del Ecuador. Cronología comparada de la historia ecuatoriana*. Corporación Editora Nacional.
- Deler Jean-Paul. (2007). *Ecuador, desde el espacio al Estado nacional*. Universidad Andina Simón Bolívar/IFEA/ corporación Editora Nacional.
- Gruzinski Serge. (2012). *El águila y el dragón. Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Hamerly Michael T. (1987). *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil, 1763-1842*. Banco Central del Ecuador/Archivo Histórico del Guayas.
- Hidrovo Quiñónez Tatiana y Terán Paulina. (2006). *Vientos de Ría. La provincia de Guayaquil en la época colonial*. Banco Central del Ecuador.
- Ladero Quesada Miguel A. (2021). *La formación medieval de España. Territorios, regiones y reinos*. Alianza editorial. Libro de bolsillo.
- Loor Moreira Wilfrido. (1974). *La provincia de Guayaquil en lucha por su independencia*. Editorial San Gregorio de Portoviejo.
- Marchena Fernández Juan. (2019). España del siglo XIX y las independencias latinoamericanas. En: *De colonias a estados nacionales. Independencias y descolonización en América y el mundo en los siglos XIX y XX*, ed. por Enrique Ayala Mora. Corregidor/Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Morelli Federica. (2005). *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Centro de Estudios políticos constitucionales.
- Landázuri Camacho Carlos. (2019). El 10 de agosto de 1809 en un enfoque mundial: el “otro” que vive al lado. En: Enrique Ayala Mora, editor, *De colonias a estados nacionales. Independencias y descolonización en América y el mundo, en los siglos XIX y XX*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador/Corregidor.

- Ortolan M. (1978). *Compendio del derecho romano*. Editorial Heliasta S.R.L.
- Loor Moreira. (1974). *La provincia de Guayaquil en lucha por su independencia*. Editorial Gregorio.
- Rodríguez O Jaime E. (2006). *La revolución política durante la Época de la Independencia. El Reino de Quito. 1808-1822*. Vol. 20. Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Wallerstein Immanuel. (2010). *El moderno sistema mundial. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI editores.
- Sáenz Álvaro y Palacios Diego. (1983). Dimensión demográfica de la historia ecuatoriana. En: Enrique Ayala Mora, editor, *Nueva historia del Ecuador*, vol. 12, *Ensayos generales I*. Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

Documentos primarios

- "Recopilación de Leyes de los Reynos de Las Indias Mandadas Imprimir, y Publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor. Va dividida en Cuatro Tomos, con el Índice general [...]".
- "Copia dada en Santa Fe, p´ el [superior] orden del Virrey sobre que ponga teniente territorial en puerto de Manta el Gobernador de Guayaquil" 1802, N4. Archivo Histórico del Guayas, E P/J 1947.
- 17 de septiembre de 1821. "Junta de gobierno, Guayaquil 17 de septiembre de 1821. Excelentísimo señor. La hermosa perspectiva [...] José Joaquín de Olmedo". En: Archivo digital de las cartas de Olmedo facilitado por el historiador Dr. Guillermo Arosemena. 2021.
- Júlio 20 de 1821. "Junta de gobierno. Excelentísimo señor. En la madrugada de [...] José Joaquín de Olmedo". En: Archivo digital de las cartas de Olmedo facilitado por el historiador Dr. Guillermo Arosemena. 2021.
- Octubre de 1821. "Junta de gobierno. Guayaquil octubre de 1821. Excelentísimo señor. No habiendo llegado el correo [...] José Joaquín de Olmedo". En: Archivo digital del historiador doctor Guillermo Arosemena, facilitado en 2021.
- Noviembre 14 de 1821. "Guayaquil, noviembre 14. 1821. Excelentísimo señor. Probablemente hoy [...] José Joaquín de Olmedo". En: Archivo digital de las cartas de Olmedo facilitado por el historiador Dr. Guillermo Arosemena. 2021.
- 23 de febrero de 1821. "Junta de gobierno. Se ha hecho detener la salida [...] José Joaquín de Olmedo". En: Archivo digital de las cartas de Olmedo facilitado por el historiador Dr. Guillermo Arosemena. 2021.

Documentos primarios transcritos

1821. "Junta en Portoviejo para determinar condiciones en que se levantaría tropa para defensa de esa provincia, Portoviejo". Revista del Archivo Histórico del Guayas, n. 3 (junio, 1973).
- 15 de febrero de 1812. "Pacto solemne de sociedad y unión entre las provincias que formen el Estado de Quito".
1563. "Fundase por provisión real la Audiencia de Quito". En: Enrique Ayala Mora, editor, Nueva Historia del Ecuador. Vol. 15, Documentos de la Historia del Ecuador (Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo, 1983).
- Jorge Juan Santacilia y Antonio Ulloa, Noticias secretas de América (España: Dastin Historia, Crónicas de América, 2002).
1734. Autos sobre la apertura del camino de Esmeraldas. En: Enrique Ayala Mora, editor, Nueva Historia del Ecuador, vol. 15, documentos de la historia del Ecuador (Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo, 1995).
- 9 de octubre de 1820. "Acta de la Independencia". En: Julio Estrada, La lucha de Guayaquil por el estado de Quito. Tomo II (Guayaquil: Banco Central del Ecuador/Archivo Histórico del Guayas, 1984).
1820. "Reglamento provisorio constitucional de la provincia de Guayaquil". En: Wilfrido Loor Moreira. Guayaquil y Manabí en 1820 (Portoviejo: Editorial Gregorio, 1974).
- 22 de noviembre de 1820. "Bando sobre el inicio de la campaña libertadora". En: Julio Estrada, La lucha de Guayaquil por el estado de Quito. Tomo II (Guayaquil: Banco Central del Ecuador/ Archivo Histórico del Guayas, 1984).
- 30 de diciembre de 1820. "Guayaquil se declara bajo la protección del Excmo. Señor capitán general del ejército libertador del Perú". En: Julio Estrada, La lucha de Guayaquil por el estado de Quito. Tomo II (Guayaquil: Banco Central del Ecuador/Archivo Histórico del Guayas, 1984).
- Noviembre 22 de 1820. "Al general San Martín. Guayaquil noviembre 22 de 1820. Excelentísimo señor don José San Martín. Este gobierno ha recibido con [...] José Joaquín de Olmedo" En: Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 14 de agosto de 1821. "Al general San Martín. Junta de gobierno de Guayaquil. Excelentísimo señor. Proclamada tan gloriosamente [...] José Joaquín de Olmedo". En: Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 3 de enero de 1821. "Al coronel Luzuriaga. La situación militar de esta provincia [...] José Joaquín de Olmedo". En: Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 29 de diciembre de 1821. "Guayaquil, diciembre 29 de 1821. Excelentísimo señor. El general

- Cruz [...] José Joaquín de Olmedo". En: Archivo digital del historiador Doctor Guillermo Rosemena facilitado en 1821.
- 14 de abril de 1821. "Al libertador. Cuartel general de Guayaquil. Al Excelentísimo señor Simón Bolívar [...] José Joaquín de Olmedo". Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 27 de febrero de 1821. "Al general Mires. Señor general José Mires. La junta de gobierno al encargarme [...] José Joaquín de Olmedo". En: Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 26 de diciembre de 1820. "Al general Valdez. Junta Suprema de Gobierno. El buque conductor de los adjuntos [...] José Joaquín de Olmedo". En: Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 3 de enero de 1821. "Excelentísimo señor general don José de San Martín. El gobierno de esta provincia ha leído [...] José Joaquín de Olmedo". En Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 27 de febrero de 1821. "Al general Mires. Señor general José Mires. La junta de gobierno al encargarme [...] José Joaquín de Olmedo". En: Biblioteca virtual Universal. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jose-joaquin-olmedo-epistolario--0/html/>
- 12 de mayo de 1821. "Al señor ministro de guerra, benemérito coronel Pedro Briceño Méndez". En: Archivo de Sucre, Tomo I, 1812 - 1821 (Caracas: Fundación Vicente Lecuona/Banco de Venezuela, 1975).
- 24 de julio de 1821. "Guayaquil, julio 24, 1821. Señor general F. de P. Santander. Mi querido general". En Archivo de Sucre, Tomo I, 1812-1821 (Caracas: Fundación Vicente Lecuona/Banco de Venezuela, 1975).
- 17 de diciembre de 1821. "Señor general Santander. Mi apreciado general y amigo [...]". En: Archivo de Sucre, Tomo I, 1812-1821 (Caracas: Fundación Vicente Lecuona/Banco de Venezuela, 1975).
- "Reglamento provisorio constitucional de la provincia de Guayaquil". En: Wilfrido Loor Moreira, Guayaquil y Manabí en 1820 (Portoviejo: Editorial Gregorio, 1976).
- Jerez Francisco, Las relaciones de la conquista del Perú, 1532 (Perú: Instituto Histórico del Perú, 1917).
- Zarate Agustín. Libro segundo. De la conquista que hicieron en la provincia del Perú Don Francisco Pizarro y su gente, en Historiadores primitivos de Indias. Tomo II, ed. En: Vedia Enrique (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1906).
- Francisco Requena, Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil en el virreinato de Santa Fe para acompañar al mapa general de su distrito e inmediaciones, hecha por el ingeniero extraordinario don Francisco Requena. En: Laviana Cuetos María Luisa, La descripción de Guayaquil por Francisco Requena, 1774, Historiografía y Bibliografía Americanista, V. XXVI (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982).

- Jorge Juan Santacilia y Antonio Ulloa, Noticias secretas de América (España: Dastin Historia, Crónicas de América, 2002).
- 8, junio de 1814. "Informe sobre desórdenes en Jipijapa y Portoviejo". En: Revista del Archivo Histórico del Guayas, junio, 1974 (Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1974).
- 18 de octubre de 1820. "Por noticias extrajudicial hemos sabido [...] Manuel Ribadeneyra". Archivo Histórico del Municipio de Guayaquil.
- 25 de agosto de 1821. "Junta en Portoviejo para determinar condiciones en que se levantara tropa para defensa de esa provincia, Portoviejo". En, Revista del Archivo Histórico del Guayas, junio 1973, N. 3 (Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1973).
- "El senado y Cámara de Representantes de la República de Colombia [...]". En, Temístocles J. Estrada, Relaciones Históricas y geográficas de Manabí, Tomo III.

Ciudadanía, garantías y pluralismo

I Una mirada “bicentenario” al constitucionalismo ecuatoriano

Ramiro Ávila Santamaría, Universidad Andina Simón Bolívar

Introducción

El constitucionalismo ecuatoriano puede mirarse desde distintas perspectivas. En este ensayo se hará un breve análisis de las constituciones expedidas y desde la historia, con el ánimo de mirar, a grandes rasgos —y a propósito de la celebración del “Bicentenario de la Batalla de Pichincha, un hito en nuestra independencia de la colonia española—, la evolución del constitucionalismo³³.

Ecuador ha tenido veintiuna constituciones, incluyendo la de 1812 (que no fundó propiamente al Ecuador como República). Éstas no han respondido a la necesidad de cambios jurídicos sino “a la inestabilidad política, que ha traído consigo dictaduras frecuentes” (Ayala-Mora, 2014). Por eso podría afirmarse que las modificaciones entre constituciones “son generalmente poco significativas en lo atinente al reconocimiento de garantías ciudadanas y a los principios fundamentales llamados a regir las relaciones sociales” (Wray en Ayala Mora, 1996).

Por esta razón podemos encontrar grandes tendencias, que tienen relación con el pensamiento jurídico dominante, con las demandas sociales y que han conllevado a cambios jurídicos impor-

tantes, que no necesariamente coinciden con una nueva constitución. Para efectos de revelar esas tendencias se utilizará una periodización que dé cuenta de los cambios constitucionales en derechos.

Al efecto, se considerarán tres grandes períodos: liberal-conservador, liberal-social y ecológico-diverso-andino.

La gran conclusión de este ensayo es que los derechos son una promesa incumplida, el Estado ha fallado en implementar los derechos como un proyecto político y lo que se ha logrado en su aplicación ha sido gracias a los movimientos sociales.

El constitucionalismo liberal-conservador

Una de las consecuencias de la Revolución Francesa (1789), quizá no pensada por sus actores, fue dar inicio a un período de numerosas guerras en Europa. En este contexto, Napoleón intervino militarmente en España en el año 1808 y eligió a su hermano mayor, José Bonaparte, como rey de España. Esta invasión originó la crisis de la monarquía española y forzó a las colonias a caminar

³³ Sobre las dificultades de una periodización y sobre las distintas posibilidades véase Ramiro Ávila Santamaría, “Evolución de los derechos fundamentales en el constitucionalismo ecuatoriano”, en Enrique Ayala Mora (editor), *Historia constitucional: estudios comparativos*, UASB, 2014. En este ensayo, además, se puede apreciar en detalle los derechos y las garantías que se fueron añadiendo y suprimiendo en los textos constitucionales.

hacia la independencia (Camacho, s.f., pp 27-19).

La coyuntura española generó un vacío de poder en las colonias, que fue aprovechada por las élites criollas y alentó los deseos de autonomía que se había venido desarrollando años atrás. El texto jurídico que refleja esta coyuntura es la Constitución de 1812.

Los actores políticos protagónicos, que pugnarón por el ejercicio del poder, fueron los españoles y los criollos. "La igualdad tan anhelada por parte de los criollos americanos respecto de quienes consideraban sus pares peninsulares, no tenía cabida en el seno del proyecto de monarquismo constitucional y peor aún en la respuesta que trajo el absolutismo restaurado" (Bustos, 2012, p. 5). Los criollos querían ser tratados como iguales, pero al mismo tiempo marcando la diferencia con el resto de las clases sociales. Los indígenas y la "plebe urbana" eran una amenaza por las sublevaciones de los primeros y por la emergencia de los segundos (Bustos, 2012, p. 5).

Los indígenas en las luchas de independencia, a pesar de ser considerados de conducta altiva, peligrosos, rústicos, feroces e ignorantes, "fueron fundamentalmente acarreados por los bandos en pugna, sea con la ayuda de los curas y religiosos, por la fuerza o por el ascendiente que sobre ellos tenían las élites locales" (Ospina, 212, p. 83). Con esta lógica, no será difícil entender que su participación, en los espacios de poder, será absolutamente vedada. De igual modo, la exclusión sucedería con los afrodescendientes y las mujeres.

La teoría jurídica que sustenta los derechos es la iusnaturalista-teológica: "Dios mismo como autor de la naturaleza ha concedido a los hombres para conservar su libertad, y proveer cuanto sea conveniente a la seguridad y prosperidad de todos, y cada uno en particular". Más adelante, en el mismo preámbulo, se establece que "el fin de toda asociación política es la conservación de los sagrados derechos del hombre". Estrechamente vinculado con esta fundamentación, encontramos la invocación, la defensa y la conservación de la religión católica.

Por primera vez, y de ahí en adelante, se invocará la teoría del contrato social, que es una de las teorías liberales más influyentes en el constitucionalismo moderno. En esta constitución se determina que se hace un "pacto solemne, y recíproco convenio de todos sus Diputados".

La marca del colonialismo lo encontramos no solo en la religión, sino también en el reconocimiento de la dependencia con España:

En prueba de su antiguo amor, y fidelidad constante a las personas de sus pasados Reyes; protesta este Estado que reconoce y reconocerá por su Monarca al señor don Fernando Séptimo, siempre que libre de la dominación francesa y seguro de cualquier influjo de amistad, o parentesco con el Tirano de la Europa pueda reinar, sin perjuicio de esta Constitución. (Trabuco, 1975, p. 74)

La Constitución de 1812 no tiene un catálogo de derechos, pero tiene mención explícita a los derechos de libertad y propiedad.

La Constitución de 1812 es un primer esfuerzo y grande, que logra captar el pensamiento liberal francés, con una matriz colonial y religiosa al parecer inevitable. Sin embargo, al mismo tiempo, inaugurará la tónica de la tradición decimonónica: un constitucionalismo conservador, religioso (católico), de élite, profundamente desconfiado y temeroso de los mestizos pobres, los indígenas, los afrodescendientes y de las mujeres. En suma, un constitucionalismo tacaño en derechos y restringido en participación política.

Desde el punto de vista jurídico, el constitucionalismo desde la fundación de la República, que se materializa con la Constitución de 1830, se caracteriza por seguir siendo colonialista en tanto las formas de dominaciones (económicas, sociales, políticas y culturales), que en esencia no cambiaron en absoluto después de la independencia. Este constitucionalismo moderno se identifica con el modelo legal-liberal.

El modelo legal tiene relación con el principio de legalidad, por el que todo poder público está sometido a la ley, y la ley es elaborada por un grupo humano pequeño y privilegiado, que tenía la calidad de ciudadano. En este modelo, la constitución puede ser reformada de manera semejante a la reforma de una ley, con algunos requisitos formales adicionales, de tal forma que el parlamento es el órgano de cierre en cuanto a definición e interpretación del sistema jurídico y tiene un gran poder para definir el modelo de estado y sociedad. En la práctica constitucional ecuatoriana, como será notorio, no hizo falta seguir la

constitución para cambiar su normativa, simplemente se cambió por un acto de poder la Constitución, prescindiendo de sus prescripciones normativas para su transformación.

El modelo liberal, por su parte, se basa en el ejercicio de las libertades individuales. En este modelo, el Estado tiene que ser mínimo, lo suficiente para garantizar la seguridad de los contratos, la propiedad y el monopolio de la fuerza para reprimir delitos. Cualquier exceso estatal se considera abusivo y una extralimitación intolerable. En el modelo liberal, como consecuencia, tenemos el predominio económico y político de grupos humanos identificables, que tienen mayores capacidades para ejercer sus libertades y predomina el individualismo como forma de vida y modelo económico.

El período liberal-conservador corresponde al denominado por Ayala Mora como "proyecto nacional criollo", que va desde la fundación de la República hasta la revolución liberal. "Se caracteriza por la vigencia de una sociedad tradicional de raíz colonial; la profundización del hecho regional; el esfuerzo de establecer y mantener un Estado nación, que surgió débil y diseminado en instancias centrales, regionales y locales; por el predominio latifundista, y por una escasa vinculación al sistema económico internacional" (Ayala Mora, 2008, p. 10).

La sociedad, a pesar de las proclamas de igualdad, que evidentemente eran formales, mantuvo una estructura fuertemente jerarquizada. Los criollos no compartieron sus privilegios ni el poder un ápice con los indígenas, los afrodes-

cientientes, las mujeres y los campesinos. El contraste entre la vida europea que los criollos querían reproducir con el mundo andino era abismal. Los criollos se creían blancos, puros de sangre y superiores. Por su parte, la dominación a los indígenas se dio mediante el concertaje (trabajo en una hacienda por un salario que nunca se pagaba por el cobro de deudas), dominación a los afrodescendientes mediante el esclavismo, y a las mujeres mediante el concepto de incapacidad civil (Ayala Mora, 2008, pp. 10 y 17).

El derecho constitucional decimonónico tuvo una estrecha relación con la religión católica, asoció riqueza con poder político y el estado no reguló en absoluto la economía; podría afirmarse, en términos contemporáneos, que el libre mercado y el sector económico privado caracterizaban el espacio público.

En cuanto a los derechos, los reconocidos son exclusivamente los individuales, de carácter civil y político. El debate giró alrededor de la política; en esta línea, las normas constitucionales establecieron el requisito fundamental para ejercer la libertad en el ámbito público: la ciudadanía.

Fueron ciudadanas las personas mayores de edad, hombres, propietarios que no trabajaban en relación de dependencia y educados, y en una de las constituciones hasta católicas. Por supuesto que tales requisitos sólo tuvieron un actor fundamental, después de la independencia de la colonia española: la clase criolla, conformada por propietarios de hacienda, ricos comerciantes importadores y exportadores, banqueros y, a finales del

siglo XIX, manufactureros e industriales. Estos accedieron a cargos de representación, ejercieron la soberanía popular y expresaron, mediante leyes, la voluntad general. En nuestro continente, se entendía como "pueblo" "exclusivamente como el cuerpo civil de criollos ilustrados y poderosos, y excluía de la soberanía popular al pueblo ínfimo, criollos e indios iletrados. En Ecuador, las doce primeras constituciones tienen estas características. De hecho, apenas sólo el 0,3% de la población reunía los requisitos de ciudadanía. La ruptura entre estado y pueblo era evidente (Ayala Mora, 2008, p. 19).

La Constitución de 1830 es fundacional. Con la mirada de una persona del siglo XXI, es difícil imaginar cómo sería afirmar que existe un Estado, cuando el Ecuador no tenía límites claros, existía la amenaza de guerras, los indígenas en su mayoría ni se enteraban, el país era más rural que urbano, no existían carreteras ni formas efectivas de comunicación masiva (como la radio o la televisión), nadie se identificaba con la bandera, la moneda, el himno o la selección de fútbol, que no existían o eran literalmente desconocidas. Por eso, el Estado central, que nació débil, tenía muchos retos por delante.

Quienes redactaron la Constitución fueron un grupo pequeño de notables quiteños, entendiendo por "notables" la clase privilegiada de la época: criollos, militares y religiosos. Sus perspectivas y necesidades se reflejan en la Constitución: la religión, la propiedad, la ciudadanía restringida. Nada raro que el primer presidente haya sido precisamente un militar.

De acuerdo con la Constitución, Dios es el autor y legislador de la sociedad. La religión católica es la religión del estado y este tiene el deber de protegerla con exclusión de cualquier otra religión. La ciudadanía es restringida y terriblemente excluyente: ser casado, tener 21 años, ser propietario (300 pesos al menos), ser trabajador autónomo y saber leer y escribir. Para ser diputado, además, se requería tener 30 años y tener al menos 4000 pesos. Encontramos, entonces, adultos, hombres, ricos y alfabetos.

El catálogo de derechos se amplía considerablemente, si se la compara con la de 1812: igualdad ante la ley, derechos políticos ser elegidos, primer esbozo del debido proceso, propiedad privada y libertades.

Existe una norma infeliz, el art. 68, que merece ser destacada, y refleja la percepción de los ciudadanos de la época sobre los indígenas, y también confirma la tendencia colonizadora de la época republicana:

Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable. (Tabarucu, 1975, p. 45)

Las constituciones de 1835, 1845, 1850, 1861, 1869 y 1883 contienen, con ligeras diferencias y ampliación de derechos, la misma estructura y contenido.

La Constitución de 1852 determina la abolición de la esclavitud y constituye el hito jurídico más importante de esta

época. La discusión en la asamblea constituyente no fue fácil. Por un lado, se argumentaba que en la república los hombres son libres y que es un contrasentido mantener la esclavitud; también se afirmó que la esclavitud es un ataque a la religión, la moral y la civilización. Por otro lado, se sostuvo que se estaba atentando contra el derecho de propiedad (Ayala Mora, 2008, p. 30).

Con la Constitución de 1883 termina el período liberal-conservador, en el contexto de una pugna entre liberales y clericales, y el detonante fue el escándalo que se conoció como "la venta de la bandera". Con la renuncia del presidente de la época, comenzó la "Revolución Liberal".

El constitucionalismo liberal-social

El constitucionalismo ecuatoriano liberal-social, que corresponde a lo que Ayala Mora ubica como el comienzo del segundo período republicano, denominado "proyecto nacional mestizo", se caracteriza "por la vigencia de una sociedad que cambia bajo el predominio de la burguesía, por la presencia de nuevos actores sociales como los trabajadores y grupos medios, la conflictiva vigencia del Estado Laico, la persistencia de la regionalización y la inserción definitiva en un sistema mundial dominado por el capitalismo" (Ayala Mora, 2008, p. 52).

En lo social, los grupos más numerosos de trabajadores que se van organizando y reivindicando derechos son los agrícolas, los artesanos, obreros y otros trabajadores urbanos. Así, por ejemplo,

en 1896 los carpinteros reclamaron mejores salarios y posteriormente siguieron las acciones de reclamos por parte de tipógrafos, cacahueros, panaderos, y ferroviarios. En la primera década del siglo XX se establecieron las primeras organizaciones obreras y hasta el primer congreso obrero nacional (1909).

En lo político, sin duda, el actor protagónico es el burgués, que es el gran beneficiario de la Revolución Liberal, y que lograría controlar la economía del país y continuar su vinculación con el latifundismo. "En vez de una vía democrática de constitución de la sociedad moderna, en Ecuador se dio una lenta transformación y permanente compromiso con los grupos tradicionales" (Ayala Mora, 2008, p. 58).

En lo jurídico, el gran avance fue el tránsito hacia un Estado laico que se lo hace no sólo mediante algunos principios constitucionales, como la consagración de la soberanía popular y la libertad de conciencia, sino también mediante leyes y decretos, como el que estableció el Registro Civil y la secularización de los cementerios. Sin embargo, los alcances de la igualdad serán relativos porque la ciudadanía sigue siendo excluyente, aunque se nota ciertas mejoras como la inclusión de la mujer en la burocracia y el reconocimiento progresivo de derechos económicos, sociales y culturales.

El Estado ha tenido ciertas características liberales antes de este período, como la división de poderes, la democracia representativa y la regulación de la vida privada, centrada en la propiedad, mediante el Código Civil. Pero, como lo afirma Wray, "el derecho, aunque se presente bajo los

moldes formales del modelo jurídico liberal, tiene a consolidar una estructura social rígidamente estratificada" (Wray, en Ayala Mora, 1996, p. 201). De todos modos, a finales del siglo XVIII se consolida el derecho liberal, entrará en crisis en el año 1925, para luego readecuarse hasta la segunda mitad del siglo XX.

El catálogo de derechos comienza reconociendo el respeto a las creencias religiosas, queda abolida la pena de muerte en todo caso. Se establece que la enseñanza será libre y que cualquiera puede fundar establecimientos de instrucción y se añade, a la educación gratuita, el derecho de los padres a escoger la educación de sus hijos.

La Constitución de 1906 fue la que "realizó las reformas más radicales del Estado Laico", tales como la concreción de la ruptura entre estado e iglesia. Las anheladas reformas sociales, como la garantía de la libertad de asociación y la reforma agraria, nunca tuvieron lugar (Ayala Mora, 2008, p. 62). Obviamente desaparece, por primera vez, la declaración de que la religión católica es la oficial del Estado, aunque el Estado no llega a declararse laico.

Aunque puede sonar contraproducente, en esta época se combinan las características de un estado liberal y de un social, en particular a partir de la

En la ciudadanía, por primera vez, se saca el requisito de saber leer y escribir, y queda solo ser ecuatoriano y tener 18 años. Quitar el requisito de leer y escribir no es un avance menor. No hay que olvidar en el acceso a la educación comenzó siendo un privilegio solo de "criollos" y que la gran mayoría de la población, du-

rante gran parte de la república, fue anal-fabeta y a lo sumo recibía entrenamiento para ejercer sus labores.

Se reconoce la obligación general del Estado de proteger derechos y al derecho internacional de derechos humanos como fuentes de derechos, que se conoce doctrinariamente como "bloque de constitucionalidad": "el Estado garantiza a todos los individuos, hombres o mujeres que se hallen sujetos a su jurisdicción, el libre y eficaz ejercicio y goce de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, enunciados en las declaraciones, pactos, convenios y más instrumentos internacionales vigentes".

En la Constitución de 1998 se amplían el catálogo de derechos, el ámbito de la ciudadanía y se caracteriza por la presencia de nuevos actores en la esfera pública, en particular el movimiento indígena. Sin embargo, como dice Paz y Miño, "la balanza se inclinó a favor de los grupos de poder, con alto perjuicio para la sociedad ecuatoriana" (Paz y Miño y Pazmiño, 2008, p. 37). En esta época, que coincide con el famoso "consenso de Washington" al que Ecuador se suscribe —y que "avanzó a pesar y en contra de la mayoría del pueblo ecuatoriano" (Ramírez, 2008, p. 58)— el país privatiza muchos servicios públicos, desregula la economía y se flexibilizan las relaciones laborales.

La Constitución de 1998 será la última constitución del siglo pasado, aprobada por una Asamblea Nacional, que fue "hegemonizada por los intereses y conceptos de las élites del poder" (Paz y Miño y Pazmiño, 2008, p. 38) y aprobada en un cuartel. Aunque, hay que afirmar, hubo

importantes avances en materia de derechos, tales como el reconocimiento de los derechos de los indígenas, de los niños y niñas, de las mujeres, de las personas con discapacidad, entre otros, determinó que el estado es social de derecho, estableció un Tribunal Constitucional, instituyó el amparo como garantía judicial y continuó un sistema de reforma constitucional rígido (la institución se la conoció como candado constitucional), por lo que podría considerarse un primer estado constitucional de derecho de la historia del país.

Sin embargo, todos los reconocimientos en derechos, que se consideraron un avance importante y el reconocimiento de la diversidad en el Ecuador, no tuvieron su contraparte institucional. Al decir de Echeverría (2008), "una Constitución avanzada desde la perspectiva de los derechos expresada en su parte dogmática, pero retrasada en su parte orgánica o sea en aquella que define los mecanismos concretos de realización de los derechos bajo forma de decisiones políticas, o de políticas públicas" (p. 33). Además, "la Constitución de 1998 legitimó una economía excluyente [...] en función de la liberalización de la economía, armonizándola con la globalización de la economía mundial, para atraer y captar inversión extranjera" (Echeverría, 2008, p. 38). El Estado mínimo junto con crecientes demandas sociales, agravadas por una crisis bancaria en el año de 1999, hicieron que las promesas de los derechos de esta Constitución se incumplieran y que las garantías también fueran ineficaces. El Tribunal Constitucional, al final, no fue el tan deseado árbitro de la constitu-

cionalidad y más bien, como ha sido tradición en el Ecuador, se sucedieron varios golpes de estado y los militares resolvieron las crisis políticas.

En la Constitución de 1998 encontramos ya fuertes rasgos del neoconstitucionalismo europeo y latinoamericano: la constitución tiene un juez especializado de última instancia, encontramos un gran desarrollo de derechos, algunos avances en garantías, la dificultad de reformar la constitución por parte de parlamentarios y por vías ordinarias (la rigidez y el candado para la modificación constitucional), la introducción del sistema internacional de derechos humanos. Sin embargo, el régimen económico y la parte orgánica mantuvo el modelo liberal y tradicional, por lo que la economía podía seguir sin problema alguno el "Consenso de Washington".

En efecto, uno de los rasgos más importantes y característicos de esta constitución es que define el sistema económico como "social de mercado". "A pretexto de tal economía, se ha instaurado en el Ecuador un *sui generis* régimen fundamentado en los principios de empresa privada y mercado libre "absolutos"; de este modo, la Constitución de 1998 se puso a tono con la época: privatizaciones y retiro del Estado" (Paz y Miño y Pazmiño, 2007, pp. 42-43). Según la Constitución, el estado abandona el concepto de áreas de explotación reservadas al estado, por lo que el sector privado podía explotar los recursos naturales y los servicios tradicionalmente considerados como públicos.

La Constitución establece una teoría general y una clasificación de los derechos humanos, comenzando con prin-

cipios generales, los derechos civiles, los derechos económicos, sociales y culturales, los grupos vulnerables, el derecho al medio ambiente, los derechos de los consumidores y los derechos colectivos de los pueblos indígenas y, cuando fueren aplicables, de los afrodescendientes.

El avance en derechos, tanto en los principios, fuentes, enumeración y contenido, se ve eclipsado por una constitución que abraza un modelo económico liberal que hace difícil el cumplimiento de derechos que exigen prestaciones estatales.

El constitucionalismo andino, ecológico y de la diversidad

El constitucionalismo que abraza la Constitución de 2008 tiene algunas características: decolonizador y diverso, reconoce y nombra por primera vez instituciones del mundo indígena andino; igualitarista-distribuidor; emancipador; y es profundamente ecológico, al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, que implicaría un profundo cambio en el paradigma jurídico.

Precisamente estas características las encontramos tanto en el Preámbulo como en el texto de la Constitución.

La Constitución de 2008 es "impensable sin el acumulado histórico de las luchas de los pueblos de América Latina". De ahí que el Preámbulo sea un reconocimiento a esa resistencia en unos casos pasiva y otras activa: "Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador [...] apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad [...] como herederos de las luchas socia-

les de liberación frente a todas formas de dominación y colonialismo”: invocación esta a continuar las luchas para la construcción de una organización social libre de todo poder que coloniza en todas las dimensiones.

Luego tenemos, encabezando la Constitución, la declaración de que el Ecuador es un estado plurinacional, intercultural y, a reglón seguido, diverso.

Explícitamente la Constitución determina que los pueblos tienen derecho a su autodeterminación, reconoce los derechos de los distintos pueblos que coexisten dentro de los estados y la promoción de mecanismos que promuevan y protejan la diversidad, propugna el principio de ciudadanía universal que implica la progresiva eliminación de las fronteras nacionales y la relativización de la soberanía nacional como poder que oprime, controla y clasifica, condena toda forma de imperialismo, colonialismo, neocolonialismo y reconoce el derecho de los pueblos a la resistencia y liberación de toda forma de opresión, promueve la conformación de un orden global multipolar y democrático y el fortalecimiento de relaciones horizontales para construir un mundo justo, democrático, solidario, diverso e intercultural.

Las reivindicaciones promovidas por los pueblos indígenas son descolonizadoras y además poscapitalistas. El estado plurinacional enfrenta al estado nacional homogeneizante (de ninguna manera debe entenderse como la pulverización del estado, sino como la unidad en la diversidad: un Ecuador y varias nacionalidades); el estado intercultural a la propuesta monocultural dominante que promueve el capitalismo al considerar al

ser humano como un sujeto individual y consumista; la democracia comunitaria que se complementa con la democracia representativa y participativa, construida desde “abajo” y profundamente radical; la justicia indígena que reconoce la pluralidad jurídica en lugar de un sistema jurídico centralizado, jerarquizado, burocrático e inquisitivo; la Pachamama, que promueve el reconocimiento y el respeto de la naturaleza como sujeto de derechos y por el cual no cabe valor de cambio en relación a los recursos naturales, esto es, en pocas palabras una economía postcapitalista (que se basa en el valor de cambio de la naturaleza, en la acumulación y en extractivismo); el *sumak kawsay* que promueve relaciones horizontales y armónicas, en lugar de un sistema vertical, patriarcal y violento; finalmente, la ciudadanía universal, que promueve la idea de un ser humano cosmopolita, no sujeto a la protección exclusiva de un estado nacional que, a su vez, excluye y discrimina al extranjero, al migrante, al refugiado y al apátrida. Todas estas instituciones, sin duda alguna, son descolonizadoras y reconocen la profunda diversidad de las sociedades contemporáneas.

En cuanto al modelo igualitarista-distribuidor, tal como lo describe Pablo Andrade (2007), desde una posición filosófica política

una posición igualitaria apoya la idea de que la voluntad ciudadana debe tener un amplio espacio en las instituciones que gobiernan la vida política [...] una concepción igualitaria toma en serio la necesidad de garantizar a todos los miembros de la sociedad (colectiva e

individualmente) su pleno desarrollo y autonomía (esto es, no habría tal cosa como una ciudadanía política que no pueda ejercerse por falta de recursos económicos, acceso a la educación y otros servicios básicos). Finalmente, el igualitarismo es antagónico con la pretensión mayoritaria de imponer un solo modo de vida como deseable o adecuado, dejando a la decisión individual esta elección. (p. 12)

Un modelo igualitarista no podría existir sin serias y comprometidas políticas de distribución. La Constitución inaugura una nueva forma de concebir la constitucionalidad, los derechos, las garantías, la organización del Estado y la misma supremacía constitucional desde un modelo igualitarista, que no proscribire ni posterga las conquistas liberales en materia de derechos humanos, aunque condiciona algunos derechos como la propiedad privada y la libre empresa a la equidad social (Ávila, 2008, pp. 149-166).

Conviene aclarar que el constitucionalismo igualitarista no se centra ni se agota con las demandas de distribución de riqueza y chances sociales. Sino que, además, se complementa con las demandas de reconocimiento, lo que implicaría el respeto y la promoción de la diferencia; por tanto, igualitarista jamás debería leerse como homogeneizador o asimilacionista. El constitucionalismo responde también a las demandas de representación; por tanto, se excluye cualquier forma de estado que se parezca a la experiencia fallida totalitaria de los socialismos del siglo XX, que lograron la

distribución a costa y en desmedro de las libertades. El estado, como explícitamente lo demuestra Nancy Fraser (2010), debe desarrollar estar tres dimensiones —representación, distribución y reconocimiento— que deben ser adecuadamente balanceadas e integradas (p. 215).

Todo movimiento que luche contra la hegemonía, el control, la opresión, la inequidad, la exclusión, el desconocimiento o invisibilización, tiene armas o artificios, como llamaba Nino (2005, pp. 1-7) a los derechos, para defenderse de los abusos de poder.

Los movimientos que luchan por la distribución, como los sindicalistas, indígenas y afrodescendientes, tienen los derechos del buen vivir y los capítulos que tratan sobre el régimen del buen vivir y el régimen de desarrollo. Los movimientos que luchan por el reconocimiento, tienen en el artículo 11 (2) todas las posibilidades para comprender la igualdad y el combate a la discriminación, identificando más de veinte identidades por las que no se pueden distinguir o privar de derechos; de igual modo encontrarán derechos específicos para personas y grupos de atención prioritaria y para pueblos, como los indígenas, afro descendientes y montubios; no menos destacable, las mujeres ya no tienen que invisibilizarse lingüísticamente ante la categorización de lo masculino como universal. Los movimientos que luchan por la protección, como los garantistas o los movimientos de derechos de los niños, niñas y adolescentes tienen todo un cúmulo de derechos denominados precisamente de protección. Los movimientos que luchan por la representación tienen un capítulo

completo sobre derechos de participación, que no se restringe a los derechos políticos. Los movimientos antiglobalización también tienen principios, como los establecidos en el capítulo sobre las relaciones internacionales, para fundamentar su lucha. Los movimientos "libertarios" e incluso los neoliberales tienen todo un capítulo sobre las libertades, que reconocen las conquistas tradicionales del movimiento liberal del siglo XVIII y XIX. En suma, todo movimiento social que encuentre en las relaciones sociales y políticas formas de violación a sus derechos como individuos, colectividades, pueblos o nacionalidades, tienen los "artificios" para revertir su realidad y emanciparse.

Pero la Constitución de Montecristi no se queda, como las que le preceden, en enunciar derechos, sino que reconoce toda una gama de garantías por las que no existe acto público o emanación de poder, que no pueda ser prevenido, impedido o, cuando cause daño, reparado.

La protección de los derechos consta como fin primordial del estado y es el eje constitutivo de la Constitución, que limita y vincula todo poder. En cuanto a las garantías, se establecen varios niveles. Uno estatal y otro por funciones. A nivel estatal todo el estado se considera garante de los derechos; por funciones, las que tengan competencias normativas tienen que garantizar los derechos, de igual modo sucede con las de políticas públicas y en último término las garantías jurisdiccionales. En estas últimas, se mantienen las garantías de 1998, constitucionalizándose la acción de acceso a la información y pasando la competencia

del hábeas corpus a la función judicial. Todo el Estado es garante de derechos.

Finalmente, quizá el reconocimiento que más profundos cambios podría traer tanto al Estado, a la sociedad y al derecho, sí que se tomara en serio, es el de la naturaleza como sujeto de derechos. La naturaleza como sujeto de derechos implica la superación de un paradigma antropocéntrico y jurídicamente positivista a otro biocéntrico y teóricamente sistémico (Ávila, 2022). El respeto a la naturaleza también implica superar un sistema económico basado en el extractivismo y pasar a otro post-desarrollista y restaurador. Lastimosamente, el sistema jurídico, político y económico ha seguido, con ligeros cambios, en el mismo paradigma antropocéntrico. Recientemente la Corte Constitucional, varios años más tarde, ha reconocido, aplicado y desarrollado los derechos de la naturaleza en algunos casos emblemáticos en los que ha protegido bosques, manglares, animales silvestres, ríos y ha reconocido la relación estrecha entre pueblos indígenas y derechos de la naturaleza.

A manera de conclusión: las luchas sociales y el constitucionalismo

Las grandes luchas sociales, que en la historia se han conocido como revoluciones, tienen repercusión en la evolución de los derechos. Es fácil notar que la Revolución Francesa, que estatuyó los derechos de propiedad, igualdad formal y libertad, y que fue protagonizada por el actor burgués-comerciante, se ven reflejadas en las Constituciones del Siglo XIX hasta la de 1929.

La Revolución Rusa y la Revolución

Mexicana (1917 y 1919) también tienen eco en las constituciones ecuatorianas. Los actores, que son los obreros y campesinos, apoyados por el pensamiento y el movimiento socialista y comunista, tienen resonancia en las constituciones a partir de la de 1929 en adelante.

La Segunda Guerra Mundial y la proclamación de derechos universales, tienen influencia en la constitución de 1945 en adelante, y se refleja en la estructuración de los derechos y en la introducción de elementos de teoría general de derechos humanos.

La emergencia de los movimientos sociales a finales del siglo XX, en franca resistencia contra la globalización hegemónica, en particular el movimiento feminista, ecologista, indígena, ven reflejadas sus reivindicaciones en la Constitución de 1998 y en la de 2008.

La evolución de los derechos fundamentales en el Ecuador ha sido producto de los avances del pensamiento y de las luchas sociales, sin duda alguna. Cuando uno se pregunta por la introducción del derecho a la asociación, al trabajo, a los derechos reproductivos, es difícil ubicar al actor o persona que lo introdujo. Lo cierto es que ese actor o persona recogía el saber de una época y la lucha de algún movimiento.

Un paréntesis en relación con las revoluciones que aparecen en la historia nacional. Cada caudillo intentó denominar a su gobierno como revolucionario. Tenemos, por ejemplo, la revolución alfarista, juliana, gloriosa, nacionalista y ciudadana. Si uno entiende a la revolución como un cambio profundo y radical de un

modelo de sociedad y estado a otro, tendría que conceder que nunca ha habido revolución alguna. Todas las revoluciones, a pesar de los discursos y la retórica, siempre acabaron manteniendo el *statu quo*.

La evolución de los derechos no es notable en relación con las llamadas revoluciones. La revolución liberal, salvo la discusión sobre dios y la religión, que no afectó en absoluto la vida miserable de la gran mayoría de la población, no trajo cambios sustanciales en términos de distribución de la riqueza o igualdad. Lo mismo podríamos predicar de la revolución ciudadana, en la que "pocas veces antes los grupos económicos poderosos estuvieron mejor, el modelo empresarial de desarrollo goza de buena salud, no hay cambios estructurales en la producción, no hay afectaciones en la tenencia de la propiedad, en la distribución de la tierra y el agua, el empleo y la dignificación del empleo siguen siendo tareas pendientes, las deficiencias cuantitativas y cualitativas en salud aún se mantienen, la educación muestra unos rasgos conservadores y autoritarios propios del autoritarismo presidencial" (Acosta, 2012, p. 71).

Más allá de las "revoluciones", los avances de las constituciones en materia de derechos dependen más de las luchas sociales que de los supuestos revolucionarios en el poder.

Todo hace pensar que las conquistas jurídicas en derechos fundamentales difícilmente pueden ser desconocidas en el futuro y no pueden entenderse sin las luchas de los movimientos sociales.

El reto actual, como manifestaba enfáticamente Norberto Bobbio (1981), no está tanto en los derechos sino en las garantías y en la eficacia de las normas. Pero las garantías, como se ha demostrado algunos años después de la Constitución de Montecristi (Grijalva, 2011), no son suficientes. Parecería que hay que pensar en los mecanismos de poder para establecer formas efectivas para respetar y garantizar los derechos. Es decir, la parte orgánica de la Constitución no debe ser vista como algo ajena a los derechos sino como algo intrínsecamente vinculado.

La parte orgánica de la Constitución, aquella que organiza el poder y otorga competencias a las autoridades, ha resultado un obstáculo para la realización de los derechos. El presidencialismo reforzado, la corrupción, la falta de independencia del poder judicial, la cultura

política y jurídica, han impedido que la promesa de los derechos se haga una realidad.

Los derechos, cuando más numerosos y complejos, más demandan una estructura de poder más democrática y respetuosa de las normas. En este sentido, el presidencialismo hace exactamente lo contrario: no es democrático y tiende a la concentración de poder, que es exactamente lo que evita los derechos.

El reto es la aplicación y eficacia de los derechos. El Estado ha fracasado. Lo que se ha logrado hasta el momento ha sido gracias a las demandas, luchas y resistencia de los movimientos sociales. De ahí que el ejercicio de los derechos no depende de su mero reconocimiento sino de su permanente exigibilidad por parte de quienes son titulares de derechos o de quienes intervienen a su nombre.

Referencias

- Acosta, Alberto. (2012). "El retorno del Estado. Primeros pasos postneoliberales, más no post-capitalistas", en *La Tendencia. Revista de Análisis Político, Movimiento sociales, mujeres, gobierno*. ILDIS, abril y mayo 2012.
- Acosta, Alberto (2010). "Cualquier restricción a la crítica es el fin del debate público", en Miriam Lang y Alejandra Santillana (compiladoras). *Democracia, participación y socialismo. Bolivia-Ecuador-Venezuela*. Fundación Rosa Luxemburgo, Hominen.
- Andrade, Pablo. (2007). "Prólogo", en Luis Verdesoto Custode, *Procesos constituyentes y reforma institucional*. Flacso-Abya Yala, 2007.
- Ávila Santamaría, Ramiro. (2012). "La clasificación de los derechos", en *Los derechos y sus garantías. Ensayos críticos*. Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012.
- Ávila R. (2011). *Neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Abya Yala-UASB.
- Ávila R. (2011). "El derecho de la naturaleza: fundamentos", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Abya Yala.
- Ávila R. (2010). "Las garantías constitucionales: perspectiva andina", en *Revista del Instituto de*

Ciencias Jurídicas de Puebla, El nuevo constitucionalismo latinoamericano, N.º 25, Año IV, México.

- Ávila R. (2022). "La teoría sistémica del derecho en la jurisprudencia de la Corte Constitucional". En *Derechos de la naturaleza*. Debate N.º 116, Agosto de 2022.
- Ayala Mora, E. (2008). *Manual de Historia del Ecuador II. Época Republicana*. Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, E. (2004). *Ecuador patria de todos*. Universidad Andina Simón Bolívar Corporación Editora Nacional, 2da Edición.
- Ayala Mora, E. (1996). "Periodización de la historia del Ecuador", en Enrique Ayala Mora (editor), *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 13: Ensayos generales II. CEN.
- Bobbio, Norberto. (1981). "El futuro de los derechos humanos", en *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa.
- Breilh Paz y Miño, Jaime y Fanny Herrera. (2011). *El proceso juliano. Pensamiento, utopía y militares solidarios*. Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador- Corporación Editora Nacional.
- Bustos Lozano, Guillermo. (2012). "El Bicentenario: legados y nuevas perspectivas", en El Comercio, *La Revolución de Quito 1809-1812*. Corporación Editora Nacional- Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Chiriboga Zambrano, Galo y Hernán Salgado Pesantez. (1995). *Derechos fundamentales en la Constitución Ecuatoriana*. ILDIS.
- Dussel, Enrique. (2007). *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Editorial Trotta.
- Echeverría, Julio. (2008). "Plenos poderes y democracia en el proceso constituyente ecuatoriano", en Julio Echeverría y César Montúfar (editores), *Plenos poderes y transformación constitucional*, Abya Yala.
- Fraser, Nancy. (2010). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World, New Directions in critical theory*. Columbia University Press.
- Freile, Carlos. (2012). "Los hermanos Espejo, sabios y mártires", en *El Comercio*, La Revolución de Quito 1809-1812, Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Grijalva, Agustín. (2011). "Las garantías de los derechos en 2010", en PADH, *Develando el desencanto. Informe sobre Derechos Humanos Ecuador 2010*. UASB- Abya Yala.
- Grijalva, Agustín. (2012). "Las garantías de los derechos en 2011", en PADH, *Informe sobre Derechos Humanos Ecuador 2010*. UASB.
- Landázuri Camacho, Carlos. (2012) "La segunda Junta Quiteña, 1810-1812", en *El Comercio*, La Revolución de Quito 1809-1812. Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Grijalva, Agustín. (2012). "Crisis del antiguo régimen e invasión napoleónica a España", en *El Comercio*, La Revolución de Quito 1809-1812. Corporación Editora Nacional- Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.

- Moreno Egas, Jorge. (2012), "El clero en la Independencia", en *El Comercio, La Revolución de Quito 1809-1812*. Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Ospina Peralta, Pablo. (2012). "Los indígenas y la insurgencia quiteña (1809-1814)", en *El Comercio, La Revolución de Quito 1809-1812*. Corporación Editora Nacional- Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Paz y Miño Cepeda, Juan J. y Diego Pazmiño. (2008). "El proceso constituyente desde una perspectiva histórica" en Nueva Constitución. *Revista La Tendencia*.
- Grijalva, Agustín. (2007). *Asamblea constituyente y economía. Constituciones en Ecuador*. Abya Yala-Taller de Historia Económica.
- Ramírez Gallegos, Franklin. (2008). "Proceso constituyente y tránsito hegemónico", en Nueva Constitución. *Revista La Tendencia*.
- Rueda Novoa, Rocío. (2012). "Los afrodescendientes en la Independencia", en *El Comercio, La Revolución de Quito 1809-1812*. Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Salgado, Judith. (2000). *Son nuestros derechos. Derechos humanos y garantías constitucionales*. INREDH.
- Terán Najas, Rosemarie. (2012). "Panorama social y político de la Audiencia de Quito, en el S. XVIII", en *El Comercio, La Revolución de Quito 1809-1812*. Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Trabucco, Federico. (1975). *Constituciones de la República del Ecuador*. Editorial Universitaria.
- Valencia Llano, Alonzo. (2012). "El movimiento del 10 de agosto de 1809", en *El Comercio, La Revolución de Quito 1809-1812*. Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador.
- Wray Espinosa, Alberto. (1996). "El sistema jurídico ecuatoriano", en Enrique Ayala Mora (editor), *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 13: Ensayos generales II. CEN.

I El Estado Plurinacional ¿una utopía o una realidad?: una lectura situada en el proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano

Verónica Yuquilema, INREDH

Han transcurrido más de tres décadas desde que la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) planteará abiertamente la plurinacionalidad como apuesta a la transformación del Estado ecuatoriano moderno colonial, capitalista y patriarcal. El proceso constituyente del año 2007 desembocó en el reconocimiento del Estado ecuatoriano bajo el carácter de Plurinacional, en ese sentido, este texto busca analizar y debatir sobre ¿Cuál es la propuesta de Plurinacional desde la propuesta de la CONAIE? Y ¿Cuáles son los desafíos que plantea la plurinacionalidad? Para el efecto, se tomará como base la propuesta planteada por la CONAIE, contextualizada en la realidad social, política y jurídica actual y visibilizando las voces de pensadore/as kichwa.

Introducción

El Movimiento Indígena representado por la CONAIE en la década de los 90 plasma sus demandas y propuestas en cuatro textos importantes, a saber:

- Ante proyecto de Ley de nacionalidades indígenas del Ecuador (1988)
- Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indígenas (1990)
- Proyecto Político de la CONAIE de (1994)
- Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador (1997)

El compendio más claro de la propuesta de Estado Plurinacional se encuentra en el Proyecto Político de la CONAIE publicado en el año 1994. Según el cual, existen algunos postulados centrales que dan forma al proyecto de Estado Plurinacional:

1. Es clara su crítica y lucha frontal en contra del sistema colonial, neocolonial, capitalista neoliberal, expansionista; es decir que la Plurinacionalidad cuestiona el poder constituido bajo el pensamiento eurocéntrico. Eso lo recalcan en varias ocasiones a lo largo del proyecto, especialmente en el acápite de principios político-ideológicos.
2. El Estado Plurinacional implica crear un nuevo Estado, la refundación del Estado.
3. Otro de los puntos clave es el derecho a la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades, entendido como la libertad de elección y de decisión de cada una de las nacionalidades sobre su sistema político, desarrollo económico, social y científica.

Entendiendo por nacionalidades a los pueblos originarios, el pueblo hispano y el pueblo afroecuatoriano.

4. La filosofía que guía esta propuesta en contra del sistema capitalista y colonial es la comunitarista, basado en la reciprocidad,

solidaridad e igualdad. En el ayllu, la comunidad.

5. El respeto de la naturaleza en virtud del principio de interrelacionalidad; es decir, la vida de los seres humanos y la naturaleza en el centro, por encima de los intereses económicos de las minorías locales y transnacionales que acaparan el mercado.
6. Unidad en la diversidad, es la apuesta a una sociedad intercultural no sólo social, sino política dentro de la lógica del poder.
7. Propuesta de nuevo orden económico global basado en la reciprocidad, la igualdad, la justicia social.

A partir de estos ejes centrales, en los siguientes apartados se hace una lectura breve sobre lo planteado por la CONAIE en los años noventa y resaltando las voces de los protagonistas de esta propuesta, junto con un análisis de la pertinencia de este planteamiento en la actualidad.

¿Qué es el Estado plurinacional en el criterio de sus artífices?

Hoy por hoy existen algunos estudios dedicados a hilar fino e ir construyendo esta propuesta de plurinacionalidad y de Estado plurinacional. En este artículo no me adentraré en esos debates, pero es necesario recalcar que la propuesta de Estado Plurinacional si bien ha sido pensada y mayormente madurada desde el Movimiento Indígena, en el camino se ha ido conjugando con las demandas de los

distintos sectores sociales (trabajadoras/es, maestra/os, estudiantes, ambientalistas, entre otros).

Por tanto, no debe ser entendido como un Proyecto de y para los pueblos y nacionalidades originarios, sino como un Proyecto político que buscaría "lograr el desarrollo armónico y equilibrado de las nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano y la Sociedad hispano-ecuatoriano" (Conaie, 1994, p. s/n).

Desde ese entendimiento, Luis Macas, dirigente referente del Movimiento Indígena nos dice que la Plurinacionalidad busca "construir una propuesta válida para todos, a partir de la crítica al sistema actual, el cuestionamiento al Estado colonial aún vigente. [...] Se trata de un proyecto político, un proyecto de vida, procesados desde paradigmas civilizatorios propios y globales" (Pacari et al., 2022, p. 28).

Por su lado, Nina Pacari hace hincapié en señalar que el Estado Plurinacional vislumbra el reto de refundar el Estado y revertir la hegemonía monista que se había impuesto. Busca, dice Pacari, "trastocar la exclusión y desigualdades [...] estructurales." (Pacari et al., 2022, p. 16).

Es decir, desde la génesis del pensamiento kichwa, el Estado Plurinacional se alumbró como una alternativa a la naturaleza de Estado consolidada bajo la visión de la cultura "hispana" dominante, por medio de lo cual se busca justicia social, a partir del reconocimiento de las desigualdades históricas y de la reivindicación de epistemologías coexistentes junto al paradigma occidental.

¿Qué planteaba la propuesta de Estado Plurinacional de la CONAIE?

El proyecto de Estado Plurinacional planteó en su época un plan de acción en cuatro áreas:

1. Político

- a) Frente a la corrupción, la burocratización, la centralización y politización de la administración pública del aparato estatal propone una administración eficiente, disciplinada, responsable, honesta, transparente y tecnificada.
- b) Autonomía y derecho indígena: Implantar un nuevo ordenamiento jurídico, que permita a cada nacionalidad fortalecer su sistema legal.
- c) Reordenamiento de tierra y territorios: Autogobierno y manejo de sus sistemas propios, uso y manejo adecuado de los recursos naturales.
- d) Consolidación de la identidad de los pueblos y nacionalidades y la sociedad ecuatoriana, reivindicando la memoria histórica.
- e) Reestructuración de la fuerza pública: Tomando la fuerza pública como un instrumento de desarrollo económico y social de todos los pueblos. Dejando de ser una institución represiva, autoritaria, privilegiada y guerrera.
- f) Relaciones políticas nacionales e internacionales

2. Económico

- a) Nuevo modelo económico: Economía comunitaria, ecológica

planificada. Mejora de la calidad de vida de todo el pueblo a través de la diversificación de la producción de manera planificada, la garantía de la soberanía alimentaria, uso racional y óptimo de los recursos económicos y la incorporación de tecnología adecuada. Buscando un orden económico internacional diferente.

- b) Reforma Agraria, buscando cambios estructurales en la tenencia de la tierra, la fijación de precios justos para los productos agropecuarios tanto a nivel interno como externo. Con la finalidad de sustituir la gran propiedad privada de la tenencia de tierra por una propiedad comunitaria autogestionada y estatal plurinacional.
- c) Industria: Fomentar y desarrollar la pequeña, mediana y gran industria, definiendo la tecnología más apropiada y cuidando la naturaleza.
- d) Comercio: Regulación del mercado en cuanto bienes y servicios que se importan y se exportan. Frenar la especulación y monopolio de los intermediarios. Buscando intercambios justos. Regulación y autoregulación basado en el humanismo y la reciprocidad.
- e) Turismo
- f) Artesanía
- g) Transporte, infraestructura vial y comunicaciones
- h) Electrificación y agua
- i) Empresas comunitarias autogestionadas de comercialización

3. Identidad y cultura

- a) Políticas que enfrenten la apropiación, manipulación y folklorización de las culturas originarias y en contra de las políticas integracionistas y asimiladoras. Fortaleciendo la identidad plurinacional.
- b) Impulsar una educación liberadora, crítica, reflexiva y plurinacionalista con acceso para toda/os.

4. Salud

- a) Legalización de la medicina tradicional en todo el país.
- b) Profesionales de la salud con alto espíritu de solidaridad y humanismo.
- c) Aplicación de Programas de salud preventiva. Creación de modelos de salud alternativos que combine la medicina tradicional y no tradicional. Fomentar la investigación científica para desarrollar la medicina de los pueblos originarios.

¿Las demandas que consolidan el Estado Plurinacional se mantienen vigentes?

El Movimiento Indígena representado por la CONAIE es uno de los movimientos más organizados y activos que ha logrado en buena medida ir ajustándose a los desafíos que han devenido como resultado de las políticas neoliberales, coloniales y heteropatriarcales de cada gobierno que ha asumido las riendas de este Estado nación, todavía uninacional, excluyente, capitalista y colonial.

En sus largos caminos de lucha, de reivindicación y de propuesta integrales y

cíclicas, la CONAIE ha logrado conjugar sus demandas junto a las demandas de los distintos sectores sociales. En 1990 durante el Levantamiento del Inti Raymi, la consigna de lucha era “Tierra, cultura y libertad”. En 1997, “Nunca más un Ecuador sin nosotros”. Ya en el siglo XXI, la lucha era “Nada solo para los indios”.

En este ciclo de luchas y reivindicaciones, la declaración del Estado como Plurinacional e Intercultural en la Constitución ecuatoriana es otro de los grandes avances del Movimiento Indígena junto al resto de movimientos sociales; sin embargo, luego de más de 20 años de la Constitución es importante cuestionarnos, ¿Vivimos en un Estado Plurinacional? ¿Esa propuesta del siglo pasado presentado por la CONAIE tiene vigencia en nuestros días? ¿Qué ha hecho el Estado para concretizar la Plurinacionalidad?

Si bien es cierto, no se debe desconocer la importancia de contar con una carta constitucional como la existente, pues en efecto, es una herramienta para la lucha contrahegemónica de los grupos subalternizados de este país. La Constitución es entre otras cosas, una posibilidad de seguir soñando en construir una sociedad más equitativa, justa y acorde a la diversidad filosófica y epistemológica de esta plurinación.

Sin embargo, la realidad social, económica, política de este país no puede medirse en función de lo que la Constitución dice sino y, sobre todo, en función de las relaciones aún asimétricas que existen dentro de la sociedad en cuanto a lo cultural, a lo social, a lo económico y a lo político.

Si la CONAIE en la década de los 90 del siglo pasado cuestionaba el sistema capitalista y colonial en el que estaba asentado el estado ecuatoriano, hoy esa demanda no solo está vigente, sino que además se vuelve urgente mirar hacia otros horizontes donde la crisis civilizacional que vive en el mundo sea analizada desde aquellas epistemologías que han sido periferizadas.

Las demandas sociales que configuraron las últimas movilizaciones sociales del octubre de 2019 y junio de 2022 son la evidencia de que es urgente la propuesta de construir un Ecuador acorde a las epistemologías diversas de sus nacionalidades. Es necesario refundar el Estado, colocando en debate el modelo o sistema económico, político y cultural que se mantiene intocado hasta la actualidad.

¿Cómo se ha construido la plurinacionalidad desde los pueblos y nacionalidades originarias?

A diferencia de lo que el mundo capitalista, colonial y heteropatriarcal ha impuesto, el movimiento indígena ecuatoriano ha buscado en sus propias bases filosóficas y epistemológicas las respuestas para transformar la realidad de exclusión, expoliación y de desigualdades sociales, no sólo de los pueblos y nacionalidades originarias, sino de los grupos subalternizados y mayoritariamente empobrecidos del Ecuador.

Frente a la inacción del Estado para construir la Plurinacionalidad y el Estado Plurinacional y aunque como diría, Boaventura de Sousa Santos "El co-

nocimiento occidental ha impuesto un programa en todo el mundo basado en la imposibilidad de pensar otro mundo distinto al capitalista", el movimiento Indígena ecuatoriano ha tenido la capacidad de reinventarse y construir alternativas, desde lo que el académico kichwa panzaleo Raúl Llasag llama como plurinacionalidad construida desde abajo.

La plurinacionalidad desde abajo quiere la generación de participación interna, evitando la exclusión, la imposición y la verticalidad, empezando por los espacios individual, familiar y comunitario. Esas son las condiciones del ejercicio de la autonomía interna". (Llasag, 2017, p. 199)

Construido, recalca Llasag, "desde los gobiernos comunitarios, bajo los principios de participación interna, evitando la exclusión, la imposición y la verticalidad, luego la reconstrucción de los pueblos y nacionalidades, y una organización nacional que refleje un contrapoder frente a la institucionalidad del Estado" (Llasag, 2017, p. 200).

Esta plurinacionalidad es real desde el fortalecimiento de la autonomía de los territorios comunitarios como es el caso del pueblo kitu kara (Llasag, 2017) y del pueblo kayambi (Pacari et al., 2022). O desde el desarrollo de la democracia comunitaria liderada por el pueblo cacha puruwa en la sierra centro.

Asimismo se han construido propuestas de educación con lógicas propias y diversidad epistémica (Santillán y Chimba, 2016); de manejo de tierras y territorios comunitarios; de manejo y gestión del

agua desde lo comunitario; de ejercicio y desarrollo del derecho propio; de afianzamiento de la agricultura agroecológica familiar y campesina; de la puesta en práctica de redes de comercialización justas y equilibradas y de la implementación de medicina propia.

¿Cuáles son los desafíos que plantea en el contexto actual el proyecto de Estado Plurinacional?

El Estado Plurinacional desde el planteamiento de la CONAIE rompe con los pilares fundamentales de este Estado nación uninacional, monista y hegemónico, por lo que su concreción implica remover el modelo económico y político en el que está sostenido este país, esto es el sistema capitalista neoliberal, colonial y patriarcal y construir un modelo económico y político organizado, planificado enmarcado en principios como el *ranti ranti*, la *minka*.

La construcción del Estado Plurinacional requiere políticas y recursos económicos que viabilicen de forma concreta la filosofía comunitaria andino-amazónica en los espacios educativos, económicos, políticos, lingüísticos. Esto implicaría también lograr no solo una justicia social, sino también una justicia cognitiva.

Por otro lado, la Plurinacionalidad hoy en día, debe pensarse también desde la lucha en contra del heteropatriarcado, de tal forma que se incorpore otras demandas históricas como la igualdad de género y el respeto a las diversidades sexo-genéricas, desde la realidad social, económica y política global y local que

atraviesa a los pueblos y nacionalidades luego de este largo proceso de multiculturalismo neoliberal, de globalización y de digitalización de la vida misma.

Sentires y pensares finales

En un momento postpandemia, en donde claramente, el sistema capitalista ha mostrado la cara más inhumana a través de la indolencia frente a la enfermedad y la muerte, creemos que la apuesta por otro mundo sí es posible y desde abajo, el Estado Plurinacional es una realidad y al mismo tiempo sigue siendo una utopía.

Es una realidad cuando vemos cómo relució la filosofía comunitaria durante la pandemia a través de la activación de la sabiduría de la medicina natural y preventiva de los pueblos y nacionalidades, las redes de comercialización justas. La *minka* y el *ranti ranti*/la reciprocidad fueron clave para que muchas de las vidas, que al sistema capitalista no le importa, se salven. Y es una utopía porque el camino que parece muy lento aún nos permite seguir soñando en un mundo diferente.

Desde arriba, la Plurinacionalidad aún es una utopía, porque impera el pensamiento colonial, capitalista y patriarcal, a través de considerar a los pueblos y nacionalidades dentro de la lógica multicultural funcional al mercado, que se enorgullece de la diversidad cultural cuando contribuimos a su proyecto de civilización inhumana, pero nos silencian, nos matan y nos desprestigian cuando alzamos nuestra voz como sujetos históricos y políticos.

Frente a una lógica multiculturalista que primitiviza a los pueblos y nacionalidades originarios cuando éstos amenazan el proyecto de globalización hegemónico dominante en el mundo, es fundamental pensar en la descolonización como parte del camino hacia la complementariedad y el diálogo de saberes con miras a lograr justicia social y cognitiva.

Referencias

- Conaie. (1994). Proyecto Político de la CONAIE.
- Llasag, R. (2017). *Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas*.
- Pacari, N., Macas, L., Chancosa, B., Churuchumbi, G., Gualinga, P., Simbaña, F., Juncosa, J., y Astudillo, J. (2022). *Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007-2022*.
- Santillán, L., y Chimba, F. (2016). *Ishkay Yachay*.

I Entre la institucionalización y la militancia de los afectos: un recorrido por los feminismos en el Ecuador

Soledad Varea, Universidad Central del Ecuador
María Rosa Cevallos, Universitat Oberta de Catalunya

Introducción

El maternalismo versus el derecho que tenemos las mujeres a decidir sobre la maternidad han sido los ejes movilizados de los feminismos, desde sus inicios hasta su masificación y la consecuente despenalización del aborto por violación. Los derechos se han conseguido en ciertas etapas de la historia por un marco de oportunidades y en otras desde los afectos que guían al movimiento.

En este sentido, dos conceptos que se utilizarán en este artículo son las "estructuras de oportunidad" idiosincráticas que se caracterizan por una combinación de organismos gubernamentales; es decir, oficinas estatales de distinto tipo (por ejemplo Ministerios de salud, educación, bienestar, etc.) que comparte la autoridad sobre los temas de interés de los feminismos (Marks y McAdam, 1996, p. 275). A momentos, aquellos se han valido de su presencia ambigua en el Estado para incorporar leyes dentro de la Constitución. En el caso del Ecuador en el año 1997 existió una coalición que provenía de distintas oficinas de Estado y que estaba dedicada a incluir temas de interés de los feminismos.

Este concepto proviene de la relación entre actores e instituciones y sus productos intermitentes. Para Marks y McAdam (1996) no es posible realizar afirmaciones enfáticas sobre ciertas instituciones más o menos beneficiosas

para las feministas. Adicionalmente, los feminismos responden a estas oportunidades adoptando ciertas estrategias sobre otras. A través de aquellas, pueden influir directamente en la estructura de oportunidades que se les abre.

Así, por ejemplo, en Canadá y Australia la relación entre feministas e instituciones políticas está en permanente cambio el lugar por su parte es interactivo y dinámico y no tanto predecible y permanente (Chappell, 2010). En Ecuador existen políticas que han sido estables debido al proceso de observación y organización de los feminismos, así desde 1990 la ley de violencia se ha mantenido en el Estado y sus oficinas con ciertos cambios. No obstante, los derechos sexuales y reproductivos sí entrarían en la definición de dinamismo, pues dependiendo del gobierno de turno entran o salen de la agenda.

Tal como habíamos afirmado al principio del artículo, además de la estructura de oportunidades en el Estado, la política de los afectos ha sido relevante dentro de las acciones de los feminismos. Así, tal como en otros países la crítica al amor romántico, la defensa de una ética del cuidado, la reivindicación de la experiencia corporal, así como la idea misma de sororidad ponen en evidencia que la cuestión afectiva atraviesa la historia de los feminismos hasta el presente. Lo que

las teorías feministas muestran, además, es que el patriarcado, la violencia machista y la matriz hetero-cis-normativa no son sólo contenidos ideológicos, sino también dispositivos que estructuran afectos, emociones y sentimientos. De esta manera, la fuerza normativa de estas estructuras no se basa solamente en el modo en que naturalizan ciertas formas de pensar, sino también en cómo consolidan ciertas formas de sentir (Solana y Nayla, 2020).

Así, en este artículo hacemos un recorrido por las diferentes etapas de los feminismos en el Ecuador a partir de sus primeras manifestaciones realizadas por periodistas y maestras, en donde prevalecía la idea del cuidado y protección de la maternidad como una reivindicación política para la consecución de derechos de las mujeres. Desde esta etapa hasta entrada la década de 1980, existe un cuestionamiento al Estado como institución patriarcal, adicionalmente se construye un feminismo popular que dialoga con las clases obreras, aquello por la influencia de partidos de izquierda en donde militaban sus precursoras. Esto se ubicaría en dos segmentos de la sociedad por un lado en lo que Almeida y Cordero (2017) denominan los nuevos movimientos sociales dentro de los cuáles estarían los feminismos y sus demandas culturales y sociales y los movimientos sociales en general, es decir los de trabajadores, estudiantes, grupos rurales e indígenas. Es decir que, si bien las mujeres formaban parte del movimiento más amplio de demandas en contra del neoliberalismo en la transición hacia la democracia desde los regímenes dictatoriales latinoameri-

canos, para Troya (2007) y Rodas (2002) el movimiento amplio se puede dividir en: organizaciones autodenominadas feministas (quienes se identifican con los postulados de la teoría feminista y trabajan con mujeres y para mujeres, organizaciones femeninas y ONG de mujeres. En términos generales el origen de estaría por una parte en las sufragistas luego aquellas ligadas al movimiento obrero y campesino, más adelante los maternalismos ilustrados, luego los institucionales y finalmente se podría hablar de un feminismo de clase media y letrada que dialoga con la izquierda, los ambientalismos y las mujeres indígenas.

Luego, en respuesta a la configuración de una nueva estructura de oportunidad, durante la década de 1990 los feminismos dialogan e interactúan con el Estado y ciertas instituciones internacionales de cooperación, y de esta relación emergen otras reivindicaciones. Finalmente, en la última etapa a partir del 2012 con el hito "la marcha de las putas" surge una diversidad de feminismos, que resuenan especialmente con el uso de redes sociales como mecanismos de transformación social e incidencia política.

La metodología utilizada en este artículo es cualitativa, basada en la recolección y el análisis de testimonios recogidos mediante diez entrevistas en profundidad con mujeres que han militado en el feminismo ecuatoriano desde la década de 1980 hasta el 2021. Dicho material se utilizó para reconstruir las historias de vida de estas feministas que, en virtud de sus largas trayectorias, conservan la memoria histórica del movimiento.

De esta manera el artículo se dividió en cuatro partes: los antecedentes de los feminismos cuando se reivindicaba el maternalismo como posibilidad política; más adelante y como última influencia del origen de éstos los feminismos populares de izquierda, luego la homogenización que podría caracterizarse como la primera ola y la entrada al estado, es decir un feminismo institucional. Finalmente, luego del último proceso constitucional en el Ecuador surge una masificación de los feminismos, es decir que se pasa de un grupo reducido de mujeres a una población amplia que no solo reivindica los derechos de género sino una nueva forma de vivir y relacionarse en la que entran no solo las políticas de redistribución y reconocimiento sino las relaciones afectivas y la naturaleza como piedras angulares de lo que sería una nueva sociedad y que a su vez desemboca en una fractura generacional del mismo.

¿Cuáles son los desafíos que plantea en el contexto actual el proyecto de Estado Plurinacional?

El Estado Plurinacional desde el planteamiento de la CONAIE rompe con los pilares fundantes de este Estado nación uninacional, monista y hegemónico, por lo que su concreción implica remover el modelo económico y político en el que está sostenido este país, esto es el sistema capitalista neoliberal, colonial y patriarcal y construir un modelo económico y político organizado, planificado enmarcado en principios como el *ranti ranti*, la *minka*.

La construcción del Estado Plurinacional requiere políticas y recur-

sos económicos que viabilicen de forma concreta la filosofía comunitaria andino-amazónica en los espacios educativos, económicos, políticos, lingüísticos. Esto implicaría también lograr no solo una justicia social, sino también una justicia cognitiva.

Por otro lado, la Plurinacionalidad hoy en día, debe pensarse también desde la lucha en contra del heteropatriarcado, de tal forma que se incorpore otras demandas históricas como la igualdad de género y el respeto a las diversidades sexo-genéricas, desde la realidad social, económica y política global y local que atraviesa a los pueblos y nacionalidades luego de este largo proceso de multiculturalismo neoliberal, de globalización y de digitalización de la vida misma.

El origen de los feminismos en el Ecuador y los feminismos populares

Los primeros debates, escritos y en general pensamientos feministas en el Ecuador tuvieron una influencia maternalista, esto quiere decir que defendían ciertos atributos femeninos asociados al cuidado de las y los hijos y la familia. Según algunas autoras, aquello tiene relación con una estrategia política porque se aleja del feminismo de la primera ola europeo (Moscoso, 2013; Goetschel, 2006 Flores y Tena, 2014; Bourque, 1996).

A inicios del siglo XX, la maternidad, la religión católica y en general el cuidado eran cuestiones fundamentales en la identidad de las mujeres ecuatorianas, debido al reciente despoblamiento causado por las guerras y en consecuencia la construcción de discursos políticos

hegemónicos que otorgaban la responsabilidad del cuidado de los ciudadanos de la patria (Goetschel, 2006).

Según otras teorías, la maternidad ha sido importante en el Ecuador, debido al proceso de mestizaje del cual los padres estuvieron ausentes, de allí que la figura materna se convirtió en un símbolo fundamental en la edificación de la nación en el caso del mestizaje y en el caso de pueblos y nacionalidades indígenas se trasladó a la cosmovisión andina ensamblándola con la pacha mama (Martínez y Cuví, 2001).

Goetschel (2006; 2007) analiza los discursos feministas de periodistas y maestras en los inicios del feminismo en el Ecuador, son estas voces las que por una parte enaltecen las maternidades exigiendo al Estado ciertas protecciones, como el cuidado prenatal, el permiso de maternidad, el acceso a guarderías entre otras, pero por la otra reclaman derechos a la igualdad de condiciones entre hombres y mujeres, especialmente en lo que se refiere a derechos políticos (Goetschel, 2006; 2007). Según esta última autora, Zoila Ugarte de Landívar y Nela Martínez, entre otras, fueron maestras militantes de partidos de izquierda que tenían la posibilidad de expresar sus ideas progresistas en diarios y revistas que circulaban entre las élites ecuatorianas.

Así, esta generación de feministas fue reconocida en la sociedad ecuatoriana más tradicional, es decir que las principales portavoces de aquella etapa no fueron actrices marginales, intentaron llegar a los sectores más excluidos de la sociedad y definitivamente incidieron en la redefinición de las identidades de las

mujeres de aquella época, así como la construcción de un sujeto femenino con derechos.

Nela Martínez escribe en diarios y revistas hasta la década de 1980. Es decir, el feminismo maternalista de izquierdas llega hasta este período y posiblemente la influencia del trabajo con el campesinado y los barrios populares resonó en lo que conocemos como el feminismo popular (Rodríguez, entrevista, 2021, Cordero, entrevista 2005); es decir, el trabajo con las mujeres de base. En Quito y Guayaquil, durante aquella década, las mujeres feministas que comenzaban a formar pequeñas organizaciones de la sociedad civil (OSC) se trasladan al sur de la capital y en el caso de Guayaquil a los Guasmos, hacen un trabajo de base en cuanto a derechos sexuales y reproductivos, aborto, derechos económicos.

Una de las feministas entrevistadas, activa en la década de 1980, analiza del modo siguiente los incipientes feminismos populares:

La participación política de las mujeres como actrices legítimas no existía en los espacios de izquierda, en donde las voces masculinas tenían más poder. En ese tiempo existían varios frentes que cuestionaban la propuesta neoliberal del entonces candidato a la presidencia León Febres Cordero. De aquella preocupación surge el movimiento político Mujeres por la Democracia, compuesto por esposas de candidatos, y [otras] que no eran esposas de los candidatos [...]. Cuando nos reuníamos éramos como 70 personas, ese es el inicio, posterior, después de tres

años entraron mujeres sindicalistas y otras mujeres.

Nos reuníamos en las casas de cada persona y lo que hacíamos era invitar a los políticos para discutir de varias cosas. Alguien hacía la presentación y luego se desarrollaba el debate. Las mujeres de izquierda no querían participar en este espacio porque les parecía de derecha. (Entrevista, Patricia, 2021)

En esta entrevista está presente una parcial ruptura de los feminismos con la izquierda, lo que dará paso a la relación de las mujeres con ciertas instituciones y el Estado con los partidos políticos en donde las mujeres no tenían voz. Lo cual a las personas entrevistadas les permite convertirse en sujeto político feminista, bajo la influencia de la primera ola que privilegiaba la igualdad de las mujeres en cuanto a derechos políticos. En la entrevista podemos observar que su espacio fue Mujeres por la Democracia, luego forma parte de la Coordinadora Política de Mujeres y la Fundación Mujer y Sociedad en una época en la cual las ONG estaban en auge, frente a un Estado incipiente y frágil. El Centro Ecuatoriano de Promoción de la Mujer (CEPAM) es una ONG que nace de una organización de mujeres de izquierda y es un hito en la década de 1980, porque de ella surgen los primeros estudios sobre violencia basada en género.

Otro de los hitos que podemos mencionar en este apartado es la Teología de la Liberación, que en etapas anteriores también forma a otras feministas como Lilia Rodríguez y Nela Martínez, y

cuyo representante más recordado y legitimado es Monseñor Leonidas Proaño. Según varios testimonios indígenas, él hablaba de la voz y dignidad de los sujetos más despolitizados y marginados en aquellos años: los indígenas. De esta manera él influye en la formación de las comunidades eclesiales de base, hablando de la dignidad. Así la teología de la liberación tiene una enorme influencia en el movimiento indígena de la década de 1990, que a su vez tiene mucho peso en la formación política de muchas mujeres que más tarde se convierten en feministas.

Feminismo institucional de la década de 1990

La década de 1990 fue muy importante para las mujeres a nivel regional por las conferencias internacionales de las Naciones Unidas, en especial las de El Cairo 1994 y Beijing 1995. Según una de nuestras entrevistadas se envió a tales mujeres pertenecientes a partidos políticos tanto de derecha como de izquierda, con lo cual las mujeres jóvenes de aquella época no estaban de acuerdo. Por eso fundan la Coordinadora Política Juvenil (CPJ) como una necesidad de construir un espacio político en donde el cuerpo y la sexualidad tengan cabida.

Para Lilia Rodríguez (entrevista, 2021) los feminismos populares en el Ecuador se transforman en la década de 1990, en la cual las mujeres inciden directamente Estado. En su libro "Género y Desarrollo: nudos y desafíos en el trabajo no gubernamental en el Ecuador", Rodríguez (entrevista, 2021) propone que el trabajo

en los sectores populares que hasta entonces habían realizado las ONG pasara a manos del Estado para que pueda generalizar el acceso.

Para Raquel Rodas (1998) y Rodríguez (1998), durante esta década, en palabras de ellas, se crean las primeras organizaciones nacionales de mujeres, se ratifican convenios internacionales³⁴ que promueven los derechos de las mujeres y se expiden leyes a favor de ellas, tales como la Ley contra Violencia (1995), la Ley de Amparo Laboral (1997), que evolucionó hacia la reforma de la Ley Electoral, más conocida como la Ley de Cuotas (1993), la misma que se basa en la obligatoriedad de que las mujeres participen como candidatas en un porcentaje igualitario frente a los hombres y la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia (1998).

Luego de la creación de una serie de instituciones estatales que trabajan el tema específico de las mujeres como por ejemplo el Consejo Nacional de las Mujeres CONAMU (1997) en el cual trabajan muchas activistas que habían hecho un trabajo de base; la característica principal de esta institución estatal es el trabajo con los sectores populares.

En la historia de vida de la médica Virginia Gómez, una pieza fundamental en la historia de los feminismos en Ecuador, se puede observar cómo a partir de la década de 1990, aquellos dialogan con el Estado. Así, en el discurso de la médica están presentes el Consejo Nacional de las Mujeres, los congresistas a favor y en contra del uso de métodos y las organizaciones de la sociedad civil

como por ejemplo el Centro Ecuatoriano de Planificación Familiar.

Yo estuve trabajando un tiempo en el CEPAM en la Coordinadora del Área de Salud, luego el CEPAM decidió poner un Centro en un barrio popular, ahí empezamos a trabajar el tema de violencia en relación a la salud y los riesgos de la salud reproductiva y sexual; luego empezamos a trabajar más específicamente el tema de la violencia con la salud en un servicio médico legal, —fuimos legistas la Marta y yo— fue como más intenso de la violencia sexual, embarazos producto de la violencia, de violaciones, y ahí en ese marco empezamos a trabajar de los anticonceptivos de emergencia, fue la primera propuesta concreta para enfrentar un embarazo no deseado, difundir la existencia de la anticoncepción de emergencia en el 94.

En el 94, estuvimos unas capacitaciones con la gente del Ministerio y claro, la anticoncepción de emergencia no estaba en las normas, está en las normas desde el 98, pero para eso ya habíamos trabajado cuatro años en el tema del píldora del día después y el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de Mujeres daba píldora del día siguiente por medio del método “yuzpe”. (Entrevista, Virginia, 2021)

Según Aguinaga y Santillana (2010: 15), si bien en los tempranos años 90 se observa un movimiento crítico con las desigualdades de clase y opresiones, “termina primando la introducción ideológico-política de premisas impulsadas

³⁴ Cedaw, Beijing, Cairo, Belem de Pará.

por la ONU, y gobiernos nacionales que contraen acuerdos para impulsar los derechos humanos de las mujeres". Según las autoras, esto se debe a la influencia de unas conferencias internacionales cuyas declaraciones, de carácter más bien ético-político, presionan a los estados a la inclusión de género y alianzas con distintas instituciones a favor de los derechos de las mujeres.

Durante el proceso de la Ley Contra la Violencia de las Mujeres, liderado por Lilia Rodríguez, participan mujeres de diferentes tendencias políticas. Asimismo, según la perspectiva de Ninfa León (2011), en el proceso de la Ley de Maternidad Gratuita, por ejemplo, intervienen organizaciones de mujeres que no necesariamente se adscriben a los feminismos, como los comités de usuarias de las maternidades públicas, integrados por mujeres que promueven la gratuidad en los servicios referentes a todas las etapas reproductivas: embarazo, parto, posparto, crianza, aquello ocurre porque ellas fueron madres y parieron en instituciones públicas, una especie de veedurías ciudadanas en las maternidades del país. Las reivindicaciones feministas en esta etapa tenían relación con la sexualidad y lo privado como político, por ello se develan las situaciones de violencia que vivían las mujeres en sus espacios íntimos, así como la lucha por el derecho a la decisión sobre los cuerpos.

Es decir, tal como sostienen Santillana y Aguinaga (2010), dentro de los feminismos estarían tres grupos de formas de acción política: 1) las mujeres que trabajan dentro del estado incidiendo en las instituciones públicas para conseguir

y mantener derechos, 2) aquellas que lo hacen dentro de organismos internacionales con la finalidad de que el gobierno fortalezca los derechos económicos, sexuales y reproductivos. 3) No obstante un grupo importante de mujeres trabajan por fuera del estado en pequeñas instituciones. Se trata entonces de unos feminismos diversos dentro de los cuáles se producen encuentros de clase y género, el común entre todas es el cuestionamiento al neoliberalismo, a las relaciones machistas en el marco de la exigencia por parte de una sociedad civil más amplia de la institucionalización del estado plurinacional.

Ahora bien, la Constitución de 1998 integra derechos fundamentales de las mujeres. Algunos de ellos logran institucionalizarse, en especial la violencia basada en género que es introducida como política pública en el CONAMU, oficina gubernamental que trabaja con otras instituciones, como por ejemplo la Defensoría de la Mujer y la Comisión Legislativa Especializada de la Mujer y la Familia.

La aparente neutralidad impide la transformación de las relaciones de poder y lo que logra son acomodados y adaptaciones al sistema o pequeñas concesiones que aplacan parcialmente las contradicciones. La doctrina de la igualdad de oportunidades continúa teniendo como referente el modelo hegemónico masculino que en sociedad global neoliberal ha incrementado el sexismo y ha multiplicado las formas de explotación del cuerpo femenino (Aguinaga y Santillana, 2010, p. 20).

Es importante recalcar que en los años noventa, la cooperación internacional impulsa en Ecuador las agendas internacionales basadas en estándares internacionales de derechos humanos. Muchas ONG dedicadas a temas de género cuentan con apoyo internacional para promover la inclusión de temas globales en el país. El movimiento de mujeres, en este sentido, va guiado por las agendas de la cooperación y también de algunas agencias y programas de la ONU, entre los que se puede citar ONU Mujeres y el Fondo de Población de la Naciones Unidas. Estos últimos con tres estrategias fundamentales: fortalecer el movimiento de mujeres en el país, fortalecer instituciones estatales para la garantía de los derechos de las mujeres y finalmente promover el diálogo entre el Estado y la sociedad civil.

Años después en el 2012, estas mismas organizaciones apoyadas nuevamente por la cooperación internacional, desde diversas aristas, harían propuestas en la Asamblea Constitucional, muchas de ellas en torno a los derechos sexuales y reproductivos y la erradicación de la violencia basada en género. Cabe decir también que las propuestas más avanzadas, pero en especial las referentes a los derechos sexuales y reproductivos no fueron necesariamente acogidas; sin embargo, la actual Constitución abrió el camino para reivindicaciones más progresistas por el principio de igualdad y no discriminación. En estas reivindicaciones fue fundamental la presencia de mujeres jóvenes, especialmente en temas relacionados a la soberanía del cuerpo.

El origen de los feminismos urbanos

A diferencia de los procesos anteriores, esta etapa se caracteriza por los afectos como la principal guía o palanca que conduce las acciones políticas. La propuesta consiste en transformar radicalmente la sociedad a partir de nuevas formas de relacionamiento que van desde lo comunitario y la relación con la naturaleza hasta la sororidad y los cuidados. Si bien se institucionaliza la lucha contra la violencia basada en género, a la par se propone el escrache como la única vía de justicia, pues se denuncia por fuera de la vía legal a través de redes sociales o expresiones artísticas la violencia en contra de las mujeres por parte de hombres que tienen cierto estatus en la sociedad, pues las mujeres en su conjunto dejan de creer en el sistema patriarcal de justicia.

Se podría decir que los hitos que marcan el inicio de esta etapa son La "marcha de las putas" en la misma salen a desfilar el conjunto de colectivos de mujeres urbanas reivindicando los derechos relacionados al cuerpo, más adelante la plataforma "vivas nos queremos", se constituirá como un ejemplo de los feminismos en red, es decir que basan su movilización y comunicación a través de las redes sociales, su reivindicación tiene relación con la violencia extrema a las mujeres que tanto en Ecuador como en América Latina aumenta de manera exponencial en los últimos años. Este es un movimiento global que denuncia la muerte de mujeres solo por el hecho de serlo.

A la par se logra colocar la obligatoriedad de proveer anticoncepción de emergencia a mujeres adolescentes, pero a la vez se construyen formas paralelas de atención médica y abortos seguros como una vía no patriarcal de la interrupción del embarazo.

Los feminismos autodenominados “jóvenes” en el Ecuador, estarían marcados por la ruptura de mujeres estudiantes que rompen con los feminismos que se acercaban al Estado y a las instituciones ya sea públicas o de la cooperación internacional

La historia de vida de Pamela, integrante de la CPJ y posteriormente funcionaria del Consejo Nacional de Mujeres ilustra la emergencia de un feminismo joven que se extiende hasta la actualidad. Este feminismo rompe con el movimiento de la primera ola, en el cual la importancia de la igualdad que proviene de la idea del “común” y que está más allá de la condición de clase, raza, condición étnica y la ideología era fundamental, en lo cual influía el hecho de que Mujeres por la Democracia estuviera compuesto por partidos políticos de todas las tendencias sociales. En esta misma época (1970-1980), la teología de la liberación también comenzaba a influenciar al movimiento indígena, de donde proviene Pamela:

Yo milité en el movimiento indígena [...] Me salí de Pachacutik (Partido político del movimiento indígena) porque el tema de las mujeres no era trascendental y el tema de los jóvenes era peor aún porque había toda esta cuestión generacional: a

los jóvenes y las mujeres [les mandaban a ocuparse] del tema operativo, [mientras que] el tema de participación era bastante cerrado, porque había profesionales mestizos que estaban vinculados con el movimiento, y se creó como una burbuja, era como una élite y para los jóvenes era difícil acceder. Sin embargo, yo participé en algunas cosas, [por ejemplo] cuando hubo el levantamiento indígena campesino en Chimborazo. [Me emocionaba] trabajar con los indígenas, [pero] no se trabajaba el tema de las mujeres indígenas.

La Coordinadora Política de Mujeres tenía tres brazos: mujeres jóvenes, mujeres indígenas, mujeres afroecuatorianas. Pero una vez más existía el problema de que las jóvenes no tenían un espacio de participación real, estaban marginadas. [Las compañeras] se empezaron a vincular al REDLAC (Red de Organizaciones Feministas de Derechos Sexuales y Reproductivos), así se empezó a trabajar en un proyecto sobre derechos sexuales y reproductivos e hicimos un proceso con estas mujeres. Era la primera vez en que nos metimos de cabeza, porque era un tema que nos motivaba, nos llamaba más la atención. Entonces se empezaron a cuestionar muchas cosas en torno a la Coordinadora Política de Mujeres, comenzábamos a ver qué era lo que nos unía y compartíamos la oficina, veíamos mujeres que eran políticas que tenían poder. Pero claro, internamente conocíamos un montón de cosas, [por ejemplo] compañeras que vivían situaciones de violencia fuerte y eran autoridad, y cuestionábamos el tema de autonomía del

cuerpo y la violencia. [Así] comenzamos a darle otro vuelco a la Coordinadora, pues a la Coordinadora Política iban todas las mujeres de todas las tendencias políticas. Nosotros cuando empezamos a trabajar el tema de derechos sexuales empezamos a sentir una resistencia. (Entrevista, 2011)

No obstante, tal como ocurría con los partidos políticos de izquierda, la teología de la liberación no toma en cuenta las problemáticas de las mujeres jóvenes, principalmente aquellas relacionadas con la salud sexual y reproductiva. Si bien en otros países de Latinoamérica, la teología de la liberación devino en teología feminista, es decir que se reflexionó alrededor de la problemática de las mujeres, no sucedió lo mismo en el Ecuador, donde las jóvenes estaban excluidas de los espacios políticos. Así Pamela es una de las fundadoras de la Coordinadora Política Juvenil, que justamente emerge por la necesidad de construir un espacio político donde se debatan temas alrededor del cuerpo y la sexualidad; adicionalmente se busca una nueva identidad, o en términos de Ranciere, un "nombre propio" (Ranciere, 2007, p. 56). Pues no era parte de la Coordinadora Política de Mujeres la agenda de las jóvenes, para quienes era fundamental el problema alrededor de la sexualidad.

Cabe resaltar también que parte de las mujeres del movimiento indígena influenciado por las ideas de Monseñor Leonidas Proaño, se separó radicalmente de la religión católica convirtiéndose al protestantismo. Otra parte se fue transformando en lo que luego

fue la Coordinadora Política Juvenil, el "Colectivo Feminista", "La Casa Rosa" y más adelante se ha transformado en la "Asamblea de Mujeres Populares y Diversas". Ninguno de estos procesos políticos pensó (después de la coyuntura del movimiento indígena) en la religión. A pesar de las propuestas de la teología feminista son casi las mismas que aquellas de los movimientos feministas de izquierda en el Ecuador.

A partir del año 2007, durante la preconstituyente, los feminismos se diversifican y masifican tal como en otros países de la región. Estos se dividen en el trabajo con sectores populares, mujeres indígenas y mujeres de todos los estratos sociales aglutinadas bajo la consigna del aborto libre, gratuito y seguro, las mismas son parte de un movimiento regional amplio llamado "marea verde" que si bien es global, en el caso del Ecuador tiene su origen en el Frente Ecuatoriano por los Derechos Sexuales y Reproductivos del cual se desprende "Aborto EC" y que se diferencia de otras etapas por la lucha por la despenalización del aborto por su ampliación a otras bases, además por la posibilidad de contar con medios de comunicación que llegan a diferentes espacios sociales.

A partir de entonces, se forman espacios políticos de mujeres feministas a partir de una ruptura con los hombres jóvenes de izquierda, y acogió las discusiones preconstitucionales alrededor del aborto en el año 2007. Los principales debates del movimiento feminista fueron el reconocimiento del trabajo doméstico y trabajo doméstico remunerado, la despenalización del aborto, y la renta básica y universal para mujeres.

Aquí surge con mayor fuerza el interés de los feminismos por el cuerpo, la sexualidad y específicamente el aborto es lo que une a las mujeres en la pre Asamblea Nacional Constituyente en el Ecuador durante el año 2007:

Me involucré en el tema del aborto por mi experiencia personal y porque en la Casa Rosa se hablaba del tema con mucha incomodidad, sin lograr resolver la experiencia. Entonces decidimos hablar sobre el tema del aborto y su penalización a partir de nuestra experiencia feminista, y llevarlo hacia espacios fuera de la Casa Rosa. Allí vimos que era necesario colocar el tema en el espacio público. Y se involucró Luna Creciente, porque necesitábamos colocar la propuesta como movimiento social. Entonces se creó el espacio de mujeres autoconvocados, y comenzamos a realizar un espacio de autoformación para tener información científica e ir construyendo argumentos políticos, nos preguntábamos ¿por dónde llevar el tema? Y ¿Qué estilo político que utilizaríamos? La CPJ, por ejemplo, no quería que habláramos desde nuestra experiencia. Hicimos un taller de diseño y una campaña gráfica a partir del tema “yo decidí abortar”, entonces pensábamos que no era una problemática moral sino política, pues existía una criminalización social, un silencio de muchas muertes de mujeres.

Nombrar el hecho de haber abortado, fue un proceso de debates y de construcción subjetiva, era necesario exponer las experiencias personales, en este marco se publicó un libro en el que se narraban las historias con el lema “yo aborté”.

El espacio de “Mujeres Autoconvocadas” se formó un año antes de la Asamblea, nuestra intención era posicionarnos en el tema de la despenalización del aborto y la abolición de la cárcel, entonces coincidimos con otros movimientos de mujeres. Pero en este mismo espacio existía una incomodidad, pues a muchas mujeres evitaban conversaciones que profundizaran el tema del aborto. Pues según sus opiniones la sociedad no estaba preparada porque había un discurso muy posicionado: el provida. Entonces nosotros debíamos disputar los sentidos de la realidad del aborto. Entonces nos daban vueltas para no colocar el tema en la pre Asamblea Constituyente. Por lo cual hubo un proceso de debate: colocar o no en el debate público. (Entrevista a Nanci Carrión, 2011)

A partir de esta entrevista podemos analizar el proceso de las interseccionalidades: el feminismo, cárceles, mujeres indígenas, clase social, es decir que no solamente se lucha por los derechos sexuales y reproductivos sino también por la pobreza estructural.

El movimiento feminista urbano y rural en el proceso preconstituyente y constituyente

El proceso de las discusiones preconstitucionales y constitucionales durante los años 2007 y 2008 cuando el presidente Rafael Correa vía consulta popular propone al país transformar la constitución a través de un diálogo y construcción civil. Las mujeres de todo el país es decir de zonas urbanas y rurales, de todas las clases sociales y edades construyen me-

sas participativas para discutir los principales problemas que nos atañen, aquí participan de nuevo las institucionales, las anarquistas, quienes militaban partidos políticos y en colectivos sociales. El punto de encuentro es la "Casa Feminista de Rosa":

En febrero del 2008, veintiséis organizaciones sociales de mujeres, firmamos un "Pronunciamiento de mujeres diversas del Ecuador por el derecho al aborto seguro". En él nos sosteníamos que el aborto ya era un derecho ganado en la práctica por las mujeres 95 mil mujeres abortaban cada año en nuestro país. Exigíamos honestidad para debatir nuestro planteamiento: la extensión del aborto seguro a todas las mujeres ecuatorianas. La honestidad —con nosotras mismas— también fue el punto de partida de nuestro desafío: entender el problema del aborto de un modo encarnado, a través de nuestras experiencias personales, y explicar su ilegalidad como un problema político que atraviesa la vida concreta de muchas mujeres. Desde entonces, la memoria de nuestros cuerpos se volvió materia de nuestra política, cuando decidimos romper el silencio y convertir en palabra las experiencias que habíamos callado, los olvidos obligados. Hablar en primera persona, afirmar: yo decidí abortar", fue una decisión política que tomamos al valorar la necesidad humana de la palabra verdadera, la que nombra la experiencia de cada una con el mundo, como posibilidad de creación a partir de aprendizajes profundos. Nuestra humanidad se había constituido en el territorio de guerra entre el sí y el no en el

referéndum constituyente.

La Casa Feminista de Rosa agrupó a varios colectivos feministas que presentaron distintas demandas en la constituyente del 2008, muchas fueron consideradas en la carta constitucional y los principales logros tienen relación con los derechos económicos, el reconocimiento del trabajo doméstico a través de la seguridad social universal. Se percibe que la gran pérdida de esta etapa y de todo el gobierno correísta tiene que ver con los derechos sexuales y reproductivos, pero en especial la penalización del aborto por violación. (Entrevista, Nancy Carrión, 2011)

La Constitución del 2008, luego de un trabajo de coalición entre mujeres urbanas y rurales, mestizas e indígenas, jóvenes y adultas mayores, se incluye el reconocimiento y el seguro social para trabajadoras domésticas, se edifican escuelas feministas y espacios de trabajo colaborativo. Se imprimen revistas en las cuales escriben mujeres presas y mujeres fuera de la cárcel.

Los feminismos se democratizan, lo cual se expresa en las marchas del 8 de marzo y sobre todo en las de Vivas nos Queremos, que cada 25 de noviembre va complejizando las demandas entorno a la violencia basada en género y visibiliza un problema que lamentablemente no para de crecer hasta la actualidad: el femicidio. Si bien en el 2014 el femicidio se tipifica, siguen asesinando a las mujeres por el hecho de serlo y esta forma de violencia debe ser expresada en las calles.

Finalmente, el discurso de los feminismos que no había logrado permear las

comunidades indígenas, logra instalarse en las asambleas de mujeres y de hombres y entra a las grandes marchas que demandan al estado extractivista una nueva relación con la naturaleza. Aquello tiene su origen en las discusiones pre-constitucionales, cuando dialogan las defensoras de la naturaleza con los feminismos en mesas de debates

Es decir que otro de los productos de las discusiones pre constitucionales y constitucionales fue justamente el diálogo entre las defensoras de la naturaleza entre las que se encuentran miembros de organizaciones de la sociedad civil como acción ecológica, mujeres indígenas defensoras de la selva, los feminismos urbanos, y de estos debates surge un apoyo mutuo, quienes luchaban por la defensa del cuerpo y los derechos sexuales y reproductivos asumen las luchas por el medio ambiente y las defensoras de la naturaleza incluyen el aborto en sus demandas.

Luchas por la despenalización del aborto y la arremetida conservadora

La lucha por el acceso a derechos sexuales y reproductivos, y la despenalización del aborto en específico, se fortalece en la coyuntura de las asambleas preconstituyentes en el 2007 y 2008. Si bien no logra entrar a la Asamblea Constituyente, tal como las mujeres organizadas lo habían planteado, la Asamblea Nacional planteó en el 2013 la despenalización del aborto por violación en todos los casos. La propuesta fue presentada por Paola Pavón (Del correísmo), actual prefecta de Pichincha y miembro del partido entonces llamado Alianza

País y autodenominado correista, ella trabajó para ello con feministas claves como Virginia Gómez y Pamela Quishpe. La propuesta fue silenciada por la presidencia y terminó en censura política para las asambleístas que presentaron la moción. A partir de ello, el gobierno de Rafael Correa criminalizó el aborto, persiguió a las mujeres diversas que luchaban en contra de su criminalización, encarceló a mujeres que habían abortado y también persiguió la defensa del medio ambiente, otro tema vinculado a los feminismos jóvenes. En general, durante esa década de gobierno los feminismos diversos fueron perseguidos y estigmatizados.

Por otro lado, las leyes y políticas públicas relacionadas con la violencia evolucionaron de manera parcial. A partir de las demandas alrededor de la violencia basada en género según Guarderas (2020), en los últimos años se llevan a cabo una serie de políticas y leyes contra la violencia de género. Además de la Constitución del 2008 (arts.11, 66, 70 y 81), la legislación secundaria cuenta con la Ley Contra la Violencia a la Mujer y la Familia (1995); el Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia de Género contra las Mujeres, Niñez y Adolescencia (2007), el Plan Nacional de Lucha Contra la Trata (2004), el Plan Nacional Integral de Delitos Sexuales en el Ámbito Educativo, el Código Orgánico de la Función Judicial (2009) y el Código Orgánico Integral Penal (2014). Adicionalmente se institucionalizan espacios de justicia especializada en los gobiernos autónomos descentralizados como las Ordenanzas de Igualdad para Personas de Diversa Condición Sexo Genérica y las Unidades Judiciales para casos de Violencia Contra

la Mujer y la Familia. La tipificación del femicidio como un delito consecuencia de la expresión extrema de la violencia de género define la violencia psicológica como otra forma de agresión. A la par, se aprobó la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad y la Ley de Justicia Laboral y Reconocimiento del Trabajo No Remunerado del Hogar.

Si bien existe un fortalecimiento de las leyes en contra de la violencia de género, el tema del aborto sufre un retroceso y precisamente aquello, sumado a las agendas de organismos internacionales y el crecimiento del movimiento en la región da como resultado que se fortalezcan los colectivos de la sociedad civil que luchaban por el derecho a la decisión reproductiva entre los que se encontraban el acceso a métodos anticonceptivos, educación sexual y aborto legal.

Es así como una serie de organizaciones de la sociedad civil y el movimiento de mujeres jóvenes que ya tenía como antecedente el Frente por los Derechos Sexuales y reproductivos, impulsan campañas y acciones políticas con la finalidad de despenalizar el aborto:

El Frente nació defendiendo la PAE, cuando hubo los ataques a la PAE, en ese contexto Gestionaba el CEPAM, la Marta y Yo lo gestionábamos, lo que nosotros hicimos fue un panfleto diciendo que la PAE no es abortiva, que es anticonceptiva, y algunas frases de la OPS, y firmábamos como "Frente Ecuatoriano por la Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos" y abajo quienes suscribían este panfleto, entonces pedíamos permiso, la Defensoría del Pueblo se fue a Guayaquil, la CPJ, la fundación cuen-

cana SENDAS, millón gente suscribiendo, entonces apareció el Frente con un montón de Instituciones. Ahí tuvimos un conato terrible que nos libramos porque nos quedamos así calladas, suscribió este manifiesto la Clínica de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, porque la Iveth Peralta (compañera feminista abogada) le dijo al Ramiro Ávila, que si la Clínica de Derechos Humanos quiere suscribir el manifiesto y el tipo muy superficialmente no dimensionaba lo que estaba haciendo le dijo que Si.

Entonces la Iveth me dice, ponle no más porque acabo de hablar con Ramiro y me dijo que sí suscribe. Entonces al final era Clínica de Derechos Humanos PUCE, eso llegó a oídos del Arregui, se dieron cuenta porque el CEPAM Guayaquil distribuyó eso a través de la Sonia Rodríguez en algún evento y llegó a manos de la Iglesia y fue a parar a Lima que es la Sede la Conferencia Episcopal de América Latina y al Ramiro Ávila le pusieron contra la pared! Entonces el Ávila se asustó, ya estaba impreso, y nos dijeron que había que borrar eso y claro no teníamos una constancia escrita y mandaron cartas que la Universidad Católica no ha dado su consentimiento —era medio grave el asunto—.

Le llamé al Ramiro Ávila y le dije si quería que escribamos un oficio algo, pero le dije Usted dio su consentimiento y él me dijo "es que no me acuerdo", ya estaba aterrizado el hombre, entonces decidí no hacer nada, porque si no me hubiera visibilizado ¿me entiendes? ¡A la final lo que hicimos fue tachar con marcador esa parte y nos dimos la molestia de tachar!

La “Fundación Desafío” ya apoyaba a las mujeres para que puedan realizarse abortos seguros con un sentido laico, pues la clandestinidad en la que se veían envueltas antes de estos procesos se debía principalmente a la moral católica que estaba presente en todo el sistema de salud (Cevallos, 2012). Enfrentarse a un aborto informado y acompañado significaba un giro importante en la vida de las mujeres pero en especial a quienes habían sufrido violaciones, es por esto que su directora³⁵ ha puesto relieve en la importancia de que el Estado garantice a través de una ley reparadora los derechos de niñas y adolescentes interrumpir embarazos producto de una violación de una manera digna, pues en el Ecuador, a decir de ella, el aborto ya es legal, actualmente se debate el procedimiento de la ley que finalmente garantizará la vida y resguardo de mujeres víctimas de violencia basada en género.

Por otra parte, el proceso de abortos con medicamentos y acompañados se extendió en la sociedad y dio a luz una serie de procesos como el de “las Comadres”. Mujeres jóvenes y voluntarias, que en un esfuerzo de cuidado feminista empiezan a hacer acompañamientos personales a mujeres en búsqueda de un aborto. Las Comadres rompen con el cerco de silencio y miedo alrededor del aborto, usando redes sociales como Facebook y WhatsApp para ofrecer sus servicios y mediante campañas poner el tema del aborto en el debate público. Las Comadres junto a una serie de agrupaciones feministas y además mujeres jóvenes no organizadas, confor-

man el movimiento Aborto Libre Ecuador, qué al igual que en Argentina, usa el pañuelo verde como símbolo de lucha.

La irrupción pública de la despenalización del aborto aparece liderada por feministas jóvenes más vinculadas al feminismo libertario y de cuidado, que las feministas que las precedieron quienes se enmarcan en el feminismo de derechos (Araujo y Prieto, 2008)

En este sentido, más allá de las reivindicaciones legales la propuesta es desestigmatizar el aborto y reconocer las fugas de la legalidad para el acceso acompañado y amoroso al aborto seguro. Aquí el discurso se centra ya no tanto en la legalidad, como en los acompañamientos feministas y en la autonomía corporal. Esta estrategia marca también una ruptura intergeneracional en los feminismos ecuatorianos. Sin embargo, un punto de encuentro intergeneracional seguirá siendo la estrategia de incidencia legal. En la que desde diferentes perspectivas las feministas ecuatorianas se encuentran para hacer una demanda de inconstitucionalidad a la penalización del aborto por violación.

Mientras se escribe este artículo la Corte Constitucional ecuatoriana tomó la decisión de despenalizar el aborto por violación, es decir aumentar las causales por las cuáles ya estaba despenalizado, luego de que se pusieran siete demandas de organizaciones de la sociedad civil y la defensoría del pueblo ante la inconstitucionalidad del artículo 149 y 150 del Código Penal Integral. Según Ana Cristina Vera (2021):

³⁵ ECUADOR: “Los derechos de las mujeres atraviesan una situación emergencia desde mucho antes de la pandemia” (civicus.org)

Para nosotros ha sido un día especial, un día histórico porque se logró avanzar, que la maternidad no sea obligatoria para las mujeres en capacidad de gestar se logró que la maternidad forzada no sea una realidad que han tenido un embarazo por violación puedan decidir sin arriesgarse a la cárcel o al a muerte fue una jornada tensa los argumentos de derechos humanos, no se los puede contradecir, son sumamente claros, elementos inconstitucional es exactamente lo que se hizo ayer es estudiar el artículo 150.2 en la parte que dice que “una frase con discapacidad mental” es discriminatoria tiene que ser para todas las mujeres iban en muchos sentidos: la penalización del aborto por violación discriminaba a la mayoría de mujeres y también a aquellas con discapacidad mental: era discriminatorio por que se cuestionaba su capacidad de gestar, y dejaba en manos de otras personas desigualdad que generaba la parte del artículo para las mujeres que vivían eventos de violencia avanzar en la despenalización del aborto por violación para todas las mujeres las mujeres que somos la mitad de este país miedo, estigma silencio, violencia sexual pensar que las mujeres vamos a mentir para abortar es una falta absoluta confianza casos en nuestro país: mujeres. Las mujeres no mentimos sobre violencia sexual por lo que luchamos es un pluralismo en materia legal, que todas las creencias sean tomadas en cuenta, no obliga a nadie a abortar, desde mi punto de vista debería bastar con una declaración de una mujer, en argentina: una declaración juramentada, en Colombia: una denuncia. Hay que mirar que dijo la Corte, luego debe pasar a la Asamblea quién tiene

que interpretar. La Corte debe fijar un proceso que no implique revictimización a las mujeres y que se base en el principio de confianza de las mujeres y que se respete nuestro derecho por ser víctimas sobrevivientes de violencia el movimiento de mujeres es diverso, nosotras como Surkuna lo que creemos es lo que debemos llegar a la despenalización total, el aborto por decisión, nosotros no podemos seguir siendo tratadas como objetos de reproducción, ejercer la decisión, políticas efectivas para mujeres, niñas mujeres en capacidad de gestar, educación sexual integral basada en estándares científicos, y las barreras de acceso a anticoncepción, prevención de violencia, se nos diga que somos personas y como personas tenemos la capacidad de decidir, las leyes están restringiendo estos derechos. Consideramos que el pronunciamiento electo es el adecuado, la corte es el máximo órgano en materia constitucional cuando estamos en democracia se debe respetar, vamos a estar vigilante para que genere normas en salud, decir que este pronunciamiento nos parece adecuado, pero vamos a estar vigilantes de que se haga cargo, mujeres, niñas, personas con capacidad de gestar, forma de respeto democrático. La postura más pluralista es la despenalización del aborto, es un tema de justicia social porque el aborto es el común entre las mujeres, la diferencia es las que tienen menos acceso a recursos mueren en el aborto, las que tienen recursos legalización: lo que hizo la Corte es despenalizar el aborto por violación no el aborto total, legalizar: que se debe hacer, cuáles son los requisitos, cuál es el proceso. (Entrevista Ana Vera, medios digitales)

A la par de la democratización y fortalecimiento de los feminismos en el Ecuador, los grupos de mujeres conservadoras también arremeten en la sociedad ecuatoriana. Si bien antes del 2006 su militancia se daba a puertas cerradas en espacios escolares o en los confesionarios, a partir del debate alrededor de la píldora anticonceptiva de emergencia, su acción política se expresa en las calles a través de marchas blancas, voces, elaboración de leyes y lobbying en la Asamblea Constituyente. Posicionando la idea del comienzo de la vida el momento de la concepción y en consecuencia el aborto como un asesinato y las luchas por la despenalización como una guerra en contra de la humanidad, según su perspectiva comparables con el holocausto. Durante este período ya aparecen cuadros políticos que se han formado para ser diputadas, docentes universitarias, ministras y empleadas de la alta gestión pública. Si bien para ellas los feminismos pasaron desapercibidos durante un importante período de su militancia a partir del 2006 dirigen la mirada a lo que llaman "ideología de género" que consiste según su perspectiva en promocionar el aborto, los derechos de las mujeres que les colocarían en una situación de desventaja. Crean fundaciones para que mujeres que han decidido abortar no lo hagan. Intervienen en instituciones públicas, pero de manera especial en ministerio de salud y educación. El movimiento autodenominado provida crece políticamente al punto que durante el correísmo toman el mando de la política de salud sexual y reproductiva enfocándola en la idea de abstinencia y

protección de la infancia bajo el cobijo de la familia nuclear heterosexual, esta política apoyada por el presidente Rafael Correa se Plan Familia y se vende como la solución al aumento de embarazos adolescentes en el país. Forman parte de redes internacionales (Sodalicio de Vida Cristiana, Lazos de Amor Mariano, Fundación Libre). Cuentan con distintos tipos de financiamientos, ONG y en el caso específico del Ecuador con la Junta de Beneficencia de Guayaquil y el Gobierno local de Guayaquil, universidades, intentan de todas las maneras influir en comunidades indígenas, no es fácil su acceso porque son personas racistas (por ejemplo, se consideran blancas) luego de el arduo trabajo de la teología de la liberación es difícil que entren en Chimborazo por ejemplo (Varea, 2018).

Pero en sectores populares de Quito y Guayaquil si logran ingresar (pueblo conservador), actualmente la arremetida se extiende a redes sociales como Twitter. En el caso específico del Ecuador por ejemplo Mamela Fiallo quien tiene un millón de seguidores en Twitter, se dedica a escribir mensajes en contra de los feminismos y los derechos de las mujeres. Se autodefine como pedagoga y recibe apoyo internacional. Su argumento principal es "femeninas no feministas", es decir retomar una condición de mujer que se opone radicalmente al empoderamiento, como por ejemplo mantenerse en el espacio privado del hogar, procrear, casarse y formar familias heterosexuales y monogámicas. En sus clases reivindica a las vírgenes y reinas españolas. Ella y sus seguidoras efectivamente no solo se oponen al aborto porque lo con-

sideran un asesinato desde el momento mismo de la concepción sino a todos los derechos conquistados por las mujeres ecuatorianas desde los orígenes de los feminismos. En las elecciones del año 2021, el movimiento autodenominado provida lanza un candidato a la presidencia, adicionalmente proponen un plan de gobierno centrado en el fortalecimiento de la familia, la educación en valores y abstinencia en contra de la información científica alrededor de la salud sexual y reproductiva y la privatización de la economía. Logran tres curules en la asamblea. Actualmente se oponen al proyecto de ley del aborto y defienden las ideas morales de las derechas.

Conclusiones

En este artículo hemos caracterizado a los feminismos en el Ecuador a partir de dos conceptos: por un lado, por los marcos de acción, es decir cuando los movimientos negocian y dialogan con el Estado y las instituciones para conseguir sus objetivos y por el otro por lo que se ha llamado el giro afectivo, es decir las emociones y afectos que guían los sentidos y acciones políticas.

Un tema relevante dentro de este recorrido histórico es el tema del derecho a la maternidad y el derecho al aborto como otro lado de la misma moneda. La historia de los feminismos ecuatorianos nace con una agenda maternalista como bandera de lucha y a su vez una de las luchas más potentes para los colectivos de mujeres es la despenalización del aborto. Lo que nos remite a feminismos centrados en el cuerpo, como espacio en el que se

entretejen tensiones, luchas y cuidados. Los principales hallazgos son:

Las rupturas de los feminismos con espacios masculinos y patriarcales durante la década de los años 80, y la construcción de un movimiento con voz propia que demanda el reconocimiento del trabajo doméstico como una forma de visibilizar la pobreza, los derechos sexuales y reproductivos, pero en especial el aborto como posibilidad de decidir sobre el propio cuerpo, el derechos a la participación política y a la construcción de espacios propios

Hay rupturas al interior del movimiento en especial por las autodefiniciones, por un lado, mujeres que ven la necesidad de trabajar al interior del estado y por el otro quienes conciben como posibilidad de transformación hacerlo por fuera a través del colectivo y trabajo sostenido. De allí que surgen con fuerza movimientos urbanos autodenominados "jóvenes"

La violencia basada en género extrema que termina en femicidios y el aborto por causa de violación se vuelven las banderas de lucha a partir del año 2012 en parte por la ruptura definitiva con el proyecto correísta, el incremento de femicidios y la criminalización del aborto por el giro conservador del gobierno de Rafael Correa. Esto da paso a la masificación de los feminismos, expresado en las marchas de "Las Putas" y "Vivas nos queremos", ayudó aquí las nuevas formas de comunicación como Facebook y whatsapp.

El balance es que se han conseguido derechos importantes alrededor de la violencia basada en género expresados en leyes y políticas, pero el aborto en general y el aborto por violación que ha

aglutinado a los feminismos en general más allá de posiciones políticas, clases sociales, identificaciones sexuales, grupos étnicos, sigue en disputa y en este momento es el tema más relevante en el país pues se enfrenta a la arremetida conservadora ¿Los temas a futuro y las preguntas que quedan de este artículo es qué sucederá con las políticas públicas y leyes que se han conseguido en el último siglo en un gobierno extremadamente conservador y sin presupuesto para temas urgentes como la violencia basada en género y el femicidio? ¿Cómo se va a sostener un movimiento nacional que en los últimos meses se ha fortalecido alrededor del debate de la depenalización del aborto por violación y los plazos que tenemos para hacerlo? Y en este marco qué estrategias racionales, institucionales y afectivas se idearán para enfrentar la arremetida conservadora

Referencias

- Araujo y Prieto. (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. FLACSO.
- Bourque, S. C. (1996). *Género y Estado: perspectivas desde América Latina*. En *Encrucijadas del saber. Los estudios de género en las ciencias sociales*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chappell, Louise. (2010). Interacting with the State: Feminist Strategies and Political Opportunities. *International Feminist Journal of Politics* (2): 2. Pp. 244-275
- Cuvi, M. (2000). "Mujeres, género y feminismos: una mirada desde la otra orilla". En *Mujer, participación y desarrollo* (pp.45-75). CORDES-CEDIME.
- Cuvi, M. y Martínez, A. (2001). "El muro interior". En *Antología Género* (pp.309-338). FLACSO.
- Flores, R. L. y Tena, O. (2014). Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 50, 27-42.
- Goetschel, A. M. (2006). "Estudio introductorio". En *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. *Antología* (pp.13-56). CONAMU-FLACSO-Secretaría de Desarrollo y Equidad Social-UNIFEM.
- Goetschel, A. M. (2007). *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. FLACSO y Abya-Yala.
- Guarderas, P y Carofilis, C. (2020). "Contrasentidos en las políticas contra la violencia de género y a los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador Una mirada situada" En. Herrera, S. et al. *Debates, balances y desafíos post-progresistas*. CLACSO.
- Cevallos, María Rosa. (2012). *El temor encarnado*. FLACSO.
- Maddox, Graham. (1996). *Australian Democracy in Theory and Practice*, 3ª ed. Longman.
- Martínez, N. (2006). *Yo siempre he sido Nela Martínez Espinosa. Una autobiografía hablada*. CONAMU-UNIFEM.

- McAdam, Doug. (1995). 'Movimientos "Iniciador" y "Escisión": Procesos de Difusión en Ciclos de Protesta', en Mark Traugott (ed.) *Repertorios y Ciclos de Acción Colectiva*. Durham. Duke University Press
- Solana, M. y Nayla Luz Vacarezza. (2020). 'Relecturas feministas del giro afectivo' Sección Temática Feminismos, Afecto y Política. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 28(2).
- Santillana, A y Aguinaga M. (2012). *El movimiento de mujeres y feministas en el Ecuador*. IEE, Rosa Luxemburgo.
- Ranciere. (2007). *El reparto de lo sensible*. Paidós.
- Rodas, Raquel. (2005). "100 años de Feminismo en el Ecuador", *Revista Renovación* (7): 1 -15
- Rodríguez, Lilia. (1993). *Género y Desarrollo: nudos y desafíos en el trabajo no gubernamental en el Ecuador*. CEPAM. 1994 Mujeres de Solanda.
- Varea. (2018). *El aborto en Ecuador. Sentimientos y ensamblajes*. FLACSO.

Entrevistas:

- Patricia Palacios, militante del movimiento feminista y partidos de izquierda desde 1980, Quito, 2021
- Lilia Rodriguez, presidenta de organización de la sociedad civil, militante del movimiento feminista y partidos de izquierda. Quito, 2021
- Virginia Gomez de la Torre, presidenta de la fundación Desafío, Quito, 2021
- Nancy Carrión, Militante de la casa feminista de Rosa, Quito, 2021
- Ana Cristina Vera, presidenta de la fundación Surkuna, Quito, 2021
- Pamela Quishpe, Militante del movimiento indígena y de los feminismos, funcionaria Pública, Quito, 2021

I Quiero que a mí me entierren, respetando mi pasado: indagación de las muertes de diversidades sexo genéricas en el Ecuador

Daniel Patricio Rivera Albuja, Fundación

Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria / Fundación Elizabeth Blackwell

Introducción

El presente texto busca ser una aproximación a una investigación de mayor alcance que permita conocer las prácticas que tienen lugar cuando se produce el fallecimiento de una persona de las diversidades sexo genéricas en el Ecuador. La metodología propuesta es la de comunicaciones personales, estado de arte y trabajo de archivo en redes sociales, periódicos o revistas buscando evidenciar las redes de solidaridad y de apoyo que tuvieron y tienen lugar en el país.

Para el presente documento se presentarán casos o problemáticas de los tres territorios y que abarquen la línea temporal de 1979 a 2019, teniendo como un hito el año de 1997 que fue cuando se despenaliza la homosexualidad en el Ecuador. La hipótesis que maneja esta ponencia es que no existe un respeto al género u identidad al ser estas personas inhumadas.

La selección y propuesta de esta temática responde a experiencias, memorias y sentimientos que han tenido lugar durante estos años de pandemia por COVID 19 y a su vez un compromiso siendo parte de las diversidades de mi país.

Considero que es necesario que existan estos procesos investigativos -académi-

cos que van de la mano con el activismo social y político³⁵ que permiten ampliar aún más los estudios que pueden proponerse a través de teorías y metodologías provenientes de los estudios de la muerte, las violencias, el género, los derechos humanos, la antropología y la historia.

Propuesta metodológica

Como se señaló en párrafos anteriores existen emociones vinculadas a esta propuesta de construcción de un conocimiento en torno a la muerte de personas que podrían ser una misma. La fuerza emocional que implica esta investigación, tomando el concepto propuesto por Renato Rosado (1989), radica en la intimidad y cercanía particular que tiene la muerte sus rituales que conllevan como eje para las personas con quienes se trabajará en los archivos y en las etnografías.

Rosaldo explica la importancia de relatar las emociones en las etnografías cuando se habla sobre rituales ya que esto permite que se comprenda y explique con mayor profundidad en la descripción. En esta misma línea el autor cuestiona que en muchas ocasiones no

³⁵ El discurso propuesto para este texto será el de un lenguaje inclusivo y no sexista, proponiendo usar artículos y sustantivos que sean más bien amplios. Igualmente, se propone usar el recurso lingüístico de todes ya que como autore y algunas de las personas entrevistadas nos ubicamos en un posicionamiento político con respecto al discurso y lenguaje. "Por ahora nos interesa decir que, para el análisis, es importante conocer los argumentos de cada postura y evitar las descalificaciones de un lado y de otro, porque cuando se recurre a este tipo de lenguaje se están favoreciendo estrategias pragmático-discursivas en las que, en vez de usar actos típicos del desacuerdo, se apela a acciones que disminuyen u ofenden al otro" (Bolívar, 2019, p. 371). Para ampliar más sobre este tema invito a revisar el presente artículo citado en la bibliografía.

se evidencie la relación de la vida cotidiana con el ritual. La ubicación del etnógrafo además de permitirle comprender ciertos fenómenos y que viene influenciado por factores externos e internos, tiene que ver con sus experiencias cotidianas que le permitirán acercarse o discernir más a un tema, en el caso de Rosaldo, tiene que ver con la ira en la aflicción, en mi caso tiene que ver con una necesidad de evidenciar las muertes de personas que han elegido no ajustarse a la cultura heteronormada en la que nos ubicamos.

En contraste con el punto de vista clásico, que ubica a la cultura como un todo autónomo constituido por patrones coherentes, la cultura también puede ser concebida como una formación más poderosa de intersecciones donde los procesos se entrelazan dentro de los límites o más allá de estos. Dichos procesos heterogéneos derivan con frecuencia de las diferencias de edad, género, clase, raza y orientación sexual. (Rosaldo, 1989, p. 31)

Siguiendo la propuesta de Rosaldo estamos frente a una construcción de un conocimiento que de ninguna manera se propone como una verdad absoluta y aplicable universalmente, sino que justamente permite ir desde casos locales desentramando a la profundidad de la muerte violenta o no de mujeres y hombres que decidieron ser libres con su cuerpo y sentimientos.

Con base en esto, se propone un método de investigación inductivo a través de los indicios, los detalles, las huellas, las anomalías que permitan generar un proceso profundo de conocimiento de

este fenómeno desde el trabajo con lo particular. Dentro de la Antropología, el trabajo a través de huellas reconoce a lo singular como un elemento que permite mirarse como un punto general. Es decir, al mirar a través de estos indicios podemos estirarnos hacia un universo mucho más amplio.

Lo primero que debemos comprender es que la noción de huella propuesta por Ginzburg tiene que ver con un indicio, una señal: "que permite captar una realidad profunda de otro modo intangible" (Ginzburg, 2003, p. 106). El uso de huella, el detalle, para la "reconstrucción de cambios y transformaciones sociales" (Ginzburg, 2003, p.153) se propone en conjunto con la potencia política, cultural y simbólica de la muerte. Esto pueden ejemplificarse a través de las anomalías que tienen lugar en las lápidas de cementerios. La peculiaridad de las advocaciones religiosas a través de Vírgenes, santos o un Cristo en particular, la escritura de un nombre con pintura, el uso de la técnica del estencil, la aparición de caricaturas, el uso de retratos trabajados el mármol o fotografías, uso de escudos de fútbol o señales de profesión, etc., señalan la individualidad de quien se encuentra enterrado allí, nos señalan su huella que ya viene dada por su nombre escrito, sus iniciales o incluso ninguna seña en particular. Entonces, al fijarnos en esto podemos ir dando cuenta de las transformaciones que en muchos casos tienen que ver con migraciones, estéticas, fe, construcción de símbolos, preferencias sexuales, olvidos, rechazos y entre muchos otros.

A través del traslado de esta metodología propuesta por el autor para la historiografía, que tiene que ver con el análisis e interpretación de la historia, se puede proyectar a los trabajos antropológicos a partir de reducciones que permiten mirar a nuestro objeto de estudio desde otras perspectivas que quizás no habíamos tomado en cuenta al plantearse una investigación. Lo anterior puede venir señalado por una de las reflexiones finales que posee el autor cuando menciona que el uso de la huella, al remitirnos a una particularidad, permite la inclusión de nuevos temas o la inserción de métodos no tradicionales (Ginzburg, 2003: 173).

Los aportes desde la noción de huella nos permitirán acercarnos a nuestro objeto de estudio antropológico, las muertes de diversidades sexo genéricas, desde los detalles que se encuentran en él para de esta manera tener una visión más amplia. Pero qué son las diversidades sexo genéricas, la posible definición para este concepto sería el de aquellas personas que señalan de manera libre y voluntaria una diferencia entre su sexo biológico y su identidad de género, su preferencia emocional, sexual o afectiva o su expresión de género que van más allá del binarismo de hombre y mujer, así como el de la heterosexualidad como única posibilidad. Todo este espectro permite abarcar el mayor espectro y pluralidad que tenemos como humanidad.

El señalamiento del activismo dentro de este documento se propone a contribuir “no solo al entendimiento teórico sobre la dinámica social, sino también a objetivos políticos concretos en el terreno” (Speed, 2018, p. 276). Este proceso se da en el marco como se señala en la

introducción en el cuestionamiento desde las teorías anticoloniales y feministas con respecto a quién responden la construcción del conocimiento antropológico. Por tanto, este proceso busca una mayor participación de las personas interlocutoras dejando a un lado la propuesta (arcaica y colonial) de dar una voz.

Siguiendo la propuesta de Shannon Speed, la investigación activista críticamente comprometida es involucrarse con las personas interlocutoras y sus metas políticas, pero sin dejar de lado el análisis y entendimiento de la realidad social de ellas y sus planteamientos políticos. Esta forma de trabajo debe hacerse de manera colaborativa y en constante diálogo que no está exento de debates. Las relaciones de decisión de la investigación caen en mayor peso en el investigador, sin embargo, esto puede disminuir si se compromete a les interlocutores en ese proceso y se reconoce las relaciones de poder que existen, es decir, se debe evidenciar las tensiones, pero también las alternativas que pueden darse durante el proceso.

Finalmente, señalar esencialidad o la transformación de una identidad puede ser complejo en el trabajo antropológico, por eso la autora lo señala como un proceso, para de esta manera evitar argumentar a través de un esencialismo estratégico o reconocer los cambios que se han producido. En este punto es importante comprender lo que dicen les interlocutores, pero también que es lo que comprende el antropólogo y señalar la tensión que se está produciendo, por tanto, como señalo anteriormente no se trata de una búsqueda de una verdad.

Breve contexto de la consecución de derechos en las diversidades sexo genéricas en el Ecuador

El retorno a la democracia en Ecuador en el año de 1979 no estuvo alejado de problemas, ya que el país venía de siete años de gobiernos militares. La persecución y violación de derechos humanos por parte de la dictadura no culminaron con esta nueva forma de gobierno, sino que simplemente fueron trasladados sus autores. Las políticas neoliberales propuestas dentro de los gobiernos como sucedió en el resto de América Latina desembocaron en varias crisis políticas, sociales y económicas.

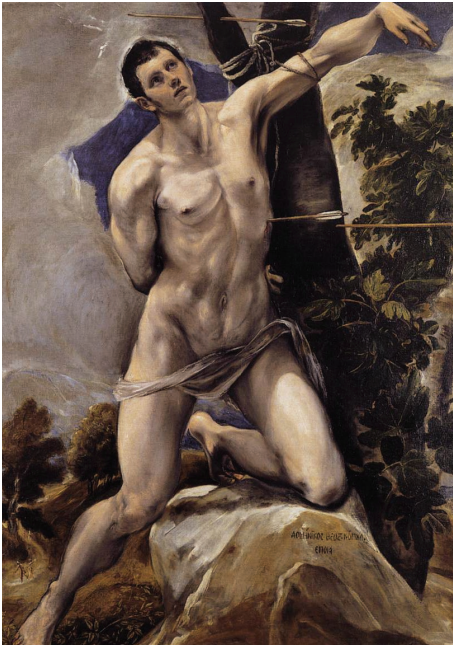


Figura 1. *San Sebastián*, El Greco, Palencia

En lo que se refiere a los derechos de las diversidades sexo genéricas en el país, hasta el año de 1997 en el Código Penal, artículo 516 se tipificaba la homosexualidad como delito con una reclusión mayor de cuatro a ocho años. La represión, chantaje y encarcelamiento provenía entonces no exclusivamente de este artículo, sino que correspondía también a una homofobia enquistada dentro de quienes realizaban los controles, por supuesto las personas que se ponían más en evidencia ya sea por su corporalidad o estética eran las transexuales (Pelayo, 2021). Por supuesto dentro de este marco no se puede dejar de tomar en cuenta la situación de calle y el trabajo sexual que realizaban y aún hoy realizan las mujeres transexuales que las ponen en un espacio de mayor vulnerabilidad. Como bien señala el informe de la Comisión de la Verdad creado en el año 2007. “La violación de derechos humanos del colectivo LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, travestis, transgéneros e intersexuales) ha sido una práctica reiterada y de permanente denuncia desde antes del período de Febres Cordero”³⁶.

Las violencias que tenían lugar en ese entonces contra las personas de diversidades sexo genéricas estaban absolutamente normalizadas tanto de manera cultural como social y por tanto se evidenciaban también en el escarnio público a través de medios de comunicación. Por tal razón no es de extrañar la alevosía en los actos en sí mismos que dan cuenta de lo mencionado con anterioridad a través de este retrato macabro desde la

³⁶ León Febres Cordero, presidente constitucional del Ecuador en el período de 1984-1988, en su gobierno existieron casos de desapariciones, así como ejecuciones extrajudiciales.

memoria recopilado por Garrido (2017, p. 6) de Manuel Acosta, activista y defensor de derechos humanos de las diversidades sexo genéricas "En El Ejido [parque de Quito] hubo crímenes, asesinatos, tremendas violaciones a los derechos humanos. Hubo incluso el caso de un San Sebastián quiteño, este santo amarrado a un árbol y atravesado con una flecha (Ver figura 1) Un amanecer en Quito apareció el cadáver de un homosexual atravesado por unos veinte pinchos y colgado de un árbol."



Figura 2. Ilustración de Miti Miti, Revista Cuenca Queer, 2019 CC BY-NC-ND 4.0

El proceso para llevar a cabo la despenalización tuvo como suceso inicial el operativo policial realizado en el bar Abanico's en la ciudad de Cuenca, la noche del 22 de junio de 1997 en el que alrededor de 60 personas no heterosexuales fueron detenidas. En este bar se estaba realizando la elección de una reina de las diversidades, ella fue violada y vejada por los policías y otras personas detenidas (Ver figura 2). Así como sucedió con el evento de Stonewall en Estados Unidos, en Ecuador fueron las personas trans quienes tomaron la posta para empezar el proceso de inconstitucionalidad del artículo 516 del código penal, para lo cual se realizaron diversas actividades en

varias ciudades del país para lograr recolectar las firmas necesarias. La despenalización de la homosexualidad sucedió el 25 de noviembre de 1997, sin embargo esto no significó que el rechazo, la homofobia y las reacciones violentas de la población finalizaran (Pelayo, 2021).

Las legislaciones a nivel del país a través de ordenanzas fueron dándose de manera lenta así sucedió en Quito en 2007, Guayas en 2011, Cuenca, Azuay, Salinas y La Libertad en 2016 y recientemente en 2021 Manta. En este mismo marco la Asamblea Constituyente de 2008 incluyó en la actual Constitución: "la identidad de género como una causa para la no discriminación; la institucionalización de las uniones de hecho para parejas del mismo sexo; y el reconocimiento de las familias en sus diversos tipos" (Gutiérrez y Torres, 2019, 21). Así también, en 2009 por primera vez una persona trans pudo cambiar su género en su cédula de identidad; en 2011 fue otorgado por el Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social la pensión de montepío y cesantía a una mujer lesbiana por la muerte de su pareja; en 2016 se expidió la Ley de Gestión de Identidad y Datos Civiles y finalmente en 2019 la Corte Constitucional del Ecuador a través de sentencia señala el matrimonio civil igualitario (Gutiérrez y Torres: 2019, p. 21-22).

Las estrategias y las muertes en las diversidades sexo genéricas

Las estrategias de supervivencia se encuentran relacionadas a acciones de grupos sociales que se encuentran económicamente, socialmente, políticamente

te, culturalmente, entre otros aspectos marginados desde un centro o una realidad preponderante. En el caso de las diversidades sexo genéricas esto viene dado por la heterosexualidad como eje y norma en los ámbitos mencionados anteriormente. Es decir, entonces que desde cada persona que no es heterosexual, existen un sinfín de maniobras o luchas internas o externas, públicas o privadas que realiza a lo largo de su vida. Esto con el fin ya sea de ponerse en "evidencia" o justamente "ocultarlo."

Por supuesto, esto no significa que la heterosexualidad sea algo malo *per se*, sino que esta elección o preferencia es la medida que permite comprender cualquier tipo de relación afectiva o sexual sin ningún cuestionamiento de índole moral o ética, estableciendo entonces lo que Adrienne Rich (1986) denomina como "heterosexualidad obligatoria", la cual de acuerdo a su autora involucra a las mujeres, este concepto posteriormente ha sido trasladado a un ámbito más amplio dando justamente a entender que esta imposición comprende a toda la sociedad en la que nos desenvolvemos.

Esta heterosexualidad obligatoria se pone en evidencia en el testimonio compartido por Janeth Peña quien cuenta como tuvo que casarse a los diecisiete años para escapar de su hogar, tuvo dos hijos y cumplió los roles establecidos por la sociedad. Se divorció en el año de 1990 y tres años después tuvo su primera pareja lesbiana, con la cual estuvo doce años. Su familia en el año de 1997 se enteró. Su pareja de ese entonces y ella fueron brutalmente golpeada por su propia familia. Ambas asistieron a la comisaría

de la Mujer, esto fue lo que sucedió en palabras de Janeth:

Ahí me tomaron los datos. Les dije que nos pegaron a mi pareja y a mí. No tienes idea cómo nos quedaron viendo. El señor que nos tomaba la denuncia nos dice: no le puedo aceptar la denuncia porque la que queda presa es usted con una reclusión de cuatro a ocho años [artículo 516]. (Peña, J., agosto 2022)

Luego de esta experiencia, ambas deciden trasladarse de Cuenca a Quito y empiezan a trabajar en una organización feminista. De acuerdo con la aseveración de Janeth, ambas son víctimas de discriminación por parte de este organismo, lo que las lleva a formar con otras activistas la Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas (OEML) en el año 2002 en un marco donde la lesbofobia era imperante en la sociedad, organizaciones de mujeres y feministas (Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2020, p. 46-47).

Al respecto la crítica de Rich a los feminismos en relación con el lesbianismo mencionando que las lesbianas deben disfrazarse, afrontar discriminación a la hora de ser contratadas, acoso y violencia en las calles. "Incluso en instituciones de inspiración feminista, como las casas de acogida para mujeres maltratadas y los programas de Estudios de la Mujer, a las manifiestamente lesbianas se las despide y a las otras se les aconseja que se mantengan en el armario" (Rich, 1986, p. 42).

La muerte violenta es un dispositivo que ronda a las diversidades sexo genéricas, lo hizo en los años 80 y 90 y con-

tinúa en este mismo año. Como señala Purita Pelayo (2021, p. 175) es necesaria la unidad que existió en el proceso de despenalización de parte de los diferentes colectivos para continuar conquistando derechos y programas que permitan una vida digna para todas las personas no heterosexuales. Los ejemplos dolorosos de muertes violentas a personas de las comunidades pueden verse en las diferentes denuncias que realiza la “Ksa de Acogida Trans” a través de sus redes sociales (Ver figura 3). Los diferentes actos que son difundidos a través de estas plataformas tienen un común el odio propiciado hacia la víctima.

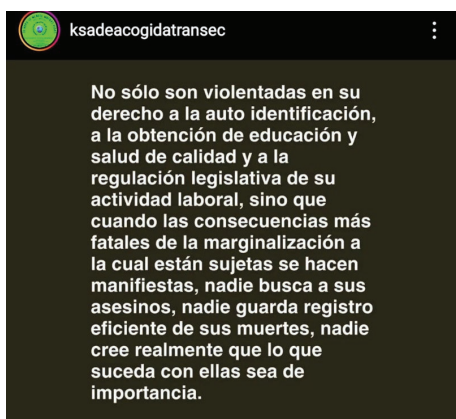


Figura 3. Captura de pantalla de Instagram de Ksa de Acogida Trans, con colaboración de @its.mirkaa

Como se describe anteriormente los llamados crímenes de odio, reconocidos como tal en el Ecuador en 2009, no han dejado de ser comunes. Un caso que tuvo una repercusión social, política y mediática fue el de Javier Viteri, asesinado el 27 de mayo de 2020 durante el contexto de la pandemia de COVID-19.

Javier estableció contacto con su asesino, Hilmar Corozo, a través de una aplicación de citas. Javier estudiaba medicina en la Universidad de Cuenca, mientras que Hilmar cumplía su servicio militar. Como señala Cuenca Queer N° 2 “a excepción de la última audiencia, en el proceso penal, no se mencionó que Javier **era gay**, ni que el exceso de brutalidad puede estar ligado a la masculinidad hegemónica exacerbada por los primeros meses de **conscripción de Hilmar**”³⁷ (Idrovo, Gutiérrez y Torres, 2021, p.14).

La muerte violenta de Javier Viteri fue relatada por algunos medios de manera morbosa y señalando a la opinión pública como un caso de homicidio cuando se trató justamente de un crimen de odio (Ver figura 4), un sentimiento que continúa teniendo como víctimas a personas no heterosexuales. Ya no existen quizás palabras disonantes como “maricas” pero de alguna manera continua evidente la falta de transversalidad de género en los medios locales del Ecuador. Esto quiere decir, entonces, que no basta haber ido consiguiendo derechos a lo largo de los años democráticos y haber tenido tres Constituciones (1979, 1998 y 2008) sino que estos deben ser continuamente reafirmados y exigidos colectivamente.

³⁷ Las negritas corresponden al texto de Cuenca Queer N.º2.



Figura 4. Ilustración de Kachina, Revista Cuenca Queer, 2022 CC BY-NC-ND 4.0

Es necesario declarar que las sañas no necesariamente responden a una violencia física directa, sino que también abordan el espacio de lo simbólico, para la muestra de esto vale ocupar el relato de Janeth Peña sobre el fallecimiento de su pareja Thalía Álvarez. Ambas se conocieron en 2005 y se unieron en 2010, convivieron por cuatro años hasta el fallecimiento de Álvarez. Ambas como una estrategia decidieron unirse mediante una unión de hecho en el año de 2009 “yo le dije pero si no creemos ni en las uniones, ni el matrimonio, ni en nada; sí,

ella me respondió, pero yo sé que vos vas hasta las últimas consecuencias” (Peña J., comunicación personal 28 de agosto de 2022). Thalía Álvarez falleció el 22 de marzo de 2011, en la clínica luego de un proceso de cáncer, Janeth recuerda con lágrimas en los ojos que “La Thala”, como ella la llama, expiró en brazos de la madre de Janeth:

Como es la vida que la Thala muere en los brazos de mi mamá. Mi mamá no soportaba el tema, pero así paso. Le pedí

que me se quedará mientras me bañaba, al regresar, le encontré abrazada, me miró y me dijo: ya se fue. Ya con la persona menos pensada, justo ese rato no había nadie de esa familia alternativa que habíamos formado. La única que estaba era mi mamá, la que me había pegado en el noventa y siete, o sea lo que es la vida. (Peña J., comunicación personal 28 de agosto de 2022).

Janeth Peña, a través de tropiezos constantes con los médicos, con la Constitución y con la unión de hecho logró que el cadáver de su pareja le fuera entregada, esta situación por supuesto molestó muchísimo a la familia de Thalía. Los problemas continuaron en la funeraria cuando Janeth se encargó de los gastos, ya que los empleados una vez firmados los documentos realizaban las consultas sobre las diferentes acciones a tomarse a las hermanas y madre de su pareja. Esto hizo que se acercará a la administración a reclamar obteniendo como respuesta que, aunque ella correría con los costos, ella no era familiar (Ver figura 5).

Entonces entré en cólera, le mande a la mierda, les bote la Constitución y la unión de hecho y les dije que yo los iba a llevar a juicio. Les dije: ¡anulen todos los documentos que ellas han firmado! A las dos horas vinieron: Señora firme aquí, firme acá. Yo sentí que era una actitud entre servil y burlona (Peña J., comunicación personal 28 de agosto de 2022).

La partida de defunción de Thalía fue acompañada con la unión de hecho que

tenía con Janeth. Thalía fue cremada luego de haber pasado dos días ya que ella consideraba que pasado ese tiempo el espíritu salía del cuerpo. La funeraria entregó las cenizas a Janeth, lo cual profundizó la incomodidad con su familia política.

Entonces me dijeron amigas, lo que le ofreciste a "la Thala", hasta las últimas consecuencias. Yo tuve las cenizas unos ocho meses. Entonces una amiga, Irene Cabezas, me dijo que las cenizas las entregué a la familia. Ella fue la intermediaria. Ella me dijo ellos te van a avisar, pero hasta ahora no me han dicho en qué playa, cuándo se fueron, pero dicen que ya le botaron. Yo no sé hace cuantos años pasó eso. [...] En mi caso fue importante el acompañamiento de mujeres desde lo afectivo. Nosotras hicimos una familia alternativa, una familia no de sangre, porque la familia de sangre nos abandona. En el caso de Thalía, no, pero hay familias en que no se toca el tema para evitar problemas. (Peña J., comunicación personal 28 de agosto de 2022).



Figura 5. Fotografía de Janeth Peña y Thalía Álvarez. Foto cedida por Janeth Peña

El acompañamiento de estas redes y familias alternativas no se trata de acciones únicas, sino que responden a las resistencias y estrategias que son realizadas frente a muchas veces no solo el abandono de la familia sino del mismo estado ecuatoriano. La ritualidad que existe en torno a la muerte de un ser humano debe ser solventada de las maneras más distintas. Dentro de los diferentes relatos y crónicas dados por Purita Pelayo (2021) llama la atención la de una misa campal oficiada por un sacerdote anglicano, en memoria de las personas no heterosexuales asesinadas o desaparecidas de los años ochenta y noventa, en la Plaza Grande. Las personas asistentes portaban “carteles que llevaban los nombres de los caídos y cruces que parecían lápidas extraídas de algún cementerio local” (Pelayo, 2021, p. 186).

En este mismo marco, la “Ksa de Acogida Trans” suele señalar a través de publicaciones la necesidad de apoyo económico constante para poder realizar los rituales funerarios de personas no heterosexuales (Ver figura 6). Con respecto a los datos sobre las muertes de personas con una identidad de género y sexual distinta a la general, existe un informe por parte de Silueta X del año 2019 que estipula que existieron “[...] 23 registros de asesinatos, muertes violentas o no esclarecidas, muertes sospechosas de criminalidad, intentos de asesinatos, secuestros y torturas, quince fueron a transfemeninas y cinco hacia hombres gays. Esto nos permite corroborar por

qué existe mayor exposición y violencia contra las personas transfemeninas” (Asociación Silueta Cuenca, 2019). En referencia a datos actuales el medio de Comunicación Digital GK City mantiene una lista hasta el mes de junio de 2022 con respecto a transfemicidios que suman un total de 9³⁸.



Figura 6. Captura de pantalla de Instagram de Ksa de Acogida Trans

Continuando la historia del sendero sinuoso de Janeth Peña recibir los derechos constitucionales que tienen calidad de ser viudas, viudos o viudes debió seguir al tratarse de una unión civil entre dos mujeres se debió iniciar un trámite para la entrega de las pensiones de Montepío³⁹ y Cesantía⁴⁰. Acorde con Muñoz (2014) se trata del primer caso en

³⁸ <https://gk.city/2022/01/31/femicidios-transfemicidios-2022-ecuador/>

³⁹ Pensión de carácter monetario otorgada mensualmente por viudez u orfandad.

⁴⁰ Cantidad que se obtiene al momento de la jubilación.

Ecuador y el segundo en América Latina en el que en el que se entrega ambos valores económicos. Al respecto vale hay que aclarar que las luchas que pueden ser vistas como las de una minoría pueden posteriormente abarcar a la diversidad de la población. Quizás este sea el génesis de muchos de los derechos que actualmente damos por hecho, que tienen su inicio en alguna persona que se vio vulnerada por las leyes en ese momento, tal como lo señala Janeth:

Cuando entregué la documentación empezó el lío. ¿Usted es la viuda?, sí le dije. La señora leía y no entendía y me dijo: No puede ser porque la señora que se murió es una mujer ¿Dónde está el señor? Soy yo, soy lesbiana y vivía con ella. Pasaba sentada ocho horas esperando, pase de departamento en departamento, y era el morbo de ver cómo era una lesbiana. Los funcionarios fueron a mi casa, violaron mi privacidad, preguntaban a los vecinos si nos habían visto besándonos, me pidieron hasta fotos. Una vez que me entregaron la Cesantía y el Montepío, cerraron mi expediente. Este es un caso emblemático de las diversidades, pero es para toda la población. Porque ninguna unión de hecho se le otorgaban ambas pensiones, ni a las heterosexuales. Esta no fue una lucha solo para mí, sino para mujeres y ahora también para hombres heterosexuales. (Peña J., comunicación personal 28 de agosto de 2022).

Si no es con otros y con otras [y otros], ¿cómo?

Así se tituló una conferencia realizada por Adrienne Rich (1986), los corchetes

con "otros" han sido agregados por mí. Esta pregunta ha sido señalada como una de las múltiples que realiza Hillel⁴¹ y que puede dar paso a las conclusiones de este trabajo que de ninguna manera pueden ser finales. La complejidad que representó empezar a teorizar y trabajar en torno a las diversidades sexo genéricas más allá de un activismo supuso comprender que en muchos casos los alcances que se buscaban dar a este texto no pudieron darse.

La violencia general que vive el Ecuador actualmente ha involucrado a toda la ciudadanía, sin embargo, como sucede siempre las minorías suelen ser las más afectadas, por tal razón debo reconocer que la situación de privilegio que me ubica como investigador en este caso no podía pasar por encima de quienes en un inicio decidieron de manera voluntaria ofrecerse como informantes. Lamentablemente, los datos con respecto a los avances de estos años no son alentadores y han quedado para muchas personas selladas bajo una idea irreal de igualdad. "Refugiarse en la igualdad- la asimilación para quienes pueden tolerarla- es una de las respuestas más pasivas y que más nos debilitan frente a la represión política, la inseguridad económica y a una nueva temporada de caza de la diferencia (Rich, 1986, p. 42).

Llevamos contemplando la cacería a la diferencia. Esta no ha sido ajena a la humanidad, sin embargo, muchas de las personas en un inicio de la pandemia por COVID-19 pensamos que sería una oportunidad para cambiar esto. Los datos estadísticos, las noticias, las conversaciones, las publicaciones en redes

⁴¹ Rabino, erudito que sistematizó la interpretación del Tora escrito. Vivió cerca del 70 a. C.-10 d. C.

sociales demuestran que únicamente lo que sucedió fue que estas otredades se profundizaron y no logramos quitarnos la venda del privilegio que muchas, muchos, muchas personas aún llevamos.

El proceso de esta investigación tiene como objeto ser un primer alcance a un proceso que sea más amplio y que pueda involucrar a las voces necesarias y voluntarias. Así también es importante reconocer a los, las, les diferentes colectivos que han ido sumando y aportando desde diferentes miradas y que lamentablemente no pudieron participar en este primer momento. Al finalizar la entrevista con Janeth y preguntarle qué sucedería en el futuro, si ya había concluido todo “hasta las últimas consecuencias” señaló:

Ahora el trámite con el Registro Civil esta inconcluso, porque quiero que en mi cédula conste como viuda. Yo en mi cédula tengo como divorciada, entonces cuándo me preguntan estado civil yo preguntó ¿el de la cédula o lo que soy? y empiezo el “poema” porque las instituciones se tienen que enterar, porque muchas veces no les interesa. Las últimas consecuencias es que yo conste como viuda. El primer caso fue el montepío, el segundo la posesión efectiva de bienes. Ella (Thalia) veló por mis derechos. Ella ya sabía que se iba a morir. Entonces yo debo llegar hasta las últimas consecuencias”. (Peña J., comunicación personal 28 de agosto de 2022)

A través de este fragmento se comprende entonces que este texto es seguramente un paso que debía realizarse y que vienen muchos más, que existirán

momentos en que no comprenda porqué he elegido tomar este tema como investigación y porqué cómo Adrienne Rich:

Tengo la esperanza de que el movimiento que estamos construyendo fomente el trabajo consciente de convertir la Otredad en una vívida lente de empatía; de que podamos crear una política basada en una comprensión concreta y sincera de lo que significa ser Lo Otro. (Rich, 1986, p.198)



Figura 7. Ilustración de Guayaqueer, Revista Cuenca Queer, 2021 CC BY-NC-ND 4.0

Referencias

- Asociación Silueta X. (2019). Informe 2019. RUNA SIPIY Ecuador Asesinatos, muertes violentas, sospechosas de criminalidad o no esclarecidas, intentos de asesinatos, secuestros y torturas Trans-LGBT.
- Bolívar, A. (2019). Una introducción al análisis crítico del 'lenguaje inclusivo'. Revista *Scielo*. DOI: 10.29344/0717621X.40.2071
- Comisión de la Verdad. (2010). Informe de la Comisión de la Verdad. Sin verdad no hay justicia. Biblioteca de la Corte.
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género. (2020). *Del silencio a la visibilidad. Activísimos, politización y derechos humanos de las mujeres lesbianas en Ecuador*.
- Garrido, R. (2017). *La despenalización de la homosexualidad en Ecuador: el legado de la acción colectiva LGBTI*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ginzburg, C. (2003). "Huellas: raíces de un paradigma indiciario" e "Intervención sobre el 'paradigma indiciario'" en: *Tentativas* (93-175). Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- Gutiérrez Pedro y María Torres. (2019). *Cuenca Queer*.
- Gutiérrez P. y Torres M. (2021). *Cuenca Queer N°1 Juventudes y política*.
- Idrovo D, Gutiérrez P. y Torres M. (2022.) *Cuenca Queer N°2 Delito de odio*.
- Muñoz, J. (2014). *Problemas jurídicos para el reconocimiento de la unión de hecho de parejas del mismo sexo*. Universidad del Azuay.
- Pelayo, P. (2021). *Los fantasmas se cabrearon. Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador*. Severo Editorial y USFQ Press
- Rich, A. (1986). *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Traducción María Sánchez. Icaria Editorial.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y poder. Nueva propuesta de análisis social*. Traducción: Gómez Togo, Wendy. Editorial Grijalbo y Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Speed, S. (2018). "Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida" en: *Prácticas otras de conocimiento (s) Entre crisis, entre guerras*. Tomo II (273-298). CLACSO



Memorias colectivas, espacialidad y disputa de significados

Memorias colectivas, espacialidad y disputa de significados⁴²

Apertura. La memoria como espacio de disputas: entre la tensión del primer plano y la acción de los colectivos

Sofía Luzuriaga Jaramillo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani

"Mirando al pasado como futuro podemos caminar en el presente" (traducción aproximada). Aforismo aymara estudiado por Silvia Rivera Cusicanqui.

La intertextualidad como base posible del entrecruce, como base posible del tejer. Esa es la premisa. Sin intertextualidad no hay códigos compartidos y, por lo tanto, no hay códigos debatidos, distanciamiento de significados o acercamiento de referentes.

Jorge Sanjinés, cineasta boliviano del grupo Ukamau, en una entrevista de mediana data, dice, explica y asienta algunos porqués de sus decisiones narrativas y de composición estética⁴³.

Entre otros puntos nodales de su enunciación, comenta que el primer plano, el protagonista y la trama a tiempos fijos, no corresponden las vivencias desde los Andes. Su explicación lleva al debate, al distanciamiento, al acercamiento, y, sobre todo, a la intertextualidad empática de una historia 'cepillada a contrapelo', como indicara Benjamín en el punto siete de sus Tesis, para revelar a la postura

crítica frente a la apologética del poder de quien domina.

De hecho, por qué hemos de recurrir al primer plano del personaje, a la edición expedita de las secuencias, al tiempo diegético de lo moderno y ágil, si de lo que hablamos son de colectivos, procesos —no articulados en una lógica monocausal y teleológica—, y de tiempos en los que hasta el berlinés referido hallaría demasiados ángeles e inesperadas espirales.

En ese movimiento espiralado y extático encontramos a un migrante, atravesado de exilios, en una nación clandestina⁴⁴; lo encontramos como un danzante, cuya única forma concluyente-abierta de redimirse con su comunidad es recoger los pasos de su exilio, de su enajenación, de sus vejaciones y traiciones y, en piel propia hasta su finitud, realizar un movimiento espiral —retroverso-anverso-cargado

⁴² La presente sección tiene como base a las distintas ponencias realizadas en el Simposio Internacional Bicentenario de la Batalla de Pichincha 200 años de luchas y desafíos ciudadanos, específicamente del eje dos: Memorias colectivas, espacialidad y disputa de significados. Las mesas que conformaron el eje que nos ocupa contaron con la valiosa intervención como moderadores de Rafael Polo (Universidad Central del Ecuador), Inés del Pino (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) y Agatha Rodríguez (Universidad Libre de Berlín).

⁴³ Entrevista al cineasta Jorge Sanjinés realizada en 2017, por La Izquierda Diario, de libre acceso en plataformas digitales.

⁴⁴ Aludimos al largometraje del realizador boliviano estrenado en 1989.

de presente— que le permita liberarse, que permita liberarse, colectivamente.

Asimismo, en Juana Azurduy⁴⁵ caracterizada como guerrillera de la patria grande en los movimientos independentistas de las primeras décadas del siglo XIX— de manera más explícita, vuelve al topos de las tensiones entre el primer plano del protagonista y a la toma panorámica de los colectivos y sus agencias pugnantas, a sus representaciones, a sus escenificaciones. Rompe, en una narrativa fílmica, con las ficticias fronteras de las naciones de mapas actuales, y de los héroes demasiado bronzinos reclamantes de adhesiones. De hecho, lejos de cualquier manierismo heroico, la recreación epocal en este largometraje, nos lleva de forma inexpugnable a la mirada regional en sus dimensiones sociales y espaciales, a la erosión de lo inconcluso y a la panorámica de actores sociales diversos, unidos brevemente y posicionados desde su lugar del habla y de la praxis.

Los párrafos anteriores buscan funcionar como una bisagra intertextual para esta sección del libro; una sección en la que queremos explorar—académica y políticamente— a la memoria en sus lugares y silencios, en sus espacios liberados del grillete escénico de la gesta y en sus lenguajes beligerantes de la heteroglosia. De hecho, la primera agrupación de textos nos remite a la construcción de relatos y 'lugares de la memoria' desde las afrentas regionales, el aparataje escolar, las narraciones sacrificiales e, incluso, desde los romances fallidos.

Otro momento de este eje nos remite a la ciudad en transformación, mirán-

dola en los espacios y en los cambios socioambientales, en su biósfera desplegada entre los siglos XVI al XIX, en su relieve con nombre insigne —Pichincha—, retratado, observado, recorrido, rebasado, y en sus coyunturas actuales, pandémicas, cargadas de recurrentes desafíos que denotan subalteridades estructurales.

Cerramos la sección, adentrándonos en los distintos lenguajes de las memorias colectivas; aquí las entradas propuestas reclaman, ciertamente, una escucha múltiple, abigarrada como la entendemos desde los Andes. Aquí la guerra y la resistencia partisana dialogan con Benjamín y Arguedas, lo audiovisual reinventa lo que quiere existir como proyecto, las mujeres rasgan retratos y reelaboran con palabras sus perfiles, y los códigos del cuerpo y del habla se rehacen desde la disidencia y las ciudadanías pendientes.

En esta apertura podemos vislumbrar que los cortes temáticos y temporales son amplios, panorámicos, y que, sin duda alguna, desbordan el acontecimiento y la coyuntura. Cómo no hacerlo: se trata de un bicentenario y las reflexiones epocales están implícitas en la nomenclatura.

Hablar de época nos lleva a respirar en la larga duración braudeliana, aquella que implica un posicionamiento desde quien reflexiona lo social en el tiempo. En un texto fundacional sobre la larga duración, Braudel ya diría que, al asumirla, asumimos igualmente una dinámica que nos tiende entre la superficie y la profundidad, y que, una vez aceptada esta suerte

⁴⁵ Filme de 2016, también del mentado cineasta.

de dialéctica a tres tiempos, no podemos sino pensar bajo el signo de lo secular en conjunción con lo coyuntural y lo acontecimiento. Más aún, no podemos pensar sin someter todo a la prueba de las aguas del tiempo: nuestra propia episteme, las interpretaciones teóricas, los modelos, pues, comparados a veces a barcos que deben ponerse en el agua para comprobar si flotan, y hacerles “bajar o remontar a voluntad las aguas del tiempo. El naufragio es siempre el momento más significativo”, diría Braudel en el indicado texto de 1949.

Naufregar y aceptar ese proceso como parte de un ejercicio crítico, no apologético, de lo social en el tiempo. Situarse en un lugar específico de los cortejos de la memoria y realizar una decisión empática, comprometida, en un movimiento espiral —retroverso-anverso-cargado de presente— que permita liberarse, colectivamente. Lo anotado es un planteamiento transversal de esta sección, un horizonte de posibilidad, un anhelo que como bisagra quiere llevarnos a mirar regionalmente, a aceptarnos inconclusos y a conocernos panorámicamente como actores sociales diversos, en disputa y con el desafío de lo andino huracanado.

Construcción de relatos y “lugares de memoria”

Memorias e historias de México 68: el camino hacia la centralidad histórica⁴⁶

Eugenia Allier Montaño, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM

Desde hace al menos un par de décadas, el movimiento estudiantil que tuvo lugar en México entre julio y diciembre de 1968 se considera como uno de los acontecimientos más importantes del país en la segunda mitad del siglo XX; tanto desde las memorias públicas como desde la historiografía nacional. Sin embargo, ello no siempre ha sido así. Por este motivo, el objetivo del artículo es analizar las transformaciones y permanencias en las representaciones sobre el verano mexicano del 68 a lo largo de las últimas cuatro décadas, a través de cuatro narrativas: los debates públicos, la historiografía especializada sobre el movimiento estudiantil, los libros abocados a la historia nacional y la historia oficial. A partir de este análisis se muestra cómo se ha ido conformando esta 'centralidad histórica' del 68 en el espacio público nacional y en los discursos historiográficos.

En el verano de 1968 surgió en la Ciudad de México una enorme protesta estudiantil contra el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (Partido Revolucionario Institucional, PRI), cuyo eje principal fue el antiautoritarismo, y que tuvo como demandas centrales el cumplimiento de la Constitución, el fin de la represión gubernamental, el castigo a sus

responsables, la indemnización a las familias de los muertos y heridos, la libertad a presos políticos y la exigencia de diálogo público. (Del Castillo, 2012)

Desde hace algunos lustros, el 68 parece haberse convertido en el mito más relevante de la segunda mitad del siglo XX en México, el mito de la democracia tanto para la izquierda como para la derecha⁴⁷. De hecho, para Mitos mexicanos, el historiador Enrique Florescano encargó uno de los 42 textos del libro a Gilberto Guevara Niebla, líder del Consejo Nacional de Huelga en 1968: 1968: política y mito.

Se recuerda al Movimiento con emoción, como algo único, un cuerpo integrado de hechos, exento de contradicciones. Se evocan sus grandes elementos, se omiten los detalles; se habla de sus virtudes, jamás de sus defectos. Por último, se le atribuye al Movimiento una dimensión trascendente, metafísica. (Guevara Niebla, 1995, p. 81)

Como se mostrará a lo largo del texto, efectivamente el 68 viene ocupando un singular lugar desde hace algunas décadas tanto en las memorias públicas como en la historiografía nacional. Y en ese sentido, el objetivo de este artículo es indagar en el contenido de las narrati-

⁴⁶ Este artículo fue originalmente publicado en inglés: Eugenia Allier-Montaño, "Memory and History of Mexico '68", *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (102), octubre de 2016, Holanda, pp. 7-25.

⁴⁷ En los últimos años se le ha concedido una relativa importancia al estudio de los mitos políticos. No se trata de afirmar que el acontecimiento no tuvo lugar en la forma en que es narrado, sino de otorgarle una importancia en la historia que facilite la generación de una identidad (Ver Vilchis, 2015).

vas sobre el 68, es decir, quién, cuándo y qué se ha dicho sobre el movimiento, así como historizar su creciente aceptación como uno de los principales hechos del siglo XX mexicano.

Las diferentes narrativas para tomar en cuenta son, en primer lugar, los debates que ha generado en el espacio público (entendiéndolos como las memorias públicas)⁴⁸. En segundo lugar, desde las distintas escrituras de que ha sido objeto (testimonios, ficción, academia, ensayos) como objeto en sí mismo (entendiéndolos como la historiografía sobre el 68). En tercer lugar, a partir de las narrativas académicas que le han otorgado un espacio en la "historia nacional"⁵⁰. Finalmente, a partir de su inclusión en la "historia oficial"⁴⁹ (los libros de texto gratuito, su museificación, y los decretos parlamentarios referidos al acontecimiento).

Para alcanzar este propósito, el artículo está dividido en seis secciones. Las cinco primeras dan cuenta de los distintos períodos de la historia de los relatos memoriales e historiográficos sobre el 68. En la sexta se proponen algunas conclusiones tentativas.

Denuncia de la represión gubernamental versus estigmatización de los estudiantes, 1969-1977

Lo expresado por el presidente Gustavo Díaz Ordaz en 1968 daría la tónica que mantendrían los políticos afines al régimen en los siguientes años, apoyando una memoria de la conjura⁵¹. Es importante señalar que ni Díaz Ordaz ni sus antecesores o sus sucesores aceptaban la oposición política (Tamayo, 1998). Bajo esa lógica, paradójicamente se configuró una visión de los estudiantes como "delincuentes juveniles", aunque paralelamente como "miembros de una conjura comunista".

La representación de la "conjura" fue también difundida por hombres leales al gobierno: políticos, periodistas y escritores. Héctor Jiménez (2011) ha propuesto que entre 1968 y 1975 se localiza un primer período en las narrativas sobre el 68, en el cual a través de ensayos, crónicas, artículos de opinión y novelas, se vehicula un discurso que se hace eco del gubernamental, descalificando al

⁴⁸ Una primera aproximación a este punto, la hice en Allier Montaño (2009).

⁴⁹ Entendida como las historias generales sobre México, aquellas que pretenden ser integradoras de un relato general sobre el país. Es decir, que parten de un consenso sobre qué se incluye y qué no en la historia de una comunidad, qué períodos son aceptados por la mayoría de los historiadores. Se trata pues, de una visión de conjunto de la sociedad realizada desde la academia.

⁵⁰ Como señalan Pani y Rodríguez Kuri (2010), no existe una definición rigurosa del término "historia oficial". James Wertsch y Mark Rozin (1998) le asignan tres características: 1) que permita imaginar la nación, creando y propagando una visión del pasado; 2) que promueva la identidad común; y 3) que fomente la lealtad.

Conviene con estas premisas, considero que existen tres niveles desde los cuales pensar este tipo de historia. En primer término se le denota como un "demonio": aquella historia puramente mitológica y falseada. Después, se le caracteriza como simplemente engrandecida, aquella que resalta la gloria del pasado común. Pero creo que hay un tercer nivel, que es el que aquí interesa, que es el de la historia "aceptada y establecida". Y esto desde dos ámbitos diferentes: desde el gobierno (a través de fechas patrias, museos, conmemoraciones y manuales escolares); y también desde la academia. Y es desde este tercer punto, "el de lo aceptado y establecido" que aquí entendemos que el movimiento estudiantil de 1968 ha pasado a ser parte de la historia oficial. En ese sentido, debe quedar claro que no se trata de entender oficial como gubernamental, en todo caso estaría más del lado de "historia hegemónica", una historia dominante en distintas esferas de la vida pública: académica, escolar, gubernamental.

⁵¹ Desde principios de 1968, el presidente de la República parecía convencido de que ese año se pondría en marcha una conjura para desestabilizar su gobierno y el buen desarrollo de los Juegos Olímpicos que iniciarían el 12 de octubre, y que debían servir de escaparate ante el mundo de la entrada de México en el conjunto de las naciones desarrolladas. Ver Rodríguez Kuri (2003), Álvarez Garín (1998), Ramírez (1969).

movimiento estudiantil. Representativas de este período serían, entre muchas otras: ¡El móndrigo! Bitácora del Consejo Nacional de Huelga (1969) y La Plaza de Luis Spota (1972)⁵².

Luis Echeverría Álvarez (PRI, 1970-1976), el posterior presidente de la República buscó desligarse de Díaz Ordaz, particularmente de la responsabilidad por la represión ejercida en 1968⁵³. Por ello, inició una serie de reformas bajo el enunciado de "apertura democrática": puso en libertad a los líderes estudiantiles y a otros presos políticos; intentó abrir un diálogo con los estudiantes del país; y, finalmente, derogó el polémico artículo 145 y 145 bis (Zermeño, 1978)⁵⁴.

Desde el otro lado del espectro político, los medios de comunicación dieron cuenta, entre 1969 y 1977, de quienes recordaban el 68: no eran organizaciones o partidos políticos, sino estudiantes de las principales universidades del país quienes organizaban actos conmemorativos del 2 de octubre. Si bien en 1974 se registran, por primera vez, marchas realizadas el 2 de octubre en algunas ciudades del país (Excélsior, 3 de octubre de 1974), en la ciudad de México es sólo hasta 1977 que se consigna la primera. Estos primeros discursos pusieron en ejercicio lo que he llamado una memoria de denuncia de la represión gubernamental (Allier

Montaño, 2009): una memoria centrada en la represión ejercida contra estudiantes y población civil, la cual identifica al 2 de octubre en tanto condensación del movimiento estudiantil y "cristalización de la represión gubernamental"⁵⁵.

Al mismo tiempo, entre 1970 y 1973, activistas presos por su participación en el movimiento, periodistas y académicos iniciaron la reconstrucción de la historia del 68, denunciando la violencia ejercida por el gobierno (Jiménez, 2011). Se trata de crónicas y relatos testimoniales, novelas y compilaciones de documentos jurídicos, como: El movimiento estudiantil de México de Ramón Ramírez (1969), Días de guardar de Carlos Monsiváis (1970), Los días y los años de Luis González de Alba (1971), La noche de Tlatelolco de Elena Poniatowska (1971), y Los procesos de México 68 (1970).

En este período aparecen las primeras historias nacionales que incluyen al 68, pues de 3 localizadas, 2 lo mencionan: Historia Mínima de México de Daniel Cosío Villegas (1976); e Historia general de México, coordinada por Cosío Villegas (1976). Aunque en la primera no se habla explícitamente del 68, se advierte en torno a la necesidad de democratizar la vida pública del país; y en una segunda edición de 1994 se incluyó un texto de Lorenzo Meyer en el que sí alude al 68. Respecto

⁵² En 2008, Ana Sánchez Sáenz localizó 406 referencias sobre el movimiento estudiantil, entre testimonios, obras literarias, periodismo, catálogos, páginas de internet y obras históricas (Sánchez Sáenz, 2008, p. 11). Por razones de espacio, no se citan en la bibliografía los datos completos que componen la historiografía sobre el 68, ni de aquellos que abordan la historia nacional.

⁵³ En 1969, el presidente de la República asumía las responsabilidades por lo ocurrido el 2 de octubre: Por mi parte, asumo íntegramente la responsabilidad: personal, ética, social, jurídica, política, histórica, por las decisiones del Gobierno en relación con los sucesos del año pasado (Diario de los Debates, 1 de septiembre de 1969, p. 25).

⁵⁴ Instaurado en 1941 contra actos pronazis, con el tiempo se utilizó para detener a la oposición.

⁵⁵ Ese día, el mitin estudiantil en Tlatelolco fue ferozmente reprimido (Montemayor, 2000; Aguayo, 1998). La cifra oficial manejada por el gobierno fue de 30 muertos. El Consejo Nacional de Huelga reportó, en 1969, cerca de 150. Según el Informe histórico a la sociedad mexicana 2006, presentado por la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP), el estimado de la Embajada de Estados Unidos en México era de entre 150 y 200.

a la segunda obra, tanto Meyer como Monsiváis hablan del movimiento estudiantil. Sin embargo, el acontecimiento es parte de un pasado más amplio y no se le concede un espacio exclusivo.

En síntesis, en este período, la memoria de denuncia convivió por única vez con la memoria de conjura. La primera continuará viviendo más de cuarenta años, mientras la segunda declinó desde fines de los años 1970, aunque podrá ser observada aisladamente en algunos momentos. Por otra parte, iniciaron con fuerza los trabajos historiográficos dedicados exclusivamente al 68, mientras este fue incluido sólo tímidamente en la historia nacional.

Denuncia de la represión y elogio del accionar político, 1978-1984

En 1978, de la crisis de conciencia que nos estremeció hace diez años, hemos devenido a la conciencia de la crisis. En 1968, puestos en el escaparate mundial por la olimpiada, nuestras realidades fueron exhibidas por las nuevas generaciones, inconformes ante los frutos de nuestro movimiento social y la persistencia lacerante de algunas de las lacras, que con más vehemencia ha combatido. (Diario de los Debates, 1 de septiembre de 1978, p. 2).

López Portillo también impulsó una acción que conllevó importantes modificaciones en los actores participantes

en los debates políticos sobre 1968: la Reforma Política de 1977, cuyos puntos principales fueron el reconocimiento en la Constitución de los partidos políticos como "entidades de interés público" y la reforma de la legislación electoral. Gracias a esta, el Partido Comunista Mexicano (PCM) salió de la ilegalidad en la cual estaba desde 68⁵⁶.

El primero en tomar la palabra en la Cámara de Diputados en 1979, inaugurando así los debates de la izquierda sobre el movimiento estudiantil, fue Pablo Gómez Álvarez, líder del CNH en 1968, y diputado federal por la Coalición de Izquierda. En primer lugar, pondría en movimiento la *memoria de denuncia de la represión*: "El 2 de Octubre, hace once años, la matanza criminal impidió por la fuerza el desarrollo de un vasto movimiento por la democracia: la posibilidad de un cambio democrático en nuestro país fue cerrada por la represión" (*Diario de los Debates*, 2 de octubre de 1979, p. 11; cursivas mías).

Pero el discurso de Pablo Gómez es relevante también por su referencia a la democracia, la llamada *memoria de elogio* (Allier Montaño, 2009): una celebración del movimiento estudiantil porque buscó abrir los cauces hacia la democratización del país, proponiendo que fue causa de algunos de los cambios políticos más importantes en las últimas décadas, un "hito", un "parteaguas" en la historia nacional reciente⁵⁸.

⁵⁷ Aunque en los años 1960, el PCM no estaba prohibido, era fuertemente perseguido. Luego del 68 el gobierno lo prohibió.

⁵⁸ No toda la izquierda apoyaba esta *memoria del elogio*. En las Cámaras sólo tuvieron representación aquellos sectores y partidos que consideraban que la vía electoral era la correcta, mientras que los movimientos armados (muy importantes justo en los años 1970 y 1980) se mantuvieron al margen del sistema político. No obstante, para estos años, en este artículo sólo hemos retomado la mirada de esta izquierda partidaria. Queda pues pendiente un trabajo sobre las memorias del 68 desde los movimientos armados, que requeriría otro tipo de fuentes, como documentos de dichas organizaciones y entrevistas personales.

Sin embargo, las primeras lecturas del 68 como "lucha por la democracia" surgieron en la academia: Ramírez (1969), Barros Sierra (1972), Zermeño (1978). En estas primeras interpretaciones académicas dos son las lecturas que ligan la democracia y el 68: en primer lugar, en tanto ejercicio democrático de los estudiantes, por sus formas de participación; en segundo, en tanto lucha por la democracia política en el país.

También en este momento, el derechista Partido Acción Nacional (PAN) comenzó a manifestar su propia memoria sobre el 68, una memoria sorprendentemente no tan alejada de los recuerdos de la izquierda: "[...] los sucesos del 68 fueron relevantes, porque expresaron un deseo de transformar a fondo la sociedad mexicana [...]" (*Diario de los Debates*, 1980, p. 27). Los panistas tampoco se alejarían de la memoria de denuncia de la izquierda, al nombrar "tragedia" al 2 de octubre.

El PRI inició las discusiones sobre el 68 en 1979, y desde entonces y por muchos años, no mantendrá tanto una lectura homogénea, como diversas posiciones, casi dependiendo de la persona que las enuncia. Algunos muy críticos todavía del movimiento estudiantil, otros mediadores con el resto de las posiciones políticas, pocos totalmente defensores de los estudiantes y críticos del gobierno. En ese sentido, algunos priistas no estarían tan lejanos de la *memoria de elogio*, al "aceptar" que el movimiento

había ayudado a "perfeccionar la democracia mexicana". No obstante, la mayoría de sus diputados seguían apoyando la visión y las acciones de Díaz Ordaz.

Desde sectores no partidistas, este período es importante porque las marchas del 2 de octubre adquirieron una fuerte centralidad conmemorativa. La primera fue en 1977, aunque sólo a partir de 1978 se observó la participación de los actores que se volverán reiterativos en la conmemoración. En primer lugar, los sindicatos (especialmente universitarios, pero no únicamente). En segundo, los partidos políticos: el PCM, el Mexicano de los Trabajadores (PMT) y el Revolucionario de los Trabajadores (PRT). Por último, las asociaciones de "afectados directos": un núcleo inicial del Comité 68 Pro Libertades Democráticas⁵⁹, y el Comité Eureka⁶⁰.

Los primeros años de la década de 1980 vieron publicada sólo una historia nacional, y en ella se incluyó al 68, aunque aún sin un capítulo dedicado en exclusiva: *Biografía de una nación* de José Fuentes Mares (1982). Desde la historiografía del 68, algunas de las principales obras del período, centrando sus tesis en pensar el movimiento desde el proceso democrático, fueron: *México: una democracia utópica* de Sergio Zermeño (1978), *El poder robado* de Heberto Castillo y Francisco Paoli (1980) y *Escritos sobre el movimiento del 68* de Eduardo Valle Espinoza (1984).

⁵⁹ Localicé la primera referencia al Comité 68 en los periódicos del 2 de octubre de 1978, señalando que se acababa de conformar con actores del movimiento estudiantil. No obstante, en entrevista, Raúl Álvarez ha señalado que el Comité 68 fue formalmente constituido como una asociación civil sólo en el año 2000. Ver Hietanen (2011).

⁶⁰ Fundado en 1977 por familiares, amigos y compañeros de desaparecidos de diversos estados del país.

Esta etapa conoció, entonces, no solo la continuación y profundización de la memoria de denuncia a través de los partidos de izquierda representados en las Cámaras, y del PAN, sino su implementación en las marchas del 2 de octubre con grupos estudiantiles y organizaciones de víctimas directas. Al mismo tiempo inició la convivencia con la *memoria de elogio* surgida en filas partidistas, tanto de la izquierda como del PAN, aquella que ligaba al 68 con la lucha por la democracia; misma que se veía reflejada en la historiografía del 68.

La exaltación de la democracia, 1985-1992

En este período los debates políticos no fueron sustancialmente distintos de los ya referidos para los años anteriores. El mayor cambio, sin embargo, fue la intensificación del lazo entre el movimiento estudiantil y la lucha por la democracia en el país, y sobre todo su reflejo en los periódicos nacionales (Allier Montaño, 2009). De hecho, esta visión no sólo se refirió al movimiento, sino a las personas: de "víctimas", los muertos pasaron a ser "actores políticos", agentes.⁶¹ "Se recordará a los cientos de jóvenes que fueron acribillados por el supuesto delito de luchar por derechos democráticos" (PRT, 1 de octubre de 1985, p. 27)⁶². Fueron nombrados revolucionarios ("Honremos dignamente a los revolucionarios de 1968", Partido Socialista de los Trabajadores, 1 de octubre de 1985, p. 28), "héroes anónimos" (PMS, 1 de octubre de 1987, p. 50) y "niños héroes" (Partido Auténtico

de la Revolución Mexicana, PARM, 2 de octubre de 1991, p. 18), recordando a los jóvenes cadetes que murieron luchando en la guerra contra Estados Unidos en el siglo XIX.

La memoria de denuncia también permaneció, porque finalmente esta y la *memoria de elogio* no están desligadas: "[...] se pagó con sangre aquella lucha democrática [...]" (PARM, 1 de octubre de 1985, p. 30). Al mismo tiempo, el cuestionamiento al gobierno diazordacista era cada vez más fuerte: "El *artero y cobarde* ataque perpetrado a mansalva por el gobierno que presidió *el genocida Gustavo Díaz Ordaz* no será borrado jamás de la historia [...]". (PMS, 1 de octubre de 1987, p. 48; cursivas mías).

En ese contexto, los priistas parecían moverse con dificultad, pues si bien deseaban separarse de la teoría de la conjura, difícilmente podían lograrlo sin cuestionar sus propios orígenes. Así, lamentaban lo ocurrido en Tlatelolco, pero aseguraban que no había sido responsabilidad exclusiva de Díaz Ordaz. Para ellos, 1968 no debía servir para el "chantaje y el cobro facturado", justificaban lo ocurrido, sugiriendo que se había tratado de un "enfrentamiento entre mexicanos".

Respecto a la historiografía especializada sobre el movimiento, en 1988 apareció una nueva ruta de interpretación: aquella en la cual los ex líderes del CNH polemizaron sobre las significaciones del 68, algo que volvería a percibirse fuertemente en 2008. "A través de ensayos, notas testimoniales o periodísticas, algunos de ellos plantearon discusiones

⁶¹ Sin embargo, la lectura de víctimas no ha desaparecido. Se trata de héroes victimizados.

⁶² Las citas de este párrafo son del Diario de los *Debates de Diputados*.

hacia otros. Avivaron viejas diferencias cuya naturaleza iba [desde lo] ideológico hasta lo personal", pasando por lo histórico-epistemológico (Jiménez, 2011, p. 142).

Para Jiménez, Álvarez Garín y Guevara Niebla han sido los principales portavoces de una versión sobre el movimiento que hoy es la dominante y que, justamente, es la que parece hegemonizarse a partir de los años 1980 en el debate público: la del "parteaguas democrático". Los dos han escrito muchas crónicas y relatos, pero resaltan *La estela de Tlatelolco* (1998) del primero, y *La democracia en la calle* (1988) del segundo.

Ahora bien, ¿qué hay de la historia académica en este período? Entre 1985 y 1992, la historia nacional conoció 6 publicaciones, y en todas se incluyó al movimiento estudiantil de 1968. De estas resaltan: *Historia gráfica de México*, dirigida por Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer (1988), y *México, un pueblo en la historia*, de Enrique Semo (1989), donde por primera vez se incluía un artículo que hacía referencia explícita al 68 como parte de la periodización: "El Ocaso de los mitos. 1958-1968", de Ilán Semo.

En síntesis, exacerbación de la interpretación democrática del movimiento estudiantil, tanto desde el ámbito político como desde el historiográfico.

Exigencia de justicia y tímida entrada en la historia oficial, 1993-1999

Este período permitiría ver un débil acercamiento a los temas de justicia y

verdad. En 1993, los actores de izquierda exigían juicio para los responsables de la masacre, y verdad sobre lo ocurrido en la "trágica noche de Tlatelolco".

El Comité Nacional 25 años del 68 (formado por exlíderes estudiantiles) propuso crear una Comisión de Verdad independiente, finalmente conformada el 1 de septiembre de 1993. La Comisión no tuvo acceso a los archivos gubernamentales, pues el gobierno alegó que debían pasar 30 años para que alcanzaran estado público. Bajo esas circunstancias, la Comisión entregó su informe el 16 de diciembre de ese año, analizando 70 casos y pudiendo lograr la plena identificación de 40 muertos (Comisión de la Verdad 68, 1993).

Este año fue también importante respecto de los discursos sobre el 68, porque el libro de Historia de México para 5.º de primaria del ciclo escolar 1992-1993 incorporó por primera vez al 68⁶³. Enrique Florescano y Héctor Aguilar Camín, coordinadores de los libros, propusieron "no ocultar nada de nuestro pasado histórico por incómodo o doloroso que esto fuera" (Villa Lever, 2012, p. 273).

No obstante, "fue muy criticado el hecho de que los libros incluyeran la época actual en sus páginas" (Villa Lever, 2012, p. 274). Las críticas tanto por cuestiones pedagógicas como por sus contenidos (entre otros, por la mención a los sucesos del 2 de octubre y la adjudicación de la responsabilidad al ejército), hizo que los libros fueran retirados al año siguiente.

⁶³ En México, existen libros de texto gratuitos obligatorios para el nivel educativo de la primaria (6 a 12 años de edad). Es decir, los escolares de todo el país estudian no sólo con el mismo plan de estudio, sino con el mismo libro. De ahí su importancia al estudiar la historización oficial de la nación.

Por otra parte, para algunos autores, a partir de 1993 se localiza la última narrativa sobre el 68: aquella que asumió como su objetivo principal “el revelar ‘la verdad’ sobre la historia negra de represión y violencia hacia el movimiento” (Jiménez, 2011, p. 174). En estas narraciones se incluye precisamente el informe de la Comisión del 93. Y el de la Comisión del 98.

Y es que el 2 de octubre de 1997, la Cámara de Diputados resolvía constituir la Comisión Especial Investigadora de los Sucesos del 68, en la que estarían representados todos los grupos parlamentarios. Ello implicó que, en diciembre 1998, al cerrar sus funciones, no hubiera consenso entre sus miembros. Entre sus avances, algunos diputados subrayaron el haber creado el más amplio archivo documental sobre el 68. Como conclusiones, se cuestionaba la imposibilidad de ejercer el derecho a la información sobre la actuación de instancias de la administración pública.

Los alcances de las comisiones de 93 y 98 fueron limitados debido, fundamentalmente, a la falta de acceso a los archivos gubernamentales sobre el período. Pero ambas evidenciaron que las demandas de justicia y verdad sobre el 2 de octubre no provenían exclusivamente de las asociaciones de afectados directos, como el Comité 68. La exigencia se volvía mayoritaria: para sectores políticos, como el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el PAN, estas demandas eran levantes.

Y si estas comisiones no lograron avanzar mucho en el tema de la verdad, el sector académico buscaría tomar el relevo, produciendo libros fundamentales en la explicación de lo ocurrido durante 1968 y en particular el 2 de octubre: 1968. *Los archivos de la violencia* de Sergio Aguayo (1998), *Parte de guerra. Tlatelolco 1968* de Julio Scherer y Carlos Monsiváis (1999), *Rehacer la historia. Análisis de los nuevos documentos del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco* de Carlos Montemayor (2000)⁶⁴.

Desde la historia académica, entre 1993 y 1999, sólo aparecieron dos historias nacionales y, nuevamente, ambas contenían al 68: *Una historia de México* de Josefina Zoraida Vázquez et al. (1994), e *Historia de México. Línea del tiempo* de Enrique Rajchenberg y Catalina Jiménez (1998).

Por otra parte, 1998 sería un año importante en el espacio público respecto al 68. En primer lugar, fue el año en que el movimiento estudiantil tomó por primera vez la televisión, al ser transmitido el programa “Díaz Ordaz y el 68”, dirigido por Luis Supone como parte de la serie “México, Siglo XX”, producida por el historiador Enrique Krauze: “El programa obtuvo una medición de audiencia insólita: 17 puntos de *rating*. Algo común en una telenovela, pero impensable en una serie cultural. Si para entonces el gran tema de debate era el cambio democrático del país, el 68 era exaltado como el origen que conducía inevitablemente a

⁶⁴ En los siguientes años aparecerían *El espionaje contra el movimiento estudiantil* de Raúl Jardón (2003), *Todos los culpables* de Jacinto Rodríguez Munguía (2008), y *El año de la rebelión por la democracia* de Eduardo Valle (2008), que incidirían en esta búsqueda por la verdad de lo ocurrido.

esa meta-historia" (Vázquez Mantecón, 2012, p. 235).

En segundo lugar, el 7 de septiembre de 1998 el periódico *El Universal* publicó unas fotografías: un muchacho muy joven era agredido por los granaderos. Muy pronto, el entonces presidente de la República, Ernesto Zedillo, reconoció ser ese joven (*Siempre!*, 1998). Ese hecho, aunado a la conmemoración por el 30 aniversario del 2 de octubre, permitiría ver que el PRI comenzaba a dar un giro importante en la memoria gubernamental sobre el 68 (Morales, 2011). Adoptándose como víctima, Zedillo consideró que podía hablar del 68 con autoridad, y de esa manera, desplegar una versión en la cual el movimiento estudiantil pasara a ser parte de la historia oficial, al mismo tiempo que hacía recaer la responsabilidad en la vieja guardia política: Díaz Ordaz y Echeverría, deslindando a los militares y el ejército de toda responsabilidad (Morales, 2011).

Finalmente, ese mismo año se vería que la *memoria del elogio* impregnaba a gran parte de la izquierda nacional, incluidos algunos sectores armados. Con motivo de los 30 años del 2 de octubre, el Subcomandante Marcos, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, subrayó que 1968 no era sólo el 2 de octubre y la matanza en Tlatelolco, sino "un movimiento que luchó por la democracia, la libertad, y la justicia para todos los mexicanos". (Subcomandante Marcos, 1998)

Por otra parte, respecto a las políticas públicas, 1998 también supuso un hito

en la historia de la historia del 68. En primer lugar, porque desde el gobierno de la ciudad de México se implementó la medida (no de manera oficial) de izar la bandera a media asta el 2 de octubre. El primero en hacerlo fue Cuauhtémoc Cárdenas⁶⁵, en señal de duelo y recuerdo de los estudiantes, civiles y militares "caídos". (Después de él continuaron Andrés Manuel López Obrador y Marcelo Ebrad, ambos del PRD).

En segundo lugar, en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) se votó a favor de incluir en letras de oro la leyenda "Mártires del movimiento estudiantil de 1968" en el recinto legislativo. La aceptación de la propuesta, que provenía del PRD, no fue sencilla. Finalmente, hubo 37 votos a favor, 9 en contra y 4 abstenciones. En la proposición se señalaba que se trataba de un "acontecimiento fundamental para explicar el México actual": "Este acontecimiento [...] debe servirnos para tener presente la fuerza de la pluralidad en la vida democrática que tanto nos afanamos para construir los mexicanos" (Diario de los Debates de la ALDF, 22 de septiembre de 1998, p. 71).

Todas estas políticas y debates públicos son fundamentales en las memorias e historias del 68, pues se trata de las primeras institucionalizaciones del movimiento estudiantil en la historia oficial, aunque en estos años solo fuera desde la izquierda política. Como se ha ido mostrando a lo largo del texto, el consenso sobre las memorias (y las historias) sobre el 68 va siendo más amplio cada año.

⁶⁵ En 1997 se llevaron a cabo, por primera vez, elecciones para elegir al gobierno del Distrito Federal, que hasta entonces era designado por el presidente de la República. El PRD ganó ampliamente las elecciones, obteniendo la jefatura del DF y la mayoría en la Asamblea Legislativa.

Algo que, como se verá en el siguiente período, es ya casi completamente generalizado.

El consenso: el “parteaguas” de la historia nacional reciente, 2000-2015

Un momento importante respecto de las memorias del 68, se conoció con la llegada del PAN al gobierno nacional. Al tomar posesión de la presidencia de la República en diciembre de 2000, Vicente Fox aseguró: “Me propongo abrir lo que ha permanecido cerrado en episodios sensibles de nuestra historia reciente e investigar lo que no ha sido resuelto” (Fox, 2000). Creó, entonces, por decreto oficial, la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP) el 27 de noviembre de 2001, que tuvo como objetivo dos líneas de investigación principales, referidas “a la represión por parte del régimen autoritario en contra de integrantes de movimientos opositores: la jurídica y la histórica (FEMOSPP, 2006. p. 7).

En noviembre de 2006, al finalizar el gobierno de Fox, la Fiscalía se dio por concluida, sin alcanzar ninguno de estos dos objetivos, creando una amnistía de facto (Aguayo, Treviño, 2006). Se presentó entonces el voluminoso *Informe histórico a la sociedad mexicana 2006*, que confirmó las graves violaciones a los derechos humanos en los que había caído el Estado mexicano, pero sin aclarar responsabilidades y sin datos definitivos sobre las cifras de esas violaciones.

Sobre la justicia, la FEMOSPP abrió dos juicios: por el jueves de Corpus (10

de junio de 1971)⁶⁶; y por la masacre del 2 de octubre de 1968, en contra de Luis Echeverría, Julio Sánchez Vargas, Luis Gutiérrez Oropeza, Miguel Nazar Haro, Luis de la Barreda Moreno, Raúl Mendiola Cerecero, Javier Vázquez Félix y Salvador del Toro Rosales. Todos estos ex funcionarios públicos fueron acusados de genocidio y privación ilegal de la libertad (Comité 68 et al., 2006).

El 29 de noviembre de 2006 el Segundo Tribunal Unitario de Procesos Penales Federales decretó auto de formal prisión por el delito de genocidio, tanto por 1968 como por 1971, a Echeverría Álvarez. No lo cumplió por ser mayor de 70 años, manteniéndose bajo arresto domiciliario hasta la resolución del juicio. El 26 de marzo de 2009, se informaba que los magistrados habían confirmado “que la acción penal no había prescrito, que se acreditó el cuerpo del delito de genocidio, no así la probable responsabilidad de Luis Echeverría Álvarez” (La Jornada, 27 de marzo de 2009). Se llegaba así a una justicia sin justicia: el delito se cometió, pero no hay culpable.

A pesar de esta falta de éxito en las acciones de la FEMOSPP, las acciones y discursos del gobierno de Vicente Fox permitieron la oficialización de las memorias públicas dominantes en el espacio público en las últimas décadas: la de denuncia y la de elogio. Por un lado, asumiendo que la represión gubernamental había sido excesiva e innecesaria. Por el otro, señalando al movimiento como parteaguas de la historia nacional reciente por su influencia en la lucha por la democracia.

⁶⁶ Una manifestación solidaria en la Ciudad de México con los estudiantes de la Universidad de Nuevo León, en conflicto por las modificaciones a la Ley Orgánica, que fue violentamente reprimida.

También durante su gobierno, en 2002, el movimiento estudiantil volvió a los libros de texto. Actualmente es parte de la matrícula revisada en el 5.º año de la escuela primaria. A través de las cuatro páginas que se le dedican, se resalta que incluyó a estudiantes, amas de casa, profesores, trabajadores y "ciudadanos inconformes con el autoritarismo del gobierno, el cual acusó a los estudiantes de ser una amenaza para la paz social" (Reyes Tosqui et al., 2010, p. 153). Sin embargo, aunque se menciona el 2 de octubre, no se habla de la represión ahí sufrida. Finalmente, se señalan incorrectamente como únicas y principales demandas la destitución de autoridades y el castigo a los responsables de la represión. A pesar de los errores y omisiones, se trata de un momento muy relevante en la historización del 68, pues por primera vez se le incluye como parte fundamental de la historia nacional, oficial y no sólo académica.

En ese sentido, 2007 fue también relevante ya que se inauguró el Memorial del 68, museo dedicado al movimiento estudiantil, en el Centro Cultural Universitario - Tlatelolco, perteneciente a la Universidad Nacional Autónoma de México. En este caso, la conformación del Memorial supuso un fuerte espaldarazo a la generación del 68, dado que por primera vez se dedicaba un museo a algún suceso posterior a la Revolución de 1910 desde el ámbito gubernamental. También fue un empuje al movimiento estudiantil de 1968, porque su realización contó con el apoyo del Comité 68⁶⁷. De hecho, se le ha considerado como la

entrada del movimiento a la historia oficial del país (Vázquez Mantecón, 2012).

Otro momento importante se produciría en 2008, durante las conmemoraciones por los 40 años del movimiento, momento fundamental en la consolidación del lugar otorgado al movimiento estudiantil en la "genealogía nacional". Entonces, el senador Pablo Gómez Álvarez (PRD) presentó una iniciativa en el Senado para adicionar con un párrafo el artículo 18 de la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales, estableciendo como fecha solemne nacional el día 2 de octubre: Aniversario de las víctimas en la lucha por la democracia de la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, en 1968. En ella aseguraba que "es preciso que el propio Estado asuma el día 2 de octubre como una conmemoración oficial representativa del repudio nacional a la violencia" (*Gaceta del Senado*, martes 2 de diciembre de 2008).

Vale la pena resaltar dos puntos de la iniciativa. Primero, que se trataba de la primera ocasión en que se hacía un reconocimiento de la responsabilidad del Estado en la masacre. Segundo, que se admitía que esa represión se había dado en el marco de "una acción brutal de ejercicio desmesurado de su fuerza represiva, durante un régimen cerrado al respeto de las libertades ciudadanas". En muchos otros ejemplos de países que vivieron también violencia política en el pasado reciente, el primer paso para poder llegar a hacer justicia respecto a delitos políticos y reparar los daños cometidos (legal y económicamente), para posteriormente evitar su repetición, es

⁶⁷ Imposible detenernos en este texto en la cuestión. Remito a un texto anterior: Allier Montaño (2012). Ver también Vázquez Mantecón (2007).

aceptar la justeza de la denuncia y de los reclamos (Allier Montaño, Crenzel, 2015). ¿2008 podría haber significado el inicio de ese momento en el caso mexicano?

En 2011, la Cámara de Diputados aprobó por mayoría absoluta aceptar la propuesta de declarar el 2 de octubre "como día solemne para toda la nación", optando por izar la bandera nacional a media asta en señal de duelo, en escuelas y edificios públicos, así como en la sede de las representaciones diplomáticas y consulares de México⁶⁸.

Este consenso político puede ser observado en otros espacios. En 2012, en medio de las elecciones presidenciales, surgió el movimiento estudiantil #Yosoy132 que, en términos generales, exigía "una democracia auténtica" y una democratización de los medios de comunicación. Para lo que aquí importa, señalaban: "*Somos hijos de las matanzas y represiones estudiantiles, de la guerra sucia*⁶⁹, de la rampante impunidad [...]. Somos hijos de un nuevo México que grita 'ya basta, nunca más'" (#YoSoy132, 2012; cursivas mías).

El 1 de diciembre de 2012, al asumir la presidencia de la República, el priista Enrique Peña Nieto no pudo desligarse de este consenso, como tampoco pudo hacerse eco de una conjura que desde hace años no parece convencer a nadie: "Millones de mexicanos, desde 1910, de todas las filiaciones, libraron una gran batalla cívica por la democracia en el Siglo XX. Pero fue a partir del movimiento estudiantil del 68 y de las sucesivas re-

formas políticas, que se aceleró nuestra democracia" (Peña Nieto, 2012). Sin embargo, no hacía ninguna mención sobre la represión estatal, guardando así un pacto de silencio con su partido político.

Este consenso parece alcanzar a la academia. Para el período de 2000 a 2015, se pudieron localizar 17 obras de historia nacional. De ellas, 15 tuvieron entre sus contenidos al movimiento estudiantil. Y en varios de ellos se abordó el 68 específicamente. Por ejemplo, en el tomo 2 de *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, coordinado por Erika Pani (2009), se encuentra el texto "El lado oscuro de la Luna. El movimiento conservador de 1968", de Ariel Rodríguez Kuri. En los volúmenes 6, 14, 15 y 16 de *Los grandes problemas de México* de El Colegio de México (2010) se hace referencia al 68. En *Una historia contemporánea de México*. Transformaciones y permanencias de Lorenzo Meyer e Ilán Bizberg (2003), varios de los artículos de los 4 tomos abordan el 68 desde distintas ópticas: política, económica, en la relación con Estados Unidos.

Y el consenso se mantiene en la historiografía del 68, a partir de tres tipos de narrativas: 1) en tanto punto de quiebre para el alumbramiento de diversas formas de lucha política posterior; 2) a través de las polémicas de los ex líderes del CNH sobre los significados del 68; y 3) por medio de la historia de la violencia del régimen, que en este período añadió el relato de la FEMOSPP (Jiménez, 2011). Una novedad importante en la historio-

⁶⁸ La iniciativa que no ha prosperado, conocida al menos desde 1996, es la de inscribir en letras de oro en la Cámara de Diputados A los Mártires del Movimiento Estudiantil de 1968, impulsada por miembros del Partido del Trabajo y del PRD.

⁶⁹ En el video se ve a distintos estudiantes que van expresando el Segundo Manifiesto, y sobre ellos diversas palabras, entre las que se leen: 2 de octubre 1968, 10 de junio 1971, Guerra sucia, 1994 el error de diciembre, Atenco, Ciudad Juárez, PRI 70 años en el poder.

grafía es la incorporación del género: a partir del año 2000, los trabajos de autoras como Lessie Jo Frazier y Deborah Cohen (2003), y de Gloria Tirado Villegas (2004) incluirían el papel de las mujeres en el movimiento estudiantil. Por último, es importante resaltar la aparición de una nueva generación de historiadores que abordan el 68 desde proyectos de largo alcance y bajo perspectivas novedosas, como Alberto del Castillo (2012) y las fotografías del 68, Álvaro Vázquez Mantecón (2012) y la historia cultural, Ariel Rodríguez Kuri (2003) y los orígenes del movimiento; así como los estudios historiográficos de Héctor Jiménez (2011) y Pablo Tasso (2014).

Este consenso político y social, localizado asimismo en la academia, también parece alcanzar los medios de comunicación (Allier Montaño, 2009). Un consenso que se ha ido conformando a través de los años, y que en este último período ve su climax.

A manera de conclusión

Como hemos visto a lo largo de este texto, 1968 es importante tanto para la memoria como para la historia. Su relevancia puede ser observada tanto en las memorias políticas de la izquierda, como en las de la derecha. Aún más, ese mismo lugar preponderante en la historia nacional puede observarse desde hace ya algunos lustros en la historia académica. De esa forma, en México el movimiento estudiantil de 1968 parece estar transformándose en el acontecimiento más importante del siglo XX tras la Revolución Mexicana. Una encuesta de agosto de

2007 aseguraba que la matanza de Tlatelolco (36,2%) era la tercera fecha más conocida en el calendario histórico, luego del inicio de la Independencia (49%) y el inicio de la Revolución Mexicana (39,8%) (Consulta Mitofsky, 2007). Para 2010, esos números bajaron, pero no es de sorprender si se toma en cuenta que era el año de los festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución, que se vieron mucho más reconocidos: matanza de Tlatelolco (31,7%), Revolución Mexicana (51%) e Independencia (63,2%). (Consulta Mitofsky, 2010). En cualquier caso, es revelador el lugar otorgado al movimiento estudiantil.

No dejan de sorprender dos cosas. Primero, el lugar ocupado por el 68 en la historia nacional, sobre todo tomando en cuenta que, al menos hasta hace muy poco, ni siquiera formaba parte de la currícula escolar. Y, en segundo lugar, que se resalte el 2 de octubre, lo que muestra que, si el 68 comienza a ser integrado en la historia nacional, por ahora sólo lo hace por su trágico desenlace. Una encuesta de 2008 así lo muestra: para el 64% de los entrevistados el movimiento estudiantil se relacionaba con el 2 de octubre o con la represión a los estudiantes mientras sólo 8% lo asociaba con elementos positivos (Buendía y Laredo, 2008); sólo los universitarios tendían a concentrarse más en las consecuencias del movimiento que en la represión, pero aun así entre ellos predominaba la visión negativa sobre la positiva (65 a 28%) (*El Universal*, 28 de septiembre de 2008, p. A9).

Las memorias del 68 surgieron prácticamente al día siguiente de acabado el movimiento estudiantil, o incluso antes: el 2 de noviembre de 1968, varias decenas de habitantes del conjunto habitacional de Tlatelolco se reunían en la Plaza de las Tres Culturas para dejar veladoras en recuerdo de los estudiantes y la población ahí asesinada sólo un mes antes. Los recuerdos pronto hicieron irrupción en la prensa, y a partir de 1977 se conocieron las ahora 'clásicas' manifestaciones del 2 de octubre, mientras dos años después dieron inicio los debates en las Cámaras de Representantes.

Una cosa importante de subrayar es que las memorias vinculadas con el 68 en México contienen un fuerte componente político, que ha dejado de lado su aspecto cultural, que, no obstante, ha sido señalado desde la historiografía (Zolov, 1998). En ese sentido, el 68 mexicano ha conocido una memorización diferente de otros países, como por ejemplo Francia, donde el movimiento estudiantil ha sido denostado políticamente y recuperado culturalmente (ver Rioux, 2008; Ross, 2008).

De la misma manera, hemos podido observar que desde 1969 se configuró un campo historiográfico importante dedicado en exclusiva al movimiento estudiantil. Al mismo tiempo, se observa su entrada en la historia académica nacional desde los años 1970, aunque cada vez con una mayor especificidad sobre su lugar, ya no sólo a través de menciones generales, sino de artículos dedicados en exclusividad. Finalmente, pudimos constatar su inclusión en la "historia oficial" gubernamental: la crea-

ción de un museo, la legislación sobre el 2 de octubre como día de luto nacional, su inclusión en los libros de texto gratuitos.

Y en cada uno de estos espacios narrativos, se observa la aparición histórica de tres discursos dominantes sobre el 68. Durante el movimiento estudiantil y luego en los primeros años de discusiones en la Cámara de Diputados estuvo presente una visión sobre el movimiento que lo catalogaba de conjura comunista internacional y a sus participantes de peligrosos delincuentes juveniles. Esta memoria fue vehiculada sobre todo por el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz y por el PRI. No obstante, aunque puede rastreadarse hasta los años 1980 —y muy ocasionalmente más adelante— su presencia fue debilitándose, sobre todo a partir del gobierno de Echeverría, que buscó deslindarse de la responsabilidad por lo ocurrido el 2 de octubre. Hoy es una memoria prácticamente inexistente tanto en el espacio público como en los debates de las Cámaras.

La segunda en hacer aparición públicamente fue *la memoria de denuncia de la represión*, muy ligada a las demandas de justicia y verdad por lo ocurrido el 2 de octubre de 1968. Memoria enunciada por el Comité 68, por antiguos estudiantes y líderes del movimiento estudiantil, pero también por la izquierda tanto partidista como armada en el país, y sorprendentemente, por la derecha. Finalmente, las demandas de castigo a los responsables y verdad sobre lo ocurrido no han sido puestas en ejecución.

Finalmente, *la memoria de elogio* liga al movimiento estudiantil con la demo-

cratización del país, y ha sido puesta en ejecución por los mismos actores políticos: el Comité 68, los diferentes partidos de izquierda, y el PAN. Incluso la han puesto en juego el PRI, y algunos gobiernos priistas, como una forma de separación de los gobiernos anteriores de su partido.

Estas memorias tienden a mitificar al movimiento estudiantil. Desde la denuncia y desde el elogio, los "acuerdos sociales" sobre cómo debe ser recordado el 68 pueden estar impidiendo discutirlo académicamente. Hay historiadores que aseguran que el 68 no debería ligarse con la lucha por la democracia. Pero como hoy parece dominante social y políticamente la idea de que el movimiento estudiantil fue el inicio de la lucha democrática, es difícil debatir esta idea incluso en ámbitos académicos.

A través del análisis de las memorias públicas del movimiento estudiantil de 1968 se comprueba que los recuerdos y olvidos tienen una historicidad que es necesario ubicar en su contexto político y social: importa quién, cómo, cuándo y qué se recuerda. Y si bien, esta es una historia que no tiene un final, por ahora puede observarse cómo el 68 ha ido conquistando un consenso sobre su centralidad en la historia política de México en el siglo XX, y ello tanto desde las memorias como desde la historia.

Referencias

- Aguiar, S., J. Treviño Rangel. (2006). Neither Truth nor Justice. Mexico's De Facto Amnesty, *Latin American Perspectives*, vol. 33, no. 2 (March), pp. 56-68.
- Aguiar, S. (1998). *1968: Los archivos de la violencia*. Grijalbo/Reforma.
- Allier Montaño, E. (2012). Producción y transmisión de memoria pública. Las recepciones del Memorial del 68 en México. En A. Huffschmid (ed.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa*. Nueva Trilce, pp. 137-156.
- Allier Montaño, E. (2010). ¿Memoria, historia, ficción? Regina. 2 de octubre no se olvida de Antonio Velasco Piña: una 'lectura espiritual' del movimiento estudiantil de 1968'. In C. Huamán (ed.), *Imaginaturas en el tiempo*. México: UNAM-UAEM, pp. 165-204.
- Allier Montaño, E. (2009) Presentes-pasados del 68 mexicano. Una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 71, no. 2 (abril-junio), pp. 287-317.
- Allier Montaño, E., E. Crenzel (eds.) (2015) *The Struggles for Memory in Latin America. Recent History and Political Violence*. New York: Palgrave.
- Brewster, C. (2010), 'Mexico 1968: A Crisis of national Identity'. In I. Cornils and S. Waters (eds.), *Memories of 1968*. Peter Lang, pp. 149-178.
- Buendía y Laredo. (2008). Encuesta Nacional de Opinión Pública, Movimiento del 68.
- Comisión de la Verdad 68. (1993). Informe de la Comisión de la Verdad 68. En *La Jornada*, 17 de diciembre.

- Comité 68 Pro Libertades Democráticas et al. (2006). Esclarecimiento y sanción a los delitos del pasado durante el sexenio 2000-2006: Compromisos quebrantados y justicia aplazada, México.
- Consulta Mitofsky (Agosto de 2007). Encuesta telefónica, Alrededor del Bicentenario. Conocimiento de la historia en México .
- Del Castillo Troncoso, A. (2012). *La fotografía y la construcción de un imaginario. Ensayo sobre el movimiento estudiantil de 1968*. Instituto Mora.
- FEMOSPP (2006). *Informe histórico a la sociedad mexicana 2006*. En: <http://www.pgr.gob.mx/femospp/informe_historico.htm>
- Frazier, L. J., D. Cohen. (2003). Mexico '68: Defining the Space of the Mouvement, Heroic Masculinity in Prison, and Woman in the Streets , *Hispanic American Historical Review*, Vol. 88, no. 4, pp. 617-60.
- Guevara Niebla, G. (1995). 1968: política y mito . In Enrique Florescano (ed.), *Mitos mexicanos*. Aguilar, pp. 99-105.
- Harris, Ch. (2005). 'Remembering 1968 in Mexico: Elena Poniatowska's La noche de Tlatelolco as Documentary Narrative', *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 24, no. 4, pp. 481-495.
- Jiménez Guzmán, H. (2011). *El 68 y sus rutas de interpretación: una crítica historiográfica*. Tesis de Maestría en Historiografía de México. UAM-A.
- Martré, G. (1998). *El movimiento popular estudiantil de 1968 en la novela mexicana*. UNAM.
- Montemayor, C. (2000). *Rehacer la historia. Análisis de los nuevos documentos del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco*. Planeta.
- Pani, E., A. Rodríguez Kuri. (2010). Introducción . In E. Pani, A. Rodríguez Kuri (eds.), Centenarios. *Conmemoraciones e historia oficial*. COLMEX, pp. 9-24.
- Ramírez, R. (1969). *El movimiento estudiantil de México, julio-diciembre de 1968*. Ediciones Era.
- Reyes Tosqui, Carlos Alberto et al. (2010). *Historia. Quinto grado*. Secretaría de Educación Pública.
- Rioux, J.-P. (2008). L'événement-mémoire. Quarante ans de commémorations, *Le Débat*, no. 149, pp. 4-19.
- Rodríguez Kuri, A. (2003). Los primeros días. Una explicación de los orígenes inmediatos del movimiento estudiantil de 1968, *Historia Mexicana*, vol. 1, no. 9, pp. 179-228.
- Ross, K. (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores. Ensayo contra la despolitización de la memoria*. Ediciones Acuarela.
- Sánchez Sáenz, A. M. (2008). Bibliografía sobre el movimiento estudiantil mexicano de 1968 (10), *Gaceta (UNAM)*, pp. 10-11.
- Subcomandante Marcos (1998), Comunicado (en los 30 años del movimiento del 68), en La Guirnalda Polar. En: <http://lgpolar.com/page/read/548.pdf> [consulta: marzo de 2015]

- Tirado Villegas, G. A. (2004). *La otra historia. Voces de mujeres del 68, Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto Poblano de la Mujer.
- Vázquez Mantecón, Á. (ed.) (2007). *Memorial del 68*. UNAM-Gobierno del Distrito Federal-Secretaría de Cultura.
- Vázquez Mantecón, Á. (2012). Nuevas historias oficiales: el caso del Memorial del 68 en México. In E. Pani, A. Rodríguez Kuri (eds), *Centenarios. Conmemoraciones e historia oficial*. COLMEX, pp. 371-380.
- Villa Lever, L. (2012). La historia en los libros de texto gratuitos. 50 años y cuatro concepciones. In E. Pani, A. Rodríguez Kuri (eds.), *Centenarios. Conmemoraciones e historia oficial*. COLMEX, pp. 261-280.
- Wertsch, J. V., M. Rozin. (1998). 'The Russian Revolution: Official and Unofficial Accounts'. In J.-F. Voss, M. Carretero (eds.), *International Review of History Education*. Woburn Press, pp. 39-60.
- Yosoy132 (2012). Segundo manifiesto #YoSoy132. En: <<http://www.youtube.com/watch?v=T7Q1xo-opDE>> [consulta: junio de 2012]
- Zermeño, S. (1978). *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*. Siglo XXI.
- Zolov, E. (1999). *Refried Elvis: The Rise of the Mexican Counterculture*. University of California Press.

I La institución escolar como fábrica de la memoria (1895-1925): 'roman national' y memoria colectiva

Emmanuelle Sinardet, Université Paris Nanterre

Este ensayo pone de manifiesto la dimensión ideológica de la educación escolar observando los procesos de la construcción y difusión de un relato nacional (*roman national*) que contribuyó a fabricar los referentes para una memoria hegemónica. Apoyándonos en las nociones de la memoria colectiva, historia oficial y relato nacional definidas por Pierre Nora y Henry Rousso, y enfocando las reformas pedagógicas, los planes de estudio, los textos escolares, las fiestas y celebraciones en las que participaban los educandos, procuramos entender cómo el Estado liberal se esforzó por crear una memoria unitaria que debía superar los particularismos y las fragmentaciones con el fin de propiciar la conformación de un cuerpo nacional homogeneizado. Con la Instrucción Pública, tal memoria adquirió una materialidad y hasta una corporeidad que se expresaron en la cultura escolar a través de las prácticas pedagógicas y de los rituales escolares.

Intentar aprehender la memoria desde su articulación con la historia es observar la dimensión ideológica de la memoria y las relaciones de dominación que permite legitimar y consolidar. Lo muestra el caso emblemático de la educación escolar en cuanto que instrumento de la difusión de un relato nacional (*roman national*) que contribuye a fabricar una memoria hegemónica. Apoyándonos en la noción de la memoria colectiva definida por Pierre

Nora (1978) y Henry Rousso (1987), y enfocando las reformas pedagógicas liberales entre 1895 y 1925, procuramos entender cómo el Estado liberal se esforzó por crear una memoria unitaria⁷⁰ que debía apoyar la construcción del cuerpo nacional, suscitando el "plebiscito cotidiano" (Renan, 1997) y nutriendo la "comunidad imaginada" (Anderson, 2002) que representaban dos condiciones indispensables para cimentar la nación todavía en formación. Efectivamente, si bien memoria e historia se relacionan con el pasado, responden a dos registros diferentes, como definiremos primero. Postulamos que para un régimen tan inestable como el que nació de la revolución liberal en 1895, la relación con el pasado no podía ser mera y solamente "histórica", sino de memoria, pues la lectura del pasado era entonces sobredeterminada por las urgencias del presente: el pasado se movilizó para generar una memoria consensuada que diera cohesión a grupos presentados como demasiado diferentes y desunidos como para conformar a la nación pacificada y civilizada anhelada por el proyecto liberal.

Esta memoria la podemos calificar de oficial y está basada en los mitos fundadores del *roman national* (novela o ficción nacionales, que traduciremos aquí por relato nacional), una expresión popularizada en Francia por Pierre Nora, donde se ha convertido en parte del

⁷⁰ El presente ensayo es el fruto de una reflexión cuyas hipótesis fueron expuestas en una conferencia en la Universidad de Tokyo, el 11 de junio de 2016 y desarrolladas en una primera publicación (Sinardet, septiembre-diciembre 2015). Las traducciones de las diferentes citas son nuestras.

lenguaje cotidiano, como recalca Nicolas Offenstadt (2009). Se refiere a la narrativa patriótica y centralizadora construida por los historiadores franceses del siglo XIX para alabar y hasta sacralizar la construcción de la nación. Secreta una versión del pasado que destaca la grandeza nacional y sus logros, suavizando —cuando no ocultando— las páginas controvertidas, al mismo tiempo que naturaliza el patriotismo como un sentimiento inalterado e inalterable desde tiempos remotos. En el caso ecuatoriano, la institución escolar difundió el relato liberal, propiciando una lectura unívoca del pasado con la que cada alumno y ciudadano podía identificarse. Con ello contribuyó a alimentar los referentes normativos de una identidad nacional laicizada y unificadora que superase los particularismos que dividían a los ecuatorianos. Es más, con la institución escolar, tal memoria colectiva adquirió una materialidad y corporeidad que se expresaron en la cultura escolar a través de sus soportes, textos, prácticas, celebraciones y rituales pedagógicos.

Memoria colectiva e historia: dos relaciones diferentes al pasado

La revolución liberal en 1895 promovió la formación de una comunidad política que concebía la nación como un ser atemporal, un arquetipo, una proyección ideal que sirvieron de referencia para pensar, actuar, reformar (Sinardet, 2015b). Este conjunto de ideas, de valores, de imaginarios debía dar significado a la colectividad ecuatoriana como estructura humana íntima, cimentada por su herencia cultural y un pasado presentado

como compartido. Si bien la definición y descripción de este pasado se basa en un discurso de carácter histórico, no debe ser confundida con la historia. La distinción entre la noción de memoria y la de historia es bastante reciente, aunque parezca hoy una evidencia (Lavabre, 2000, pp. 48-49). Esta diferenciación nació de los debates entre historiadores confrontados a conflictos de interpretación del pasado, en la década del setenta en el caso francés en particular. Pierre Nora (1978), en Francia, al definir la noción de memoria colectiva, insistió en el uso que se suele hacer de ella, un uso estratégico cuando no ideológico que de entrada la describe como un instrumento de poder:

La memoria colectiva es lo que queda del pasado en la experiencia vivida por grupos, o lo que estos grupos hacen del pasado: grupos grandes cuando se trata de naciones o de áreas culturales, de ideologías políticas o religiosas; familias más limitadas en el caso de generaciones o de movimientos minoritarios, políticos, obreros, femeninos. Como tal, *evolucionan con dichos grupos, de los que constituyen un enlace tanto inalienable como manipulable, representando un instrumento de lucha y de poder, así como una cuestión emocional y simbólica.* (p. 398; la traducción y cursivas son propias)

Según Pierre Nora (1978), el relato del pasado desde el registro de la historia pretende ser “científico”, “analítico y crítico” (p. 398): se basa en la razón desarrollando discursos que no procuran convencer ni seducir. En cambio, el registro de la memoria colectiva

es otro, más sentimental que racional. En palabras de Nora (1978), "la memoria colectiva es globalizante y sin fronteras, borrosa y telescopiante; *tiene que ver con la creencia, la cual solo asimila lo que puede reforzarla*" (p. 398; la traducción y cursivas son propias). Basándose en esta distinción, Henry Rousso (1987) subraya, en el caso francés, el doble papel de un relato oficial del pasado que, durante el siglo XIX, se elaboró desde el registro de la memoria antes que de la historia: legitimar el nuevo régimen y forjar el sentimiento nacional (p. 11). Un fenómeno similar se produjo en el Ecuador con la revolución liberal, confrontada a la fuerte oposición de un conservadurismo ultramontano bien implantado hasta entrado el siglo XX. Para los liberales, la memoria colectiva —aunque no la denominasen así desde luego— debía dar coherencia a grupos dispares, calificados de heterogéneos. Difícilmente podemos hablar de cuerpo nacional en 1895; el objetivo precisamente fue lograr la construcción de tal cuerpo. El liberalismo ecuatoriano promovió una memoria unitaria que arraigase al grupo en un relato del pasado que le fuese común. Para ello, elaboró referentes memoriales que también fueron identitarios. Procuró que cada uno se reconociera como miembro del colectivo y se sintiese ecuatoriano. Por lo que la memoria colectiva adquirió un carácter eminentemente afectivo. También adquirió esa dimensión sagrada propia de la memoria —a la diferencia de la historia— que subraya Henry Rousso (1987): "La memoria, a veces, pertenece al registro de lo sagrado, de la fe" (p. 10).

Asimismo, el registro de la memoria colectiva se diferencia del de la historia, porque, a la inversa de la historia "científica", se elabora, por un lado, en base a la ocultación de los elementos que pongan en tela de juicio su carácter unitario y, por otro, a la mostración de los componentes que permitan consolidar la idea de un enlace invisible, pero inalterado desde tiempos inmemoriales e inalterable tanto en el presente como en el futuro. Es precisamente por ser manipulable y flexible como la memoria —no la historia— puede contribuir a estructurar y (re)formular al presente. El relato liberal del pasado dio consistencia y visibilidad a aquel enlace que se suponía unía a todos los miembros de la nación, dibujando los contornos de esta "comunidad imaginada" definida por Benedict Anderson (2002, p. 19). El relato liberal del pasado propuso una versión de la creación de la nación-Ecuador que diese sentido y significado al grupo, al dotarle de un destino compartido y de un porvenir común. Inscibió los sucesos históricos seleccionados en una trayectoria continua y fluida presentada como la construcción del suelo patrio y, con él, la de la nación. Dio coherencia al pasado al ordenar los hechos; embelleció los momentos fundadores de la nación y promovió una serie de figuras de identificación ejemplares, con fuerte tonalidad sentimental al evocar episodios épicos o hazañas heroicas. Con ello, movilizó afectos como el horror, la admiración, la piedad, el rechazo, que superaron las pertenencias políticas, las identidades regionales y las creencias religiosas. Asumió una función homogeneizadora, al mismo tiempo que produjo un espacio

discursivo en el que pasado, presente y futuro se unían para proponer un nuevo horizonte cívico. En otras palabras, pretendió crear un “nosotros” ecuatoriano, a través de la ocultación de los elementos triviales de una realidad compleja y muchas veces ambivalente y mediante la evidencia de una nación fuerte y enérgica, una nación que por cierto quedaba por realizar, pero que habría sido preparada por las generaciones pasadas y que se construiría para, por y con las futuras generaciones. El relato liberal del pasado procuró formular la idea de una “comunidad de destino”, constitutiva de la nación según Ernest Renan en su conferencia de 1882 (1997). La memoria —más que la historia como construcción científica del pasado— puede operar, actuar, influir en el presente: representa un instrumento de poder. En el caso ecuatoriano, el relato del pasado desde el registro de la memoria aspiró a hacer de la ecuatorianidad esa realidad “simbólica” evocada por Anselm Strauss al asociar memoria e identidad (1992), para revelar y suscitar un alma genuina capaz de trascender a individuos dispares en un cuerpo coherente al servicio del proyecto liberal.

Al respecto, el relato liberal del pasado mostró la formación de una nación unida a pesar de los obstáculos, por compartir y transmitir una herencia cultural presentada como estable en el tiempo. El primer grito de independencia en Quito en 1809, la decisiva batalla de Pichincha en 1822, la creación de la República del Ecuador en 1830, no aparecían como el comienzo de la nación Ecuador, sino como etapas posteriores a otras que habían precedido y preparado el proceso de emancipación. Se trataba de exhibir a *posteriori*

la existencia de la nación Ecuador como una entidad viva desde antes de la Independencia, lo cual también legitimaba la representación de la nación como un todo homogéneo que iba realizando su destino con la revolución liberal. Aquel relato del pasado se elaboró en base a un paradigma muy liberal de la interpretación de la realidad: el de la lucha entre el progreso y el arcaísmo, entre la civilización y la barbarie. Desde luego, los sectores presentados como antipatrióticos o como obstáculos al progreso (la Iglesia, los conservadores entre otros) se inscribían en “el oscurantismo”, “los atrasos”, “la tiranía”, “el fanatismo”, “la intolerancia”. A la inversa, los episodios vinculados con los avances liberales se asocian con la civilización, la libertad, la razón, la tolerancia, las luces de la ciencia, el progreso. Según los términos empleados por José Peralta en sus informes como ministro de Eloy Alfaro de 1898 a 1901, en sus ensayos (Peralta, 1988, 1911, 1912). En El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras, Peralta (1911) incluso llevó el binarismo de los contrapuntos y oposiciones hacia una concepción de la historia nacional que Juan Cordero califica de “apocalíptica” (Introducción a Peralta, 1988, p. 12): ocultando los avances y las reformas de los gobiernos progresistas que precedieron la revolución liberal, Peralta pintó el período anterior al liberalismo como una etapa oscurantista y tiránica que habría negado y violado las libertades individuales y colectivas. Esta representación del pasado permitió proyectar un porvenir radiante y luminoso que debía también legitimar la revolución liberal: esta venía descrita como la etapa necesaria

hacia un Ecuador próspero y miembro del llamado concierto de las naciones modernas.

Hacer de la “quimera” una verdad: memoria colectiva e Instrucción Pública Nacionalizar la educación: hacia el Estado docente

Desde luego, no bastó elaborar una versión unitaria del pasado para construir una memoria colectiva. Esta versión debía llegar a ser dominante y hegemónica. En realidad, planteamos aquí la cuestión de las condiciones para que el relato del pasado desde el registro de la memoria no pareciera una ficción —Henry Rousso habla incluso de “quimera” (1987, p. 10)— sino una verdad admitida. Hacer de la ficción una verdad fue una de las misiones de la institución escolar, por cierto controlada por y desde el Estado liberal que se fue convirtiendo en un Estado docente durante la primera década del siglo XX. El liberalismo ecuatoriano echó las bases para una Instrucción pública, obligatoria, gratuita y laica, centralizada bajo la tutela del Estado, creando una institución que también contribuyó a difundir la versión oficial del pasado, constructora de esa memoria que no es sino, en definitiva, una historia “totémica” en palabras de Pierre Nora (1984, p. XXV).

Para los liberales, la escuela como institución popular, es decir, como etapa obligatoria en la socialización del individuo, debía producir al ecuatoriano, como recuerda el informe de 1906 al defender la necesaria nacionalización de la Instrucción pública: “Id a cualquier escuela, asistid al acaso a un acto de

prueba [...] Muchos de los niños ignoran que son republicanos ecuatorianos, pero sí saben que son católicos romanos” (Memoria..., 1906, p. 32). La escuela de la nación debía transmitir, más allá de conocimientos, una cultura que no era considerada el monopolio del hombre culto, sino un patrimonio intelectual y espiritual común, condición para la “comunidad imaginada” (Anderson, 2002, p. 19). De ahí la importancia estratégica de la serie de leyes y decretos que fueron modelando una administración educativa uniforme, monopolio del Estado —arrebataado a la Iglesia—, que definió y controló al nivel nacional el funcionamiento del sistema educativo (Sinardet, 2006, 2011). La Ley del 8 de octubre de 1905 (Art. 4), la Constitución de 1906, la Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1906 (vigente en 1907) fueron etapas decisivas para nacionalizar la educación, al construir un sistema centralizado que fue consolidado por el decisivo Decreto del 21 de octubre de 1912 que desarrolló mecanismos de control sobre las prácticas escolares (1913). A pesar de persistentes imperfecciones, la Instrucción Pública laica y nacional fue una realidad arraigada en 1925 (Sinardet, 2015b).

Para nacionalizar la educación, también fue indispensable la capacitación de profesionales de la pedagogía, con la inauguración de los Institutos Normales en 1901 (Sinardet, 2000, pp. 64-65). Pese a un desarrollo lento, el Estado perennizó la creación del cuerpo docente nacional dotándole de un escalafón, concediéndole aumentos de sueldos a partir de 1912 (Informe, 1920, pp. 15-16) y otorgándole beneficios sociales, por ejemplo, con

la Ley de Jubilaciones votada en 1923 (Recopilación, 1957, pp. 63-65). Este personal formado bajo la tutela estatal contribuyó a hacer de la versión liberal del pasado con la que fue identificándose un relato hegemónico en las escuelas y colegios, participando activamente en la conformación de una memoria colectiva basada en la historia "totémica" de la nación (Nora, 1984, p. XXV) con la difusión de los mitos fundadores de un roman nacional unificador.

La revolución liberal fue una revolución pedagógica. Basándose en los avances de las ciencias de la educación (Sinardet, 2006), el Estado docente renovó los currículos, los planes de estudios, los métodos de enseñanza, para reorientarlos conforme a los valores que quiso transmitir el proyecto liberal (Sinardet, 1998-1999). No podemos citar aquí todas las reformas que remodelaron la organización, el funcionamiento y los objetivos mismos de los institutos de enseñanza, desde los horarios de clase hasta los textos escolares. Solo recalcaremos que las reformas pedagógicas fueron el instrumento de una modernización que también ambicionó ser política: la dinámica nacionalizadora fue pensada como la formación de ciudadanos nuevos, emancipados de los dogmatismos, respetuosos de la ley y del orden, convencidos de que la realización del progreso positivo pasaría por la concordia y la paz garantizadas por el Estado, como lo sugiere el ministro de Instrucción Pública Alfredo Monge en su informe de 1907:

"Donde la educación e instrucción florecen a impulsos de una dirección sabia y acertada, el hombre se siente fuerte por la conciencia clara de la plenitud de

los derechos inherentes a su persona: la opinión ilustrada no sólo preside o regula la marcha de los gobiernos, sino que, *por el respeto que inspira o por el poder que desarrolla, también sabe refrenar sus desmanes*, y sirve de baluarte formidable en las contiendas internacionales; y la sociedad despliega sus energías en el campo de la industria, agricultura, del comercio [...] en progresión creciente, hasta fundar y consolidar su propio bienestar, mediante el equilibrio de sus diferentes fuerzas y el aseguramiento consiguiente de la paz, manantial siempre fecundo de prosperidad. (Informe, 1907, pp. 27-28; las cursivas son propias)

Los futuros ciudadanos debían ser capaces de "refrenar sus desmanes", o sea, de asumir una sociabilidad cívica que los llevase a aceptar las obligaciones que les imponía su inserción en la comunidad nacional. En otras palabras, los alumnos y las alumnas tenían que aprender a autoregularse y autodisciplinarse, es decir, a interiorizar las prescripciones restrictivas y vinculantes exigidas por y desde el Estado, fenómeno que Norbert Elias designa como el "proceso de la civilización" (1987). Esta es otra faceta de la nacionalización de la Instrucción Pública: la educación liberal procuró cultivar y afianzar en los alumnos y las alumnas un sentimiento de lealtad y de compromiso con el Estado —un Estado presentado como la emanación de los mismos ciudadanos y legitimado como el servidor de la nación. Siendo también la nación, en palabras de Ernest Renan, "una gran solidaridad, constituida por los sentimientos de sacrificios que uno ha hecho y está dispuesto a hacer de nuevo" (Renan, 1997, p. III), era necesario que los ciudadanos y

las ciudadanas aceptasen los sacrificios indispensables para su construcción. Por lo que el “proceso de la civilización” necesitó un discurso que incitase al alumno y a la alumna a cumplir con los diferentes deberes exigidos. Ahí radicó también el poder de la memoria: como discurso identitario, captó los afectos y canalizó las pasiones en provecho del grupo, dibujó a un “nosotros”. Al mismo tiempo, estableció y consolidó frente al “nosotros” a un “ellos” presentado como exterior. Notemos que a este “ellos” no solo lo conformaban los enemigos políticos de la revolución liberal, sino también los componentes que representaban obstáculos para el progreso nacional a ojos de las élites liberales en el poder, por ejemplo, los grupos étnicos calificados como salvajes o considerados atrasados y degradados, insuficientemente incorporados a la llamada cultura nacional: los autóctonos y los afrodescendientes (Sinardet, bajo prensa).

Ecuadorianizar la educación: el roman nacional de la memoria colectiva como parte de la cultura escolar

La exaltación del “nosotros” nacional pasó por un relato del pasado que debía ser hegemónico para llegar a ser coagulator, lo cual no solo significó nacionalizar la educación, sino para ecuatorianizar los imaginarios. La Instrucción Pública liberal procuró modelar una cultura escolar que asumiese y divulgase un mejor conocimiento de lo nacional, definido como lo “nuestro”. Los currículos y planes de estudios fueron reformados para promover un mayor estudio de la realidad del

Ecuador, en particular de su historia y de su geografía, asignaturas presentes en todos los niveles de enseñanza. La historia y la geografía nacionales recibieron la misma atención que la enseñanza de las historia y geografía universales. Los esfuerzos del Estado por promover nuevos textos escolares adaptados a estas asignaturas dan fe de la importancia que cobró lo ecuatoriano en la educación liberal. Por ejemplo, *Lecciones de geografía de la República del Ecuador para los niños* y *Lecciones de Historia del Ecuador para los niños* por Roberto Andrade, una figura del liberalismo, diputado de la provincia de Manabí en 1896 y en 1900, senador a partir de 1906 y rector del colegio Olmedo de Portoviejo, nombrado por Eloy Alfaro, fueron declarados libros escolares oficiales en 1902 (Decreto en Andrade, 1916, p. 1) y participaron en la difusión del relato nacional liberal.

La centralidad de los temas ecuatorianos la observamos también en una serie de prácticas, como la colocación en las aulas del mapa del Ecuador y de la imagen del escudo nacional con la obligación de estudiarlos, o la obligación de aprender y cantar el himno nacional, actividades sustentadas incluso por un texto escolar, *La bandera, el escudo, el himno patrios*, redactado por los pedagogos y la Dirección de Estudios de la provincia de Guayas en 1917. La omnipresencia de estos tres elementos los convirtió en los símbolos de la nacionalidad, sus estudios y exégesis pasaron a ser rituales escolares: la dinámica ecuatorianizante alimentó un patriotismo institucionalizado.

Tal dinámica se nutrió de la introducción de la temática de los límites en la

enseñanza. La historia oficial transmitida en las aulas tendió a confundirse con la de la evolución —y reclamación— de territorios fronterizos disputados (Sinardet, 2006), invocando una supuesta legitimidad histórica sobre el suelo que Erika Silva (1992) denomina el mito del señorío natural. No olvidemos que, en 1888, el Ecuador y el Perú habían solicitado el arbitraje del rey de España: los gobiernos liberales se esforzaron por defender la posición ecuatoriana, solicitando la ayuda de numerosos expertos, incluso entre figuras de la oposición política. La movilización en torno a la cuestión limítrofe representó una causa común más allá de las diferencias ideológicas (Sinardet, 2019) y la idea de la necesaria defensa de la integridad territorial fue otro elemento de la ecuatorianización de la enseñanza. Las disputas limítrofes alimentaron un *roman nacional* estrechamente vinculado con la lucha por territorios definidos como “nuestros”, esencializados como los componentes del suelo sagrado de la patria, transcendidos en un bien común heredado de los esfuerzos heroicos de las generaciones anteriores y por el que se merecería luchar con el fin de transmitirlo a las futuras generaciones. En 1922, después de una propuesta del Consejo Superior de Instrucción Pública y por decreto del Congreso, fue declarado obligatorio en todas las escuelas de la *República el ensayo de Modesto Franco Chávez, Cartilla Patria*, epítome de historia y geografía referentes a las fronteras entre Ecuador y Perú, de 1531 a 1921, con el propósito de “formar el alma nacional” (p. 13) exaltando el amor de los

ecuatorianos por su tierra y su abnegación a la hora de defenderla.

La versión oficial del pasado también se transmitió de forma transversal, o sea, a través de todas las asignaturas y actividades pedagógicas hasta resultar íntimamente vinculada con la cultura escolar en 1925. Interesante es el caso de la concepción de un nuevo texto escolar para las asignaturas de lectura y de castellano de la enseñanza primaria, en 1915, por dos jóvenes normalistas, José Antonio Campos y Modesto Chávez: *El lector ecuatoriano*. Los autores declararon aprovechar la enseñanza básica del leer y escribir para luchar contra las falsas ideas sobre el Ecuador que, según ellos, seguían circulando en el país por culpa del uso de libros importados ignorantes de la realidad nacional (p. IV). Quisieron proponer un texto escolar que propiciase entre los alumnos y las alumnas “el conocimiento de lo que es suyo: de su patria, de su historia, de sus hombres” (p. III), mediante una versión del pasado elaborada desde el registro unitario y afectivo de la memoria, capaz de cultivar “el santo nombre de la patria” (pp. V-VI) en palabras de Alfredo Baquerizo en su prólogo al *Lector ecuatoriano*, una eminente figura liberal, ministro de Asuntos Exteriores de Leónidas Plaza Gutiérrez, senador del Guayas y futuro presidente de la República (de 1916 a 1920). Asimismo, la circular de la Presidencia del Consejo Cantonal de Guayaquil, fechada del 13 de abril de 1915, puso énfasis en

la cuidadosa selección del material de [las lecturas], en [la] que figuran piezas

escogidas y muy variadas de los más acreditados escritores nacionales; la enseñanza de la moral cívica que se hallan en cada paso de la obra, los episodios históricos y las anécdotas que levantan el espíritu de la niñez, inclinandola a lo grande, a lo bueno y a lo útil; todo, todo recomienda muy mucho a la obra de que se trata. (Circular reproducida en Campos y Chávez, 1915, p. XI-XII)

El conocimiento de lo ecuatoriano (los "escritores nacionales", los "episodios" y "anécdotas" "históricos") debía servir el de la nacionalidad, lo cual pasaba también por la transmisión de una memoria asociada con el civismo ("la enseñanza de la moral cívica"). De hecho, la introducción de la Instrucción moral y cívica —una moral humanista y secularizada, por cierto—, obligatoria en todos los planes de estudios de la primaria y de la secundaria, a su vez contribuyó a la divulgación del relato nacional liberal. El mensual *Ómnibus*, creado en Loja a iniciativa de la Dirección de Estudios de la provincia, dedicó en 1916 varios artículos a la Instrucción moral y cívica presentándola como la enseñanza patriótica por antonomasia (García, 1916, pp. 79-92; S. de P., noviembre de 1916, pp. 111-113). Estableció paralelos entre la familia y la comunidad nacional, esta última adquiriendo valores afectivos y maternos. El texto escolar de Francisco de Paula Soria, *Curso de instrucción moral y cívica*. Texto declarado obligatorio para las escuelas y los colegios de la República del Ecuador, en 1909, asumió que el alumno y la alum-

na le debían agradecimiento y reconocimiento a la patria, cumpliendo con ella deberes tan importantes como lo son los deberes hacia los padres: "Los deberes para con la Patria son, por lo mismo, sagrados; y debemos cumplirlos religiosamente, con celo, con noble interés, con suma lealtad" (p. 43). Al respecto, es de notar el campo léxico religioso en las expresiones "santo amor", "sacro culto", "sagrado deber", "cumplir religiosamente" presentes en todos los textos escolares. El Estado secularizado conservó una forma de religiosidad, pero la captó para su provecho: desplazó lo sagrado hacia la idea de nación-Ecuador.

Relato nacional y prácticas escolares Un nuevo panteón, difundido en todas las asignaturas de forma transversal

El relato unívoco del pasado debía ser transmitido de una forma didáctica que permitiese su aceptación y asimilación. El *roman nacional*, como observa Offenstatdt (2009), ofrece esta posibilidad: es simplificador y asequible para todos, incluso los más jóvenes, gracias a la virtud pedagógica de la figura del héroe. Con lirismo, el *roman national* liberal se apoyó en figuras expresivas y elocuentes para encarnar las cualidades de la nacionalidad. La cultura escolar presentó un panteón que dio vida al discurso histórico oficial, fabricando al mismo tiempo memoria colectiva. Fue recurrente, por ejemplo, la figura de Abdón Calderón, el joven que se sacrifica por la Patria en el momento culminante de la batalla de Pichincha, el 24 de mayo de 1822, celebrada como la etapa clave hacia la

independencia. El *roman national* ecuatoriano insistió en el hecho de que Abdón Calderón, a pesar de ser herido cuatro veces por balas españolas, no aceptase que lo evacuaran e insistiese en permanecer con sus compañeros de armas, luchando hasta la muerte. La glorificación de su sacrificio, que debía suscitar en el alumno admiración y respeto, convertía a la nación en el valor supremo. El *roman national* también construyó como contrapuntos a figuras repelentes: los enemigos de los ecuatorianos conformaban a aquel "ellos" opuesto al "nosotros" al encarnar el mal destructor en anécdotas que impactaban la imaginación del niño, con horror y espanto. Un español cruel y sanguinario está descrito como a un verdadero "caligulilla" (Gutiérrez, 1912, t. I, p. 17), dando espesor y densidad al relato del proceso independentista como una gesta épica.

Al exaltar la grandeza de los ecuatorianos en momentos determinantes para la conformación de la nación, el *roman national* mostró una sucesión de generaciones de próceres y héroes que daban a ver el hilo fluido de la historia "totémica" (Nora, 1984, p. XXV) como una evidencia de la inalterabilidad de lo "nuestro". *El lector ecuatoriano* (Campos y Chávez, 1915), por ejemplo, dedica parte de su tercer tomo a lo que define como las grandes etapas de la construcción del Ecuador: "El Reino de Quito. La Conquista. La Colonia. La Independencia. La República". Arraiga la nación en un pasado precolombino prestigioso a través del glorioso Reino de Quito. Asimismo, las autoridades de la Instrucción Pública promovieron el estudio de una serie de obras que pasaron

a ser los "clásicos" de las letras ecuatorianas. Entre ellas está *La victoria de Junín* de Olmedo, un largo poema épico (publicado en 1825 en Guayaquil y en 1826 en Londres) más conocido como *Canto a Bolívar* y considerado hasta hoy como una de las primeras obras nacionales. Olmedo glorifica a Bolívar presentándolo como el principal artífice de las decisivas victorias de Junín en agosto de 1824 y de Ayacucho en diciembre del mismo año. En su *Tratado de instrucción moral y de instrucción cívica* por Pablo J. Gutiérrez, profesor de estas asignaturas en el Instituto Nacional Mejía. Texto oficial, Pablo Gutiérrez reproduce incluso un fragmento de *Canto a Bolívar* para ilustra la noción de lo "Sublime" y ejemplificar "el sumo grado de belleza" (1912, t. I, p. 26). Pero Olmedo también designa al Libertador como el heredero espiritual del Inca Huayna Cápac, quien toma la palabra para anunciar la victoria. Bolívar, y con él la nación en gestación, se inscriben simbólicamente en un antiguo linaje nacido del suelo americano, lo cual visibiliza la estabilidad en el tiempo tanto del genio ecuatoriano como de su espíritu de resistencia y de sacrificio (Sinardet, 2012).

En el Panteón de papel que fueron dibujando las directivas ministeriales y los textos escolares, notamos la insistencia en la cultura: los grandes ecuatorianos no eran solo héroes capaces de hazañas militares, sino también poetas y prosistas –liberales, por cierto. En *El lector ecuatoriano*, Olmedo y Montalvo están reunidos con Bolívar en un mismo ejercicio para aprendizaje de la lectura en trisílabos:

Joaquín Olmedo, insigne poeta nacional épico, nacido Guayaquil. Llámelo Homero moderno.

Boyacá, Pichincha, Yaguachi, Riobamba, Trincheras, Bárbula, Araure, Victoria, Valencia, Aragua, Queseras, Palacé, Izcuandé, Galibio, Turbaco, Tacines, Gachirí, Molinos, Pantano, Bomboná, Cúcuta, Clarines, Sombrero, Tahuando, gloriosas batallas, proclaman honrosas victorias. Ganólas Bolívar.

Bolívar, insigne general patriota, guerrero valiente, batalló, combatió librando batallas sangrientas, gloriosas, múltiples campañas. Obtuvo conquistar libertad colonias, naciones opresas sujetas España. Ilustre escritor prosista, Montalvo nacido Ambato, Ecuador. Fecundo escritor, galano prosador castizo, dominó lenguaje ganando honroso dictado moderno Cervantes. (Campos, 1915, pp. 87-88)

El genio nacional venía asociado con el prestigio cultural de un "Homero moderno" o de un "moderno Cervantes". Tales figuras invitaban a los niños y a las niñas a identificarse con normas dominantes eurocéntricas, las de las élites blanco-mestizas en el poder, que presentaban su modelo cultural como la "cultura nacional", minorando e invisibilizando las culturas otras presentes en el país. Estas debían diluirse y desaparecer mediante la "incorporación" de sus integrantes en la llamada cultura nacional. El *roman national* contribuyó a consolidar representaciones alterizantes y por ende excluyentes de los grupos autóctonos y afrodescendientes, al moldear un "nosotros" en el que no tenían cabida.

De hecho, si se exceptúa a la figura de Atahualpa o a la de Rumiñahui, no había representantes autóctonos, ni afrodescendientes, en aquel panteón de papel. Y cabe recalcar que Atahualpa remitía a una figura del pasado prehispánico relegado a una forma de prehistoria de la nación. Los indígenas contemporáneos seguían siendo definidos, con paternalismo, como una "raza vencida" y degradada que necesitaba el tutelaje del Estado (Sinardet, bajo prensa).

Conmemoraciones y celebraciones: dar materialidad a la memoria colectiva

Para que este relato del pasado se convirtiese en una versión hegemónica y compartida, para que la "quimera" (Rouso, 1987, p. 10) fuese una verdad admitida e interiorizada, también fue necesaria una constante (re)actualización performativa de la memoria colectiva en construcción. La institución educativa contribuyó a dar materialidad y vida a esta memoria mediante prácticas que progresivamente se transformaron en rituales. Escenificó los valores difundidos por el *roman national* y les dio corporeidad a través de ejercicios repetidos que movilizaban física y mentalmente a los educandos. Actividad obligatoria en todos los institutos de enseñanza fue la reunión de los planteles en el patio para entonar, en filas y en coro, el himno nacional frente a la bandera. Los actos oficiales que marcaban el año escolar –rendir exámenes, por ejemplo– fueron ocasiones para repetir tales prácticas de

comunidad patriótica y performar la pertenencia a la comunidad nacional.

Desde luego, el relato liberal del pasado también se difundió mediante las celebraciones señaladas en el calendario escolar promulgado por y desde el Estado, un calendario que correspondía al calendario cívico nacional y que hacía tangible la memoria colectiva. En 1925, el calendario escolar celebraba el 24 de mayo, es decir, la decisiva batalla de Pichincha frente a las tropas españolas en 1822, día de la independencia nacional; el 9 de octubre y la independencia de Guayaquil, así como el 3 de noviembre y la de Cuenca, o sea, dos etapas que en 1820, según la gesta emancipadora, prepararon la gran victoria de 1822; el 10 de agosto y el llamado "Primer grito de la independencia de América"; el 12 de octubre y el "descubrimiento" de América, un continente "nuevo" conforme a la versión blanco-mestiza de la historia nacional que invisibilizaba el protagonismo de los pueblos autóctonos y relacionaba la ecuatorianidad con la figura del mestizo –surgido con y de la llegada de los españoles (Informe de 1931, p. 279). Es de notar que los institutos laicos no sólo fueron bautizados en honor a los próceres y grandes figuras de las letras nacionales –Bolívar, Mejía, Juan Montalvo o Manuela Cañizares, por ejemplo–, sino también a estas fechas fundacionales de la nación según el calendario cívico. "9 de octubre", "24 de mayo", "12 de octubre", entre otros, fueron nombres dados a escuelas y colegios como, por cierto, a calles, avenidas o plazas. En las aulas, los alumnos y las alumnas los estudiaron, los comentaron y los celebraron en acti-

vidades y ejercicios como la redacción de textos, la recitación de poemas de carácter patriótico, o la producción de artefactos, dibujos y pinturas con temas cívicos. Tales prácticas no solo federaron afectivamente a los niños y niñas en torno al glorioso pasado común, sino que dieron materialidad a la memoria colectiva.

Los alumnos y las alumnas también participaron fuera de los institutos de enseñanza a las conmemoraciones patrióticas. Estos momentos constituían un crisol identitario por el que se reconocían y eran reconocidos públicamente como "republicanos ecuatorianos" (Memoria..., 1906, p. 32). Importantes fueron los rituales de los desfiles cívicos, otra manera de dar corporeidad al relato oficial: los niños y las niñas avanzaban al compás de las bandas y con paso marcial, los cuerpos disciplinados y uniformados todos, domesticados y domados por el "proceso de la civilización" (Elias, 1987). El uniforme des-individualiza y homogeneiza, y no es sorprendente que fuese obligatorio en las aulas, y fuera de las aulas en los actos oficiales: reforzaba esa concepción electiva de la nación que debía superar las demás vinculaciones. En el espacio cívico de la conmemoración, los alumnos y las alumnas encarnaban la idea del destino compartido asumido por la memoria liberal: el pasado mediante la fecha celebrada, el presente mediante el desfile y el futuro mediante la juventud promisoría. Iban consagrando la perennidad de la nación, simbólicamente ofrecida a la mirada del espectador.

A modo de conclusión: la memoria selectiva, entre mostración e invisibilización

Si bien el registro de la memoria descansa en la mostración de elementos cuidadosamente seleccionados y expuestos, exaltados por el *roman nacional* de forma afectiva, también significa ocultación e invisibilización, con olvidos y silencios subrayados por Paul Ricœur (2000) cuando pone de manifiesto formas de amnesia colectiva. La memoria, que remite a la acción de recordar y recordar, también resulta olvidadiza. La representación unificadora del pasado promovida por el liberalismo conforme a su ideal de progreso y civilización se construyó en base al silencio sobre las exclusiones imperantes, sociales y étnicas, y olvidando a la diversidad de la población. La memoria es manipulable y flexible como bien recalca Pierre Nora (1978), lo cual permitió defender una lectura unívoca del pasado según la cual el Ecuador era la expresión política de una nación nacida de un largo proceso de mestizaje entre indígenas y españoles, que llegaría a ser definitivamente consolidada cuando los grupos indígenas se hubiesen “incorporado” al modelo blanco-mestizo dominante. Cabe recalcar que existían entonces —y siguen existiendo hoy— memorias otras, memorias no hegemónicas, presentes y sólidamente arraigadas, que resistían la imposición de la memoria oficial. Como observa Michael Pollak (1993) cuando evoca el silencio y el olvido como elementos inherentes de la memoria, de estas memorias no hegemónicas suelen emerger otras voces, voces que

producen nuevas narrativas al contar el pasado de una manera diferente y alternativa (pp. 13-39). Pero los liberales legitimaron su versión del pasado invocando trabajos historiográficos presentados como verdades científicas, que tendían a presentar la historia nacional como un mestizaje continuo, por ejemplo, las investigaciones de Federico González Suárez, quien asumió que la historia nacional comenzaba con la aparición del mestizo, o sea, a partir de la Conquista y con la Colonia (1910, t. II, p. 22). A partir de la década 1880 se multiplicaron las investigaciones arqueológicas (Jarrín, 2020), pero la valoración del pasado precolombino, a veces con mitos como el supuesto Reino de Quito, no visibilizó ni reconoció el protagonismo de los indígenas contemporáneos: magnificó a un Indio abstracto y desencarnado del pasado, siendo los indígenas del presente considerados los vestigios de una era concluida que pronto desaparecería con la realización del proyecto liberal. Los discursos liberales situaron a los indígenas entre los grupos “prehistóricos” o “prehispánicos”, describiendo sus prácticas culturales como “folclóricas”, cuando no “primitivas” y arcaicas. Con lo cual no sólo justificaron que el origen de la nación se encontrase en el mestizaje, sino que negaron que los indígenas hayan podido sobrevivir como pueblos dotados de una historia y, por ende, dotados de un futuro. La historia oficial desde el registro de la memoria se presentó como otro mecanismo de la consolidación del monopolio cultural blanco-mestizo —presentado como la cultura nacional— y resultó ser “un instrumento de lucha y de poder” en

palabras de Pierre Nora (1978, p. 398), al servicio de lo que Aníbal Quijano (2000, pp. 201-242) llamó la colonialidad del poder.

Referencias

- Anderson, B. (2002). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. La Découverte.
- Andrade, R. (1906). *Lecciones de geografía de la República del Ecuador para los niños*. XI edición. Librería Roberto Cruz.
- Campos, J. A. y Chávez, F. M. (1915). *El lector ecuatoriano. Libro primero para las escuelas primarias dedicado al muy ilustre Consejo cantonal de Guayaquil*. Imprenta Municipal.
- Chávez, M. F. (1922). *Cartilla Patria, epítome de historia y geografía referentes a las fronteras entre Ecuador y Perú, de 1531 a 1921*. Imprenta de "El Día".
- Dirección de Estudios de la Provincia del Guayas (1917). *La bandera, el escudo, el himno patrios*. Imprenta La Reforma-Casa editorial Jouvin.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (Trad. Ramón García Cotarelo). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1939)
- García, L. (noviembre de 1916). *Moral y cívica. Ómnibus, I (2), 79-92*.
- González Suárez, F. (1970). *Historia General de la República del Ecuador*. CCE. (Trabajo original publicado en 1890)
- Gutiérrez, P. J. (1912). *Tratado de instrucción moral y de instrucción cívica* por Pablo J. Gutiérrez, profesor de estas asignaturas en el Instituto Nacional Mejía. Texto oficial (Tomo I). Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Informe del Ministro de Instrucción Pública al Congreso Ordinario (1898-1899). Imprenta de la Universidad Central.
- Informe del Ministro de Instrucción Pública, Doctor José Peralta (1900). Imprenta del Gobierno.
- Informe del Ministro de Cultos y Justicia al Congreso Ordinario (1901). Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Informe del Ministerio de Instrucción Pública al Congreso Ordinario de 1907 (1907). Imprenta Nacional.
- Informe a la Nación - Ministerio de Instrucción Pública, Justicia, Beneficencia, etc. (1920). Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Informe que el Ministro de Instrucción Pública, Bellas Artes, Correos, Telégrafos, etc., presenta a la Nación en 1931 (1931). Talleres Gráficos Nacionales.
- Jarrín, M. J. (2020). *La formation des collections d'objets amérindiens de l'Équateur; une étude comparée entre les musées français et les musées équatoriens (1847-1969)*, [Tesis de

- doctorado bajo la dirección de Dominique Poulot, codirección con María Elena Bedoya, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne].
- Lavabre, M.-C. (2000). Usages et mésusages de la notion de mémoire. *Critique internationale*, 7 *Culture populaire et politique*, 48-57.
- Ley reformatoria de la Constitución de 1897 (1905). Imprenta del Gobierno.
- Ley orgánica de Instrucción Pública de Septiembre de 1906 (1907). Editorial Nacional, 1907.
- Ley orgánica de Instrucción Pública, edición arreglada de acuerdo con el decreto legislativo del 21 de Octubre de 1912 por L. N. Dillón, ministro de Instrucción Pública (1913). Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Memoria del Secretario de Instrucción Pública, Correos y Telégrafos, etc., a la Convención Nacional de 1906, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1906
- Nora, P. (1978). La mémoire collective en J. Le Goff (Ed.), *La nouvelle histoire* (pp. 398-399). Retz-CEPL.
- Nora, P. (Ed.). (1984). Les lieux de mémoire. (Vol. 1 La République). Gallimard.
- Offenstadt, N. (juillet-septembre 2009). À bas le roman national !. *L'histoire*. (44). [https:// www.lhistoire.fr/bas-le-roman-national](https://www.lhistoire.fr/bas-le-roman-national)
- Peralta, J. (1988). *La cuestión religiosa y el poder público en el Ecuador*. En: José Peralta, Pensamiento filosófico y político (pp. 71-135). Banco Central-Corporación Editora Nacional. (Trabajo original publicado en 1901)
- Peralta, J. (1911). *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras*. Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Peralta, J. (1912). Discurso pronunciado en la velada fúnebre efectuada en Panamá en homenaje a la memoria del General Eloy Alfaro. M. A. Endara.
- Pollak, M. (1993). *Une identité blessée: études de sociologie et d'histoire*. Éditions Métailié.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-242). CLACSO.
- Recopilación de las principales leyes de educación (1957). Talleres Gráficos de Educación.
- Renan, E. (1997). *Qu'est-ce qu'une nation?*. Éditions Mille et une Nuits. (Trabajo original publicado en 1882).
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil.
- Rouso, H. (1987). Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours. Seuil. S. de P. (noviembre de 1916). *Problema educativo. Ómnibus*, 1 (2), 111-113.
- Silva, E. (1992). *Los mitos de la ecuatorianidad*. Abya-Yala.
- Sinardet, E. (II sem. 1998 - I sem. 1999). La pedagogía al servicio de un proyecto político: el herbartismo y el liberalismo en el Ecuador (1895-1925). *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, (13), 25-42.

- Sinardet, E. (2000). La difficile constitution du corps enseignant équatorien, 1895-1946. *Bulletin de l'IFEA*, 29(1), 63-107.
- Sinardet, E. (2006). Fernando Pons et la construction de l'éducation nationale équatorienne (1902-1925). En J. Farré, F. Martinez e I. Olivares (Eds.), *Hommes de sciences et intellectuels européens en Amérique latine (XIXe-XXe siècles)* (pp. 321-338). Le Manuscrit.
- Sinardet, E. (2006b). Équatorianité, frontières et anti-péruanisme: le manuel scolaire *Cartilla Patria* (Quito, 1922). En N. Fourtané y M. Guiraud (Eds.), *L'identité culturelle dans le monde luso-hispanophone* (pp. 213-223). Presses Universitaires de Nancy
- Sinardet, E. (2011). Libéralisme et laïcité en Equateur (1895-1912). L'éducation au service du projet de modernisation. En D. Bussy-Genevois (Ed.), *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, América Latina), siglos XIX-XXI* (89-111). Institución Fernando el Católico-CSIC.
- Sinardet, E. (2012). *Canto a Bolívar* (1825) de José Joaquín Olmedo: la représentation d'une américanité en marche. *América*, (41, Les indépendances : acteurs, représentations, écritures), 211-220.
- Sinardet, E. (septiembre-diciembre 2015). Construir una memoria colectiva unitaria. Liberalismo, historia oficial e Instrucción Pública. *Boletín de la Academia Nacional de Historia ANH*, XCIII (193), 107-144.
- Sinardet, E. (2015b). *Construire l'homme nouveau en Équateur (1895-1925) : le projet de construction nationale de la Révolution libérale au prisme des manuels scolaires d'instruction morale et civique*. Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Sinardet, E. (2019). Orient, nation building et imaginaire collectif en Équateur, ou comment la question amazonienne est devenue la question des frontières amazoniennes. En E. Ramos-Izquierdo y E. Le Gall (Eds.), *De Rayuela à Queremos tanto a Glenda / Les Orientes péruvien et bolivien* (113-121). SAL Hors série.
- Sinardet, E. (bajo prensa). ¿Hacer de los "indios" "verdaderos ciudadanos"? Raza y ciudadanía en el proyecto liberal ecuatoriano (1895-1925). En I. D. Olaya Peláez (Ed.), *Mejorar la raza en América Latina (bajo prensa)*. Editorial de la universidad de Rosario.
- Soria F. de P. (1909). *Curso de instrucción moral y cívica*. Texto declarado obligatorio para las escuelas y los colegios de la República del Ecuador, premiado en concurso nacional por el Honorable Consejo Superior de Instrucción Pública. Imprenta Nacional.
- Strauss, A. (1992). *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*. Métailié.

I “Dios miró y aceptó el holocausto”: la muerte y la construcción de la figura sacrificial decimonónica en tiempos de independencia

Leonardo Zaldumbide Rueda, Pontificia Universidad Católica del Ecuador /
Fundación Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria

El convulso siglo XIX ha sido leído en las historiografías latinoamericanas como el tiempo de las revoluciones independentistas y la configuración de los estados nacionales. El enorme esfuerzo narrativo que implicó la edificación de los nuevos proyectos nacionales americanos estuvo anclado en un tiempo que también motivó nuevos debates en torno a los modos de gestión de la vida, los cuerpos y el más allá. Mientras se edifican los relatos, mausoleos y efigies de los héroes patrios, los otros muertos van configurando nuevas geografías seculares y procesos de gestión disputados entre iglesia y Estado.

En este trabajo, y a la luz de los debates en torno al lugar de los muertos y su gestión, propongo comentar algunos elementos que tienen lugar en la construcción sacrificial decimonónica. En este análisis se busca entender la interpretación social del cuerpo, las estructuras, el sacrificio y la muerte que se tejó a caballo entre los siglos XIX y XX.

Introducción: los sentidos e ideas sobre la muerte en el siglo XIX

El óbito, ese *telos* que nos configura como el animal que sabe que va a morir, no puede ser entendido si se pretende, como a otros temas, delimitarlo a una definición enciclopédica. La muerte ha configurado el sentido mismo de lo humano; toda religión busca, en su base

argumental, explicar al deceso y dotar de sentido a una vida finita.

Contrario a la pretensión clínica de intentar entender y delimitar a un hecho total y abrumador, como lo definió Ciorán; histórica y filosóficamente es mejor intentar rodear a la muerte para encontrar los sentidos y las formas que adquiere en cada contexto temporal. Es así como, aunque parezca una afirmación absurda, la muerte nunca ha sido lo mismo y, por tanto, mal se puede ensayar sobre ella pensamientos generales y universalmente aplicables.

Sin embargo, la muerte puede ser un marco explicativo valioso si no se la pretende encasillar únicamente como el momento en el que la vida cesa. En el proceso de morir y en la gestión de los cuerpos y de las memorias relativas a los muertos pueden encontrarse elementos relevantes para comprender el funcionamiento mismo de una sociedad. Claudio Lomnitz (2006) propone, en lugar de hablar de la muerte como una categoría terminada, intentar entender las ideas o las actitudes que sobre la muerte elabora una sociedad particular en un marco temporal específico. Las sociedades no solo tienen ideas propias sobre la muerte y lo que representa, sino que también le dotan de sentidos específicos; por tanto, morir siempre va a ser una condición variable y culturalmente determinada.

Si aceptamos a la muerte como un proceso, pero también como una construcción filosófica, política y social

móvil y variable, cabe partir de la pregunta: ¿Cómo se muere en un contexto social y temporal específico? Las evidencias que deja la muerte son físicas e inmateriales; en el primer caso pueden ser leídas en los lugares, las formas y la disposición de los restos. También en los elementos decorativos y objetos rituales. En el segundo caso, la muerte aparece como una suerte de superposición de datos, relatos, parábolas y sentidos que se les puede encontrar en imágenes, archivos o en forma de memorias colectivas.

Florencia Mallon tituló al noveno capítulo de su obra *Campesino y Nación* (2003): “¿De quién son los huesos, a fin de cuentas, y a quién le incumbe decidir?” Este acápite nos inserta en una serie de disputas sobre el origen y significación que los pobladores de del pueblo de Xochiapulco —México— desarrollaron tras el descubrimiento de un enterramiento de soldados franceses y austriacos. A raíz de la lectura del texto de Mallon se pueden inferir, al menos, dos sentidos disputados: en primer lugar, todo aquello que tiene que ver con el origen mismo de los restos y su presencia en ese espacio y, en segundo lugar, todo lo relacionado con las memorias y relatos que se construyen a partir de esos huesos. En la construcción de esos sentidos disputados en la muerte hay, por tanto, múltiples niveles en juego que van desde la más evidente dimensión ritual hasta la conformación de la memoria política más profunda.

Desde el siglo XVIII se producen una serie de cambios culturales, económicos y sociales que impactaron profundamen-

te en el destino político de las poblaciones. La gestión de muerte, el lugar de los muertos y las relaciones entre la iglesia y la administración civil se verán profundamente afectadas por el avance ilustrado y por los efectos de la revolución industrial. En estos periodos de cambios profundos también se producen transformaciones notables en el rol de los actores sociales y en los procesos de comprensión de mecanismos de gestión de poblaciones; en la muerte, por ejemplo, se opera un lento cambio en la comprensión del lugar —físico y espiritual— de los muertos y en las maneras de acceder a la vida eterna. Se trata, por tanto, de la configuración de nuevos procesos de vida y sacrificio que se compensan en el momento de la muerte. Vale la pena esbozar un par de cuestionamientos articulares: ¿En qué condiciones se produce la configuración de este nuevo registro sacrificial que, de alguna manera, va a configurar formas de culto civil a ciertos muertos? Y, ¿qué implicaciones políticas tendrá?

Propongo pensar en cuatro elementos para rodear estas preguntas y articular estos cambios a los esquemas narrativos de los relatos históricos de inicios de la vida republicana.

En primer lugar, es necesario entender que las disputas sobre la gestión de la muerte son, en un sentido profundo, disputas sobre la memoria. La relación que se establece entre vivos y muertos refleja muchas de las condiciones estructurales en las que se desarrolla la vida y, por tanto, es igual de diversa. Cada difunto ocupa un lugar determinado y, a su vez, las posibilidades materiales y los elementos rituales ubican en un estrato social

a sus deudos. Se trata de un complejo sistema en el que los afectos y memorias individuales coexisten con procesos de configuración de memorias comunes; evidentemente, no todos los muertos forman parte de esta urdimbre.

Maurice Halbwachs sostenía que, sin confluír necesariamente en un marco inmutable, las memorias individuales pueden tomar parte, aún de forma muy marginal, en los procesos políticos y de poder que intervienen en la construcción de las memorias colectivas y oficializadas. Esto se debe en gran medida a que cada uno elabora su sentido de pertenencia en relación con las estructuras culturales en las que se desenvuelve y, dentro de estas, en consonancia con la construcción ideal de su sentido de pertenencia. Ricoeur (1999, pp. 17-22), sugirió algo clave: "somos" en "los otros" y en tal sentido el proceso de construcción de memorias no es aislado, sino socialmente determinado. Este proceso de construcción se refuerza, no sólo con la oficialización y preeminencia de ciertas memorias sobre otras en forma de relatos históricos, sino también mediante la ritualización de la memoria dominante a través de celebraciones y conmemoraciones públicas.

Como se puede ver, este proceso de construcción histórica puede divagar entre lo doloroso y lo traumático, aunque se lo entienda como algo heroico y glorioso; a esto Ricoeur lo entiende como una suerte de patología de la memoria: "celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente actos violentos legitimados más tarde por un Estado de derecho precario" (1999, p. 31).

En segundo lugar, si partimos de las categorías "ideas" y "sentidos" sobre la muerte, se entenderá a la gestión de los difuntos como un proceso disputado y cambiante. Los mismos factores que inciden en la conformación de las memorias aparecen como campos de debate sobre el destino y manejo de los cadáveres entre los siglos XVIII y XIX. El sistema de gestión parroquial de los muertos, que tanto había servido para ordenar y controlar a las poblaciones americanas en los primeros siglos de la presencia europea, empezaba a ser discutido desde las lógicas ilustradas que veían a la cercanía de los muertos como un problema sanitario.

La llegada, cada vez más rápida, de información y noticias puso en cuestionamiento no solo el carácter sanitario ya mencionado, sino también los procesos de administración económica y política de los muertos que, hasta bien entrado el siglo XX, estuvieron íntimamente relacionados a la gestión de la Iglesia Católica. Se trata, por tanto, de una disputa simbólica profunda que se irá profundizando con la creación o adaptación de instituciones civiles en las nacientes repúblicas americanas.

En tercer lugar, y relacionado a lo anterior, hay que mencionar que los debates descritos van a tener una correlación política en la asignación de funciones de control poblacional a la nueva institucionalidad americana postindependentista. La construcción institucional americana reclamó campos de acción que chocaban con instancias que se consideraban íntimamente ligadas al funcionamiento eclesial. La discusión y aplicación de le-

yes y reglamentos civiles para la gestión de los muertos va a ir minando lentamente el monopolio de la Iglesia y, de hecho, perfilará una nueva geografía mortuoria: la del cementerio municipal o general.

Por último, las transformaciones descritas van a impactar profundamente en los marcos rituales que, sin dejar de recurrir al rol central de la Iglesia, van a integrar paulatinamente nuevos elementos relacionados al culto individual —lápidas, mausoleos, catafalcos, etc.— así como recursos rituales y ornamentales no cristianos. Estas son las condiciones propicias para que, a mi entender, surjan nuevas maneras de entender políticamente a la muerte y, por tanto, para que se edifique lo que Ana Buriano llama “ingeniería del recuerdo” o historias patrias. Buriano afirmará al respecto que los procesos relacionados con la independencia y la construcción de las naciones latinoamericanas, lejos del viejo relato heroico, se relacionan intensamente a las disputas internas, a la gestión económica, al rol de las élites locales, a la situación de los grupos subalternos y a las distintas maneras en que se capitalizaron esas fuerzas sociales (Buriano 2009, pp. 167-172).

Propongo, por tanto, una lectura que, desde los bordes, se inserte en los enormes debates que tienen como eje a la construcción de la nación. Trabajos como los de Ekkart Keeding (2005), Alexandra Kennedy (2015) o Guillermo Bustos (2017), se han centrado, desde diversos puntos de vista, en entrever el complejo proceso de construcción de lo nacional en el Ecuador. Estos autores, entre muchos otros, han escrito sobre

los contextos de producción y las múltiples dimensiones de los relatos históricos fundacionales y, también, sobre la relación de estos con las historias locales y globales. Dentro de este complejo escenario de creación y asentamiento de lo nacional sugiero simplemente un grupo de ideas para que, nuevamente siguiendo a Buriano, intentar dar más luces sobre el traslado del culto religioso a los muertos hacia uno con tintes seculares que permitirá la construcción de un panteón heroico nacional y que servirá de base para la construcción de los relatos históricos nacionales hasta bien entrado el siglo XX.

Una geografía espiritual de la muerte en el siglo XIX

Hay la tendencia a pensar a los elementos teológicos relacionados a la muerte como una suerte de condiciones inmutables; resulta difícil concebir a la doctrina cristiana sin el cielo, el infierno, el diablo o el purgatorio; sin embargo, incluso los elementos doctrinarios más profundos han sido históricamente construidos. En la actualidad, por ejemplo, se puede pensar en un “Dios” a la medida, muy lejano a los dictámenes bíblicos y doctrinales, simplemente porque existen la posibilidad y las condiciones para pensarlo así.

Salvando las distancias, la preocupación por la forma y posibilidades de acceso a una vida eterna ha sido un tópico recurrente en la historia humana. Ya en los primeros siglos del cristianismo se debatía sobre la geografía tanto del cielo como del espacio de castigo; no se trataba de debates simples, sino de disputas

que buscaban configurar políticamente a los actores terrenales dentro de los planes de salvación. ¿Quién accede a la vida eterna?, y ¿qué puede hacer para lograrlo?, siguen siendo, hasta el día de hoy, objeto de preocupación, de inversión y, evidentemente, de fe.

Entre los siglos II y IV de nuestra era se desarrolló un debate sobre la geografía ultraterrena y, por tanto, sobre el lugar de los muertos. Orígenes de Alejandría (194-253) fue uno de los impulsores de las ideas de expiación, es decir, de la posibilidad de que no todo esté dicho en el momento de morir, sino que abrió la posibilidad de acción de los vivos sobre el destino de los muertos. Estas ideas fueron retomadas por San Agustín, San Jerónimo o San Ambrosio, quienes pensaron, además, en una tipología de las faltas y en el tiempo en el que los muertos se purgan entre la muerte y el juicio.

Esta discusión, evidentemente, superaba el tema espiritual y tenía ribetes políticos y económicos; configuró durante centurias, por ejemplo, elementos relacionados con la noción de sacrificio, la importancia de los bienes terrenales y las herencias. Se disputaba, por tanto, la forma del más allá mientras se configuraban particulares nociones de sacrificio individual y colectivo en función del acceso al gozo de la vida eterna: todas las almas pueden salvarse, pero a través del fuego purificador y con la acción de la iglesia de los vivos.

En un lento proceso, que tomará centurias, irá tomando forma la imaginería ultra terrena que llegará a América con la presencia europea. La salvación a través de la purificación, la figura del demonio

o el culto mariano se configurarán en su versión más compleja solamente a partir del siglo XII. Jacques Le Goff (1989 10 -11), explica que, en la construcción del purgatorio, aquel lugar intermedio entre la muerte y el juicio, se desarrolla toda una ingeniería espiritual que tiene como fin la modificación del tiempo posterior a la existencia terrenal; se intenta resignificar el tiempo de la vida y el de la muerte. Se trata, en esencia, de una revolución mental de enorme trascendencia.

La sofisticación de aquel "tercer lugar", como lo llama Le Goff, distanció al cristianismo medieval de las religiones clásicas en las que, teniendo en cuenta múltiples matices, se contemplaba un destino glorioso y uno aterrador. Esta revolución mental en el cristianismo implicó poner en el tapete dos temas recurrentes: el lugar físico de los muertos y el rol de la iglesia viva para contribuir a la salvación de la iglesia yacente.

El rol de los vivos frente al proyecto de salvación se vuelve mucho más trascendental y activo. Durante estos siglos se configuran debates que buscan dar sentido al sacrificio y a la purificación ultraterrena como medios de acceso a la vida eterna; a este fin pueden contribuir los vivos mediante oración, sacrificio o indulgencias. Surgirán, entonces, numerosos ejercicios pedagógicos –visuales o narrativos– para comprender esta nueva dimensión en la escatología cristiana, muchos de los cuales se convertirán en poderosos insumos para la evangelización americana.

Como ejemplo, el culto a la Virgen del Carmen, patrona de las almas del purgatorio, tendrá también en esta época

un enorme impulso. En la doctrina carmelita se cuenta que el 16 de julio de 1251, San Simón Stock general de la orden del Monte Carmelo, recibió en Cambridge, directamente de manos de la Virgen, su escapulario acompañado de una singular promesa: "Este debe ser un signo y privilegio para ti y para todos los carmelitas: quien muera usando el escapulario no sufrirá el fuego eterno" (Zaldumbide, 2013, p. 35)



Figura 8. Las almas del purgatorio reciben el escapulario carmelita. Detalle del cuadro de la Virgen del Carmen de la Iglesia del Carmen Alto. Fotografía: Leonardo Zaldumbide

La promesa carmelita liberaba espiritualmente a los fieles del fuego del purgatorio, pero también da luces de la cercanía física que debían tener los muertos con los templos. Hasta el siglo XVIII las iglesias eran también los cementerios; poco importaba la identidad de los difuntos, salvo en casos específicos. La mayoría de la población era enterrada en los atrios y cementerios parroquiales dejando, generalmente, a las élites los espacios cercanos a los altares y los pisos de los templos. Bajo

esta lógica, la cercanía física a Dios garantizaba que la promesa salvífica sería cumplida dada la unión entre cadáveres y templos como manifestación física de la escatología cristiana. Si bien los muertos han estado moviéndose incansablemente desde entonces, estos debates condujeron a sofisticadas formas de relacionamiento entre vivos y muertos. Buena parte del éxito en la organización y sometimiento de poblaciones durante el período virreinal, por ejemplo, se debió a la imposición mental y física de este proyecto ultraterreno en América.

Tal como sucedió en el siglo IV y en el siglo XII, a mediados del siglo XVIII se está produciendo otra gran disputa por la geografía celestial y por el lugar físico de los muertos. Si bien estos debates, que tendrán como trasfondo la intervención de autoridades civiles y sanitarias en la gestión de la muerte, se centraron en el carácter contagioso de la enfermedad, revistieron también críticas profundas a la distinción social que marcaba el régimen anterior. Por primera vez se empieza a hablar de la construcción de cementerios extramuros con gestión de autoridades civiles y sanitarias.

En el caso español, algunos de estos debates tomaron forma de proyectos de regulación enmarcados dentro de las llamadas “Reformas Borbónicas” que, en un amplio sentido, también motivaron debates en torno a las posibilidades de auto gestión política en los territorios americanos. Los procesos independentistas, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, por tanto, estarán enmarcados en esta serie de debates que, de alguna manera, también están siendo asumidos —con mayor o menor nivel de recelo— por las poblaciones de las colonias de América.

Los huesos empiezan a salir de las iglesias: el debate ilustrado

En el siglo XVIII, la percepción respecto de la muerte y la sacralidad de los cuerpos había empezado a cambiar lentamente. Las ideas ilustradas circulaban entre los ciudadanos ya sea por la llegada de información especialmente procedente de Europa que, tal como sostiene Paladines (2009, 31), circulaba profusamente en forma de folletines,

papeles sueltos y libros o ya sea porque se había generado un ambiente propicio para la consolidación de mayores niveles de autonomía de los individuos frente a las fuentes de autoridad como sostiene Serrano (2008, p. 20).

Lo cierto es que, frente a estas ideas novedosas y fundadas en la idea de la razón suprema y la cientificidad del conocimiento, poco a poco, fueron cuestionándose las doctrinas pedagógicas eclesiales. El miedo a la muerte y al castigo divino deberá ser sustituido por causales que den cuenta, sin negar la importancia de Dios, de las fuentes “reales” de la enfermedad y la muerte. A pesar de todo, las transformaciones en cuanto tienen que ver con la comprensión de la “otra vida” serán todavía muy lentas debido al potente andamiaje ideológico en el que se había sustentado la doctrina de la Iglesia.

Eugenio Espejo, por ejemplo, fue una de las voces que se opuso a la aceptación sin más de una regencia celestial de la vida y la enfermedad. Espejo, influido por las teorías imperantes en el campo médico fija el origen de las epidemias en “atomillos vivientes” o “cuerpecillos” lo que le permite leer rupturas con las explicaciones tradicionales de la época que veían el inicio y el final de una enfermedad como un designio sagrado.

Esta posición defendida por Espejo, y sustentada por otras voces disidentes —entre las que se incluían algunos sacerdotes— supuso una aguda crítica al sistema de administración hospitalaria y funeraria de Quito y buscaba una temprana incorporación de procesos y estructuras “modernas” al mismo. Se trató,

como puede verse, de una serie de debates políticos y culturales sobre el cuerpo.

El prócer estaba influido por las teorías miasmáticas que estaban en boga en Europa, las mismas que propugnaban nuevos procesos de gestión de la enfermedad y manejo del contagio. Eduardo Kingman (2010, p. 3) sostiene que estas teorías constituyeron una serie de disciplinas médico-sociales ya que buscaban establecer nuevas formas de relación entre los médicos, el sistema de gobierno, los enfermos y sus familiares.

Espejo, como un hombre de su época, está atravesado por los debates precedentes y no es ajeno a la creencia eclesial de la vida ultraterrena. En el nuevo Luciano, por ejemplo, consigna cierta admiración a Voltaire, pero se aterra frente a su posición religiosa: "Lo que abominan y detestan con razón es su irreligión, su mala fe, y su espíritu filosófico, de que el infeliz se jacta con tanta vanidad y presunción" (1785, 2005). Sin embargo, reclama la reformulación de las relaciones que establecía el sistema de administración de la enfermedad y la muerte con la propia estructura urbana y con la vida de los ciudadanos, al punto, que exigió la especialización de médicos y la presencia de funcionarios seculares en reemplazo de los religiosos que administraban hospitales y cementerios.

Para ejemplificar la situación, Espejo hacía referencia a las deplorables condiciones sanitarias evidenciadas en la ciudad. En su famoso ensayo acerca de las "viruelas" sugirió: "Si alguna peste se había de encender en esta ciudad, su cuna la debía tener en cualquiera de estos tres suavísimos monasterios". Esta afirma-

ción criticaba directamente aquella doble función de los complejos religiosos que eran, al mismo tiempo, oratorios y cementerios. La propuesta era mordaz y, como se puede ver, afectaba directamente a la concepción según la cual la iglesia yacente debía estar íntimamente unida a la estructura de los templos y, por tanto, a los espacios de los vivos. Espejo proponía, sin ambages, el diseño de un modelo de gestión sanitaria de los muertos:

Luego véase aquí que los sepulcros son los depósitos de este veneno activo y trascendental, que en ninguna parte puede llegar a adquirir tanta fuerza mortífera sino en la estructura cóncava de las bóvedas, y en la misma constitución del cuerpo humano capaz de más subida fetidez y corrupción quizá, que todos los otros entes que conocemos. [Las enfermedades pestilenciales] se deben a la corrupción de los cadáveres que se descuidó de enterrar. (Espejo (1785) 2005, p. 78)

La visión de Espejo no estaba desconectada de los debates de su tiempo; más bien se anclaba a reflexiones sanitarias que ya venían siendo debatidas en espacios de la gestión política que, a través de providencias y mandatos reales, llegaban a sacudir el avispero americano.

Un nuevo lugar para los muertos: las "reformas borbónicas"

Más allá de las reformas administrativas, económicas y de gestión política,

algunos de los dictámenes establecidos dentro de las llamadas reformas borbónicas tuvieron que ver con la administración sanitaria de los muertos.

El 3 de abril de 1787, Carlos III, motivado por la insistente presencia de pestes asociadas al gran número de cadáveres atiborrados en los templos, y gracias al influjo de las nuevas obras de los pensadores ilustrados, dictó una providencia general "que asegure la salud pública" y que básicamente proponía una mayor observancia de las disposiciones canónicas en cuanto tenía que ver con la construcción de cementerios fuera de las iglesias al tiempo que proponía la edificación de estructuras sanitarias en las afueras de los poblados con el fin de recibir cadáveres (Nistal, 1996, pp. 2-5).

A esta providencia se sumó la dictada el 26 de abril de 1804 por Carlos IV en la que buscaba se ejecute lo determinado en la anterior debido a que muchos parroquianos continuaron enterrándose en los templos y no se edificaron los cementerios fuera de las ciudades. Se imponía, en el pensamiento del Rey, la necesidad de no permitir más inhumaciones en las iglesias "en consideración del respeto y veneración debidos a la casa de Dios [convertida por los despojos] en unos depósitos de podredumbre y corrupción" (Nistal, 1996, p. 6).

El impacto que generaron estas normativas fue enorme, pero no significó la transformación inmediata de las estructuras físicas de los poblados ni de las estructuras mentales de las comunidades. La feligresía católica no pareció estar dispuesta a aceptar estas disposiciones sanitarias con facilidad puesto que

implicaban, no solo el traslado físico de los despojos humanos, sino también una transformación profunda en las maneras de sentir y pensar la muerte en las poblaciones cuyas tumbas deberían ser, en adelante, identificadas con algún nombre, un epitafio o alguna referencia religiosa que sacralice el lugar de entierro. Estas regulaciones reales buscaban el traslado físico de los muertos a espacios construidos exprofeso para contenerlos, pero los alejaba de los templos y, por tanto, del régimen sacrificial y salvífico anterior.

Primero con los Borbones y luego con la presencia de los Bonaparte en la Península, las relaciones Iglesia Estado volvieron a redefinirse en lo concierne a la gestión de la muerte; se comenzaba a ceder espacio a fuerzas seculares dentro de la sociedad y, de esta forma, se buscaba generar un sistema de inhumación civil. Dentro de los propios estados europeos, la necesidad de contar con cementerios civiles fue gestando instituciones y prácticas burocráticas seculares al margen del clero. De todas formas, la situación de los templos, que habían albergado restos humanos durante siglos se había tornado intolerable, más aún cuando durante centurias la aleccionadora presencia de la muerte en las iglesias había calado tan hondo en las maneras de entender el deceso y el más allá.

El pedido de edificación de nuevos cementerios no solamente buscaba la imposición de una forma de manejo higienista de los cuerpos, sino que también se trató de relacionar al individuo con su memoria individual con base en la edificación de estructuras y monumentos funerarios y conmemorativos que borraron

el anonimato de la muerte colonial dando paso a la posibilidad de un culto civil a ciertos muertos. Los nacientes espacios funerarios extramuros, es decir, ubicados fuera de los centros poblados, reflejaron rápidamente dentro de sus trazados las divisiones de clase y función imperantes en las sociedades decimonónicas:

De un escaso número de testas coronadas con panteones y mausoleos se pasó a las piezas recordatorias de un creciente número de cabezas pensantes, en un nuevo sentido glorioso e inmortal [...] la democrática idea de un cementerio municipal o público, donde todos fueran a parar por igual permitiría, sin embargo, distinguir a esos notables y de todo aquel que pudiera pagarse la fastuosa conmemoración de su existencia en el nuevo tejido urbano que había surgido cerca de la ciudad de los vivos. (Silva 2005, p. 92)

A pesar de todo, pocos impactos tuvieron en América las mandas borbónicas en lo referente a la construcción de cementerios extramuros. La falta de recursos, la desidia de las autoridades locales y el apego de las comunidades a los espacios funerarios coloniales motivaron para que estos se mantengan activos y funcionando hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, las urgencias sanitarias que preocupaban a los ilustrados no eran menores por lo que el traslado de los muertos, tarde o temprano, empezó.

El debate no fue ajeno a los líderes independentistas; la gestión pública de las nuevas naciones reclamaba solucio-

nes acordes a los tiempos, de tal forma, que fueron los libertadores Bolívar y San Martín quienes propulsaron la construcción de cementerios extramuros en las poblaciones independizadas. Algunos de los primeros lineamientos de gestión pública respondían a la necesidad de crear condiciones higiénicas de habitabilidad en los territorios urbanos gestionados desde las autoridades locales. El ingreso del actual Ecuador a la Gran Colombia supuso un cambio en el papel de los cabildos cuyas funciones fueron redefinidas por Francisco de Paula Santander mediante decreto ejecutivo del 28 de marzo de 1822, según el cual se reglamentó el funcionamiento de las secretarías de estado o ministerios; bajo esta óptica se daba paso a la gestión municipal de los espacios funerarios. El gobierno colombiano, por tanto, promovía espacios para la disputa de cotas administrativas entre las autoridades municipales y las eclesiásticas; esta relación de fuerzas iniciada entre autoridades civiles y religiosas será muy variable también en los primeros años de la república debido a la continua revisión de funciones y campos de acción por parte de las distintas instancias encargadas de la gestión de la muerte.

Lo cierto es que en ningún caso las repúblicas católicas creadas luego de los procesos de independencia americanos van a promover estados laicos puesto que "el catolicismo era la religión del Estado con exclusión o restricción de otros cultos religiosos" (Serrano 2008: 18). Las homilías y actos sacramentales eran, a pesar de todas sus limitaciones, una buena fuente de legitimación mo-

ral para las nuevas élites republicanas. Además, la Iglesia Católica fue, desde muy temprano, uno de los actores que mejor entendió el proceso de transformación que se avecinaba. Lomnitz sugiere que en México: "el liberalismo secular y el positivismo científico fueron ramas del catolicismo modernizador" (Lomnitz 2006, 257). En el contexto ecuatoriano también parece corroborarse esta idea que rompe uno de los mitos historiográficos más extendidos: la concepción de que la Iglesia no supo adaptarse a las nuevas demandas que surgían desde el pensamiento ilustrado.

Los cementerios extramuros

La construcción de cementerios extramuros inició en América con la edificación del Cementerio de Espada —llamado Cementerio General— en la Habana Cuba el 2 de febrero de 1806. También en 1808 abrió sus puertas el Cementerio Presbítero Matías Maestro en Lima. El resto de "cementerios generales" empezó a funcionar en la década de 1820 aunque las discusiones respecto a su instauración se venían acarreado desde fines del siglo XVIII. En 1821 abrió sus puertas el Cementerio General de Santiago de Chile y en 1822 el Cementerio de la Chacarita en Buenos Aires.

Estos primeros cementerios extramuros estaban pensados como la posibilidad de la creación de un espacio segregado del resto del tejido urbano para la gestión de la muerte. A pesar de esto, la presencia de la Iglesia en estos cementerios todavía fue dominante y, a pesar de que las regulaciones inter-

nas de cada uno diferían, no se hablaba de espacios abiertos a toda la sociedad. La implantación de este tipo de equipamientos en Quito, debido a sus condiciones geográficas, sociales y económicas resultó distinta al de las dos capitales más cercanas e inclusive al caso guayaquileño.

En Lima, el crecimiento poblacional urbano durante el siglo XIX fue relativamente lento; solo en 1868, por disposición del presidente Balta, se ordenó la demolición de las murallas coloniales y la expansión de las avenidas y, a partir de 1876, se empezó a incrementar el índice poblacional debido a la relación de laboral y de intercambios con la zona portera del Callao. A pesar de esto, Lima contaba ya con un Cementerio General de magnitud desde 1808, situación que tempranamente generó nuevas formas de acercamiento a las tumbas y enterramientos. El cementerio decimonónico, fundado por el Virrey Abascal, pronto acogió dentro de sus muros a elementos relacionados con la complejidad y pompa que demandaban los sectores más solventes de la sociedad limeña. Empezaron a edificarse grandes complejos funerarios adornados por obras de importantes escultores nacionales y extranjeros. El campo ritual también se diferenció de aquellas manifestaciones llevadas a cabo en las iglesias; debía respetarse sobremanera la formalidad en las formas: "el traslado debía ser en carruaje fúnebre, los cadáveres debían ser colocados en ataúdes, pero sobre todo debía respetarse el "sagrado rito". (Casalino 2003, p. 40). Evidentemente, esta descripción del proceso de inhumación en el Cementerio

General, también llamado Presbítero Matías Maestro, no toma en cuenta a los entierros de los sectores populares que en muchos casos eran llevados a cabo en zonas especiales para “paupérrimos”, lejos del lujo y la pompa.

En Bogotá, la construcción del Cementerio General de la ciudad respondió a la necesidad de incluirla en el movimiento positivista que venía implantándose en América Latina y que ya había sido reclamado por el Virrey Ezpeleta en abril de 1791. Aunque ya para 1804 se contaba con planos, recién se lo edificó en 1832 bajo la presidencia de Francisco de Paula Santander. El paso hacia la inhumación en el cementerio extramuros fue absolutamente dificultoso debido a la significación cultural que tenían los entierros *ad sanctos*, es decir, aquellos que se realizaban al interior de los templos. Esta pugna dentro del sistema de creencias funerario de Bogotá muestra de manera práctica cómo podían chocar en niveles muy profundos los proyectos tradicionales y modernizantes que coexistieron en las ciudades americanas (Escovar y Mariño 200, p. 21).



Figura 9. El Cementerio de San Diego a inicios del siglo XX (1920c). Archivo de la Sociedad Funeraria Nacional

Quito presenta ciertos patrones de diferenciación respecto a las dos capitales citadas. La edificación de los cementerios extramuros en la ciudad correspondió a un esfuerzo eclesial por adaptarse a las discusiones higienistas; se edificaron, por tanto, cementerios católicos, más no generales en el sentido más amplio. Sin

embargo, las demandas populares por contar con nuevos espacios de inhumación “modernos” e higiénicos motivaron el surgimiento de los primeros cementerios fuera de la ciudad. El primero se construyó junto a la Recoleta Mercedaria del Tejar en 1828; el segundo, de cortísima existencia, en la Recoleta Franciscana de

San Diego en 1829 y el actual Cementerio de San Diego, que no debe confundirse con el anterior, en 1872.

Más allá de la evidente función de ordenamiento y control de las inhumaciones, los cementerios extramuros también reflejaron las disputas políticas y sociales de la época. La edificación de los cementerios extramuros durante el siglo XIX no solo representó la consolidación de un nuevo mecanismo de gestión —ritual, sanitaria y económica— de los muertos, sino que significó la consolidación de un nuevo mecanismo de distinción y de producción diferenciada de memorias.

Estos nuevos espacios funerarios van a constituirse como sitios en disputa; si bien son anhelados por aquellos que demandan la instauración de prácticas higiénicas, son vistos desde lejos por otros que los consideran una afrenta al viejo sistema de inhumación y por aquellos que ocupan sus márgenes. Representan la materialización del proceso de construcción de la nueva sacralidad decimonónica; al interior de los extramuros se edificarán estructuras que albergarán por decenios los restos de los miembros de las élites, mientras que los sectores populares serán continuamente reemplazados por nuevos restos. En los cementerios, por tanto, subsisten formas de diferenciación junto a mecanismos de olvido que funcionan a distintas velocidades.

Estos debates en torno a la muerte son contemporáneos a los procesos de independencia americanos. La edificación de un panteón civil americano se produce dentro de la lenta implantación de estas nuevas formas de entender a la muerte,

al más allá y a las formas de sacrificio necesarias para alcanzarlo. Con la posibilidad de identificación de las tumbas y los sitios de inhumación individual, también se podrá ubicar a ciertos restos humanos que generarán formas de culto político que se entremezclarán con los sentidos religiosos que la población asocia a los muertos. En algunas capitales, en ocasiones dentro de los mismos cementerios generales o de las iglesias principales, se edificarán los panteones patrios para albergar de forma diferenciada a los restos heroicos. Las tumbas y panteones de personajes ilustres empezarán a recibir visitas, como otrora, motivaban las reliquias atesoradas en los templos. Por último, y no menos importante, los espacios públicos empezarán a ser adornados con elementos escultóricos, visuales y narrativos relativos al culto patrio.

A manera de conclusión: relatar el sacrificio en los relatos patrios

Los cambios en la muerte son solamente los reflejos del cambio social; cada grupo humano construye sus propias ideas y sentidos referentes al óbito y, por tanto, estos son terreno fértil para entender las maneras en que se construye la vida y se la significa. A la sombra de estos sentires en relación con la muerte se edifican, como hemos visto, estructuras, memorias, elementos rituales y cotidianidades.

También, con la muerte de fondo, se fueron tejiendo los relatos que buscaron dar forma a ese nuevo sentir sacrificial en el que se gesta la nación. Los relatos

patrios decimonónicos y de principios del siglo XX son generados dentro de estos debates. La selección de sus fuentes, su actitud frente a los hechos y la posibilidad edificadora se topan con la necesidad de escribir dentro de este proceso de transformación: se trata de autores haciendo sus propias preguntas a los muertos y, por tanto, de relatos anclados a su condición de clase y a su manera de ver y entender el mundo.

Independientemente de su ubicación ideológica, hay elementos comunes en los grandes relatos patrios que están relacionados al entendimiento de la muerte y el sacrificio a partir del siglo XIX: lo providencial en el tono del relato, la construcción del carácter sobrehumano de los protagonistas y la significación del panteón heroico. A pesar de que la construcción de los sentidos nacionales sobre los elementos mencionados tendrá larga duración y se extenderá hasta mediados del siglo XX, los relatos del siglo XIX y de inicios del XX se edifican dentro del cambio de paradigma en la administración de la muerte y, por tanto, en la comprensión de un más allá resignificado por la posibilidad de acceso al mismo a través del servicio civil.

La muerte anónima del período colonial no dependía del recuerdo social para que la salvación fuera cumplida; Dios encontraría los restos inidentificados en el momento del juicio final. En el paradigma decimonónico, los muertos dependen del recuerdo de los vivos. Hasta los más suntuosos mausoleos, en un momento determinado, quedan en desuso y pasan a convertirse en curiosidades, piezas artísticas o evidencias pasadas. Los rela-

tos de la época buscan, al igual que los catafalcos más imponentes, convertirse en testimonios contra la desmemoria. Cuenta Pedro Fermín Cevallos, en su Resumen de la Historia del Ecuador, que en el sitio mismo de la Batalla de Pichincha debió construirse un obelisco que se convierta en un recordatorio del sacrificio de quienes dieron su sangre por la libertad. En una de sus caras debía rezar: "Al Dios Glorificador: mi valor y mi sangre terminaron la guerra de Colombia y dieron libertad a Quito". El monumento no se construyó, para el autor, "el Dios Glorificador no ha aceptado tal jaculatoria".

Los cementerios extramuros reflejan, de alguna manera, los tejidos urbanos a los que se integran; cuentan con calles, plazas y estructuras. El paseante evoca a los muertos y, mediante la lectura de sus nombres quizá sin querer, los salva del olvido que se acumula sempiternamente. En los relatos decimonónicos, las narraciones pueden ser comprendidas a la luz de la figura del paseante; lo visto es transmitido y busca convertirse en edificio de memoria. Cevallos se queja frente a la figura desolada que ha quedado en el campo de la histórica batalla: "Ese campo de victoria tan decisivo está cubierto más que con malas yerbas, con el ingrato lodo del olvido".

Referencias

- Buriano, Ana. (1999). "La construcción historiográfica de la nación ecuatoriana en los textos tempranos". En: *La Nación y su Historia. América Latina Siglo XIX*. El Colegio de México.
- Bustos, Guillermo. (2017). *El culto a la nación: escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. UASB/FCE.
- Casalino, Carlota. (2003). "La muerte en Lima siglo XIX" en *Presbítero Maestro Museo. Cementerio de Lima*. Convenio Andrés Bello. pp 37-46.
- Cevallos, Pedro Fermín. (1887). *Resumen de la Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. Imprenta La Nación.
- Escovar, Alberto y Margarita Mariño. (2003). *Guía del Cementerio Central de Bogotá*. Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.
- Espejo, Eugenio. (1785) 2005. Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo. Tomo II. Biblioteca Digital Cervantes
- Keeding, Ekkart. (2005). *Surge la nación. La ilustración en la Audiencia de Quito, 1725-1812*. Banco Central del Ecuador.
- Kennedy, Alexandra. (2015). *Élites y la Nación en obras. Visualidades y arquitectura del Ecuador. 1840-1930*. Universidad de Cuenca.
- Kingman, Eduardo. (2003). *Prácticas hospitalarias, saberes médicos y policía: el Hospital San Juan de Dios en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX*, inédito.
- Le Goff, Jacques. (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Taurus.
- Mallon, Florencia. (2003). *Campesino y Nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. El Colegio de San Luis/ CIESAS.
- Mitre, Emilio. (2019). *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Cátedra.
- Nistal, Mikel. (1996). *Legislación funeraria y cementerial española*. Instituto Geográfico Vasco.
- Paladines, Carlos. (2009). *El movimiento ilustrado y la independencia de Quito*. FONSAAL.
- Ricoeur, Paul. (1999). *Lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Arrecife.
- Serrano, Sol. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile 1845-1885*. Fondo de Cultura Económica.
- Zaldumbide, Leonardo. (2013). *Entre la persistencia y el olvido: la muerte en el Monasterio del Carmen Alto de Quito*. Museo del Carmen Alto.

I La nación ecuatoriana es un romance fallido. La retórica patriótica de los relatos de ficción del siglo XIX: el caso de *Entre riscos* (1889) de José María Gómez Carbo (1859-1899)

César Eduardo Carrión, Pontificia Universidad Católica del Ecuador Cultura Funeraria

I

Voy a contarles una historia de amor. Como casi todos los romances que vale la pena recordar, este tampoco tiene un final feliz. El trágico destino de sus protagonistas se vislumbra apenas se conocen. Y, por supuesto, se trata de un amor prohibido por la costumbre y los prejuicios, el orgullo y las disputas de poder entre las familias de los amantes. Además, como ocurre con la mayoría de las historias de amor escritas en el siglo XIX latinoamericano, este romance constituye una alegoría que procura explicar los intrincados procesos de formación de las comunidades nacionales de la región, en un tono didáctico y hospitalario. El pretexto que me ha permitido proponerlo como tema de discusión en este Simposio Internacional sobre el Bicentenario de la Batalla de Pichincha es el valor simbólico y político del escenario donde ocurre la anécdota⁷¹. Esta historia de amor sucede en las estribaciones, valles volcánicos, hondonadas y cumbres del complejo montañoso del Pichincha: En el mismo paisaje donde un 24 de mayo de 1822, las huestes bolivarianas vencieron a las tropas realistas y, según nos dice una parte de la historia nacional ecuatoriana, se selló la independen-

cia política de los territorios coloniales que hoy conocemos con el nombre de República del Ecuador.

El relato titulado *Entre riscos* fue publicado en 1889 en el número 10 de la Revista ecuatoriana⁷², regentada por Vicente Pallares Peñafiel (1864-1894) y José Trajano Mera Iturralde (1862-1919) –hijo del célebre escritor Juan León Mera Martínez (Ambato, 1832-1894)–, quienes fueron miembros notables de las élites letradas conservadoras de entonces, y muy conocidos suscitadores y promotores literarios. En este caso, el nombre de Pallares Peñafiel resulta relevante, porque en su momento dejó escrito cómo entendían aquellos letrados del siglo XIX la idea de nación, que unían sin distinción alguna al concepto de patria, y que deja en claro el compromiso histórico que habían asumido:

En el campo de la Historia, la Patria comienza en el hogar, se extiende luego á la ciudad, en seguida al municipio y, por último, á la nación; de manera que este nombre, reducido y estrecho en un principio, “se ha elevado y espiritualizado por la idea de los lazos personales que unen al hombre al país”, según observa Bluntschli (2)⁷³. En la generalidad que su

⁷¹ Este ensayo es una versión mejorada y aumentada de la ponencia leída en dicho simposio en Quito, el 11 de mayo de 2022.

⁷² José Gómez Carbo [bajo el seudónimo de Jecé], *Por entre riscos*, en *La Revista Ecuatoriana*, Tomo I, n.º 10, Quito, 31 de octubre de 1889, pp. 377-403.

⁷³ Este numeral entre paréntesis consta en el original. Con él, el autor anota en el pie de página como fuente la obra *Derecho Público Universal*, Tomo I, p. 20. Se refiere a Johann Caspar Bluntschli, (Zúrich, 1808-Karlsruhe, 1881), quien fue un notable jurista y político suizo. Probablemente, Pallares leyó la traducción al español disponible en la época: Johann Caspar Bluntschli. *Derecho público universal*, versión castellana por A. García Moreno y J. Ortega García. Madrid: Góngora y Compañía, 1880.

concepto alcanza en nuestros días, llega a confundirse con el de nación, con esta diferencia, notada por un publicista español contemporáneo (3)⁷⁴ : que “no solemos decir nación sino en nuestras relaciones con los extraños, pues acá para nosotros, en la interior conversación ó sentimiento íntimo, no tiene nación otro nombre que patria” (1890, pp. 2-3).

El autor de *Entre riscos*, José María Gómez Carbo (Vinces, 1859-Quito, 1899), fue Cónsul del Ecuador en El Havre, y senador y secretario de la Convención que se reunió en Ambato en 1878. En dicha asamblea constituyente, presidida por el General José María Urbina, se expidió la novena Constitución política del estado ecuatoriano, el 31 de marzo.

En ella se determinó que la educación pública es responsabilidad de la función ejecutiva del Estado y, en consecuencia, se creó el Ministerio de Educación.

Con tan solo este vistazo al trayecto político y las relaciones personales e ideológicas del autor de nuestro romance, se observa cuán involucrado estaba en las continuas reformas del emergente Estado ecuatoriano, de manera especial, en momentos en los que la instrucción y educación pública ganaban importancia en los debates de las élites políticas de la época. Su labor como escritor de ficción es parte de su evidente vocación patriótica y educativa. Se trata de uno de los escritores civiles de entonces, comprometidos con la fundación de la nueva

república sudamericana y la construcción de narrativas jurídicas y simbólicas, que le dieran sustento político y dotaran de memoria social a una comunidad en construcción, profundamente dividida por sus diferencias culturales internas y por brechas sociales de todo tipo, heredadas de la estructura estamental de la Colonia.

Pero para entender a cabalidad las implicaciones de esta fábula nacional, es indispensable conocer en detalle el contenido de su trama, toda vez que, en sus argumentos, símbolos y referencias, se concretan sus significados políticos y educativos. Gómez Carbo nos cuenta que había recibido un manuscrito de un amigo suyo, que nunca estimó digno de atención, pero por cuya obcecada insistencia decidió publicar como texto de apertura de uno de los números de la revista dirigida por sus colegas Pallares y Mera. A continuación, reseña este relato contado por un narrador protagonista y anónimo, que nos confiesa haber experimentado los siguientes acontecimientos.

Cinco jóvenes que paseaban por los alrededores de Lloa, pequeño poblado al sur occidente de Quito, se encuentran con una joven indígena, cuya belleza casi divina los cautiva de inmediato. Pero su acercamiento es agresivo y se transforma desde el inicio en una tentativa de violación. La indígena, que más tarde conocemos que se llama Luisa, se muestra altiva y segura en todo momento. El narrador protagonista, que se enamora de

⁷⁴ Pallares se refiere aquí a Antonio Cánovas del Castillo (Málaga, 1828-Mondragón, 1897), político e historiador español, fundador y dirigente del Partido Conservador, y principal artífice de la Restauración, que puso fin a la primera República Española y llevó al trono a Alfonso XII (Madrid, 1857-El Pardo, 1885), quien fue el rey de España entre 1874 y 1885. El estrecho vínculo entre los ideólogos conservadores de las repúblicas hispánicas y los conservadores españoles del siglo XIX es innegable.

ella al instante, la defiende de la agresión y Luisa aprovecha la oportunidad para escabullirse y desaparecer de la vista de sus acosadores. Unos días después, el narrador decide internarse de nuevo en la montaña para buscarla. La suerte lo acompaña y pronto se reencuentra con ella y, de inmediato, ambos se confiesan el intenso amor a primera vista que había nacido entre ellos. Conocedora de la región, Luisa guía a su enamorado hasta una gruta secreta ubicada en algún lugar de las estribaciones occidentales del Pichincha, que luego adapta como hogar y escondite para ambos. Allí, los amantes pasan muchos días de contento consumando su pasión, en un entorno campestre intocado por la civilización republicana.

Pero muy pronto las obligaciones mundanas exigen que el narrador se ausente unos días, para recibirse de un grado académico en Quito. Luisa se muestra reticente a acompañarlo, porque no ve un futuro claro al lado de su amante. Teme la discriminación racial y de clase, pero, sobre todo, decide permanecer en el campo, para guardar y rendir homenaje a la dignidad ancestral en la que su raza había vivido en la capital de la nación en ciernes, antes de la llegada de los colonizadores europeos. Entonces, los lectores nos enteramos de que Luisa es descendiente directa de la casta de los Shirys, gobernantes legendarios de esas tierras, incluso antes de la llegada de los incas. Asimismo, el narrador nos revela que Luisa es la última custodia viva del secreto de la ubicación del tesoro del Inca Atahualpa.

La fiesta de graduación del narrador se alarga más de lo calculado y no pue-

de cumplir su promesa de regresar con Luisa al cabo de cinco días. Pasado este tiempo, el narrador recibe un mensaje de Luisa de manos de un vaquero de nombre Julián, que le recuerda al universitario recién graduado su compromiso de regresar junto a su amada india. Una vez que el narrador protagonista se reencuentra con Luisa, nace en ella un profundo remordimiento. Desde su visión, se trata de un amor sin futuro, entre dos miembros de grupos irreconciliables que se habían odiado históricamente. Frente a las dudas que nacen en su conciencia, Luisa decide subir a los riscos del Pichincha y consultar a los dioses de sus ancestros. Luego de esta oración sagrada, se desata una tormenta pertinaz, que ella interpreta como una señal de la negativa de los dioses a su romance con el estudiante quiteño. Incluso un cóndor aparece de la nada, los ataca y se pierde luego entre la bruma. Ambos pierden el conocimiento y la historia sufre una pausa.

El narrador y protagonista despierta días después de este evento en su casa, en Quito. El vaquero Julián lo había encontrado desmayado y lo había llevado de regreso. Luego de la convalecencia, nuestro protagonista decide volver, una vez más, en busca de Luisa, y al preguntar a los lugareños sobre su paradero, se entera de que ha sido casada a la fuerza por su padre y el párroco con un indio mucho mayor a ella. Ante la reticencia inicial de Luisa, sus captores la habían azotado y amenazado con matar a su amante blanco. Sin nada que hacer al respecto, Luisa había asistido a la iglesia para cumplir con su destino. El amante blanco, desconcertado y desesperado, visita al marido de Luisa, pero él

le confiesa que apenas había terminado la ceremonia nupcial, ella había huido del pueblo internándose en el bosque y perdiéndose entre los riscos del Pichincha sin dejar ningún rastro.

Nuestro protagonista, intuyendo la estrategia de su amada, la busca y encuentra en la gruta secreta en la que habían vivido felices hacía unos pocos días antes. Pero la negativa de Luisa fue radical. No podría volver con su amante y ser fiel al mismo tiempo a su marido, y estaba dispuesta a cumplir con ese compromiso sellado por la iglesia, por más que hubiera sido un matrimonio forzado. Luisa huye también de su amante y se pierde de nuevo entre los riscos del Pichincha. Días después, ya en Quito, el narrador recibe una nueva vista de Julián. Y de su boca recibe la trágica noticia. El padre, el esposo y el cura habían organizado una montada para capturar a Luisa. Pero ella, al verse acorralada, se había despeñado de la cima de un risco. El narrador decide entonces visitar el cementerio de Lloa y, con la ayuda de algunos lugareños, llevar el cuerpo sin vida de su amada hasta la gruta donde habían convivido. Allí la sepulta y regresa a la ciudad, solo y desconsolado. El relato termina con una elegía que lamenta la muerte y soledad del amante que ha sobrevivido a esta trágica historia.

II

El contenido patriótico de esta anécdota adquiere eficacia y legitimidad, gracias a ciertas cualidades retóricas propias de la época, que revelan el funcionamiento de estos discursos nacionalistas del siglo XIX. A continuación, analizaré las

propiedades estilísticas más relevantes del texto, poniendo especial atención a los valores simbólicos de los escenarios y ambientaciones, la caracterización de los personajes, y a la recurrencia a las autoridades y textos de la tradición clásica europea, mediante las cuales Gómez Carbo inserta su relato en el cosmos de la literatura escrita en la lengua española, al tiempo que nos brinda pistas sobre el modo en que tanto él como sus coetáneos iniciaron la trayectoria de lo que hoy denominamos literatura nacional ecuatoriana.

La primera estrategia que el autor pone en movimiento es la simbolización de los espacios y escenarios donde se desenvuelven los acontecimientos. El valor simbólico de la cumbre o cima de la libertad, y con ella de todo el complejo montañoso del Pichincha, es el más evidente a lo largo de todo el relato. Ni bien inicia el texto, podemos leer: "Un día comencé a faldear el Pichincha por el punto que nuestros padres empaparon con su sangre, para afianzar la existencia de la patria que nos legara la grandeza de su alma y lo profundo de su amor" (p. 379). Para el protagonista de esta historia, el origen mismo de la patria se halla en el Pichincha. Recordemos que en este sitio los jóvenes amantes se habían encontrado y confirmado su súbito enamoramiento, que para el lector podría resultar una revelación sorpresiva, pues apenas se habían visto en una sola ocasión. Pero la llamada *Cima de la libertad* es mucho más que un sitio icónico. En este relato, "el punto en que el General Sucre dirigía la batalla de Pichincha" (p. 384), se convierte en el umbral que separa el mundo ordinario —constituido por la ciudad y

los cerros, valles y llanuras circundantes— del mundo especial —ubicado en las estribaciones occidentales del complejo montañoso—. Este valor mitológico, casi sagrado de “El riscoso Pichincha” (p. 389), se construye mediante la recurrencia al tópico clásico del *locus amoenus*, en los capítulos I y II. De manera que este paisaje, alejado del mundanal ruido de la ciudad, aparece como el escenario propicio para que ocurra lo extraordinario. En este sentido, este símbolo del nacimiento de la nación, vale decir, el lugar donde se refugia la dignidad ancestral amerindia y se encuentra con el patriotismo criollo, y donde ocurre el romance entre Luisa y el narrador, se describe en los términos de la retórica clásica europea.

Al pie de estos cerros, ya del lado occidental —en otras palabras, de espaldas a la ciudad de Quito—, Luisa adapta una gruta o caverna que conoce bien, para convertirla en el hogar y escondite de los amantes: “nada de lo que es necesario á la existencia faltaba allí, y había mucho de lo que le es grato” (p. 381). El narrador denomina *pacsha* a esta caverna, y la ubica, en un sitio cercano al encuentro entre los ríos Blanco y Salahoya (o Saloya según el nombre actual), muy próxima a la actual parroquia de Mindo. Este refugio se ubica detrás de los riscos de la cumbre del Pichincha, del lado del mundo de lo extraordinario. Constituye un umbral espacial, pero también temporal, porque la separación entre ambos mundos es absoluta, tal como veremos más adelante. El nombre de Salahoya o Saloya tal vez haga referencia a la denominada Sala

de la hoya, que forma parte de la cavidad de Altamira, en España, en cuyas paredes la hija de Marcelino Sanz de Sautuola (Santander, 2 de junio de 1831-30 de marzo de 1888) descubrió las famosas pinturas rupestres en 1879. No sería raro que Gómez Carbo tuviera noticia de este famoso hallazgo arqueológico que cambió para siempre la historia de Europa y, con ella, del resto de la humanidad.

Esta idealización y simbolización del complejo montañoso del Pichincha se extiende a todo el entorno natural de la ciudad de Quito, que el protagonista observa desde el mirador de sus cumbres. Esta estrategia se concreta siempre con la recurrencia a la autoridad de la tradición literaria europea. Un ejemplo se puede ver cuando el narrador compara la *llanura de Chillo* —conocida en la actualidad como el Valle de los Chillos— con los paisajes celebrados en las *Bucólicas* de Virgilio, específicamente, con un fragmento de la *Égloga* primera: “Chillo con sus gayas sementeras y suntuosas quintas, riente é incitante como el *Tytire, tu patule [sic]*” (p. 389). El fragmento completo en el latín original dice: “*Titire, tu patulae recubans sub tegmine fagi*”, que en la versión en verso castellano de Aurelio Espinosa Pólit se lee de la siguiente manera: “Tendido al pie de tu haya de ancha sombra, / tú, Títiro, en el leve caramillo”⁷⁵. En efecto, toda la naturaleza que describe desde el mirador del Pichincha causa en el narrador una enorme admiración, especialmente las montañas, a las que trata de titanes, para recurrir nuevamente a los clásicos: “Allí estaban sólo esos tita-

⁷⁵ Virgilio. Obras completas. Traducción de *Bucólicas*, *Geórgicas* y *Eneida* por Aurelio Espinosa Pólit, cuarta edición. Madrid, Cátedra, 2010, p. 95. Otra traducción autorizada es la siguiente: “¡Títiro! Recostado tú bajo la fronda de una extendida haya”, en P. Virgilio Marón. *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*. Traducciones, introducciones y notas por Tomás de la Ascensión Recio García Y Arturo Soler Ruiz. Madrid, Gredos, 1990, p. 171.

nes, nacidos no de entrañas de hembra, sino al forjar de las revoluciones plutónicas [...] allí, alineados cual los cíclopes á la orilla del mar, causando espanto á la flota troyana. / *Aetnos fratres, coelo capita alta ferentes*" (p. 390). Por lo demás, estas citas en latín suelen ser equívocas, sea por una mala transcripción del autor o por errores cometidos por la imprenta. Este último segmento, transcrito completamente en la versión de Espinosa Pólit, dice: "Allí los vemos / los hermanos etneos, junta horrenda, / con su torvo mirar de inútil furia / de pie, y al cielo irguiendo sus cabezas" (p. 585). Por lo tanto, *los hermanos del Etna, levantando sus cabezas al cielo* representan aquí a los picos de la cordillera y el Etna, al *riscoso Pichincha*. El narrador evoca a los gigantes cíclopes que la mitología europea cuenta que vivieron en las playas sicilianas del monte Etna, símbolo del poder de la naturaleza, cuyas erupciones describieron los escritores clásicos, entre ellos el mismo Virgilio, entre los versos 570 y 582 del libro III de la Eneida. Gómez Carbo también nombra de pasada a otros autores clásicos, en un intento de legitimar su texto, demostrando su conocimiento de los clásicos: Homero, Dante, Ossián (p. 391).

Una vez establecido el escenario de las acciones, la divinización del personaje femenino se convierte en la estrategia más importante. Este espacio sagrado no se puede violentar. Y Luisa se transforma paulatinamente en una suerte de espectro sacro del pasado. Pronto nos enteramos de que en realidad se trata de una princesa Shiry condenada a vivir en el exilio. De ahí se comprende su reticencia a dejar el mundo mágico en el que

habita: "—Ni á mí ni á los de mi familia, nos es dado habitar Quito, sino en las condiciones en que la habitaron mis antecesores" (p. 385). Por esta misma razón, el narrador nos cuenta que Luisa es la última custodia viva del secreto de la ubicación del tesoro del Inca Atahualpa. La tradición cuenta que cuando las tropas de Benalcázar, más propiamente de su lugarteniente Ampudia, asolaron la antigua Quito, los indígenas se llevaron el tesoro del inca y lo ocultaron en un lugar secreto de la cordillera. La versión de Gómez Carbo dice que lo escondieron en Curi-uctu, una galería montañosa formada por un uno de los saltos que el río Yanayacu forma en las estribaciones occidentales del Pichincha, justo antes de desembocar en el río Blanco: "Era ella la única hija del último vástago de la familia de los Shirys, y como tal, dueño [sic] del secreto y del tesoro" (p. 392).

Esta progresiva divinización de Luisa se acentúa conforme avanza la historia. Gómez Carbo la compara con dos personajes literarios muy significativos: "Era bella cual la Nausicaa de la Odisea, ó cual la Cisa de la *Virgen del sol*" (p. 378). Uno de estos personajes proviene de la antigua tradición helena; el otro, de la entonces emergente tradición literaria ecuatoriana. La primera de ellas, Nausícaa, es el personaje de la *Odisea*, que, motivada por la diosa Atenea en un sueño, camina al río con sus esclavas para lavar los vestidos que utilizaría en una ceremonia nupcial. Una vez en la playa, encuentra a Ulises, quien había naufragado, y lo lleva ante su padre, Alcínoo, rey de los feacios. Ulises le cuenta a este rey sus peripecias, y Alcínoo, conmovido, le proporciona las naves con las que Ulises finalmente lle-

garía a Ítaca. En consecuencia, Luisa se torna en una suerte de salvadora del narrador protagonista, en una enviada de la divinidad. La segunda de estos personajes es Cisa, la protagonista de *La virgen del sol, leyenda indiana* (1861), el célebre poema narrativo de Juan León Mera, que cuenta la historia de amor entre Titu y una bella indígena, consagrada al culto al dios sol. Con esta última comparación, Gómez Carbo se nombra a sí mismo como un continuador legítimo de la tradición literaria iniciada, entre otros, por Juan León Mera, el autor de la letra del Himno Nacional del Ecuador.

Esta idealización continúa con una nueva referencia a las cualidades físicas de Luisa. El narrador dice en determinado momento: "La belleza de su cuerpo que Gautherin hubiera envidiado para modelo de su Eva: la belleza de su cuerpo que en Grecia hubiera encendido la guerra entre príncipes rivales e interesado en ella a los respectivos pueblos" (p. 383). Gómez Carbo se refiere aquí al célebre escultor parisino Jean Gautherin (1840-1890) y a su famosa escultura llamada *El paraíso perdido* (1883). Como se puede constatar, todo en este relato lo conecta con la tradición literaria europea.

En otra de estas comparaciones, y en clara alusión al primer encuentro entre Luisa y el protagonista, el narrador recurre a la mitología latina, para compararse él mismo con el dios Marte, que es el responsable del rapto y violación a Rea Silvia. Por supuesto, se trata de una violación mística, suscitada y avalada por los mismos dioses latinos. El nombre de Rhea se podría acercar a la palabra *regnum*, que significa reino, y el nombre

de Silvia se podría traducir como bosque. De manera que Luisa sería algo así como una diosa del bosque, tan digna como la misma víctima y beneficiaria del dios romano de la guerra. El narrador le asigna a Luisa cualidades mágicas, que se pueden ver en el don que tiene para comunicarse con los animales. Hay que recordar que Rhea Silvia, también conocida como Ilia, es la madre de Rómulo y Remo, los fundadores legendarios o mitológicos de la ciudad de Roma. Queda claro que el narrador ve en Luisa a una candidata para convertirse en la madre fundadora de la nueva patria, de la incipiente nación ecuatoriana: "Un día, Rea Silvia va á coger agua en Tíber, y el dios Marte se apodera de ella. En el seco y rastrero bosquecillo de Lloa, el Amor inmortal nos reveló sus sagrados misterios" (p. 380).

Esta última comparación también podría plantear una analogía en la que la mujer —Luisa en este caso— representa a la tierra americana, intervenida y violentada por la colonización, y el hombre mestizo —en este caso nuestro narrador protagonista— representa al héroe patriótico que procura defender a su madre, hermana o novia violentada por el colonizador europeo. Con estos antecedentes, la historia de Gómez Carbo se convierte en una especie de matrimonio místico o mágico que persigue la redención y reconciliación entre la población indígena originaria y la criolla de procedencia hispánica, que conforman la génesis étnica de la población nacional. La retórica patriótica, específicamente su dimensión erótica, se asienta precisamente en esta alegoría, que se manifiesta también en otras comparaciones

y analogías con la literatura clásica europea.

He descubierto una analogía más. Curiosamente, en un diálogo con su amante, Luisa se compara con Baucis y a su querido lo compara con Filemón⁷⁶, en una clara alusión al libro VIII, entre los versos 611 y 724 de las *Metamorfosis* de Ovidio: "Concibo a Palemón y Baucis, aún en las almas levantadas y en los espíritus ambiciosos" (p. 396). El mito cuenta que Baucis se convierte en Tilo y Filemón, en Roble, y que luego de esa metamorfosis crecen juntos, se enredan y quedan unidos por la eternidad. Pero Gómez Carbo también se refiere al matapalo ecuatoriano, posiblemente como una alusión a la naturaleza americana que se encuentra con el roble europeo y de su unión nace la cultura mestiza. Completa esta analogía sobre el mestizaje, refiriéndose a la manzana (Europa) que se injerta en el membrillo (América). Dice la misma Luisa: "He querido unir mi suerte a la tuya, no como se une el matapalo al robusto roble, mas como se ingerta [sic] la manzana en el membrillo" (p. 396). En todo caso, este personaje femenino declara que "el amor, cual Proteo, necesita tomar formas diversas para ser durable" (p. 396).

Esta idealización del personaje femenino alcanza a todo el pueblo quichua, y da como resultado una exotización y sacralización mitológica de tintes románticos, pero sobre todo de efectos innegablemente coloniales. Así ocurre, por ejemplo, cuando Gómez Carbo anota el carácter sagrado de los cantos agrícolas de los campesinos quichuas:

Arando ó sembrando, cosechando ó pastoreando, el indio canta. El canto del indio, cuando no lo es, tiene un tinte melancólico; pero, generalmente, en las faenas del campo ese canto tiene algo de solemne: parece una liturgia [sic] que conserva reminiscencias de solemnidades religiosas de otros tiempos. Investigando el significado de esos cantos, se encuentra el fondo primitivo religioso que constituye el fundamento de la civilización quichua. (p. 383)

Si bien esta es una caracterización de mirada colonial, también es cierto que el narrador reconoce o al menos intenta comunicar a sus lectores el carácter teocrático de la sociedad india. La nacionalidad quichua, en tanto representante en este relato de todas las poblaciones y nacionalidades indígenas, sirve como un ejemplo de la eficaz metonimia que invisibilizó durante todo el siglo XIX la diversidad cultural de los pueblos andinos, amazónicos y de la costa pacífica sudamericana. Es por esto que en los comentarios no narrativos, nuestro protagonista compara a Quito y Cuzco con las civilizaciones mediterráneas, con el fin de afirmar que las deidades civilizatorias de los Andes no perdieron en realidad el gobierno de su mundo, tal como les ocurrió a los dioses romanos Baco (señor del vino y la fertilidad) y Ceres (dueña de la agricultura y las cosechas), precisamente porque los agricultores andinos nunca dejaron de seguir las órdenes de sus dioses ancestrales.

⁷⁶ Palemón en el texto de Gómez Carbo, probablemente porque lo confunde con el hijo de Heracles, con el de Etolo o el de Hefesto, que son otros personajes mitológicos de la tradición helena.

Así pues, el argumento de este relato es que debido a que la agricultura era sagrada para los quichuas, no se resistieron a la marginación social y política de la colonia, y permanecieron mansamente en la servidumbre del trabajo agrícola, porque de esa manera los habían sometido las élites gobernantes anteriores a los colonizadores europeos: "Cual Francisco de Asís á Jesús, el indio siendo agricultor parodiaba al sol. Si las aborígenes [sic] no repugnaron tanto la esclavitud á que los redujo la conquista, fué porque dedicados al cultivo de la tierra, ese cultivo era para ellos una manifestación religiosa" (p. 383). En suma, estas cualidades ambiguas, de ser por una parte un pueblo de pasado digno y glorioso y, por otra parte, el pueblo de un presente decadente y lamentable, se descubren claramente en sus costumbres, como la fiesta popular de los toros o toros de pueblo. El narrador celebra las habilidades de los chagras o vaqueros criollos (pp. 386-387). Pero de inmediato, frente a los desmanes motivados por el consumo excesivo de alcohol, Luisa aprovecha la ocasión para lamentarse de la sumisión de su raza: "—No es la suerte de mi raza? Abatida, se sume más y más en la indolencia que es la muerte del ser. Es un cadáver ambulante, galvanizado por el aguardiente, que no tiene más valor que el que da el compañerismo, ni más goce que hartarse y dormir" (p. 387).

Ahora bien, estas estrategias de investidura de autoridad y creación de la tradición literaria nacional también hallan parte de su origen en la retórica cervantina. Este relato empieza con su propia versión de la *captatio benevolentiae*, es-

trategia retórica clásica que los autores usaban para atrapar la atención de sus lectores, apelando a su benevolencia, comprensión y simpatía. Mediante este método de legitimación, Gómez Carbo se enviste de autoridad y credibilidad, puesto que al asegurar que la historia proviene de un manuscrito que un amigo suyo le entregó para que fuera publicado en la revista que dirigía junto a Trajano Mera, toma distancia de la responsabilidad tanto de la calidad cuanto de la recepción que pudiera tener entre los lectores de entonces. De esta manera, escribe en el prólogo: "Declaro que es un tejido de absurdos y mentiras, y que si lo absurdo es lo novelezco [sic] y la mentira poesía, mi amigo es un gran novelista y un gran poeta" (p. 277). Por lo demás, era ya muy conocida la argucia literaria del manuscrito hallado, con la que los escritores reclamaban parentesco con la astucia de Miguel de Cervantes, cuyo narrador asegura en determinando momento que la historia del Quijote es en realidad obra de un personaje ficticio llamado Cide Hamete Benengeli, historiador musulmán de origen español y lengua árabe, que Cervantes supuestamente se limitó a editar y traducir, para darle forma de novela. Este caso de *captatio benevolentiae* tiene dos dimensiones.

Por una parte, al oscurecer el antecedente histórico o el origen auténtico de la anécdota, Gómez Carbo procura brindar credibilidad a su historia y sembrar en el lector la sospecha de que los acontecimientos que nos cuenta podrían ser reales. Tal como hace el narrador de *El Quijote* con las novelas caballerescas,

Gómez Carbo ensaya una parodia de los romances, vale decir, de las historias de amor entre bellos y castos jóvenes que, ya en esa época, se percibían como una modalidad discursiva anacrónica y algo engolada, toda vez que el realismo literario iba ganando terreno, especialmente entre los novelistas. Aquella transición cultural daría como resultado la consolidación del género de la novela en todo el continente, tal como la conocemos en nuestros días, desde aquellos últimos años del siglo XIX y primeros del XX.

Por otra parte, este recurso retórico era común en la época. En el Ecuador, hallamos un interesante caso en *La emancipada* (1863) de Miguel Riofrío (Loja, 1819-Lima, 1879), que inicia con una nota aclaratoria similar, con la diferencia de que el narrador del escritor lojano no recurre a la existencia de un manuscrito previo, sino a *la veracidad absoluta de la historia*, que supuestamente se limita a transcribir: "Nada inventamos: lo que vamos a referir es estrictamente histórico: en las copias al natural hemos procurado suavizar algún tanto lo grotesco para que se lea con menor repugnancia. Daremos rapidez a la narración deteniéndonos muy poco en descripciones, retratos y reflexiones" (2009, p. 1).

Pero esta táctica, mediante la cual Gómez Carbo inserta su texto en la tradición literaria, va más allá de las citas y referencias. Su misma anécdota tiene similitudes con la novela de Riofrío. Así pues, encontramos otra relación directa con la *Emancipada* cuando Luisa decide huir de su marido apenas termina la ceremonia del matrimonio también forzado, tal como hace la Rosaura del

novelista lojano. Y del mismo modo que hace Riofrío, Gómez Carbo establece las razones de aquel tipo de matrimonios arreglados de la época, entre jóvenes mujeres y hombres mucho mayores a ellas, de la siguiente manera: "Los matrimonios indios se efectúan por lo regular entre viejo y mozo, cosa que indefectiblemente ha de verificarse si la mujer es vieja" (p. 400). Riofrío y Gómez Carbo denuncian de esta manera la práctica arcaica de los matrimonios por conveniencia económica, al tiempo que establecen una motivación recurrente para sus fábulas.

Otro de los clásicos o textos canónicos ecuatorianos con los que Gómez Carbo procura emparentarse es la novela *Cumandá* de Juan León Mera, ya que, exceptuando a la revelación del peligro de incesto entre los amantes castos, reconocidos luego como hermanos, que siembra la tragedia en la novela de Mera, en ambos relatos es la raza o la comunidad indígena la que se opone férreamente a la unión amorosa entre la noble india y su amante blanco. También se podría establecer una relación muy estrecha con el conocido texto de Mera —que supuestamente es un poema popular anónimo— conocido como Atahualpa Huawñui, cuando al final de su relato, Gómez Carbo transcribe un elegía muy similar, que incluso comienza con un motivo idéntico al que da forma al primer verso del poema de Mera: "El viejo búho lloró en el huabo, / Y mi pobre indio luego murió: / Todo está triste, ni el perro ladra, / Muda la choza pajiza está" (p. 403). El poema presuntamente recogido por Mera dice: " En un corpulento guabo / un viejo cábaro está / con el lloro de los muertos / llorando

en la soledad". En el mismo pasaje, al final del relato, mediante una nota al pie, Gómez Carbo acude explícitamente a la autoridad de Julio Zaldumbide y Juan León Mera, a quienes nos cuenta que ha entregado el poema para que lo revisaran y comentaran, sin haber obtenido de su parte ninguna respuesta.

Por último, la táctica de autorización y entroncamiento con la naciente tradición literaria ecuatoriana, que puede ser menos evidente o llamativa para los lectores contemporáneos, se revela cuando Gómez Carbo cita *La victoria de Junín. Canto a Bolívar* de José Joaquín de Olmedo, considerado el poema inaugural del canon ecuatoriano. Concretamente, Gómez Carbo reproduce el verso 765 del poema de Olmedo, donde invoca el nombre del Inca Huayna Cápac, que aparece luego entre las nubes para preconizar el triunfo de las huestes bolivarianas sobre las tropas realistas. Por una parte, el texto de Olmedo dice: "Alma eterna del mundo / dios santo del Perú, Padre del Inca". Por otra parte, en el texto de Gómez Carbo, Luisa hace las veces de "sacerdotisa de los abismos" (p. 392), como la califica el narrador, cuando sube a una cumbre e invoca el nombre de sus dioses, para consultarles si debe unirse a su amante o permanecer junto a su gente: "*Alma eterna del mundo!* En ti residen el poder y la vida, tú llenas el cielo de luz y fecundizas la tierra con tu calor" (p. 392). Acerca de esta larga oración e invocación sagrada (pp. 392-393), comenta el narrador: "Los fenómenos geológicos y meteorológicos son para los indios signos sobrenaturales que manifiestan lo propicio ó adverso de los númenes celestes y, por consi-

guiente, la ventura ó desventura en una empresa" (p. 392).

Recordemos que luego de esta oración de Luisa, se desata una tormenta pertinaz, que ella entiende como una señal de la negativa de los dioses a su romance con el estudiante quiteño. Este último detalle puede también calificar como una estrategia típica del romanticismo de la época, que simboliza, mediante la descripción de los fenómenos naturales, los debates internos de las psiquis de los personajes: "Me parecía que la tempestad no había sido más que el eco de combates internos, y el triste escenario que teníamos por delante, pálido reflejo de la desolación de su alma" (p. 395). Como consecuencia, la decisión de Luisa es tajante. Entiende que no puede actuar al margen de los designios divinos: "—Imposible, me dijo, luchar contra el sino de mi raza" (p. 395).

En este sentido, que nuestro personaje narrador-protagonista no tenga nombre es determinante. En esta historia de Gómez Carbo, a diferencia de lo que ocurre con la princesa indígena, el mestizo no declara ni denuncia su pasado. Su historia es puro presente y promesa de porvenir. Aunque lleno de incertidumbre, el estudiante quiteño se encuentra siempre en marcha. La indígena, en cambio, es puro pasado: sus lazos atávicos le impiden integrarse a la nueva sociedad. No solamente es su temor a ser discriminada lo que la detiene, sino la humillación de estar destinada a ser una sierva, a pesar de ser descendiente de una casta de guerreros, reyes y gobernantes muy antiguos.

De esta manera queda claro que, del lado mundano del umbral mágico que constituye el Pichincha, se encuentra la sociedad mestiza, su futuro patriótico y su mirada colonial, mientras que en el lado sagrado de la montaña se conservan los secretos de la nobleza y el pasado glorioso de los pueblos originarios, que viven sin la posibilidad de salir de su encierro ni de integrarse plenamente al futuro concreto de la vida civil, política y cultural de la nueva nación. Así pues, una sola idea queda en firme: si algún mestizaje es posible, será aquel nacido de la matriz hispánica de la república emergente, de la parte criolla de aquella nación en ciernes, que estos relatos ayudaron a fundar.

III

Entre riscos representa con claridad el desencuentro cultural que ha definido la construcción de la nación ecuatoriana. En este relato, la mayor distancia que existe entre las poblaciones de origen amerindio y aquellas que reclaman su conexión con la hispanidad aparece detrás de dos nociones muy distintas sobre las relaciones amorosas, la convivencia social y el sentido de la vida en comunidad. Mientras que para los indios, la felicidad se consigue mediante la entrega a la comunidad —“Quiero decir que el amor exige que la propia felicidad se extienda por toda la casa, los parientes, los amigos, el pueblo, la raza” (p. 397—, para los blancos, la felicidad se consigue satisfaciendo los deseos individuales —“Eso no sería el amor, le dije. ¿Qué buscas fuera lo que no tienes en ti? El mejor de los atributos del amor es el engaño en que nos

pone de ver afuera lo que no hay más que en nosotros” (p. 397)—. Luisa se queja de esta visión individualista y por ella decide que ella y su amante pertenecen a dos culturas irreconciliables:

Así pensáis vosotros, los cristianos: el almo [sic] sol nos enseñó otra cosa con sus palabras y ejemplo. Para nosotros el bien de uno deja de serlo si no es bien para todos: el espíritu de raza es más fuerte que el amor de la familia y el amor de esta es la norma de la satisfacción del propio corazón. [...] Vosotros lo resumís todo en el individuo, [...] Nuestra taza no fue vencida sino que sufre el castigo de sus debilidades, que debilidades ante lo siglos tienen el mismo valor que las maldades ante la conciencia: nuestra taza no ha sido esclavizada sino que se suicidó (p. 398).

Del mismo modo que hacen las llamadas novelas nacionales latinoamericanas que Doris Sommer (2004) estudia en su clásico libro *Ficciones fundacionales*, varios relatos del siglo XIX, muy poco revisados por la crítica y la historia de la literatura ecuatoriana, construyen tropos, alegorías y parábolas, para explicar el nacimiento conflictivo de la nación, mediante los desencuentros entre amantes provenientes de distintos mundos. El relato de Gómez Carbo nos habla con mucha claridad del desencuentro entre culturas, pueblos y modos civilizatorios, que han dado origen a la República del Ecuador. En todo el continente, y el Ecuador no es una excepción, los letrados criollos empeñaron gran parte de sus esfuerzos creativos en la edificación de una nueva literatura, una literatura na-

cional, una tradición artística literaria que diera cuenta de las disputas políticas y sociales de su entorno. Además de escribir tratados políticos, jurídicos o históricos, los autores del siglo XIX escribieron ficción, especialmente romances (novelas románticas cuyo anécdota central es una trágica historia de amor), para influir en las conciencias de un número cada vez mayor de habitantes alfabetizados, que debían ser instruidos en los nuevos valores nacionalistas, para convertirse en auténticos ciudadanos, convencidos y comprometidos con los proyectos nacionales recién iniciados.

Las historias de amor entre un valiente varón criollo y una bella indígena de ascendencia noble abundan en las revistas culturales y literarias de todo el continente, incluso entre las novelas de folletín que se publicaban por entregas en los diarios de avisos de mediados y finales del siglo XIX. El romance fue el género preferido de la época, quizá por influencia de los modelos europeos, pero, sobre todo, porque poseen una capacidad persuasiva evidente: era mucho más eficaz convocar a los lectores a unirse a la causa de un amor prohibido, que además desafié los prejuicios heredados del pasado colonial, que embarcarse en la misión de instruir en el patriotismo a una población, analfabeta en su mayoría, en los términos de la filosofía política o la jurisprudencia. Las causas patrióticas, simbolizadas en estas historias de amor, convirtieron un asunto abstracto, político, público y en gran medida ajeno, en un problema propio, particular, íntimo y muy concreto. No se puede estudiar seriamente la literatura de ficción latinoamericana del siglo

XIX sin recordar su dimensión didáctica y proselitista, fundacional, en términos de Sommer.

En el caso de *Entre riscos*, de Gómez Carbo, además de los ingredientes usuales, encontramos un claro sentido alegórico del escenario de las acciones. La llamada Cima de la Libertad, donde se ubica el llamado Templo de la Patria, funciona como el umbral que separa el mundo ordinario, en el que vive el protagonista, del mundo especial, donde encontramos la cautivadora presencia de Luisa. Dentro del mundo mágico, todo es posible, incluso el romance desatado entre una india y un blanco. Fuera de él, en el espacio mundano de la ciudad, el encuentro de los amantes es imposible. Aún en nuestros días, siglos de enemistad y resentimientos modulan una sociedad poscolonial, que no ha sido capaz de vencer el racismo, la lógica de castas y la exclusión.

Esta alegoría nacional de Gómez Carbo bien podría leerse como un reclamo por que ese matrimonio místico entre la hembra india, de cualidades divinas y origen noble (metonimia femenina de la naturaleza y la tierra americana), y el varón blanco, de voluntad irreductible y espíritu heroico (metonimia varonil de la acción hispánica y republicana colonizadora), se lleve realmente a cabo y consuma el origen de una nueva nación, en donde las diferencias se borren y los rencores del pasado desaparezcan. En este relato, el sagrado Pichincha es la cuna de una patria cuyos hijos, aún infantes, resentidos y vengativos, se disputan la hegemonía y el ejercicio del poder. Y los enemigos de la patria son aquellos que se oponen

al amor, la conciliación, el encuentro y el perdón entre los rivales. Los enemigos de este proyecto nacional son los atavismos religiosos y culturales de los indígenas que viven en el campo, pero también los prejuicios, el racismo y el clasismo de los criollos blancos y mestizos de las ciudades.

La nación ecuatoriana es un romance fallido, según este breve relato, del mismo modo que lo es en al menos un par de novelas ecuatorianas de la época: *Cumandá o un drama entre salvajes* de Juan León Mera (1879), y *Naya o la chapetona* de Manuel Belisario Moreno (1912). Y lo es casi sin sombra de duda, porque, aún en nuestros días, debemos enfrentar ejemplos cotidianos de discriminación, racismo y clasismo. El matrimonio místico entre culturas que reclamaron aquellas ficciones del siglo XIX no se ha consumado todavía. Nuestras sociedades continúan siendo estructuralmente violentas y discriminatorias. Los relatos de ficción del siglo XIX constituyen testimonios contundentes

del esfuerzo de las élites letradas de entonces por representar sus aspiraciones políticas e ideales culturales.

Que las indias que aparecen en estos lejanos relatos de otro siglo hayan sido representadas como nobles y hermosas princesas, que hablan en un castellano castizo, perfecto y romántico, no deslegitima su valor literario. Pocos años después, aparecería el indigenismo y la novela realista, y con ellos un nuevo estatuto de la representación literaria, en el que estas crueldades e injusticias fueron tal vez tratadas con mayor precisión y justicia. Pero, en tanto alegoría nacional o parábola histórica, resulta inquietante que el tema de este relato, casi olvidado y desconocido, siga siendo actual y vigente. La nación ecuatoriana es un romance fallido. Cabe preguntarse si algún día dejará de serlo o si la tensión de ese desencuentro es, en sí misma, la dinámica que define la construcción de nuestra memoria colectiva y la razón profunda de nuestro imaginario nacional.

Referencias

- Bluntschli, Johann Caspar. (1880). *Derecho público universal*, versión castellana por A. García Moreno y J. Ortega García. F. Góngora y Compañía
- Jecé (José María Gómez Carbo). (1889). Por entre riscos. *Revista Ecuatoriana*, Tomo I, Número 1, pp. 377-403.
- Mera, Juan León. (1879). *Cumandá, o un drama entre salvajes*. Imprenta del Clero.
- Mera, Juan León. (1861). *La virgen del sol, leyenda indiana*. Imprenta de los huérfanos de Valencia,.
- Moreno, Manuel. (1912). *Naya o la Chapetona: Leyenda tradicional*, 2da. edición con licencia eclesiástica. Imprenta del Clero.

- Olmedo, José Joaquín. (1947). *Poesías completas*. Segunda edición. Pólit.
- Ovidio. (1998). *Metamorfosis. Introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger*, Traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín. Primera edición revisada.
- P. Virgilio Marón. (1990). *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*. Traducciones, introducciones y notas por Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz. Gredos.
- Pallares Peñafiel. (1890). *Vicente*. Discurso leído en la velada literaria 10 de agosto de 1890. Imprenta de la Universidad.
- Riofrío, Miguel. (2009). *La emancipada*, 2da. Edición, editada por Flor María Rodríguez-Arenas. Stockcero, [1863] 2009.
- Sommer, Doris. (2004). *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. Traducción de José Leandro Urbina y Ángela Pérez. Fondo de Cultura Económica, [1993] 2004.
- Virgilio. (2010). *Obras completas*. Traducción de Bucólicas, Geórgicas y Eneida por Aurelio Espinosa Pólit, Cuarta edición. Cátedra.

La ciudad en transformación: espacios y cambios ambientales

La biosfera urbana quiteña entre los siglos XVI y XIX

Nicolás Cuvi, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

¿Cómo ha sido la biosfera quiteña? ¿Qué ideas han conducido a mantener, destruir o restaurar lugares para los actores vivos no humanos en la ciudad? ¿Qué tensiones han existido en torno a tener parques o a seleccionar especies nativas o exóticas para esos sitios? El objetivo de este texto es reflexionar sobre esas y otras preguntas, a partir de algunos episodios de la historia de la biodiversidad y sus lugares en el interior de la mancha urbana quiteña, entre los siglos XVI y XIX.

Ha habido pulsos de vida y muerte, que han conducido a destrucción o regeneración de la biosfera, y que son rastreables en huellas materiales y discursos. Al mismo tiempo, mucha gente ha amado, de diversos modos, a la naturaleza, para darle lugar e inclusive restaurarla. Si bien en "El chullita quiteño" no se canta a la naturaleza, sí lo hizo en varias ocasiones un poeta de la ciudad, Jorge Carrera Andrade (1928). En su poema "El río de la ciudad natal" llamó al río "Machángara de menta", voceó su camino por huertas, su escuela de juncos en hilera, su verde infantería de carrizos y arbustos con gorriones.

Sobre el Quito preincásico, sabemos que fue un centro de intercambio de productos de la agrobiodiversidad y biodiversidad de diferentes pisos altitudinales. Ahí se comerciaban concha *Spondylus*, coca, ají, algodón, plumas, canela, chonta, maíz, papas, entre otros. Tal di-

versidad aún se observa en los mercados de la ciudad, y se ha visto incrementada por las especies llegadas como parte del intercambio colombino y la unificación biológica del mundo (Crosby, 1991): trigo, pinos, cipreses, ovejas, eucaliptos, caballos, gallinas, vacas, cerdos, entre otros elementos constitutivos del paisaje y la cultura actual. Sobre la agrobiodiversidad en la ciudad inca de Quito hay alusiones dispersas, por ejemplo, en Marín de Terán y del Pino Martínez (2005), o en textos de hace siglos, como la *Crónica del Perú* de Pedro de Cieza León (1553), quien se refirió al verdor y a la riqueza de alimentos, a muchos venados, conejos, perdices, tortolas, palomas y otras cazas, además de camélidos andinos.

Reconstrucciones del paisaje quiteño a comienzos del siglo XVI han sido ensayadas por Acosta Solís (1973), Hidalgo Nistri (1997, 2007), Salomon (2011) o Landázuri y Moreano (2014). Había importantes masas forestales en 1534, como las de cedros (*Cedrela spp.*), sobre los cuales, 250 años después de la llegada de los españoles, quedaban relictos que fueron observados por Alexander von Humboldt. Un gran número de esos árboles sirvió para construir los techos del claustro de San Francisco. Los espacios deforestados fueron ocupados con los primeros sembríos de trigo realizados por el religioso franciscano Jodocko Ricke. Esos y otros árboles sirvieron para

erigir iglesias, casas, puertas y muebles. El jesuita italiano Mario Cicala (1764) aludió a selvas y florestas en la recoleta de San Diego todavía existentes a mediados del siglo XVIII.

En Guamaní, al suroccidente, había extensas manchas de yaguales o árboles de papel (*Polylepis spp.*), en medio de zonas húmedas con pajonales y otras especies altoandinas. Hacia el norte había quebradas y dos humedales o lagunas: la primera en el actual parque La Alameda, y la segunda, de mayor tamaño, en Ññaquito o Añequito, llamada postrera o de Cotocollao, con herbazales y venados. Para el siglo XVII ya era muy pequeña, y se mantuvo así hasta principios del siglo XX. Otra gran laguna de la ciudad, ubicada en el sector actual de Chillogallo y Turubamba, desapareció en el siglo XVI como resultado de la política española de desecación de humedales, distinta de la indígena, que promovía su aprovechamiento para cacería o agricultura en camellones (Luzuriaga, 2014).

Había importantes masas forestales que los indígenas habían mantenido y promovido, consciente e inconscientemente. Esa vegetación fue declinando, en una historia diferente de otros lugares de América, donde hubo regeneración de selvas por la alta mortalidad de la población. En los altos Andes, por el contrario, la conquista y colonización supusieron el arrasamiento paulatino de las masas forestales y reservas de madera y alimentos. La declinación respondió, además, a la introducción de animales, en concreto a la "irrupción de ungulados", bien estudiada en México (Melville, 1999). En Quito se introdujeron ovejas, perros, cerdos, caballos, cabras, vacas, que aparecieron

desde 1530 en crónicas y actas. Con el tiempo, las poblaciones de esos animales aumentaron en la Sierra, algunas asociadas con el sistema de obraje y producción de paños (Borchart de Moreno, 1998). Eso influyó, de modo amplio, en la composición de la vegetación y el paisaje.

Los cambios de uso del suelo ocasionaron conflictos desde muy pronto. Apenas 60 años después de la conquista española, hubo escasez de madera para leña, varejones y empalizados. Deforestaban tanto los conquistadores como los indígenas, que habían perdido varias formas comunales de regeneración y uso asociadas con su organización social. En 1551, por ejemplo, se denunció una "toma" del monte de Uyumbicho, localidad cuya ubicación a lo mejor no se corresponde exactamente con la parroquia actual, aunque sí fue un lugar al sur de Quito (Salomon, 2011). El Cabildo comisionó al guerrero Rodrigo de Salazar que reprimiese a los indígenas. Décadas después, el mismo Cabildo tomó propiedad de esos espacios, demarcándolos con hitos (Andrade Marín, 1965d), medida que, si bien podría parecer conservacionista, resultaba otro dispositivo de control de las sociedades y la naturaleza. Se dictó una ordenanza para echar a los "ocupantes", disponiendo que no se hagan granjerías de madera, ni se corte madera, ni se hagan tablas; apenas se permitía hacer leña y madera menuda, dejando las ramas mayores y tronco del árbol. Lo mismo se dispuso para los otros montes de la comarca. Las prohibiciones de uso del espacio eran desafiadas por los indígenas, por lo cual el Cabildo creó el cargo de guarda mayor de montes y

ejidos de la ciudad, con la tarea de expulsar a quienes ocupaban terrenos en ejidos y montes (Andrade Marín, 1965b).

Los castellanos se apropiaron de los montes y también delimitaron ejidos: espacios para proveer de pastos al común del vecindario de una villa o ciudad, una réplica de la institución castellana conformada por los terrenos a la salida de un poblado, donde no se plantaba ni se labraba, pues pertenecían al rey y al municipio, al igual que los montes y aguas. Y tal como los montes, no eran para el usufructo de particulares, pero su uso era "del común", a fin de obtener materiales para pequeños menesteres de cocina o construcciones livianas en domicilios. El ejido de Añaquito fue creado en 1534, desde la actual Plaza del Teatro hasta la Laguna de Iñaquito. Casi enseguida, en 1535, se creó el ejido de Turubamba, voz que significaría "tierra de pantanos", en una zona especialmente húmeda al sur de la meseta, donde existía un extenso humedal –posiblemente estacional– que era manejado mediante camellones o campos elevados, desaparecidos hacia el siglo XVI por las políticas de desecación, ampliación de la frontera agrícola y deforestación de bosques y matorrales (Landázuri, 2014; Landázuri y Moreano, 2014).

Otra forma de transformación y apropiación de la naturaleza durante la Colonia implicó renombrar las cosas. Un caso fue el de la mora de Quito o andina (*Rubus glaucus*), conocida hasta nuestros días como "mora de Castilla" aunque no es de Castilla ni España. Fue recolectada científicamente por primera vez en Quito hacia 1840 (Bilbao y Ruales,

2014), aunque su uso es milenario. En otros casos, los españoles crearon voces de base hispánica, a veces aclarando la proveniencia geográfica para evitar confusiones; tal es el caso de armadillo, granadilla, frailejón, oveja de la tierra, trigo de Indias, entre muchos otros (Nieto Olarte, 2013; Torres, 2017)

En la matriz más urbanizada, se quitó toda la vegetación posible. Se mantuvieron huertos y jardines en los conventos, en la loma del Panecillo y en los alrededores de latifundios y haciendas. Pero los lugares públicos, como plazas y calles, permanecieron yermos y se comenzó el soterramiento de las quebradas. Muchos de esos ríos andinos coinciden con actuales avenidas o calles. El proceso de relleno se intensificó en el siglo XX, porque eran lugares muy contaminados con residuos sólidos, pero además en aras de la "conectividad" y de aumentar el suelo urbano disponible.

Hasta el siglo XIX las aguas del río Machángara estaban menos contaminadas que en la actualidad. La población todavía se bañaba y lavaba sus ropas en el río. En cuanto a la vegetación y fauna, si bien "aún era posible encontrar en las cercanías de Quito lobos, gavilanes, cóndores", se estaba modificando, de modo irremediable, la fauna y la flora "sobre todo, debido a la explotación de la montaña para la extracción de leña y fabricación de carbón" (Kingman, 2006, p. 115). Algo interesante sobre ese río es que, a diferencia de otros de valles o tierras bajas, no fue hipercanalizado, pues la orografía era complicada. Eso sí, en muchos lugares fue rellenado y el cauce natural sustituido por tuberías, que en algunos

casos han colapsado y en la mayoría han disminuido la capacidad de retención de la escorrentía.

En medio de la vorágine destructora de la biosfera de la meseta, ocurrió el primer intento, en el siglo XVI, de construir espacios públicos para una naturaleza domesticada. Un guarda mayor de montes y ejidos, Francisco de Sotomayor, fue quien sugirió conformar una alameda o paseo público al comienzo del ejido de Añaquito, donde está actualmente el parque de La Alameda. De ese modo surgió el primer "parque" de la ciudad si se considera, con cierto anacronismo, que un parque es un espacio público en el que predomina la vegetación. Sotomayor promovió durante años la idea de un sitio de paseo y recreación en las afueras de la ciudad, hasta que consiguió, en 1596, la creación oficial, en un lugar que comenzaba en el punto llamado *chuquihuada* por los indígenas, que significa "punta de lanza", forma característica del parque hasta nuestros días (Andrade Marín, 1965a).

La primera acción fue sembrar álamos traídos desde Europa, pero no prosperaron. De aquella primera fundación, 60 años después de la ocupación española, quedó una idea de uso. En 1746 otro corregidor de la ciudad decidió (re)fundarla, sin éxito. Hubo otro intento fallido en 1767 (Andrade Marín, 1965e), pero solo en 1786 se comenzó a tener buenos resultados. Fueron apareciendo senderos, edificaciones, vegetación organizada. Esos usos convivían con otros: todavía hacia 1860, si bien muchas personas acudían a pasear a la laguna, el espacio era utilizado principalmente para el pastoreo (Kingman, 2006). El parque se

consolidó como espacio público tras las intervenciones en los gobiernos de Gabriel García Moreno, desde la década de 1860, como parte de un proyecto integral de regeneración que incluía la introducción de vegetación en las plazas. En esos años se fundaron instituciones científicas dentro de La Alameda, como el Observatorio Astronómico y el Jardín Botánico, del cual me ocupó a continuación.

El italiano Luis Sodiro llegó a la ciudad en 1870 para ser profesor de la Escuela Politécnica y se quedó hasta su muerte en 1908. Es conocido hoy como el "padre de la botánica nacional". Además de fundar el primer Jardín Botánico, hizo diversas investigaciones y publicaciones sobre botánica, y puso especial énfasis en el estudio, docencia y práctica de la agricultura (López-Ocón, 2010). Sodiro fue traído por García Moreno como parte de una reforma de la educación universitaria, que incluyó la creación de la Escuela Politécnica; la idea era superar la tradicional educación dictada por curas españoles, pero sin sustituirlos por seculares, sino por científicos jesuitas.

El Jardín Botánico de La Alameda fue oficialmente creado en 1887, pero desde 1871 Sodiro habría comenzado a consolidar uno en la Escuela Politécnica, con plantas introducidas y nativas. Ese jardín botánico fue la base de lo llevado hacia La Alameda (López-Ocón, 2010), lugar en el que el jesuita trabajó desde su llegada, pero donde intensificó sus actividades cuando la institución se mudó oficialmente ahí en la década de 1880, al extremo norte del parque, en "un edificio de estilo alpino totalmente ecléctico, construido con madera" (Reséndiz Sainz

y Artigas Malo, 2013). Antes de ese proyecto, el escocés William Jameson habría intentado fundar un jardín botánico en la década de 1830, pues lo propuso al presidente Juan José Flores a través de la Facultad de Medicina. Según Andrade Marín (1965c: 51), no hay rastros materiales de que se hubiese llegado a ejecutar “a lo menos en forma notoria y estable ese jardín botánico de Jameson. Quizás por allí también en los primeros tiempos de la República comenzó ya a cultivarse la disciplina indisciplina ecuatoriana de ofrecer mucho y cumplir poco, o nada”.

Con el Jardín Botánico se dio paso a una nueva forma, algo más institucionalizada, con carácter científico, de organizar la naturaleza dentro de la ciudad. Se instauró una forma de entender cómo debía estar organizada esa naturaleza. Se impuso un estilo geométrico. Sodiro procuró dotarlo de plantas exóticas, sin descuidar las nativas, que solicitó expresamente traer de los bosques del Pululahua. El diseño seguía los cánones del paisajismo versallesco y la taxonomía linneana, con etiquetas en las plantas. “Comenzó a llenarlo con plantas colocándolas con sentido botánico por órdenes, familias, géneros y especies, indiferentemente con respecto a la procedencia geográfica” (Andrade Marín, 1965c, p. 50).

El sitio era concurrido y eso causaba problemas, por el daño y a veces robo de plantas. En 1891 algunos profesores de la Universidad Central (la Escuela Politécnica había sido cerrada) pidieron que se solicitara al ministro de Instrucción Pública que el Jardín Botánico no se convirtiera en paseo público, “porque desgraciadamente nuestro pueblo, por falta de cultura, lo destruye sustrayén-

dose plantas muy importantes bajo el punto de vista científico, y de muy difícil adquisición; puesto que en su mayor parte son exóticas” (Junta Administrativa de la Universidad Central, 1891, p. 173). El gobierno cerró el lugar al público. En ese momento el director era Gustavo de Lagerhein, quien renunció en 1892, por lo que la Universidad consideró que Sodiro, en su calidad de profesor de Botánica Sistemática, debía ser nuevamente el director. Al parecer por cuestiones de disponibilidad de tiempo, se nombró en su lugar a Alberto Bustamante, aunque Sodiro supervisaba todo y pocos años después tomó nuevamente la coordinación, que tendría recurrentemente. En 1895 escribió una carta al gobernador de la Provincia de Pichincha en la que ponía algunas condiciones para hacerse cargo del Jardín, relacionadas con presupuestos y personal (Sodiro, 1895). Los problemas de paseantes y robo de plantas persistían, por lo que pedía que se instalara una verja.

Hubo otras reformas intensas en todo el parque. La vegetación arbórea había crecido mucho, en particular los eucaliptos, que por entonces contaban con más de 20 años. Fue contratado el jardinero francés Henri Fusseau, quien llegó en 1892 para remodelar ese y otros parques. Sodiro había configurado avenidas de cedros, nogales o toctes, yalomanes, pacches, álamos y quizás de platanos. Fusseau introdujo rosas injertadas, pensamientos, miosotis, santamarías, caléndulas, cosmos, agapantos, geranios, alélies, azucenas, gladiolos, petunias, violetas. Y por supuesto cipreses, considerados íconos de los jardines a la francesa, símbolos de una nueva estética (Andrade

Marín, 1965c), especies que aparecen en una fotografía de fines de siglo (Figura 10). En la ornamentación de La Alameda, los "modelos eran traídos de Europa e imitados por albañiles especializados" (Kingman, 2006, p. 221). Fusseau también remodeló, en 1896, la Plaza Grande. Traer lo exótico continuó siendo la norma. Por ejemplo, entre 1915 y 1916, el concejal Carlos García Chiriboga se refirió a un invernáculo junto al Observatorio Astronómico con plantas importadas desde París (Municipio de Quito, 2002, p. 5). Con ello reemergía —o se acentúan— la capa de colonialismo⁷⁷ que considera que la naturaleza transoceánica era la idónea, sin importar el lugar, al tiempo que se negaba valor alguno a la vegetación local, inclusive a la ornamental. La flora domesticada en el espacio público tenía propósitos como ayudar a sentirse en otro sitio, lejano de lo nativo. La idea sobre la forma adecuada de biosfera se derramaba a la población, que veía en ello alguna puerta a lo que consideraba moderno. Pero no todas las personas pensaban así, comenzando por Sodiro, apasionado tanto por las plantas andinas como por las exóticas.



Figura 10. El kiosco de la Alameda (c. 1892-1900). Fotógrafo: César Leopoldo Rivadeneira Cruz. Fondo Fotográfico Dr. Miguel Díaz Cueva. Cortesía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

⁷⁷ Con esta metáfora aludo a ideas y prácticas que estructuran el hecho colonial. Son mecanismos de sujeción, dispositivos o artefactos, presentes en registros orales, textuales, políticos y visuales, detectables porque forman parte de modos de pensar y actuar con intencionalidad hegemónica (Cuví, 2022, p. 29).

Tras las intervenciones realizadas en 1892 por el jardinero francés en La Alameda, el arquitecto del Estado describió que los antiguos árboles de eucalipto que habían transformado el jardín en bosque habían desaparecido del todo y en su lugar había flores selectas, arbustos hermosos, prados de césped bien conservados, caminos espaciosos con muchos bancos en sus bordes. Se construyó una glorieta y una casita para patos y gansos, y se colocó en la laguna un bote de hierro y dos canoas (Kingman, 2006). En el Proyecto de Reglamento Interno de la Universidad Central de 1894, se decía que “en el cultivo de los vegetales que deben embellecer el Jardín, se tendrá presente no solo la utilidad científica sino también la económica y práctica” (Universidad Central del Ecuador, 1894, p. 404). Hacia 1895, al inicio de la Revolución Liberal, el jardín cayó en descuido. Luis F. Borja, gobernador de la Provincia de Pichincha, envió una carta a Sodiro, pidiéndole que, como había decidido hacerse cargo del jardín, y como se hallaba muy descuidado “a causa sin duda de las circunstancias anormales que acaban de pasar”, se había propuesto embellecerlo, y le rogaba decirle “lo que para ello se necesita” (Borja, 1895a). Sodiro (en Borja, 1895, p. 328), contestó que bastaban unos pocos gastos para semillas, macetas, componer la verja “y sobre todo prohibir la entrada a las personas extrañas, sin lo cual será imposible, como lo ha sido hasta ahora, conservar en él nada que atraiga la atención y sirva para el fin que se propone”.

Añadió que no podría hacerse cargo sin personal suficiente, por lo que se hicie-

ron contrataciones, aunque una fuente de 1902 da cuenta de que continuaba el estado de abandono y apatía en la gestión. En ese año Sodiro aceptó hacerse cargo nuevamente, pero en una carta al Rectorado de la Universidad Central del Ecuador detalló una serie de problemas con los empleados, por disonancias entre lo que él creía que debía ser el espacio (uno para la enseñanza teórica y práctica de botánica), y no uno de semilleros para el parque.

Lo esencial y característico de todo Jardín Botánico, para que pueda satisfacer su objeto de servir para el estudio y la enseñanza de la Ciencia, consiste en su organización, es decir que las piezas de que consta estén dispuestas de la manera más adecuada para el fin susodicho, como es indispensable el debido concierto entre las piezas de un reloj, para que sirva para la medición del tiempo. (Sodiro, 1902. p, 67)

Fue enfático en distinguir el jardín botánico de un parque, al escribir que “la elegancia de las plantas y lo vistoso de las flores que constituyen el mérito principal de los jardines comunes y de simple recreo y entretenimiento para la gente desocupada” eran algo indiferente para el Jardín Botánico (Sodiro, 1902, p. 67). Explicó que la organización del jardín seguía el método de De Candolle, con modificaciones introducidas por Bentham y Hooker. A su queja sobre los empleados, añadió que para condescender con sus pretensiones.

hubo que arrancar del lugar que ocupaban todas las gramíneas, plantas tan importantes bajo el aspecto científico por su organización especial, como para el económico y, en efecto, había entre ellas muchas especies que se cuidaban actualmente para ensayar su cultivo y propagarlas después para mejorar los pastos de la República, y esto para ceder su sitio a unas pocas especies y, las más de ellas comunísimas y de ninguna importancia, las que, sin el menor inconveniente y sin contravenir las disposiciones de la Ley y ni perjudicar derechos ajenos y los intereses de la Ciencia, habrían podido sembrarse en cualquiera de los tantos lugares disponibles de la Alameda. (Sodirot, 1902, p. 67)

Sodirot achacaba los problemas de la ciencia en Ecuador a ese tipo de actitudes. Según él, por esas situaciones, en el país la botánica todavía estaba "en pañales", y que parte de la función del Jardín Botánico era proveer de un espacio para quien quisiera dedicarse a estudiar ese campo.

Había, además, problemas mundanos, como el mal salario del jardinero. Peleó el espacio hasta su muerte en 1909, tras lo cual fue abandonado paulatinamente. En el lugar donde estuvo, quedaron algunos árboles traídos de Europa y Estados Unidos (Polo y Paredes, 2017). Algunas fuentes aluden a que el jardín fue reubicado, aunque sin especificar dónde, y que su recinto fue convertido en la Escuela Nacional de Bellas Artes. El edificio al norte de la laguna fue destruido años más tarde por un incendio (Reséndiz Sainz y Artigas Malo, 2013). La institu-

ción fue dejada al olvido y la ciudad tuvo que esperar casi un siglo, hasta la década de 1990, cuando se fundó el nuevo Jardín Botánico en el parque La Carolina, que se ha convertido en un espacio para la educación, comunicación, investigación y conservación de la biodiversidad, así como en un refugio para aves y otras especies de animales en la ciudad.

Reforestación en el siglo XIX

La destrucción colonial de los montes continuó en la República. La testimonió, por ejemplo, el intelectual liberal Juan Montalvo, quien plasmó su pesar ante esa pobre herencia en uno de sus Capítulos que se le olvidaron a Cervantes. En ese capítulo, don Quijote

echó de ver a un lado del camino un hombre entrado en edad que estaba haciendo hachar dos hermosos cipreses de un grupo que daba obscura y fresca sombra a un gran circuito. Parose y le preguntó por qué hacía derribar tan bellos árboles, destruyendo en un instante obra para la que la naturaleza requería tantos años. Los derribo, respondió el viejo, porque nada producen y ocupan ociosamente la heredad [...].

—¿Hubiera modo, replicó don Quijote, de evitar este degüello? Si os incita el valor de estos cipreses, yo os los pago, y permanezcan ellos en pie [...]. Cortados no valen nada [...], vivos y hermosos como están, valen más que las pirámides de Egipto. Y así os ruego y encarezco miréis si os está mejor variar de resolución y hacer un obsequio a la madre naturaleza, la cual gusta de la sombra de sus hijos (Montalvo, 1895, p. 83).

A mediados del siglo XIX, la deforestación era tan crítica que el viajero estadounidense James Orton (1870: 100) escribió que “limitando nuestra atención al valle de Quito, observamos que toda la región desde Pichincha hasta Chimborazo tiene tan pocos árboles como Palestina. El bosque más denso está cerca de Baños”. La respuesta fue impulsar la reforestación, sobre todo en los gobiernos de Gabriel García Moreno, desde 1861. Las ideas de reforestación habían circulado desde la América colonial y también en la republicana, por ejemplo, cuando Simón Bolívar hizo decretos para reforestar lugares como Bolivia con un millón de árboles. Durante el gobierno de García Moreno se escogieron los eucaliptos, especies de origen australiano, que por entonces tenían la admiración de los ingenieros de montes europeos por su adaptabilidad y rápido crecimiento. Dos especies todavía predominan en la Sierra ecuatoriana: *Eucalyptus globulus* (sobre todo para madera y leña) y *E. citriodora* (más aromática). Nadie parece haber dudado de que el eucalipto era la mejor opción; las críticas llegaron después.

Sobre la introducción de esos árboles hay por lo menos dos versiones. Por un lado, el ambateño Nicolás Martínez (1880) aseguró que García Moreno pidió las semillas y que la Sociedad de Aclimatación de París le remitió “dos grandes cajones con abundantes y variadas semillas de eucalipto”. El mismo Martínez habría abierto los cajones por encargo del presidente y explicó que quizás por falta de prolijidad en el empaque, por el largo tiempo que tardaron en llegar los cajones o por falta de cuidado en las

almácigas “pocas fueron las semillas que germinaron, y entre ellas pude conseguir que nacieran dos plantas de eucalipto gigantesco y una de eucalipto longifolia” (Martínez, 1880).

Por otro lado, Luciano Andrade Marín (1940) sostuvo que fueron Carlos Aguirre Montúfar y Rafael Barba Jijón quienes, por iniciativa propia, entregaron las semillas a García Moreno (a quien Andrade Marín poco apreciaba). Según él, esos personajes.

visitaron una muy llamativa exposición del Jardín de Aclimatación de Plantas de París en el año de 1865, donde la novedad de la exposición de entonces era un arbolito raro llamado Gomero Azul de Tasmania, que se lo exhibía aisladamente bajo una curiosa vitrina cubierta toda de cristal con un rótulo que decía “véalo crecer”, porque aseveraban que crecía con una precocidad nunca vista en Europa para un árbol; y, que el Jardín de Aclimatación vendía profusamente sus semillas a sus visitantes. Finalmente, que los dos visitantes ecuatorianos, tan adictos como eran por temperamento de familia a traer novedades útiles a su Patria, habían adquirido una cantidad de dichas semillas, y sin saber nada más del árbol raro y nuevo, las mandaron al Ecuador a consignación del Presidente de la República, para mayor seguridad en la llegada y en su utilización. Que el Presidente entonces, era el doctor García Moreno, quien, al recibirlas, cumplió el encargo de los señores Aguirre y Barba Jijón, usando algo de la semilla en su hacienda de “Guashayacu” de Guápulo, enviando también a Pomasqui y a algunos otros lugares (Andrade Marín, 1940: 53).

Es posible que ambas historias sean en parte ciertas, asunto que solo podría ser dilucidado encontrando fuentes originales. Más allá de ese detalle, las semillas fueron sembradas y produjeron nuevos individuos, aunque es probable que se dieran más importaciones de semillas y plántulas. Los eucaliptos se fueron convirtiendo en las especies dominantes en los montes y parques de la ciudad, aunque a inicios del siglo XX todavía la deforestación era patente en las lade-

ras del Pichincha (Figura 11). Hasta hoy apreciamos extensas plantaciones en las laderas del Pichincha y en los parques metropolitanos. Los pelados montes fueron adquiriendo el verdor amarillento de esas plantas, convertidas en bienes preciadísimos dada la escasez generalizada de madera y leña, y la dificultad de obtenerla en las estribaciones. Misael Acosta Solís (1945) los llamó la “salvación maderera de la Sierra” y recomendó la introducción de otras especies de *Eucalyptus*.



Figura 11. Laderas del Pichincha en Quito (c. 1898-1908). Fotografía de Augusto N. Martínez. Colección Hans Meyer. Archivo Leibniz-Institut für Länderkunde, Leipzig. Cortesía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

La reforestación fue ganando adeptos. En 1920 se celebró, por primera vez, el Día del Árbol en Quito, un evento que se hacía por todo el continente. Es fácil suponer que las especies más sembradas fueron los eucaliptos. Hasta hoy, pese a los problemas que conllevan, siguen siendo producidas en viveros e introducidas en vastas áreas de la Sierra. La defo-

restación era tan grande, y el impacto del primer Día del Árbol fue tan positivo, que el presidente Alfredo Baquerizo Moreno decretó su repetición anual en todas las escuelas primarias, en lo que constituye uno de los primeros decretos de reforestación masiva del Ecuador. Son llamativas las consideraciones que justificaron esa acción: “Que es conveniente y aún

necesario fomentar en la niñez ecuatoriana el amor a la Naturaleza, como una enseñanza altamente provechosa y civilizadora" y "Que para obtener este fin se ha reconocido como uno de los medios más eficaces la celebración de la Fiesta del Árbol" (Declaración del Día del Árbol, Registro Oficial del 16 de junio de 1920).

El eucalipto fue una salvación en ciertos aspectos, pero en otros fue una de esas "soluciones" que acaban siendo problemáticas. Quizás lo más grave haya sido que, por su éxito, se negó la posibilidad de vivir a especies forestales andinas como cedros, alisos, toctes, pumamaquis, yalomanes, arrayanes, entre otras. Aparece ahí la capa de colonialismo que señala la naturaleza que es o no adecuada. Otros problemas asociados con el eucalipto son la desecación del suelo, susceptibilidad a incendios, eliminación de hábitat e inhibición de crecimiento de otras especies. Se ha señalado la necesidad de eliminar paulatinamente sus plantaciones para prevenir incendios en Quito y alrededores. Del mismo modo, otras especies introducidas, como pinos, afectan la retención de agua y carbono. Así, aunque sirvieron en su momento para controlar en parte la erosión y la presión sobre los bosques nativos, desde hace décadas se ha reconocido la necesidad de combinar, en procesos de reforestación, especies nativas e introducidas. El mismo Acosta Solís, adalid de la reforestación desde la década de 1930, procedió de ese modo en su Quinta Equinoccial en San Antonio de Pichincha, donde hoy quedan algunos eucaliptos sembrados hacia 1950 (Cuvi, 2005).

Otras populares especies exóticas que solían ser sembradas en la Sierra, como

platanos, araucarias o pinos, son cada vez menos promovidas. En el siglo XXI, las reforestaciones se hacen, sobre todo, con especies andinas. Una iniciativa relevante fue la Siembratón de mayo de 2015, cuando casi 45.000 personas en 191 parroquias del país sembraron 647.250 árboles, lo que valió un Récord Guinness. Ahora bien, no se trata de sembrar árboles de cualquier modo, sino entender qué necesita cada lugar. La ciencia de la restauración ecológica está muy avanzada, no solo en cuestiones ecológicas que señalan qué sembrar en cada sitio, sino en los condicionantes sociales. Pese a esos conocimientos, todavía hay quienes fomentan las especies introducidas, alimentando las históricas tensiones. ¿Qué ha estado y está detrás de esos intereses diversos?

¿Especies nativas o introducidas?

El eucalipto es un ejemplo paradigmático en el debate sobre la oposición o complementariedad entre especies nativas e introducidas. En su análisis aparecen ideas e intereses que han moldeado paisajes con intensidad desde el comienzo del intercambio colombino, aunque en realidad el intercambio de especies ha ocurrido por lo menos desde los albores de la agricultura, y con el tiempo ha llevado a una globalización de la biosfera, inclusive los espacios urbanos. El ser humano ha sido un modificador significativo de la distribución de animales, plantas y microorganismos. Es ilustrador, en América, la circulación del maíz entre el actual México y los Andes. Sin embargo, no todo movimiento de especies ha sido positivo, como el caso de la pitón

birmana en Florida o la mora andina en Galápagos. A veces esas introducciones tuvieron como objetivo la suplantación de medios de vida: el clásico ejemplo fue la eliminación de camélidos suramericanos para introducir ovejas, caballos, vacas, cerdos. Subyacen, en esos reemplazos, intentos de ocultar cierta naturaleza y ofrecer, en su lugar, una más “civilizada” y controlada.

La discusión del tópico “especies nativas versus exóticas o introducidas” requiere incluir tanto los beneficios (hoy son fundamentales en América las vacas, el arroz, la caña de azúcar y el café, y en otros lugares, las papas, los tomates, el cacao), como las profundas transformaciones negativas que las especies exóticas pueden ocasionar (por lo que a veces se las llama “invasoras”). Muchas fueron trasladadas hace siglos y son parte sistémica del paisaje, pero no requieren seguir siéndolo, pues los paisajes cambian. Personajes como Acosta Solís se pronunciaron a favor de tener un equilibrio; él estaba absolutamente embebido en el paradigma eucaliptiano, pero al mismo tiempo notaba la importancia de la flora local. Asimismo, Luis Sodiro, varias décadas antes, fomentó unas y otras desde sus clases de botánica y en el Jardín Botánico.

Al final, la paradoja exige realizar análisis de escala local, perspectiva poco practicada en Ecuador, con la notable excepción de Galápagos, donde, aun así, el número de invasoras ha tenido un crecimiento constante. En el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca todavía se entusiasman ante cualquier nueva producción potencial, tomados como están por históricas capas de

colonialismo, desde los intentos de introducción de álamos hace 400 años, hasta las recientes plantaciones de eucalipto en la Costa. En el siglo XX se introdujeron continuamente especies, como rana toro, trucha arcoíris, tilapia o el pasto kikuyo (*Pennisetum clandestinum*). Eso ha continuado en el siglo XXI, con el caracol *Pomacea canaliculata*, la peor plaga del sector arrocerero ecuatoriano en nuestros días. En las zonas secas del DMQ apareció, hace relativamente poco tiempo, la planta cola de león (*Leonotis leonurus*), proveniente de Sudáfrica. Por su hermosa flor naranja muchas personas la siembran, pero puede ser muy invasiva. En Sudáfrica es fomentada para la recuperación de quebradas, mientras que en Quito debe ser combatida. En ese país africano tienen problemas con hierbas suramericanas que se han vuelto plagas, algunas que enferman a animales como rinocerontes cuando las comen. Acá tenemos problemas con las plantas que nos llegan de ese continente, como el kikuyo. No basta con determinar si una especie se adapta bien o no a la ciudad o zonas rurales para trasladarla; es necesario mirar otros asuntos, incluido el cómo afectarán a lo nativo.

En los espacios urbanos emerge, de la misma manera, una visión dual de las especies exóticas. Hay ciudades llenas de plantas exóticas que han sido exitosas y que ya son parte de su identidad. Por ejemplo, los jacarandás brasileños, llevados a Ciudad de México en la primera mitad del siglo XX por un paisajista japonés, ya son parte de esa ciudad. Lo mismo sucede con los eucaliptos en los Andes o con varios árboles patrimoniales de Quito. Por otro lado, piénsese en la re-

lación de las aves nativas con palomas, perros y gatos. Las palomas causan daños a las infraestructuras y se las conoce como “ratas del aire” por ser vectores de enfermedades; por eso están siendo erradicadas de muchas urbes. Los perros y gatos, especialmente cuando carecen de cuidadores, pueden acabar con poblaciones de aves, mamíferos y otras especies en lugares como el parque Metropolitano Guanguiltagua, ante la impávida y complaciente mirada de grupos animalistas. En ello incide la idea colonial de que la ciudad es el lugar de las especies domesticadas, y que las demás deben medrar en zonas rurales o silvestres. El problema es que cada vez hay menos zonas rurales y silvestres, mientras que las ciudades pueden proveer hábitat y ser conectoras de las islas remanentes de vida.

Remodelaciones de parques y plazas

El último ejemplo de esta breve exposición sobre la historia de la biosfera quitaña tiene que ver con las conversiones de plazas en parques desde la década de 1860. Hasta entonces, La Alameda era el único lugar público destinado a albergar muestras de naturaleza domesticada, como flores exóticas en perfectas hileras. Pero a partir de esa década, las plazas fueron objeto de remodelaciones, para introducir vegetación en su interior. Esas plazas eran espacios sin vegetación, similares a las castellanas, que fueron convertidas en parques. En el proceso también estuvo involucrado García Moreno. Esa transformación de

las plazas en parques incluyó la siembra de eucaliptos que, por su rápido crecimiento, tras pocas décadas dominaron el escenario.

La idea de enverdecer la plaza tenía relación con el urbanismo francés, diferente del español. En esos espacios “la naturaleza ya no tenía que contrastarse con la civilización. Se trataba de una especie de segunda naturaleza: ya no la naturaleza silvestre sino la naturaleza humanizada en forma de parque y jardín y reinsertada en la ciudad” (Palacio, 2012: 179). Se podía tener verde controlado, antropizado, diferente del nativo, más cercano al europeo, al ideal de modernidad y metropolitanismo. Por supuesto, a García Moreno eso le encantaba, afrancesado como era. Ese reverdecimiento de las plazas no fue bien recibida por toda la ciudadanía, aunque no queda claro si fue una aversión a los árboles o a la espada del conservadurismo que promovía el cambio. James Orton aludió a esa resistencia y aversión.

Los hispanoamericanos, como los castellanos a orillas del Tajo, tienen una singular antipatía por los árboles. Cuando García Moreno hizo un parque en la polvorienta Plaza Mayor, fue ridiculizado e incluso amenazado. Plantar un árbol frutal o de sombra (algo que para otras personas significa previsión y planificación) en una tierra donde la gente vive de sí misma, y de la mano a la boca, se considera una completa locura en la teoría y la práctica. Una gran parte del valle, sin árboles, se está volviendo menos favorable para el cultivo [traducción del autor]. (Orton, 1870, pp. 76-77)

Pese a la oposición, se enverdeció el tejido construido, como testimonian dibujos y fotografías de la Plaza Grande (Figura 12), la Plaza de Santo Domingo y la Plaza de San Francisco. Algunas fueron convertidas en parques, con trazados geométricos. La Plaza Grande aparece con vegetación muy pequeña en imágenes que datan posiblemente de la década de 1860. En fotos posteriores se ven eucaliptos más crecidos y, para fines de siglo, ese espacio parece haber pasado por un tratamiento similar al parque La Alameda tras haber sido intervenida por el jardinero Fousseau. A comienzos del siglo XX hubo nuevamente vegetación arbórea, no eucaliptos, sino la nueva especie mimada, los pinos cipreses. Cambió la forma de los jardines y hubo continuas remodelaciones, como la de 1907, planificada y construida por el arquitecto y escultor italo-suizo Francisco Durini, quien desarrolló su carrera profesional en Ecuador. A diferencia de las demás, la Plaza Grande mantuvo permanentemente su cobertura vegetal.



Figura 12. La Plaza Grande (c. 1870 - 1875). Autor desconocido. Colección Alphons Stübel, Archivo Leibniz-Institut für Länderkunde, Leipzig. Cortesía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

En la Plaza de San Francisco no es tan clara la cronología. En mapas y pinturas desde la década de 1880 aparece como

plaza o como parque, a veces como verde y con vegetación, a veces no. Según Ortiz Crespo (2007: 146), el jardín

de ese lugar fue inaugurado en 1893, y su apareamiento en un mapa de Gualberto Pérez de 1887 se debería a añadiduras posteriores. Parece que las plantas desaparecieron nuevamente a fines del siglo, para reaparecer en el siglo XX y nuevamente desaparecer, casi por completo, algunas décadas después

Comentarios finales

En Quito, las relaciones entre humanos y no humanos, durante los siglos XVI al XIX, han sido diversas. En la mayoría de los casos, las personas destruyeron las plantas y animales, las quebradas y otros elementos del paisaje y la biodiversidad. Pero también hubo quienes crearon áreas verdes o promovieron la reforestación.

Hubo tensiones en torno a la apropiación de los espacios naturales, que emergieron, por ejemplo, en forma de conflictos por el uso del espacio entre indígenas y conquistadores y colonizadores. Otras zozobras se han materializado en la elección de las especies forestales y ornamentales para ser sembradas y cuidadas en los espacios comunes; hasta nuestros días, cuando se reconoce la superioridad de las especies nativas por su mejor adaptación a las condiciones locales, todavía hay adalides de la siembra masiva de geranios surafricanos, eucaliptos australianos u otras especies exóticas.

El auge del pensamiento ambiental y ambientalista desde la segunda mitad del siglo XX, ha llevado a que los actores no humanos ganen cierta "representación" en las políticas públicas. Esto se ha traducido en el fomento de parques,

regeneración de quebradas, siembra de especies nativas, entre otras acciones. En más de un sentido, esto ha propiciado el derecho de la naturaleza a la ciudad, y el de la ciudadanía a la naturaleza. Esas acciones conviven, sin embargo, con la expansión de asentamientos, sobre todo informales, que proliferan sin regulación, a veces con la anuencia municipal, sobre áreas de protección ecológica y agrícolas. Por la cantidad creciente de personas que vive en la ciudad, y que no considera necesario cuidar ni convivir con los actores no humanos, esos impactos tienden a multiplicarse, dejando enormes dudas sobre la resiliencia y bienestar del espacio urbano y perirubano quiteño en el futuro.

La historia ambiental de Quito es un campo en construcción que puede aportar a complejizar los debates sobre ciudad y naturaleza. Existen importantes trabajos que aluden a diferentes sistemas y subsistemas, a sitios más o menos acotados, y a momentos de la ciudad. Pero todavía son insuficientes. Nuevas investigaciones que revelen a los actores no humanos, y su relación con los humanos en la coconstrucción del territorio, servirán para entender mejor las singularidades históricas de la densa ocupación humana de esta meseta altoandina equinoccial. Esos conocimientos podrán orientar las deliberaciones de la ciudadanía y los administradores del espacio, para conducir hacia una ciudad biofilica y biocéntrica.

Referencias

- Acosta Solís, M. (1945). El eucalipto en el Ecuador. *Flora*, 6(15-16), 149-194.
- Acosta Solís, M. (1973). El paisaje y la cubierta vegetal del Reino de Quito al arribo de los conquistadores españoles. *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales*, 14(105-106), 11-29.
- Andrade Marín, L. (1940/2003). La introducción del eucalipto al Ecuador. En *La lagartija que abrió la calle Mejía: historietas de Quito* (pp. 88-90). FONSAI y Grupo Cinco Editores.
- Andrade Marín, L. (1965a/2003). Cómo fue creada la antiquísima Alameda. En *La lagartija que abrió la calle Mejía: historietas de Quito* (pp. 73-76). FONSAI y Grupo Cinco Editores.
- Andrade Marín, L. (1965b/2003). Los ejidos españoles de la ciudad. En *La lagartija que abrió la calle Mejía: historietas de Quito* (pp. 55-57). FONSAI y Grupo Cinco Editores.
- Andrade Marín, L. (1965c/2003). Los jardines botánicos de la Alameda en Quito. En *La lagartija que abrió la calle Mejía: historietas de Quito* (pp. 85-87). Quito: FONSAI y Grupo Cinco Editores.
- Andrade Marín, L. (1965d/2003). Los "montes" de la ciudad de Quito. En *La lagartija que abrió la calle Mejía: historietas de Quito* (pp. 59-61). FONSAI y Grupo Cinco Editores.
- Andrade Marín, L. (1965e/2003). Remodelaciones coloniales de la Alameda. En *La lagartija que abrió la calle Mejía: historietas de Quito* (pp. 77-80). Quito: FONSAI y Grupo Cinco Editores.
- Bilbao, E., y Ruales, C. (2014). Simbólico-especies emblemáticas y patrimoniales. En *Hacia un Modelo de Ciudad Sustentable: Red Verde Urbana y Ecobarrios* (pp. 107-111). Municipio de Quito, Secretaría de Territorio, Hábitat y Vivienda.
- Borchart de Moreno, C. (1998). *La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII)*. Banco Central del Ecuador y Abya-Yala.
- Borja, L. F. (1895a). Carta de Luis F. Borja a Luis Sodiro. *Anales de la Universidad de Quito*, 13(85), 164-165.
- Borja, L. F. (1895b). Carta de Luis F. Borja al Gobernador de Pichincha. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 13(87), 328-329.
- Carrera Andrade, J. (1928/2007). El río de la ciudad natal. En É. Freire Rubio (Ed.), *Quito: tradiciones, leyendas y memoria*. Libresa.
- Cicala, M. (1764/2008). *Descripción histórico-topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit.
- Crosby, A.W. (1991). *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cuvi, N. (2005). La institucionalización del conservacionismo en el Ecuador (1949-1953): Misael Acosta Solís y el Departamento Forestal. Procesos. *Revista Ecuatoriana de Historia* (22), 107-129.

- Cuvi, N. (2022). *Historia ambiental y ecología urbana para Quito*. Quito: FLACSO Ecuador y Abya Yala.
- De Cieza León, P. (1553/1922). *La crónica del Perú*. Calpe.
- Hidalgo Nistri, F. (1997). *Los antiguos paisajes forestales del Ecuador. Una reconstrucción de sus primitivos ecosistemas*. Ediciones del Tungurahua.
- Hidalgo Nistri, F. (2007). *Descripción y fuentes históricas de los antiguos bosques del Ecuador*. Banco Central del Ecuador.
- Junta Administrativa de la Universidad Central. (1891). Acta de la sesión del 8 de junio de 1891. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 5(41), 173-174.
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: Higienismo, ornato y policía*. FLACSO Ecuador y Universidad Rovira e Virgili.
- Landázuri, C. (2014). El agua y sus formas de abastecimiento. En A. Ortiz-Crespo (Ed.), *Historia del agua en Quito* (pp. 89-94). Empresa Pública Metropolitana de Agua Potable y Saneamiento, y Yaku Museo del Agua.
- Landázuri, C., y Moreano, M. (2014). Visión general de los cambios ambientales en Quito. En A. Ortiz-Crespo (Ed.), *Historia del agua en Quito* (pp. 124-144). Empresa Pública Metropolitana de Agua Potable y Saneamiento, y Yaku Parque Museo del Agua.
- Luzuriaga, S. (2014). El cabildo colonial quiteño: regente del agua. En A. Ortiz-Crespo (Ed.), *Historia del agua en Quito* (pp. 154-171). Quito: Empresa Pública Metropolitana de Agua Potable y Saneamiento, y Yaku Museo del Agua.
- López-Ocón, L. (2010). *Botánicos y biólogos en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Martínez, N. (1880/1944). Los primeros eucaliptos aclimatados en el Ecuador. *Flora*, 4(11-12), 99-100.
- Marín de Terán, L., y del Pino Martínez, I. (2005). *Algunas reflexiones sobre el Ecuador pre-hispánico y la ciudad Inca de Quito*. Junta de Andalucía.
- Melville, E. G. K. (1999). *Plaga de ovejas: consecuencias ambientales de la conquista de México*. Fondo de Cultura Económica.
- Montalvo, J. (1895/1999). Capítulo XVI - De la casi aventura que casi tuvo don Quijote ocasionada por un viejo de los ramplones de su tiempo. En *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes*. Letras de Tungurahua.
- Municipio de Quito (2002). *Plan Especial La Alameda*. Quito.
- Nieto Olarte, M. (2013). *Las máquinas del imperio y el reino de Dios. Reflexiones sobre ciencia, tecnología y religión en el mundo atlántico del siglo*. Bogotá: Uniandes.
- Ortiz Crespo, A. (2007). Los planos de Quito. En A. Ortiz Crespo, M. Abram, y J. Segovia Nájera (Eds.), *Damero* (pp. 105-199). Fonsal.
- Orton, J. (1870). *The Andes and the Amazon: or, Across the Continent of South America*. Harper y Brothers, Publishers, Franklin Square.

- Palacio Castañeda, G. A. (2012). Urbanismo, naturaleza y territorio en la Bogotá Republicana. 1810-1910. En R. Loreto (Ed.), *Ciudad y naturaleza: tensiones ambientales en Latinoamérica, siglos XVIII-XXI* (pp. 165-186). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Polo, J., y Paredes, S. (2017). *Los árboles patrimoniales de Quito* (2 ed.). Municipio de Quito.
- Reséndiz Sainz, F., y Artigas Malo, S. (2013). *Ciudad y Arquitectura del Ecuador Siglo XX*. UNAM.
- Salomon, F. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos, segunda edición, corregida y aumentada*. Instituto Metropolitano de Patrimonio y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Sodiro, L. (1895). *Carta de Luis Sodiro al Gobernador de la Provincia de Pichincha*.
- Sodiro, L. (1902). Oficio enviado a C.R. Tobar. *Anales de la Universidad Central*, 17(120 (octubre)), 66-69.
- Torres, A. (2017). Los procesos de denominación de la nueva realidad americana. En E. Erlendsdóttir, E. Martinell, y I. Söhrman (Eds.), *De América a Europa: Denominaciones de alimentos americanos en lenguas europeas* (pp. 35-46). Iberoamericana y Vervuert.
- Universidad Central del Ecuador. (1894). Proyecto de Reglamento Interno de la Universidad Central. *Anales de la Universidad de Quito*, 9(75), 388-407.

I “El Pichincha indignado del yugo, [...] dio un bramido, y se vio de repente el rugido del León acallar”: los volcanes y la ciencia en la Independencia

Elisa Sevilla, Universidad San Francisco de Quito

Antonio de Alcedo y Bejarano (1734-1812), describe al volcán Pichincha y destaca cuatro aspectos de este monte: 1) que la capital de la Audiencia de Quito se asienta en sus faldas; 2) que ha sido medido, tanto en altura sobre nivel del mar y situado en el globo a través de su longitud y latitud por los “Académicos de las ciencias de París” y por lo tanto ligándolo a la ciencia universal; 3) que es un volcán que ha “reventado vomitando fuego en los años de 1535, 1577, 1660 y 1690 en que causó terribles estragos” y; 4) que existió una “Sociedad de literatos de la ciudad de Quito” tomó de este monte su nombre (Alcedo, 1788). Como veremos aquí, estas cuatro características van a marcar la estrecha relación del patriotismo quiteño, luego ecuatoriano, con el Pichincha.

Este artículo explora el papel que cumplieron los volcanes, en particular, y la ciencia, en general, en el discurso libertario, antes y después de la Batalla de Pichincha. Como muestra la entrada del diccionario de Alcedo, el Pichincha no es cualquier monte, sino que tiene una carga simbólica fuerte como el volcán en cuyas faldas está la ciudad de Quito y que fue el objeto de la tan admirada ciencia universal a través de las mediciones de los tres grados del meridiano y determinar la verdadera forma de la Tierra, y dar una prueba de la teoría de la gravitación de Newton. Así, nuestra hipótesis es que la república recogerá ese pensamiento pa-

triótico quiteño que veía en un lugar para Quito en la ciencia universal, y a la vez, a Quito y su naturaleza y paisaje, como objeto de esa misma ciencia. Además de estos ideales de insertarse en el concierto de naciones modernas a través de la ciencia, los quiteños vieron en las ciencias una forma de recuperarse de la crisis económica.

Por lo tanto, partiremos por analizar los esfuerzos por recuperar la memoria de la Primera Misión Geodésica y de incluir las ciencias como herramientas dentro de los esfuerzos de los grupos de patrióticos para lograr dinamizar la economía y la cultura en la Audiencia de Quito de fines del siglo XVIII comienzos de siglo XIX. En un segundo lugar, destacaremos el rol de los exploradores del Pichincha y esa relación entre el carácter de insurrección y búsqueda de la felicidad de la patria en los símbolos del volcán y el sol ecuatorial, en los ciclos entre la destrucción necesaria de la insurrección y la guerra, y el de la paz y reconstrucción en la unidad. Por último, veremos cómo se mira como un aspecto legitimante de la independencia el hecho de que la batalla final se dé en las faldas del volcán Pichincha. Para esto analizaremos las canciones de Olmedo, el escudo en las primeras monedas y banderas, las medallas particulares el rol que cumplen los Andes y sus volcanes, ríos y sol en estos símbolos en relación con los discursos patrióticos.

La Misión Geodésica como referente de la ciencia quiteña

La independencia andina estuvo muy fuertemente vinculada a los movimientos ilustrados que veían en el conocer y dominar a la naturaleza a través de las nuevas ciencias una parte esencial de su identidad como americanos criollos. Este renovado interés por las ciencias también fue visto como central en el camino a la recuperación económica en la Audiencia de Quito después de los devastadores terremotos, erupciones volcánicas y epidemias que azotaron el país.

Parte de este discurso ilustrado quiteño de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se centrará en el rescate de la memoria de ciencia hecha años antes por la Misión Geodésica, pues se veían como los herederos de esta tradición. De esta manera, Quito era visto como un lugar periférico pero que puede aportar a las grandes preguntas universales, y a su vez, utilizar el método científico para mejorar las condiciones materiales del país.

La primera vez que se hace esta asociación explícita es cuando miembros la Compañía de Jesús fundaron la primera sociedad letrada con el nombre de "Academia Pichinchense". Vemos aquí la importancia del volcán en cuyas faldas está Quito como el lugar emblemático de la incipiente ciencia de la Audiencia de Quito. Sus objetivos fueron realizar observaciones astronómicas y avanzar las ciencias físicas. Los escritos de esta Academia no se han recuperado, pero existen varios vestigios de la obra que hicieron, entre otras participar en la construcción de la fachada de la Compañía (1765) y el proyecto y ejecución del pa-

seo de la Alameda (1767). En lo que más se destacó, fue en rehacer algunos de los monumentos científicos de la Misión Geodésica que sirvieron para hacer sus cálculos de los tres grados del meridiano y determinar la forma de la Tierra: en 1762 reestablecieron la línea meridiana de Quito trazada por La Condamine en la azotea del colegio Jesuita en 1736, y en 1766, reconstruyeron un reloj de sol de piedra sobre una columna junto al rectorado de la Universidad San Gregorio Magno. La inscripción en el reloj demuestra justamente este gesto de rescatar la memoria de la Misión Geodésica y mantener viva la búsqueda científica. Esta Academia existió por lo tanto sólo unos 5 años, pues se extinguió debido a la expulsión de los Jesuitas de la Audiencia de Quito en 1767. Algunos de sus miembros fueron el R.P. Jean Magnin, el R. P. Rodríguez, Juan de Velasco, Echeverría, Escobar, Aguirre y Espejo. Efectivamente, el médico quiteño menciona a "toda una respetable Academia de la Nación" entre las diferentes instituciones que avalan sus méritos científicos y literarios (Keeding, 2005)

La creación de la Academia Pichinchense también coincide con la llegada de la imprenta a la Audiencia de Quito en manos de los jesuitas. Luego de unos años en Ambato dedicada a obras religiosas, la imprenta se trasladó a Quito donde fue lugar de impresión de varios trabajos de los intelectuales de la Universidad San Gregorio, principalmente los cursos de los Padres Aguirre y del Hospital, los primeros en discutir el sistema copernicano en América del Sur, pero discutir algunas ideas que ya circulaban en Europa sobre los seres microscópi-

cos (Keeding, 2005; Paladines Escudero, 2009).

Uno de los más elocuentes intelectuales de este movimiento fue Eugenio de Santa Cruz y Espejo, quien en su discurso de la Escuela de la Concordia con el que se funda la Sociedad Amigos del País de Quito en 1789, rescata esta genealogía de ilustrados de Quito del siglo XVIII con los reconocimientos del “astrónomo sabio” La Condamine y las reales academias de Ciencias de París y Londres como prueba del ingenio quiteño. Así, parte de Pedro Vicente Maldonado, de quien dice que fue “un sabio profundamente inteligente en la geografía, y geometría, y diestro escritor de la historia [...] ignorado en la Península, no bien conocido en Quito, olvidado en las Américas, y aplaudido con elogios sublimes en aquellas dos cortes rivales [...] Londres y París” y añade a este grupo de selectos patriotas promotores de las artes y las ciencias útiles para el progreso económico y social de Quito como fueron “los Dávalos Chiriboga, Argandañas, Villarroeles, Zuritas, y Onagoytas”, “el intrépido Manuel de Villalobos” y “el generoso, y humanísimo Jijón”. Esta apuesta por el ingenio y creatividad en el desarrollo de Quito de fines del siglo XVIII es argumentada por Espejo desde la geografía, rescatando que el cruce entre la cordillera de los Andes, y en particular la presencia del “inmenso” volcán Pichincha y al sol ecuatorial como los orígenes del genio y bienestar de los quiteños (González Suárez, 1912; Sevilla y Sevilla, 2022). Nuevamente, es la autoridad de la ciencia europea de la Academia de París con el envío de la Misión Geodésica la que respalda este orgullo que exalta Espejo en su discurso,

pues dice que esto que parece simplemente una alegoría de ficción literaria es en realidad una “verdad innegable”. Así, el patriotismo criollo de fines del siglo XVIII, en respuesta indignada frente a los escritos de Paw y Reynal, va a dignificar a la naturaleza americana y su estudio científico para la felicidad, como progreso económico y social (Barrera-Osorio y Nieto Olarte, 2019; Cañizares-Esguerra, 2006; Keeding, 2005).

El popayanés Francisco José de Caldas fue otro de los ilustrados quiteños que verá en los astrónomos, matemáticos y naturalistas de la Primera Misión Geodésica como los héroes científicos a los que quería emular. Efectivamente, al igual que Espejo, rescata el valor que estas tierras ecuatoriales tuvieron para resolver uno de los debates teóricos más importantes de la ciencia moderna. También, estos científicos criollos rescatarán las agudas observaciones de Jorge Juan y Antonio de Ulloa que buscaban relacionar la ciencia y la sociedad con el gobierno para la prosperidad del imperio español (Nieto-Olarte, 2013). Espejo va más allá, y argumenta que el lugar donde determinaron los geodésicos franceses la forma de la tierra, es también un lugar que permite a los quiteños tener las disposiciones intelectuales para “concebir cualquiera, cual sea la nobleza de sus talentos, cual la vasta extensión de sus conocimientos, si los dedica al cultivo de las ciencias” (González Suárez, 1912). Así, el cultivo de las ciencias es vista como la salida a la crisis económica y social que vive la audiencia a fines del siglo XIX, pero la naturaleza ecuatorial y andina de Quito es la que faculta todo el campo de posibilidades para la agricultura y la industria.

Durante la visita de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland a América española, la Audiencia de Quito va a ser uno de los lugares dónde confluirán el proyecto de estas élites criollas con las del barón prusiano. En el gobierno de Carondelet y el grupo de ilustrados quiteños, Humboldt va a admirar la intención del presidente de la Audiencia y de Juan de Larrea de reconstruir las pirámides de los académicos, más aún con el lema "El odio las destruyó - el amor por las ciencias las reedificó" (Humboldt, 2005). El intento de rescatar la memoria de la Misión Geodésica va a ser aplaudida por Humboldt. En este contexto, al comparar su suerte a la de los académicos franceses que fueron enjuiciados por la Audiencia debido a la inscripción de las pirámides de Yaruquí, dice en su diario:

La Audiencia se ha vuelto más humana [...] está actuando de modo distinto. Con ocasión de mi llegada reconoció públicamente la importancia de los hombres de ciencia. Ha sido la única de las Audiencias que dio señales de aprecio, felicitándonos por nuestra llegada. En una palabra, todo está en movimiento [...] y me sentiría feliz de poder contribuir a eternizar en este valle equinoccial los nombres de Bouguer, La Condamine y Godin. (Humboldt en Keeding, 2005:544).

Efectivamente, Humboldt va a compartir esa admiración por La Condamine y el resto de los académicos, pues su diario está lleno de referencias a sus escritos, y su itinerario de exploración está íntimamente ligado al suyo, pues trataba de comprobar y sobrepasar a estos ante-

rios científicos tan rigurosos. A su vez, Humboldt se sumará a esa genealogía de hombres de ciencia ligados al espacio de la Audiencia de Quito y luego provincia de Quito o del Ecuador.

Unos años más tarde, el mismo Simón Bolívar, en "Mi delirio sobre el Chimborazo" hace explícito estos nombres de científicos héroes que busca emular y superar:

Busqué las huellas de La Condamine y de Humboldt; seguías audaz, nada me detuvo; llegué a la región glacial, el éter sofocaba mi aliento. Ninguna planta humana había hollado la corona diamantina que puso la mano de la Eternidad en las sienes del dominador de los Andes (Bolívar, 1833).

Según Lynch, no hay suficiente evidencia para aseverar si este poema fue escrito realmente por el Libertador, o si fue escrito por una persona anónima contemporánea (Lynch, 2007, pp. 305–306). Pero en todo caso demuestra que existía aún en los años de las luchas por la independencia, un rescate esa genealogía de científicos montañistas en los Andes ecuatoriales junto al ideal de la independencia. De lo que no hay duda, es que Bolívar admiraba a Humboldt, incluso antes de conocerlo personalmente en París y Roma, y que vio en escalar el Chimborazo una experiencia sublime, como demuestran algunas de sus cartas (Serrano Sánchez, 2009).

Los siguientes exploradores, seguirán tomando como referente a los geodésicos y a Humboldt. Este es el caso de Boussingault y Hall, quienes en sus

memorias del ascenso recuerdan las hazañas, mediciones y observaciones de ambas famosas expediciones. Al regresar de otra exploración junto con el coronel Hall, esta vez a las minas de obsidiana del cerro Puntas, visitaron la planicie de Yaruquí en búsqueda de las ruinas de las pirámides de La Condamine, y Boussingault tomaría un pedazo de la inscripción que ahora servía de piedra de moler, como una "reliquia" (Boussingault, 1903, p. 232). El uso del lenguaje religioso demuestra el poder sagrado de la ciencia, y a la vez el simbolismo que se le daba a la misión geodésica como evento fundacional para los naturalistas del inicio de la república. En cambio, Hall recuerda el paso por la hacienda de Oyambaro como un lugar "memorable" por ser la extremidad de la base de las mediciones de los académicos franceses, y este hecho de hacer memoria será retomado cuando menciona que las pirámides eran "monumentos a la ciencia" que fueron destruidos por la "barbarie de los habitantes" de este país (Hall, 1834, p. 354).

En conclusión, la memoria de la Misión Geodésica está a la base del trabajo de los ilustrados quiteños, desde la Academia Pichinchense. Incluso, todos los exploradores que suben al Pichincha durante el siglo XIX mencionarán como motivación las descripciones de las exploraciones de la Misión Geodésica y parte de los rituales de todo científico es la peregrinación a las ruinas de las pirámides de Yaruquí.

La ciencia para la felicidad y prosperidad

Los ilustrados americanos estaban buscando utilizar la ciencia para el apro-

vechamiento económico del territorio. El caso del trabajo de Francisco José de Caldas, cercano al de muchos otros como el mismo Villalobos y Mutis, tenían como finalidad el informar y experimentar con cultivos o explotación de bosques a partir del estudio y medición de la naturaleza, para teorizar leyes que sustenten una agricultura y comercio científico (Andress y Nieto Olarte, 2013). Una preocupación por conocer el territorio a partir de recorrerlo, explorarlo estaba motivado también por un sentido de aprovechamiento económico, y de proyectos de abrir caminos para promover el comercio, como es el de Esmeraldas o Malbucho. Por ejemplo, en su geografía de Popayán, Caldas argumenta que el propósito e importancia de este proyecto de conocer el territorio de su tierra natal es de entender "su influjo sobre el comercio, caminos, gobierno, agricultura, y en una palabra, su importancia en la política" (Caldas citado en Andress y Nieto Olarte, 2013).

Es imprescindible destacar este involucramiento de los intelectuales criollos en la ciencia de fines del siglo XVIII y principios del XIX, que tenía esa finalidad inspirada en los filósofos fisiócratas que estaba detrás de las Sociedades Amigos del País y las reales expediciones botánicas: estudiar los productos naturales y la geografía en la que florecen para su aprovechamiento económico. En el caso de los criollos, en el marco de la disputa de América, va a intensificarse ese sentimiento patriótico ligado al suelo y naturaleza americanas. Así, Caldas se concentra en estudiar a qué presión, altitud y clima se dan las dife-

rentes producciones, en particular las quinas. Argumenta que es indispensable tener esta información para tener éxito en los proyectos de "conaturalizar" o transplantar las producciones de interés económico como el propuesto por Ruiz para las quinas (Andress y Nieto Olarte, 2013). Esta imposibilidad de aclimatar algunas plantas en otras latitudes, como demostraron el fracaso de La Condamine o de Ruiz de llevar la quina a Europa o a colonias francesas en América, va a ser también otro motivo para la exaltación de América española como un lugar de riquezas naturales a ser aprovechadas en el mercado mundial.

Por otro lado, Humboldt compartía la preocupación de las élites criollas por la importancia del conocimiento científico para el desarrollo económico, y así lamentaba el estado de la geografía en el imperio español diciendo que se encuentra en "la barbarie más grande" (Humboldt en Keeding, 2005, p. 543). Este naturalista va a compartir los ideales de la élite quiteña que veía en el comercio y los caminos la prosperidad económica y social (Keeding, 2005, p. 543).

En la Audiencia de Quito, Humboldt va a centrar sus investigaciones en el estudio de los volcanes y terremotos, y en vincular todos los campos de exploración hacia su "Geografía de las plantas". Efectivamente, va a visitar tres veces el volcán Pichincha junto con varios miembros de este círculo quiteño, entre ellos Vicente Aguirre, Carlos Montúfar, Juan de Larrea, José Javier de Ascásubi y José de Caldas. Según Keeding, fue José Javier de Ascásubi quien "contribuyó a convencer a Humboldt de las supuestas conexiones subterráneas de los volca-

nes, desde el Chimborazo hasta Pasto" (Keeding, 2005, p. 548). Estas ideas circulaban desde tiempos del padre Acosta, y se nutren tanto de ideas aristotélicas como de nociones de los pueblos americanos sobre las relaciones entre los volcanes como parientes. Esto se verá retomado en los trabajos de Kircher y su explicación sobre el funcionamiento del mundo subterráneo, que explicaba los terremotos y erupciones volcánicas como parte de un mismo sistema de enfriamiento y calentamiento del planeta.

Por otro lado, Juan de Larrea y Humboldt hicieron juntos observaciones en el Pichincha para establecer que, en las erupciones pasadas, no había tenido emanaciones de magma, sino únicamente cenizas y piedras pómez (Keeding, 2005, p. 548). Humboldt se apoyará en las observaciones y experimentos químicos de Larrea para entrar al debate sobre el origen volcánico de la piedra pómez y cita su estudio intitulado "Observaciones imparciales de los volcanes de Quito" de alrededor de 1792 que fue entregado a Humboldt y llevado consigo a Berlín (Borchart de Moreno, 2011; Keeding, 2005).

Las bibliotecas, tanto pública como privadas, fueron muy importantes para los trabajos de Humboldt sobre las erupciones y terremotos históricos. Entre esos se destacan los "Comentarios reales" del Inca Garcilaso y el "Compendio histórico sobre Mariana de Jesús" de Tomás de Jijón y León (1754) (Keeding, 2005, p. 544). Otras fuentes serán las conversaciones con testigos del terremoto de Riobamba de 1797 como el Dr. Ascásubi y Salvador Puigbert y su esposa, y cartas sobre genealogías indígenas

y cataclismos como la de Leandro Sepúlveda y Oro (Borchart de Moreno, 2011).

La participación de estas sociedades letradas en los procesos de las Juntas de Quito y Bogotá en 1809, 1810 y 1812 instauró a la ciencia, en particular la geografía y la botánica, como herramientas para el desarrollo del territorio que ahora gobernaban los criollos. Así, esa vinculación explícita que hacen Espejo y Caldas en sus escritos entre conocer la naturaleza y dominarla para la felicidad de la patria, es decir de la relación entre ciencia, economía y buen gobierno va a transformarse en sentimientos que llevarán a conformar la identidad americana y su búsqueda del autogobierno cuando estos esfuerzos chocan con las reformas borbónicas que buscaban el monopolio industrial en la metrópoli y la producción de materia prima en las colonias. Claramente en los esfuerzos de la "contrarrevolución" o "pacificación" de Murillo, la censura y encarcelamiento de los miembros de la Real Expedición Botánica de la Nueva Granada, incluido Caldas, llevará a ver a la ciencia como peligrosa en las manos de los insurgentes por parte de los realistas, y en cambio, a fortalecer esos vínculos entre los patriotas americanos que buscarán posteriormente la independencia y el rescate de esta memoria y de estos mártires científicos. Por ejemplo, en una carta del General de la armada española enviada a recuperar la Nueva Granada, Pascual Enrile, al ministro de Estado español denuncia que los insurgentes tomaron de los archivos del Virrey, de la Audiencia y de los monasterios todos los mapas y observaciones geográficas hechas por Caldas, Humboldt, Talledo, la Marina para

emprender "la grande obra de un mapa del Virreinato" (Nieto-Olarte, s/f).

La visita de Humboldt al Virreinato de la Nueva Granada, y en particular, va a ser vista como el incitador de esta insurgencia en los escritos de Pedro Pérez Muñoz. Diciendo que fue Napoleón quién enviaría a Humboldt de manera "anticipada" para dejar "planos hechos y formada la loggia de Jacobinos", incluso menciona que deja en casa de Salinas en Quito "los cajones de dibujos de plantas que cautelosamente había acopiado con su compañero Bonpland" (Pérez Muñoz en Hildago-Nistro 1998 citado en Borchart, 2011, p. 121). Como vemos en estas acusaciones, el hecho de tener una estrecha relación con la Francia revolucionaria, como por hacer ciencia, Humboldt es visto como sospechoso por los realistas en 1812.

Ya para los tiempos del gobierno de Quito como parte de la república colombiana, se resucitarán varios de estos esfuerzos de poner a la ciencia al servicio del estado y la recuperación económica. Por un lado, Antonio José de Sucre refundará la Sociedad Económica Amigos del País en 1823, con el propósito de mejorar la educación, abrir caminos que "vivifiquen la industria" y la agricultura (Vásquez Hahn, 2022b). Con el mismo espíritu, el gobierno de Bolívar contratará el servicio de una comisión científica recomendada por la Academia de Ciencias de París, entre otros por Humboldt y Guy Lussac, para promover el estudio de la geografía y sus recursos de la recientemente creada República de Colombia, fundar una Escuela de Minas, fortalecer el estudio de las ciencias en la nueva Universidad Central y establecer el Museo Nacional

de Historia Natural. Boussingault, Rivero y otros vendrán con este propósito y recorrerán el territorio haciendo mapas y recolectando especímenes de rocas, animales y plantas para alimentar el museo, y aumentar el conocimiento científico del territorio, pero también promover el desarrollo económico (McCosh, 1977; Paola Rodríguez-Prada, 2016).

Exploraciones científicas y construcción de la nación

En esta sección analizaremos como la observación, exploración y uso de las teorías científicas del siglo XIX buscaron por un lado explicar con leyes naturales los fenómenos que se asociaban a presagios morales y políticos, pero a la vez que se basaban en ideas románticas de las fuerzas naturales y su relación con el espíritu, curiosidad y conocimiento humanos.

La teoría de las placas tectónicas que explica los terremotos y los volcanes es muy nueva, pues data únicamente de los años 1960s. Previo a esto, las explicaciones de estos fenómenos naturales eran atribuidos a la interacción de los elementos, luego al efecto de la gravedad y a explosiones debido a reacciones químicas. América cumplió un papel importante en el desarrollo de las diferentes teorías.

Varios conquistadores y cronistas desarrollaron teorías sobre el vulcanismo basadas en observaciones de estos fenómenos tan presentes en América; muchos de ellos aplican las teorías clásicas de Aristóteles en combinación con las de varios filósofos naturalistas de los siglos XVI y XVII. A partir de observaciones en la Audiencia de Quito y otros lugares de

América, el jesuita José de Acosta planteó la idea de la interconexión entre los terremotos y las erupciones volcánicas, pues, para ese entonces, se adaptaron las teorías de Aristóteles de la interacción entre gases, aguas y fuegos internos que circulan en las cavidades de la Tierra. Estos conceptos, junto con observaciones de los volcanes de Italia y de América fueron incorporados en la teoría de Athanasius Kircher en su obra *Mundus subterraneus* (1665) sobre la idea de un fuego interno y cavidades que contenían agua y aire, y al interactuar causaban los fenómenos geológicos. Los desarrollos de la química durante el siglo XVIII cuestionaron el fuego interno de la tierra, aludiendo a la ausencia de oxígeno necesario para la combustión y propondrían reacciones químicas como causantes de las erupciones. Para 1778, el Conde de Buffon propuso la idea de que la tierra se estaría enfriando y le dio al agua un papel fundamental en las erupciones, pues argumentó que su causa era la oxidación de piritas por el agua subterránea. De esta manera, intentó explicar el por qué los volcanes más activos están cerca de las costas de los continentes (Garrido, 2017; McCallam, 2006).

En todo caso, como vemos, estas teorías dialogaban con lo que se creía en América, principalmente entre la relación entre terremotos y erupciones, unas conexiones subterráneas entre volcanes y zonas distintas. Desde el siglo XVIII, el Pichincha era considerado generalmente como el causante de los temblores y terremotos en Quito, o al revés, sus erupciones eran vistas como desfuegos de presión de gases internos de la tierra, que evitaban los terremotos. En esta úl-

tima sección del artículo seguiremos a varios exploradores que buscaron entender la naturaleza volcánica del Pichincha a la luz de las últimas teorías que incluían el estudio químico de las rocas y gases. También es importante señalar que muchos de estos científicos, fueron actores importantes de la Independencia y de la construcción de la república del Ecuador.

La primera exploración registrada del volcán Pichincha se dio en 1582, luego de que hubo una premonición que luego del hundimiento de Arequipa "con un gran temblor que en ella hubo causado un volcán que estaba cerca de allí", llegó el rumor en Quito de "que se había pronosticado en la ciudad de Los Reyes del dicho reino, que a los 15 de junio del mismo año de 82, se había de hundir la ciudad de Quito, con un terremoto y temblor que había de causar el volcán con mucho fuego y piedra que sí echaría". Petit Breuilh y Molina González han investigado este hecho, parece que el alcalde de Quito buscó identificar quién pronosticó este desastre y le supieron decir que fueron indígenas de fuera de Lima. Efectivamente, se puede recoger varios de estos pronósticos de indígenas que auguraban el fin de la colonización por intercesión de los volcanes y otras fuerzas de la naturaleza a lo largo de toda América (Petit-Breuilh Sepúlveda, 2006).

Por otro lado, se adaptaron algunos ritos prehispánicos que contemplaban el sacrificio a lo que se llamaron "procesiones de sangre", basados en prácticas contrarreformistas del arrepentimiento (Molina González, 2015; Petit-Breuilh Sepúlveda, 2017). Así se mezclan ideas prehispánicas de sacrificio ante los dioses y Apus y las liturgias católicas.

Olmedo, Mera y otros retoman esta mismas ideas en relación con los mártires de la Batalla de Pichincha. Juan León Mera lo hace explícito en la estrofa del himno nacional donde se dice que dicha sangre "fecunda" el suelo para la reconstrucción de la nación en el período republicano:

Los primeros los hijos del suelo/ que,
soberbio; el Pichincha decora/ te aclamaron
por siempre señora/ y vertieron su sangre por ti./
Dios miró y aceptó el holocausto,/ y esa sangre fue
germen fecundo/ de otros héroes que, atónito, el mundo/
vio en tu torno a millares surgir.
(Mera, 1862)

Efectivamente, el volcán Pichincha, junto con su asociación estrecha con la Virgen de la Merced, serán vistos como los protectores de Quito; tanto contra desastres provocados por erupciones volcánicas, terremotos o sequías, o, dependiendo del bando, contra el dominio colonial o las revoluciones (Sevilla y Sevilla, 2022). En varios textos, como los de Humboldt, se sostiene que son las quebradas de las faldas del Pichincha las que han actuado como amortiguadores que evitan el efecto devastador de los terremotos en comparación a ciudades como Riobamba y Ambato, ambas destruidas por el terremoto de 1797 (Humboldt, 2005). Otra explicación que circulaba a principios del siglo XIX es que al estar en las faldas de un volcán, la base del suelo es rocosa y por lo tanto, menos proclive a propagar las ondas sísmicas (Sevilla y Sevilla, 2022).

En efecto, los científicos subían al volcán Pichincha siempre que había pro-

cupación por una posible erupción o por unos sismos que se veían como antelación a un terremoto. En sus excursiones al Pichincha, Boussingault también discutirá las razones científicas de por qué Quito está protegida de erupciones volcánicas destructoras y terremotos devastadores, y a la vez tratar de explicar los frecuentes temblores. Pero no es hasta que tiene los resultados del descenso de Sebastian Wisse y Gabriel García Moreno que puede darle una explicación. Según el agrónomo francés, el hecho de que el fondo del cráter del Pichincha esté tan profundo, cerca a la altura de Quito, explicaría los temblores, y a vez, el porqué no hay "erupciones de lodo" (que hoy llamaríamos lahares) ni caída de grandes rocas, sino sólo ceniza y piedra pomez (Boussingault, 1903).

Por otro lado, algunos exploradores van a aprovechar la cercanía del volcán de la ciudad y sus profundas quebradas, para hacer excursiones frecuentes y hacer colecciones y observaciones de flora y fauna novedosa. Este es el caso de William Jameson, director de la Casa de la Moneda y profesor de la Universidad Central, quien menciona en una carta al director del Real Jardín Botánico de Kew, Dr. William Hooker, que "el Pichincha está favorecido por varias quebradas profundas en las que encontramos que requieren de esa que "frecuentemente me entretengo con caminar de Quito a la cumbre del Pichincha [...], tenemos en el límite de la nieve algunas producciones singulares" (Jameson a Hooker, 28 de julio 1829; Directors' Correspondence 67/75, Library and Archives at Royal Botanic Gardens, Kew, folio 2). La geografía de Quito permitió a este botánico

escocés realizar varias colecciones y determinaciones de nuevas especies botánicas muy cerca de la ciudad. Debido a estas frecuentes excursiones, Jameson o sus hijos serán los guías de varios de los viajeros que pasarán por Quito durante el siglo XIX. Este es el caso del mismo Francis Hall y Boussingault, en 1831, Wisse y García Moreno en 1845, Osculati 1847, Remy y Brenchley en 1856 (Martínez, 1902).

Muchos de estos exploradores mencionarán el hecho de que la batalla que definió la Independencia se dio en las faldas del volcán. Por ejemplo, Boussingault recuerda que la "famosa" batalla de Pichincha se dio a cerca de los 4000 m de altura, "seguramente la primera vez que se peleaba a tal altitud" (Boussingault, 1892-1903, tomo 5, p. 193).

El volcán Pichincha en la memoria de la Independencia

En la memoria de la independencia, el volcán Pichincha tiene un papel central, como lo hemos demostrado recientemente al analizar el himno y los primeros escudos, monedas y banderas, así como pinturas que recuerdan la batalla de Pichincha (Sevilla y Sevilla, 2022). Aquí, retomaremos este tema a través del análisis de los cantos y poemas celebratorios de Olmedo, así como de la iconografía de medallas a los vencedores en el Pichincha y la estrecha relación entre la memoria de Sucre y el Pichincha, lo encontramos en el poema de José Joaquín de Olmedo "Canto a Junín" publicada originalmente en 1825 en Guayaquil, y al año siguiente en Londres por la Imprenta

española de M. Calero. Esa energía insurgente de los volcanes se encuentra en la metáfora del "Canto a Bolívar" de Olmedo donde la furia del ejército del Libertador es como los fuegos de un volcán: "el furor le inflaman/ y allá en su pecho hirvieron, como fuegos/ que de un volcán en las entrañas braman". En esta metáfora vemos como esas palabras que describen a la furia son las mismas que se utilizaban para describir la erupción volcánica: furor, inflaman, hirvieron, juegos, entrañas, braman". Incluso, es esta naturaleza y paisaje que permiten a Olmedo hacer la transición entre la descripción de la victoria de Junín y la premonición del Inca de la batalla final en Ayacucho, pues es el mismo Antonio José de Sucre el mismo protagonista: "al joven Sucre prestará su rayo/ al joven animoso,/ a quien del Ecuador montes y ríos /dos veces aclamaron victorioso" (de Olmedo y Pólit, 1947).

El gobierno de Juan José Flores encargó a José Joaquín de Olmedo a que componga una canción para las celebraciones del 10 de agosto, pero pidió que no se convierta en canción nacional hasta no mejorarle y darle música (Olmedo, 1837). En una carta de 1837, el poeta y político guayaquileño explica que aún debe mejorarse y componerse la música para que se transforme en una "canción nacional". En esta "Canción del 10 de agosto", el volcán Pichincha es personificado, pues es él quien "primero proclamó libertad, libertad", pues actúa con osadía, a partir las emociones de indignación "del yugo" que comparte con los insurgentes. Una característica de los volcanes en erupción es trasladada a la acción de la batalla por la independencia: el

"bramido", el "pavor" que infunde, su furia y violencia. Aquí es una lucha simbólica entre el volcán, el suelo conquistado de América, y el león, el conquistador español. Así la tierra y el volcán son vistos como ese derecho y acción para gobernar el territorio por aquellos que nacieron en él (sentido de Patria).

Olmedo conecta la proclamación de la Junta de Quito de 1809, con la independencia recientemente obtenida en esta celebración de agosto en los inicios de la república del Ecuador, pues en su canto es el Pichincha quien protagoniza la emancipación de 1809. También, ese volcán y monte se vuelve a la vez "sepulcro del tirano" y a la vez "cuna primitiva de la LIBERTAD". Ese poder de los volcanes de transformación de las civilizaciones, de sepultar unas y dar la oportunidad a otras de reinventarse y crecer, es visto como una alegoría de la Independencia y el nacimiento de la República. Como demuestra Aurelio Espinosa Pólit, el actual himno nacional escrito por Juan León Mera bebe mucho de esta canción de Olmedo. (Espinosa Pólit, 1947). Efectivamente, el texto del himno nacional encargado a León Mera y recibida por el Congreso de 1866 también el volcán Pichincha es el protagonista de la gesta libertaria y a la vez el garante de la independencia frente a futuros intentos de colonización (Sevilla y Sevilla, 2022).

En los escudos de armas de la recién fundada república del Ecuador va a aparecer también los símbolos de los montes, y en particular los dos picos del Pichincha y el Panecillo. En efecto, en ese tiempo el Rucu Pichincha era el volcán, y se nombraba Guagua Pichincha al pico que se ve desde el norte de Quito.

Olmedo aprobará el uso de los montes, pero no de los cóndores posados en ellos, pues argumenta que puede verse ridículo unos "gallinacitos tan grandes como montes" (Olmedo citado en Rosero Manzano, 2022:150). El decreto de 1836 es explícito en que se deben mostrar los dos picos del Pichincha, el uno con un cóndor y el otro claramente mostrando que es un volcán. El anverso contenía la efigie de una mujer, la libertad (Rosero Manzano, 2022). Así, en estas monedas de la temprana república vemos el eco de esta relación entre un paisaje insurgente y la libertad. El cambio del escudo nacional en la época de la revolución marcionista buscó descentrar a Quito, colocando unos símbolos nacionales de grandeza, el Chimborazo, y de conectividad, el río Guayas. Aquí nuevamente la fe en la ciencia como vía al progreso, aparece en forma de la tecnología necesaria para producir en Guayaquil el primer barco a vapor (Sevilla y Sevilla, 2022).

El discurso jacobino también estará lleno de referencias al vulcanismo y a ideas de lo sublime en la revolución. El siglo XVIII no sólo fue el de las revoluciones políticas, sino también sufrió anteriormente varios eventos catastróficos: los terremotos de Lisboa 1755, Messina 1783, Riobamba 1797 y Venezuela 1812 y las erupciones del Vesubio entre 1760-1780, el Etna, Cotopaxi y Tungurahua en ese mismo período. El presenciar estos momentos sobrecogedores de transformación brusca del territorio, llevaron a varios intelectuales a pensar la relación entre estas experiencias con las de las transformaciones violentas en la sociedad. En los cantos de Olmedo, resuenan los versos del poema de Chérnier, "Le

Jeu de Paume" (1791), donde dice "Riez: mais du volcan les feux emprisonnés Bouillonnet. [...] Le peuple est reveillé. Le peuple est souverain. Tout est vaincu" (Miller, 2009, 2011). Sin embargo, en el caso de Olmedo, vemos que también las cordilleras pueden ser inmutables y serenas, pues se preocupa en como reconstruir el país y lograr mantener la paz tan necesaria para la prosperidad.

Georges Lomné (Lomné, 1991) ha estudiado como en el período colombiano se construyen símbolos bolivarianos basados en el neoclásico y su Roma como referencia al primitivo republicanismo, así como al rescate de lo inca como origen de la nación. Es interesante como algunos elementos de la naturaleza van a cumplir ese mismo propósito. Por un lado, los Andes y sus volcanes, y por otro, el Sol que pacifica y fecunda. Ambos símbolos provienen también de la geografía sagrada de los pueblos aborígenes de América, por un lado, los Apus y por otro, el dios Inti. Olmedo en su *Victoria de Junín. Canto a Bolívar* emplea los mismos símbolos. Esta canción es dedicada a Bolívar, con quien Olmedo había estrechado relaciones en julio de 1823 cuando fue uno de los delegados del Congreso peruano en Lima que extendieron una invitación al Libertador para que apoye en la lucha de la independencia del Perú. Así, tras la victoria de Junín del 6 de agosto de 1823, Bolívar encarga a Olmedo escribir un canto a la patria. Los volcanes y los ríos son protagonistas fundamentales en la derrota del Imperio español, como lo demostramos anteriormente; mientras que el sol, dios de los Incas, es visto como aquél:

que trae la prosperidad y la paz:
Ya las hondas entrañas de la tierra
en larga vena ofrecen el tesoro
que en ellas guarda el Sol, y nuestros
montes
los valles regarán con lava de oro.

Los Andes son retratados como eternos guardianes, lazos de unión fraterna y ya no como obstáculos al comercio y relacionamiento entre pueblos:

Esta unión, este lazo poderoso
la gran cadena de los Andes sea,
que en fortísimo enlace, se dilatan
del uno al otro mar. Las tempestades
del cielo ardiendo en fuego se arrebatan,
erupciones volcánicas arrasan
campos, pueblos, vastísimas regiones,
y amenazan horrendas convulsiones
el globo destrozando desde el profundo;
ellos, empero, firmes y serenos
ven el estrago funeral del mundo (de
Olmedo y Pólit, 1947).

Nuevamente aquí vemos ese doble significado de los volcanes, destructores, pero a la vez, "firmes y serenos", con una imagen de que el pueblo americano que ha sufrido tantas convulsiones es capaz de resiliencia y reconstrucción.

Incluso antes de la separación del Ecuador en 1830, los quiteños ya estaban utilizando los símbolos del Pichincha y el sol para celebrar la independencia de España. Las medallas que se entregan por parte de Quito a "los vencedores del Pichincha" para celebrar a los oficiales y tropa del ejército libertador, son descritos

como "un sol, naciendo sobre las montañas del Ecuador, y unidos los rayos, por una corona de laurel: entre la montaña en letras de oro la inscripción Colombia y alrededor del sol: Libertador de Quito". Incluso para los generales, se utilizarán piedras preciosas como esmeraldas, rubíes y brillantes (Vásquez Hahn, 2022a). Algunos de los retratos de cuerpo entero de los Antonio Salas de "Los generales de Antonio José de Sucre" parecen portar dicha medalla de oro.

El Mariscal Antonio José de Sucre parece que buscaba una relación aún más cercana al volcán, pues en carta a Santander dice en relación con las medallas "yo no la quiero para mí sino para que la tengan los que sirvieron conmigo" (Vásquez Hahn, 2022a, p. 88). El grato recuerdo de lo que significará la batalla de Pichincha para la gesta libertaria y las relaciones que construirá Sucre en Quito con la marquesa de Solanda y con el círculo de la familia Aguirre, hará que exprese su deseo de radicarse en Quito. En una carta de 1825, expresa que "yo nunca pierdo de vista irme a fijar en Quito, porque pienso que mis huesos se entierren en el Ecuador, o se tiren dentro del volcán Pichincha (Sucre citado en Sevilla y Sevilla, 2022, p. 134). Ya su espada, la había entregado a la Virgen de la Merced a través de su apoderado Vicente Aguirre en agradecimiento por el triunfo en las faldas del volcán con el cuál es identificada. En 1846, la Convención Nacional reunida en Cuenca decretó la construcción de un mausoleo en las faldas del Pichincha para resguardar los restos del Mariscal de Ayacucho. Sin embargo, sus restos seguían escondidos. Sus deseos

se cumplirán finalmente en 1830, en el centenario de su trágica muerte, pero no al fijar su última morada en el Pichincha, como originalmente se pensó, sino a través de la construcción de un sarcófago y mausoleo dentro de la Catedral, hecho enteramente de piedra del volcán en vez de mármol, por Augusto Ridder y Antonino Russo (Ortiz Crespo, 2022). De esta manera, vemos como el simbolismo del Pichincha no reside únicamente en la memoria del lugar donde se libró la batalla definitiva, sino ese poderoso simbolismo de aquel volcán como origen de una fuerza vital, que anima la indignación y valentía detrás de pelear por la libertad definitiva de Quito. El mismo Bolívar dirá que "la posteridad representará a Sucre con un pie en el Pichincha y el otro en el Potosí, llevando en sus manos la cuna de Manco-Capac y contemplando las cadenas del Perú, rotas por su espada" (Bolívar, 1825). Así estos dos grandes montes, símbolos de volcanes protectores y riquezas del pasado para construir un futuro próspero, son los que sostendrán la memoria de Sucre, según el Libertador.

Conclusiones

Los ejemplos presentados aquí de actos, discursos, cantos y exploraciones que desde el siglo XVIII ligan a Quito con la ciencia universal y los ideales patrióticos a través del símbolo del volcán Pichincha, demuestran que el hecho de que la batalla se de en sus faldas estará cargada de un significado premonitorio. Incluso el canto al 10 de agosto de Olmedo, como

vimos, ata la primera junta de 1809 y la Independencia de 1824 a un mismo lugar y actor: el Pichincha. Por otro lado, este discurso retoma ideas de los indígenas sobre el papel de la naturaleza en hacer justicia contra la colonización. Por último, la ciencia continuará cumpliendo un papel importante en el discurso sobre la forma de recuperar la economía quiteña devastada por las políticas borbónicas de comercio, las erupciones, pestes y terremotos recientes y las recientes guerras de la Independencia. Sin embargo, en la práctica, los naturalistas no tendrán mucho apoyo y se dedicarán principalmente a establecer y fortalecer redes científicas globales para avanzar el conocimiento sobre la composición de la tierra y la diversidad de la naturaleza (Sevilla y Sevilla, 2013).

Queda pendiente explorar en los archivos como el escoger el nombre de "Ecuador" en 1830, demuestra ese anhelo de los patriotas de rescatar la memoria de la Misión Geodésica e insertar al recién separado Estado del Sur en un país que se inserte en el mundo desde la ciencia a la vez que se piense transformar través de la ciencia.

Referencias

- Alcedo, A. de. (1788). Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales ó América: Es á saber: de los Reynos del Perú, Nueva España, Tierra Firme, Chile y Nuevo Reyno de Granada. Con la descripcion de sus provincias, naciones, ciudades, villas, pueblos, rios, montes, costas, puertos, islas, arzobispados, obispados, audiencias, vireynatos, gobiernos, corregimientos, y fortalezas, frutos y producciones; con expresion de sus descubridores, conquistadores y fundadores: conventos y religiones: ereccion de sus catedrales y obispos que ha habido en ellas: y noticia de los sucesos mas notables de varios lugares: incendios, terremotos, sitios, é invasiones que han experimentado: y hombres ilustres que han producido. en la Imprenta de Benito Cano.
- Andress, R. (eds.); N. O., y Nieto Olarte, M. (2013). *Diario de viajes de Francisco José de Caldas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Barrera-Osorio, A., y Nieto Olarte, M. (2019). Ciencia, tecnología, saberes locales e imperio en el mundo atlántico, siglos XV-XIX. *Historia crítica*, 73, 3–20. <https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.01>
- Bolívar, S. (1825). Arenga, pronunciada por el doctor Don Gregorio Funez, sobre la victoria de Ayacucho. *Resumen sucinto de la vida del General Sucre* (G. Funes, Ed.). Imprenta de Hallet. <https://sas-space.sas.ac.uk/7390/>
- Borchart de Moreno, C. (2011). El círculo quiteño de Humboldt y Bonpland: Origen, actividades y destino a partir de 1802. Moreno Yáñez, Segundo E.(Comp.): *Humboldt y La Emancipación de Hispanoamérica*. Edipuce, 115–250.
- Boussingault, J. B. (1903). *Mémoires de J.-B. Boussingault. Chamerot y Renovard*.
- Cañizares-Esguerra, J. (2006). *Nature, empire, and nation: Explorations of the history of science in the Iberian world*. Stanford University Press.
- De Olmedo, J. J., y Pólit, A. E. (1947). *Poesías completas: Prólogo y notas*. Fondo de Cultura Económica.
- Garrido, M. L. (2017). El estudio científico de los volcanes en la América colonial española. Lluç: *Revista de La Sociedad Española de Historia de Las Ciencias y de Las Técnicas*, 40(84), 125–155.
- González Suárez, F. (1912). *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, publicanse a expensas de la Ilustre Municipalidad de Quito; con un prólogo y notas del Director de la "Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos". Imprenta Municipal.
- Hall, F. (1834). Excursions in the Neighbourhood of Quito, and towards the summit of Chimborazo, in 1831. *Journal of Botany :Being a Second Series of the Botanical Miscellany*, 1, 327–354.
- Humboldt, A. von. (2005). *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito*. Editados Por Segundo E. Moreno Yáñez. Traducidos Por Christiana Borchart de Moreno. OXY (Colección „Itinerarios de La Ciencia “, 1).

- Keeding, E. (2005). *Surge la nación: La ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)* (Vol. 1). Banco Central del Ecuador.
- Lomné, G. (1991). La Revolución Francesa y la "simbólica de los ritos bolivarianos". *Historia Crítica*, 5, 3-17.
- Lynch, J. (2007). *Simón Bolívar: A life*. Yale University Press.
- Martínez, A. N. (1902). El Pichincha. Estudios históricos, geológicos y topográficos. *Anales de La Universidad Central*, 19.
- McCallam, D. (2006). Exploring Volcanoes in the Late French Enlightenment: The Savant and the Sublime. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, 29(1), 47-59.
- McCosh, F. W. J. (1977). Jean Baptiste Boussingault and Platinum. *Platinum Metals Review*, 21(3), 97-100.
- Miller, M. A. (2009). Mountain, become a volcano: The image of the volcano in the rhetoric of the French revolution. *French Historical Studies*, 32(4), 555-585.
- Miller, M. A. (2011). A Natural History of Revolution. In *A Natural History of Revolution*. Cornell University Press.
- Molina González, M. C. M. (2015). *Representaciones religiosas en Quito ante los terremotos y erupciones volcánicas* (siglos XVI-XVIII). *Summa Humanitatis*, 8(1), 99-130.
- Ortiz Crespo, A. (2022). Los restos de Sucre. In M. A. Vásquez Hahn (Ed.), *El Pichincha: Más allá de la Batalla* (pp. 154-159). Procuraduría General del Estado.
- Paladines Escudero, C. (2009). *El movimiento ilustrado y la independencia de Quito*. FONSA.
- Paola Rodríguez-Prada, M. (2016). The Creation of the National Museum of Colombia (1823-1830): A History of Collections, Collectors, and Museums. *Museum History Journal*, 9(1), 29-44.
- Petit-Breuilh Sepúlveda, M. E. (2006). *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: La visión de los indígenas*. Silex Ediciones.
- Petit-Breuilh Sepúlveda, M. E. (2017). *Religiosidad y rituales hispanos en América ante los desastres (siglos XVI-XVII): Las procesiones*.
- Rosero Manzano, L. (2022). Los lugares de la memoria y las figuras heroicas de la Patria: Una mirada a través de la numismática y notafilia ecuatorianas. In M. A. Vásquez Hahn (Ed.), *El Pichincha: Más allá de la Batalla*. Procuraduría General del Estado.
- Serrano Sánchez, R. E. (2009). "Mi delirio sobre el Chimborazo": Anuncios y fundación (Dossier: Bicentenario, rastros y revelaciones de la Independencia).
- Sevilla, E., y Sevilla, A. (2013). Inserción y participación en las redes globales de producción de conocimiento: El caso del Ecuador del siglo XIX. *Historia Crítica*, 50, 79-103.
- Sevilla, E., y Sevilla, A. (2022). "El suelo que el soberbio Pichincha decora": La importancia del volcán Pichincha en el proceso de Independencia y en la construcción de la Nación. In M. A. Vásquez Hahn (Ed.), *Pichincha: Más allá de la batalla* (pp. 132-137). Procuraduría General del Estado.

Vásquez Hahn, M. A. (2022a). La ruptura con España desde lo simbólico. In M. A. Vásquez Hahn (Ed.), *Pichincha: Más allá de la batalla* (pp. 84–89). Procuraduría General del Estado.

Vásquez Hahn, M. A. (2022b). “La Sociedad Económica Amigos del País va a cimentar la felicidad de Quito”. In M. A. Vásquez Hahn (Ed.), *Pichincha: Más allá de la batalla* (pp. 97–99). Procuraduría General del Estado.

I La alegoría y morfología quiteña: celebraciones centenarias entre modernización y utopía reactiva en Quito, 1909 y 1922

Ernesto Capello, Macalester College

Al momento de celebrar el bicentenario de la Batalla de Pichincha, es importante considerar como la historia y, en especial, la promulgación pública de mitos históricos, han construido la sociedad y el espacio en que habitamos. Este trabajo considera la importancia retórica, alegórica y morfológica de celebraciones centenarias y, por extensión, bicentenarias, en el desarrollo de la ciudad de Quito. El estudio se enfoca en las celebraciones del comienzo del siglo XX, incluyendo el centenario del grito de independencia en 1909 y el centenario de la Batalla de Pichincha en 1922, celebración que elaboró el cianotipo del subsiguiente desarrollo socioespacial de la ciudad. En particular, considera el papel de la dialéctica entre modernización y tradición en estas dos celebraciones y la importancia subsiguiente de una utopía reactiva que se desarrolló como eje central de la visión futura de la ciudad para las celebraciones de 1922.

Introducción

En 1939, el ensayista Augusto Arias comentó acerca de la importancia de dos tipos de arquitectura en Quito, la moderna y la tradicional. Para Arias, aunque la arquitectura moderna fue “de la época”, la tradicional expresaba la preeminencia internacional de la ciudad, es decir, lo que en Quito era único diferenciado del mundo exterior. Al privilegiar de esta manera al pasado quiteño ante su fachada moderna, Arias estaba respondiendo a dos

discursos competitivos que coexistían en la ciudad al comienzo del siglo veinte. El primero se concentró en cuestiones de progreso y modernización, y criticó a la capital como una ciudad demasiado tradicional, atrasada, y estancada. Este discurso surgió siguiendo el triunfo de la revolución liberal en 1895 pero tuvo sus orígenes tanto en los discursos modernizantes de liberales y conservadores en siglo XIX. De lado opuesto se encontraron tradicionalistas, quienes alabaron al pasado de la ciudad y condenaron los desafíos producidos por su desarrollo contemporáneo. Estos discursos, a menudo se cruzaron y a veces se despreciaron; sin embargo, dialogaron a través de la época de modernización incipiente en Quito, época que coincidió con las celebraciones centenarias de comienzo del siglo XX.

Un año antes, Eliécer Enríquez, director de la Biblioteca Municipal, publicó *Quito A Través de los Siglos*. Esta colección de tres volúmenes intenta documentar toda la información conocida acerca de la trayectoria del desarrollo quiteño desde su fundación española hasta el presente (1938). En contraste con Arias, Enríquez intenta demostrar la continuidad entre el pasado y el presente de la ciudad. Al revisar documentos como el testamento de Benalcázar al fundar la ciudad, varias reproducciones de mapas coloniales y modernas de Quito, dos series de fotografías (una de fines del siglo decimonónico y el otro de los 1930), y las descripciones de viajeros y turistas de varias épocas,

se podrá identificar balance dentro de las relaciones del progreso de la ciudad y su linaje histórico. Como nos cuenta Enríquez:

Por las relaciones que constan aquí ordenadas se podrá dar cuenta el lector del progreso alcanzado, poco a poco, por nuestra Capital, estableciendo el consiguiente balance. Esperamos que no habrá un solo quiteño que al leer estas narraciones no sienta la impresión de lo que fue nuestra ciudad en épocas pasadas: a la vez que orgullo y satisfacción al ver el grado de progreso que ha experimentado en los últimos tiempos. (Enríquez, 1938, p. v.)

Aunque estas publicaciones salieron a fines de los años 1930, se pueden considerar como emblemático de los discursos centrales que fueron desarrollados décadas atrás. Arias, en su oposición rígida de lo moderno y lo tradicional, evoca el discurso liberal radical de comienzos del siglo XX, que encontró un momento clave en las celebraciones centenarias del grito de la independencia el 10 de agosto de 1909. Enríquez, por su parte, sigue una visión utópica enlazando el progreso y la tradición que se articuló por primera vez alrededor de las fiestas centenarias de la Batalla de Pichincha en 1922, tema que tratará este ensayo.

Cada ocasión fue aprovechada para impulsar la planificación urbana centralizada, cada ocasión resultó en la construcción de edificios monumentales y espacios alegóricos embelleciendo la ciudad, y cada ocasión además ocasionó campos discursivos en los cuales el pasado heroico enfrentaba un futuro in-

cierto. Sin embargo, se diferencian en su orientación tanto espacial como discursivo. Mientras el centenario del grito de Independencia fue marcado por metas de planificación decimonónicas acompañado por una creación discursiva criticando una ciudad estancada, el centenario de la Batalla de Pichincha se puede considerar como el resultado de la consolidación de la planificación y la memoria en organizaciones oficiales locales. Este proceso resultó en un ejemplo de planificación reactiva, término que desarrollan Adrián Gorelik y Graciela Silvestri (2004) al considerar el embellecimiento de Buenos Aires en los años 1920 y 1930. Tal como fue el caso en Quito durante las celebraciones de la Batalla de Pichincha, este proceso fue acompañado por un discurso utópico proclamando la unificación de un pasado inventado para una modernización imaginada. Y tal como sucedió en Quito, los programas de planificación respondieron a dilemas urbanas ya existentes sin considerar necesidades futuras metropolitanas, es decir, se volvieron obsoletas al momento de su realización.

Antes de presentar este análisis, es preciso resumir brevemente el programa de modernización que se inauguró en Quito al triunfar la revolución liberal en 1895 para mejor contextualizar la experiencia dialogal entre lo moderno y lo tradicional concurrente. Aunque se podría localizar el inicio de la modernización quiteña en la época garciana, los proyectos liberales del fin de siglo no solo cambiaron la fachada de la ciudad, pero también coincidieron con un aumento demográfico tremendo, la cual impulsó la expansión física de la ciudad y ocasionó el comienzo de su existencia moderna. Para mejor

entender el impacto del cambio demográfico, es preciso señalar que la población quiteña aumentó de alrededor de 40.000 habitantes al fin de siglo a 50.000 habitantes en 1906, llegó a 80.000 en 1922, y superó los 100.000 en 1933 (Plan Distrito Metropolitano, 1992). Esta explosión poblacional siguió la expansión de la industria quiteña, especialmente después de la década de los veinte. Como primero demostró Fernando Carrión (1987), este fenómeno también se expresó en una extensión espacial organizado de acuerdo con clase social las clases trabajadores congregaron en el sur de la ciudad y los sectores élite y burgueses se mudaron del centro hasta los llanos del norte. Al sur, la colocación del eje central del ferrocarril en Chimbacalle estimuló la construcción de varias empresas industriales y la subsecuente traslación de sectores obreros a esta sección de la ciudad. Muchos de estos obreros fueron inmigrantes de los sectores rurales del país, quienes comenzaron la migración a los ejes urbanos durante esta época, una migración que continúa hasta el presente. Al norte también se registró una extensión espacial, especialmente por medio de la construcción de nuevos barrios de élite y clase media como la Ciudadela Larrea y concretando con los planes para la Ciudadela Mariscal Sucre en 1922. Este desarrollo dejó atrás la visión municipal, la cual se había enfocado en el ornato y la higiene en vez del provenir de necesidades urbanas (Kingman Garcés, 2006; Capello, 2011). Aunque el municipio intentó ponerse al día con el plan Jones Odriozola de 1942, la falta de atención a la continua fuga de la élite del

centro de la ciudad ya evidente en 1909 y 1922 continuó a marcar el desarrollo subsiguiente de la ciudad que ha reflejado una segregación socioespacial que ha derramado en las calles aledañas desde los años 1980.

Estos cambios formaron el escenario general en el cual se celebraron los centenarios del comienzo del siglo. Un elemento central adicional sale de la importancia global de organizar espectáculos diseñados para manifestar el poder y modernidad del estado durante el fin de siglo. Estaban en boga las exposiciones internacionales durante esta época, las más famosas siendo las que se celebraron en París en 1889 y 1900 y Chicago en 1893. En estas exposiciones, gobiernos nacionales construyeron pabellones en el estilo más chic, los cuales se encontraban repletos de productos nacionales. Muchas veces, estas exposiciones coincidieron con festivales nacionales, especialmente al conmemorar el primer centenario de la era republicana occidental, iniciando con la exposición de Filadelfia en 1876 y continuando con París en 1889 y Quito en 1909. Por lo tanto, al celebrar los centenarios de 1909 y 1922, vemos tanto un intento de corroborar la esencia de la modernidad ecuatoriana como de presentar a Quito como escenario de esta corriente histórica, escenario que sin embargo cambiaron en sus importancias alegóricas no solo en respuesta a las transiciones internacionales, pero también las circunstancias nacionales y locales.

Las celebraciones de 1909: la visión cosmopolita y la promesa de modernidad

Las celebraciones de 1909 se basaron en gran parte en las ideas liberales de progreso y modernidad. Esta situación se debió a la fuerza relativa del gobierno liberal durante el período, especialmente después del retorno al poder de Eloy Alfaro en 1906. Como ya había demostrado en su primer turno en la presidencia, el Viejo Luchador tenía una afinidad para usar el poder estatal para alterar y modernizar a la ciudad capitalina; había comentado al gobernador de Pichincha, Carlos Freile, solo un día después de llegar a Quito en 1895, que "esta capital ha sido muy desatendida" (Freile, 1895, p. 1). Estas palabras iniciaron un período de aceleración de la modernización de la ciudad, un proceso acompañado por atención deliberada al simbolismo y lo espectacular. Durante la primera década de los mandamientos liberales, por ejemplo, el gobierno nacional apoyó una serie de mejoramientos que habían abogado consejos municipales por años, desde la electrificación de plazas públicas al inicio de construcción de un mercado municipal al iniciar proyectos para una tranvía municipal. Aunque estos proyectos habían sido imaginados por una serie de concejos municipales a través de los años 1880 y 1890, fue solo con el apoyo de los gobiernos liberales que se llevaron a cabo (Capello, 2011).

Estos cambios anticiparon la extensión de construcción nueva tanto al norte como al sur de la ciudad apoyada por capital privada tanto como la inversión estatal. Como bien se sabe, la obra

sobresaliente de este momento fue la construcción del ferrocarril entre Quito y Guayaquil, la cual fue particularmente asociada con Alfaro y también ha sido descrita como una "obra redentora" por la historiadora Kim Clark (2004) en su análisis de época liberal. Clark sostiene que el ferrocarril sirvió como una alegoría para el programa político-económico del gobierno liberal a nivel nacional.

Alfaro desplegó la ocasión de su finalización para mostrar el boato de su régimen. La ciudad organizó una serie de fiestas públicas para inaugurar la época ferroviaria el 25 de junio, que coincidía con el cumpleaños del presidente. La majestuosidad del evento, el cual los liberales habían descrito como el epítome de su programa de modernización, fomentó adherencia a su programa política. Alfaro subsiguientemente intentó duplicar este triunfo en las fiestas celebrando el centenario del grito de independencia.



Figura 13. Lorenzo Durini, Columna a la Independencia. 1909. Museo de la Ciudad.

El primero de estos gestos conmemorativos simbólicos, sin embargo, fue una columna (Figura 13) alzada por el inmigrante suizo italiano Lorenzo Durini en colaboración con su hijo Francisco (Bustos, 2010; Capello, 2011). Este apareció en 1906 y anticipaba los monumentos centenarios mejor conocidos como el Ángel de la Independencia de la Ciudad de México (1910) o el Obelisco de Buenos Aires (1936, erigido para celebrar el cuarto centenario de la fundación de la ciudad). Como estas obras similares, la columna de Durini en Quito creó una alegoría histórica que respondía a las pretensiones europeas de centralidad global y las criticaba. Su desafío a la autoridad española se inaugura con su locación en el centro mismo de la Plaza Grande, rodeada por íconos de la edad colonial, desde la catedral hasta el arzobispado y el palacio presidencial. La decisión de ubicar el monumento allí se debió a limitaciones presupuestarias, pero significó la creación de una escena alegórica que celebraba la naturaleza híbrida de Quito: la grandeza colonial con accesorios modernos.

La columna de Durini tiene una Victoria alada dorada que anuncia el grito quiteño de la independencia en el ápice mientras en la base se sienta una escultura de bronce que representa el león español en retiro, herido en el costado por una flecha disparada por un cóndor ecuatoriano posado en la mitad del pilar. Irónicamente, había sido diseñado por un sacerdote salesiano, Juan Bautista Minghetti, quien lo había elaborado para el gobierno progresista antes de salir exiliado en 1895 y Durini lo había modificado muy poco. No obstante, su eje-

cución subrayaba la habilidad liberal de terminar con eficiencia los proyectos en los que otros habían fracasado (así haciendo eco de su lema "Querer es poder").

Las celebraciones centenarias subsiguientes se organizaron alrededor de la Exposición Nacional de 1909. Aunque el congreso lo había propuesto en octubre del 1902, los planes para la exposición se abandonaron durante la primera presidencia de Leonidas Plaza. Al retornar Alfaro al oficio mandatario, decretó que se resucitara el programa original (República del Ecuador, 1907). Durante los años que siguieron, el presidente apoyó al evento personalmente, continuamente alzando su presupuesto. Aunque hubo oposición al gran costo del evento, Alfaro se justificó debido al prestigio de la imagen modernizante que presentaría al mundo. Por ejemplo, en un mensaje al Congreso en 1908 acerca de una propuesta de alzar el presupuesto de alrededor de S/. 95.000 a S/. 500.000, decisión impulsado por el deseo de importar herraje fino de Europa y otros gastos similares, el mandatario se defendió de la manera siguiente.

La Exposición, aparte de celebrar dignamente la más gloriosa fecha de la América Latina, producirá inmensos bienes para la Nación y, en especial, para Quito, que reportará beneficios mayores que la suma invertida en nuestro Certamen Industrial; por tanto, espero que, penetrados de la exactitud de mis razonamientos, los aceptaréis, como dictados por el patriotismo. (Alfaro, 1908, p. 5)

Aunque su discurso no especifica que serían los bienes que ofrecía la exposición, la implicación fue clara. Tal como el ferrocarril que le precedió, la exposición manifestaría, de forma simbólica, el desarrollo reciente de Quito y por lo tanto su entrada a la época moderna.

La ubicación de la exposición en la Plaza de la Recoleta sobresaltó este simbolismo. Varios sitios fueron considerados como locales posibles para la exposición como ha documentado el historiador Leopoldo Prieto Paéz (2022). Estos incluyeron varias opciones al norte de la ciudad, incluyendo la parque de la Alameda, terrenos del Seminario Menor, y el parque del Ejido. Este último fue originalmente la preferencia del Presidente Alfaro, quién firmó un decreto asignándole el honor de hospedar la exposición; sin embargo, cuestiones financieras y alegóricas al final desplazaron la ex-

posición para la Recoleta (Prieto Paéz, 2022; Vásquez Hahn, 1989). Esta decisión reflejaba tanto la importancia de la construcción moderna, ya que varias viviendas impresionantes se habían alzado en su alrededor en la última década. Además, su proximidad a la estación del tren en Chimbacalle demostraba la unidad modernista del momento y también ofrecía una concentración de edificios que servían de entrada enmarcando un Quito moderno. Esta metáfora fue acentuada por una nueva nomenclatura al renombrar a la vieja Recoleta como el Parque Rocafuerte, celebrando uno de los primeros presidentes liberales ecuatorianos, acompañados no solo por la exposición sino por añadiendo jardines esculpidos y una cascada artificial que transformaron al viejo potrero dominicano.



Figura 14. Palacio de la Exposición, 1909. Wikimedia.

Los pabellones de la exposición se alzaron dentro de la verduza del parque. El más extenso fue el Palacio de la Exposición (Figura 14), donde se podía encontrar las exhibiciones del Ecuador, Perú, y Francia. El Palacio (sede del actual Ministerio de Defensa), es un edificio estirado de estilo neoclásico con dos alas y una bóveda al medio. Arriba de la cúpula se encuentra un cóndor con las alas estrechadas, el único símbolo patriótico adornando al palacio. Además, se encontraron en el parque pabellones erigidos por otras naciones, incluyendo los Estados Unidos, Chile, Japón, España, Colombia e Italia. El gobierno nacional también construyó un pabellón de artes finas, un kiosco de música, y un café-concierto. Este último fue notable por su estilo arquitectónico ecléctico, influenciado por las corrientes más modernas de Europa. Fue allí donde se usó el herraje importado que había pedido Alfaro en 1908 (Vásquez Hahn, 1989).

La organización espacial y estructural de la exposición se modeló en las ferias mundiales. Como he señalado arriba, estos se habían desarrollado en el último tercio del siglo diecinueve y en esta época representaron el arquetipo del progreso. Este simbolismo fue abrazado por naciones en camino al desarrollo, desde México (Tenorio Trillo, 1996) al imperio Otomano (Çelik, 1992). El Ecuador comenzó su participación en el fenómeno decimonónico de la feria mundial bastante tarde y de manera tímida, debido al costo expansivo de construir un pabellón y mandarlo por largas distancias. Sin embargo, los gobiernos progresistas y liberales mandaron pabellones y publicaron volúmenes conmemorativos para

la Exposición de Chicago en 1893 (Diario de Avisos, 1894) y para la Exposición Universal de París en 1900 (La République de l'Équateur, 1900). Estas ofertas representaban tanto al Ecuador como un país abierto para la inversión del capital global mientras se ligaron a una matriz socioracial que Prieto (2004) ha analizado como un eje central del discurso político liberal, la cual resultó en la exhibición de cuerpos, culturas, y artefactos indígenas como evidencia de la modernidad científica-coleccionista nacional (Coronel, 2010; Jarrín, 2020). Al trasladar este discurso a Quito, vemos un diálogo entre lo cosmopolita articulado por el énfasis arquitectónico en los estilos Europeos y especialmente la imitación del café-concert parisiense (Prieto Paéz, 2022), y la presencia de un imaginario indigenista al incluir molduras de sabor indígena en el Palacio de la Exposición (Vásquez Hahn, 1989) y tres estatuas de indígenas dedicados a labores agrícolas, incluyendo dos en los jardines y uno representando alegóricamente a la agricultura (Prieto, 2010).

Además de dialogar con las ferias mundiales, las festejadas recalcaron la importancia de la declaración de independencia quiteña como eje central discursivo. Este fue marcado por el espíritu internacionalista del evento, resultando en una alabanza de la importancia de 1809 no solo para la historia nacional, sino también para la emancipación de América del Sur en general. En el discurso que señale anteriormente, el Presidente Alfaro (1908), denominó al grito quiteño como 'la más gloriosa fecha de la América Latina'. El paradigma modernista-cosmopolita resuena en las palabras de Alfaro. También

refleja una formulación nueva del rol de la ciudad en la independencia no solo del Ecuador, pero de toda la región.

En el siglo decimonónico, nacionalistas ecuatorianas consistentemente refirieron a Quito como la luz de América. Sin embargo, las celebraciones decimonónicas del 10 de agosto de 1809 elidieron cualquier discusión de la ciudad como un ideal cosmopolita, en vez promulgando una visión de Quito como un centro nacional con valores fuertemente católicos. Por ejemplo, en 1884 la municipalidad colgó estandartes por toda la ciudad que leyeron 'Salve Cruce, liber esto', una oración evocando graffiti que se había pintado por la ciudad en agosto de 1809 pidiendo a los quiteños que sean libres (independientes) al salvar a la cruz. Manuel Proaño, por ejemplo, expresó esta conexión entre la ciudad y su pasado Católico en un sermón en la Catedral Metropolitana, en la cual frecuentemente refirió a la declaración de independencia y la providencia de Dios como eventos inextricables. Para Proaño, Quito se vuelve un espacio mesiánico, un local favorecido por dios después del crecimiento de decadencia en España (Celebración, 1884).

El discurso liberal rechazó esta visión mesiánica católica para reemplazarla con una visión de la modernización como símbolo de redención tanto de Quito como del país. Sin embargo, la consideración de Quito y especialmente su importancia como líder regional continuó siendo impulsado. Para liberales como J. Mora López, el espíritu de 1809 provino de la posibilidad para Quito de superar su condición provincial para convertirse en un líder mundial. En un panegírico al

centenario de 1809, Mora (1909) discutió los argumento por los cuales Quito merecía ser llamado 'luz de América', aunque Buenos Aires y La Paz habían declarado su independencia el año anterior. Como no podía negar el orden de los eventos históricos, contrastó el efecto de cada grito. Mora López subrayó que las otras revoluciones fueron movimientos aislados sin ningún impacto internacional. El alzamiento de Quito, por contraste, impulsó una serie de revueltas similares por todo el continente. Aunque pudiéramos debatir los méritos del argumento de Mora, lo interesante para este estudio tiene que ver con la manera de pintar los eventos. Mora rompió con la presentación tradicional de las otras revoluciones como un *fait accompli* evolucionando de la instigación heroica de Quito. Anotó que la importancia simbólica de la revolución quiteña no se debería localizar en los eventos mismos, sino en la decisión por parte de los otros ciudadanos hispanoamericanos de evocar al ejemplo quiteño. Por lo tanto, Quito se convirtió en "el foco á donde vinieron á converger los rayos patrióticos de todo el continente, e irradiar al mismo tiempo sobre el, el fluido luminoso de las conciencias libres, mereciendo por esto, el nombre de 'luz de América'" (Mora, 1909, p. 24-25) Esta interpretación, subrayando las decisiones individuales de ciudadanos a nivel continental, articula una visión de una ciudad luminosa por sus lazos cosmopolitas, centrándose en la acción particular en vez de las acciones corporativos que hubieran sido enfatizado por discurso conservador anterior.

Para liberales como Alfaro y Mora López, considerar la importancia pana-

americana de la ciudad fue acompañada por la necesidad de evaluar el progreso de la ciudad y la nación durante el siglo previo. A pesar de los deseos de los liberales y la fachada moderna de la Exposición Nacional, Quito todavía representaba una capital pequeña de un país periférico, no solo en cuanto al sistema global, pero aún en el escenario latinoamericano. Hasta cierto punto, la discusión de la importancia histórica y simbólica erradicó una porción del sentimiento de inferioridad de que sufrió Quito, ayudado por la modernización reciente. Sin embargo, la existencia continua de lugares subdesarrollados acentuó lo largo que sería el viaje quiteño hasta la modernidad. Por resultado, como también ha señalado Guillermo Bustos (2010), las escrituras alrededor de la Exposición nacional estaban saturadas de un temor de potencial incumplido y un chance de "expresar las frustraciones y disensos sobre el presente" (Bustos, 2010, p. 474).

La expresión de frustración hasta se incorporó a las propias publicaciones del gobierno nacional, como se puede ver en el volumen conmemorativo preparado para acompañar la Exposición (República del Ecuador, 1910). Organizado generalmente como un catálogo de premios acordados a las exhibiciones variados de la exposición, sin ni siquiera una mención del grito de 1809, el libro demuestra rasgos del pensamiento autocrítico que dominó el clima quiteño en este época. Por ejemplo, podemos descifrar el sentimiento americanista notado anteriormente en el título, el cual anuncia la conmemoración del 'centenario de la independencia *Súd-Americana* "proclamada en Quito"

(mi énfasis). Adicionalmente, al describir los eventos que rodearon la exposición, el volumen articula la pregunta central reflexiva del momento: "La Historia juzgará imparcialmente si el Certamen Internacional del 10 de Agosto de 1909 ha sido ó nó digno de la apoteosis de nuestros Libertadores." (República del Ecuador, 1910, p. 2) Es decir, el peso del pasado hasta influyó la formulación de un simple catálogo de premios.

Sin embargo, fue la oposición política quienes se concentraron en criticar la situación de la ciudad y la nación después de un siglo de desarrollo. Estos incluyen actores conservadores y el arzobispo González Suárez, quienes tomaron la oportunidad de consolidar sus frustraciones con la situación política actual y en particular el crecimiento del laicismo (Bustos 2010). Otros actores tomaron la oportunidad para evaluar de una forma más detenida tanto las áreas en que la promesa de 1809 había quedado corta mientras manteniendo esperanzas para un porvenir prometedor. Tal fue el caso del diario independiente *El Comercio*, que en su número conmemorativo del 10 de agosto de 1909 incluyó un editorial anónimo extenso considerando la promesa de 1809. El editorial destaca la desaparición del "temperamento de los héroes" después de la revolución original y hasta pide perdón a los próceres. Sin embargo, el autor toma la oportunidad de recordar las posibilidades futuras para la nación, citando la importancia tanto del espíritu revolucionario de 1809 como el martirio del asesinato de los líderes un año después.

No, porque un siglo es un día en la existencia de las naciones, y sí en verdad que la idea, una vez triunfadora, no muere, y que la esperanza se forja con los fragmentos del recuerdo, debemos confiar en la eficacia de la causa, por la que tantos prodigios realizaron esos hombres, desde el inmortal Espejo, cuyo verbo de fuego sacudió los espíritus, como un latigazo eléctrico, disponiéndoles para la lucha, hasta que fueron bárbara é impiamente asesinados en aquel día, para siempre abominable, que se conoce con el nombre de la agostada del año diez! ("Diez de Agosto, 1909, p. 2)

Esta dialéctica se puede ver también en un ensayo del conservador y fuerte oponente de Alfaro, Remigio Crespo Toral (1909), en la cual considera el dilema de la actualidad con una visión alterna de lo cosmopolita. Crespo Toral lamenta no solo el bajo nivel de desarrollo nacional pero también la situación similar que existió por todo Latinoamérica, el cual representó un contraste grave comparado con los sueños del siglo anterior. En respuesta, Crespo Toral ofrece un programa político detallado que combinaría la necesidad de la moderación con un retorno a la vida conservadora de la generación anterior, la cual fue organizado alrededor de la religión. Concluye con un llamando para una movilización nacional para honrar el espíritu de los mártires de 1809, localizado en la religiosidad.

Americanos, ecuatorianos, ante las venerables sombras de los próceres y martires de Quito que presiden desde

la inmortalidad estos festejos, reconozcamos nuestras faltas, deploramos las locuras de este éxodo secular de la república; y juremos ser lo que nuestros padres quisieron para sus hijos: ciudadanos virtuosos dentro de una patria honrada y libre. (Crespo Toral, 1909, p. 49)

Aunque el programa político de Crespo Toral se diferencia mucho de la visión liberal, su retórica sigue una visión predominante con respeto a la relación entre el pasado y el presente. Por ejemplo, se puede considerar las palabras con que Alfaro inauguró la Exposición Nacional.

Que mayor dicha para los ecuatorianos en torno de la Gloria, en torno de los recuerdos heroicos y generosos, que olvidar nuestras rencillas y realizar el más grande de los ideales á que podemos aspirar en la nueva centuria que comienza. (Alfaro, citado en Mora López, 1909, p. 38)

A pesar de las diferencias ideológicas, tanto para Alfaro como para Crespo Toral, las celebraciones centenarias de 1909 presentaron la oportunidad para Quito de estar a la altura de su pasado heroico. Este proceso enfatizó el liderazgo internacional que mostró Quito en 1809 mientras exhortando las posibilidades de glorias futuras, representado más evidentemente en la Exposición Nacional. Durante los meses en los cuales la vida social de la capital se centró en las celebraciones centenarias, la conversación intelectual y política giro alrededor de las memorias de un pasado glorioso y la posibilidad de un futuro igualmente glorioso. Aunque la capital no había llegado a

la modernidad, a través del espectro político existía una visión de la potencialidad del futuro.

El Centenario de la Batalla de Pichincha en 1922: permanencia e historicismo

El 24 de mayo de 1822, fuerzas republicanas bajo la dirección de Mariscal Antonio José de Sucre derrotaron una pequeña guarnición española, finalmente liberando a Quito. A consecuencia, la ciudad y la mayoría de la antigua audiencia de Quito fueron incorporados al estado bolivariano de Gran Colombia, iniciando la era republicana. Cien años después, las celebraciones centenarias de la Batalla de Pichincha glorificaron la guerra de independencia y la memoria de sus más grandes héroes, Bolívar y Sucre. Al mismo tiempo, el diálogo de la modernidad y el pasado continuó siendo un enfoque central de las celebraciones.

A diferencia de las festejadas de 1909, las conmemoraciones de 1922 fueron dirigidas por una junta de la élite local, presidido por un intelectual notable, Isaac Barrera, miembro de la Academia Nacional de Historia y de la Academia de Letras (Barrera 1922, Capello 2011). Aunque la pompa de 1922 emuló el despliegue de lo cosmopolita y del progreso que fue anunciado en 1909, las celebraciones también reflejaron un clima de historicismo que había llegado a la ciudad. El estudio de la historia hasta llegó a ser un aspecto focal de los regocijos, los cuales incluyeron presentaciones de investigaciones históricas por estudiantes universitarios y una reunión especial de la Academia Nacional de Historia. Al

comparar con 1909, el cambio discursivo más destacado tenía que ver con el énfasis en los personajes heroicos que habían vencido a los españoles. Esta perspectiva alteró el tenor de las escrituras históricas producidos en esos años, los cuales intentaron documentar la narrativa histórica y también los eventos de la celebración centenaria.

La preparación para las fiestas comenzó en 1919, cuando el Congreso aprobó la formación de una Junta del Centenario. Este fue presentado con su propio presupuesto y autonomía para organizar la conmemoración, sin necesidad de buscar apoyo del gobierno nacional o municipal. En los años siguientes, la Junta preparó la ciudad a través de un programa de embellecimiento. Este proceso comenzó con el mejoramiento del sistema de canalización por toda la ciudad, la extensión de pavimentación a varias calles del centro de la ciudad, y la restauración o reconstrucción de áreas debilitadas de la urbe, incluyendo la entrada al norte y la Plaza Bolívar. Al fin de 1920, la Junta expandió sus esfuerzos y comenzó trabajó en la entrada del sur de la ciudad y la renovación del Ejido, transformándole en un parque adecuado para la exposición requerida. Además, la Junta completó varios proyectos municipales que se habían retrasado, como la construcción del hospital Eugenio Espejo al norte del Parque Alameda. Ya para 1921, empezó a colaborar con empresas particulares para desarrollar áreas urbanas alrededor del Ejido, incluyendo un acuerdo con el Anglo-French Syndicate para crear el Barrio del Centenario, la cual ahora se conoce mejor como la Ciudadela Mariscal Sucre. Según los términos del contrato,

la empresa británica no solo establecería un patrón de calles sino también estaría a cargo de instalar un sistema de alcantarillado y preparar el barrio para recibir los servicios municipales. Estos logros llevaron al gobierno nacional a ampliar los poderes de la junta para permitirle expropiar terrenos, dictar regulaciones en cuanto a la estética urbana, imponer multas por violaciones de estas reglas y aprobar planes para nuevas construcciones.



Figura 15. Francisco Durini, Monumento a los héroes ignotos. Estudio.1922 Museo de la Ciudad.

El proyecto más impresionante que la Junta del Centenario llevó a cabo fue el relleno de la quebrada Jerusalén, la que seguía siendo usada como un botadero a pesar de la introducción de alcantarillado en 1908. El proyecto involucró el relleno de la quebrada con centenas de toneladas de tierra traída por volquetas, depositadas por una pala mecánica y aplanada manualmente por trabajadores, un trabajo épico que demoró varios años. El proceso bullicioso fascinaba a los residentes de la ciudad, muchos de los cuales congregaban para observar el relleno. En por lo menos una ocasión, no obstante, un mirador se acercó demasiado a una de las enormes máquinas y fue arrastrado a su muerte en las profundidades más abajo (Barrera, 1922). Así consagrada por la tecnología, el sudor y la sangre, la avenida sobre lo que había sido un riachuelo estancado representaba el triunfo mayor de la ingeniería local hasta aquel momento.

La nueva Avenida 24 de mayo consistía en dos carriles para el tráfico vehicular con una amplia mediana que servía como un paseo peatonal. Filos de árboles flanqueaban la mediana, los cuales se dirigían cuesta arriba al "Monumento de los héroes ignotos", una columna elegante diseñada por Francisco Durini (Figura 15) y dedicada a los héroes anónimos de 1822. La estatua alegóricamente relacionaba la Batalla de Pichincha a la reciente Primera Guerra Mundial, que había inspirado el "Guerrillero Desconocido" de la Abadía de Westminster en 1920 y la famosa "Tumba del Soldado Desconocido" del Arc de Triomphe el año siguiente. También dialogaba con el pilar que

Lorenzo, el padre de Durini, había erigido en la Plaza de la Independencia en 1906. Como en dicha obra, un cóndor desafiantemente con sus alas extendidos miraba hacia el oriente a un enemigo derrotado. En vez del león imperial de España, el vencido en este caso fue el riachuelo, considerado por la élite planificadora como un asqueroso adefesio ambiental.

Los monumentos al sacrificio heroico no terminaron en la cumbre de la gran avenida sino también llegaron justo arriba, en la Cima de la Libertad en Pichincha, donde las fuerzas de Sucre habían combatido a los españoles un siglo antes. En este sitio, la junta erigió un enorme obelisco, según planes elaborados por el regimiento victorioso, pero sin dinero, de Sucre. El monolito siguió el diseño del siglo XIX en todos los detalles que incluían las placas que dedicaban la estructura a Bolívar y sus tropas triunfantes (Barrera, 1922). Lo más conspicuo se encuentra en la base donde incluyeron una decoración especial en honor al capitán Abdón Calderón, héroe de la mitología local. Herido varias veces en la batalla, Calderón murió días después en el Hospital San Juan de Dios, posiblemente de complicaciones disintéricas. No obstante, las alabanzas al joven oficial en una carta a su madre dolorida transformaron la memoria de este fogoso patriota ecuatoriano en una leyenda. El reconto de su historia había llegado a ser obligatorio en las celebraciones del aniversario quiteño y fue codificada en forma popular en un libro infantil de leyendas históricas escrito por el periodista liberal Manuel J. Calle (1905). La versión melodramática de Calle, en la que el capitán herido corre delante del ejército que ataca con su

espada entre los dientes antes de que una bala de cañón le ampute las piernas, habría sido la mejor conocida del relato en 1922, y sigue siéndola hoy. Como un símbolo de valentía regional, Calderón fue inigualable y así recibió su puesto de honor.

Debido a la exitosa rehabilitación de la ciudad por parte de la Junta del Centenario, en octubre de 1922 el Congreso nombró a los miembros de esta a dirigir una comisión permanente de planificación. Bajo este nombre, continuó su trabajo de planificación y racionalización de la ciudad por varios años, hasta que finalmente fue incorporado al municipio incorporó a mediados de los años veinte (Kingman Garcés, 2006; Capello, 2011).

Además de alterar la morfología de la ciudad, la Junta del Centenario también se ocupó de organizar las festividades de mayo 1922, las cuales fueron más grandiosas que los de 1909. Por diez días comenzando el 20 de mayo del 1922, una serie de espectáculos, desfiles, y bailes dominaron la vida cultural y social de la ciudad. Otra exposición se creó en el viejo Ejido, el cual fue renombrado el Parque Mayo o Parque del Centenario.

Al considerar el número de eventos de sabor histórico, se puede descifrar que las celebraciones de 1922 se ocuparon más con articular la continuidad entre el pasado y el presente que las de 1909, con enfoque especial en Quito como espacio laudatorio en sí. En vez de proclamar a la ciudad como el centro de la nación o una carretera al mundo moderno y cosmopolita, por lo tanto, las celebraciones se preocuparon en alabar la ciudad misma. Este fenómeno se puede atribuir parcialmente

a una diferencia en la situación política, ya que los partidos liberales ya no disfrutaban de la hegemonía de principios de siglo. Por lo tanto, su visión cultural de progreso y modernidad ya no representaba la mayor tendencia influyendo las festividades. Además del cambio en la vida política, también se puede atribuir la alabanza a lo permanente e histórico a la influencia de intelectuales moderados o conservadores en la ciudad, especialmente la influencia de los miembros de la Academia Nacional de Historia.

Esta organización salió de un grupo de estudiantes del arzobispo Federico González Suárez, quienes formaron una sociedad académica informal en 1909 llamado la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos. Originalmente liderado por el prelado, la sociedad se convirtió en la Academia Nacional de Historia en 1920 por un acto de Congreso. Sus miembros formaron un grupo clave en la organización y delimitación discursiva del centenario de 1922 y contribuyeron al espíritu historicista notado anteriormente. Aunque el liderazgo intelectual de la Academia Nacional de Historia generalmente se identifica con el político conservador Jacinto Jijón y Caamaño, quien también formó parte de la Junta del Centenario y después fue Presidente del Concejo Municipal y también Alcalde de Quito, de especial importancia en las obras del centenario fueron dos liberales de tendencia moderada, el literato Isaac Barrera y el historiador Cristóbal Gangotena y Jijón.

Isaac Barrera, aunque oficialmente solo el secretario, en realidad fue la fuerza organizadora de la Junta del Centenario. Esto se debió en parte al hecho de que

varios pasaron temporadas como presidentes de la Junta, pero como estos se alteraron con cada nueva administración, Barrera representó continuidad en la organización diaria de la Junta. Fue también el autor del volumen conmemorativo del evento, *Relación de las fiestas del primer centenario de la Batalla de Pichincha, 1822-1922*, una obra que refleja su mentalidad historicista. A diferencia del *Catálogo General* publicado en 1909, el libro de Barrera incluye descripciones detalladas de cada día de festividades. Además de describir eventos, apunta los discursos mayores, reproduce fotos de la ciudad y de los monumentos levantados, y hasta registra las publicaciones publicadas para conmemorar el centenario.

La diferencia más obvia entre el estilo didáctico de Barrera y la de otros cronistas de eventos conmemorativos en tiempos anteriores tiene que ver con su enfoque en temas netamente históricas. En vez de comenzar su obra con un panegírico a la Junta del Centenario, o al Presidente, o hasta a los héroes de Pichincha, Barrera comienza con una narrativa de lo más seco describiendo la campaña de 1822. Continúa con una descripción de la ciudad de Quito, la cual esta presentada como una ciudad en donde vive la historia y la memoria de tiempos antiguos alado de los espacios modernos. Al establecer el precedente histórico de la batalla y de la ciudad que fue liberada, Barrera finalmente comienza la relación de las fiestas. Sin embargo, al terminar con una detallada recopilación de los eventos de cada día de festividadas, Barrera rápidamente retorna a su amada ciudad. Nos cuenta de la obra de

la Junta del Centenario, seguido por una descripción de la traslación a Quito de los restos de Carlos Montúfar, uno de los héroes de 1809. Últimamente, presenta una lista de las publicaciones conmemorando la batalla. Al considerar los temas de este ensayo, es decir, el conflicto de la modernidad e el pasado, es obvio que la estructura del volumen conmemorativo de Barrera abandona la idealización de la visión liberal radical de 1909 al enfatizar tanto el espíritu y la narrativa del pasado de la ciudad, esencialmente intentando crear una visión discursiva ligando lo heroico con lo contemporáneo, la histórico con la planificación, es decir, presentando lo que Gorelik y Silvestri (2004) denominan una utopía reactiva.

Esta contención se puede ilustrar mejor al analizar la sección del volumen donde Barrera discute la esencia de Quito. Mientras los escritores de 1909 habían enfocado en la ciudad como un espacio simbólico definido por las acciones de un cuadro de revolucionarios quienes emprendieron un movimiento internacional de liberación, Barrera sigue el método de González Suárez al describir a Quito como un actor heroico que rebasa definiciones nacionales o internacionales. Barrera comienza al exaltar la tradición intelectual de la ciudad, continuando con una descripción de su belleza arquitectónica. Refiere al papel sin importancia de Quito durante la época colonial, mientras ensalza su tradición de arquitectura y la continuidad que representan los varios sitios de memoria, presumiblemente siguiendo las investigaciones que se estaban desarrollando dentro de la Academia de Historia, particularmente por José Gabriel Navarro (Capello, 2004; Bustos,

2017). Estos incluyen edificios incaicos y las iglesias españolas, los cuales son complementados por los ejemplos más modernos. Finalmente, retorna a una discusión del pasado intelectual, alabando su tradición periodista, comenzando con Espejo y terminando con la publicación del *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, la *Revista de la Sociedad Jurídica-Literaria* y el gran número de periódicos fundados al principio del siglo. Sin usar demasiada alegoría, el historiador eleva los acontecimientos artísticos e intelectuales de la ciudad, manteniendo que son de tal magnitud que han dejado que Quito supere su aislamiento e insignificancia en el mundo político y económico.

Esta obra de Barrera fue acompañada por una serie de artículos escritos por Cristóbal Gangotena y Jijón publicados en *El Comercio* durante el mes antes del centenario, los cuales siguen el realismo histórico de Barrera. Titulados "Hoy hace cien años", la columna presenta la narrativa de cada día de la campaña del ejército revolucionario contra los españoles. Aunque mantiene el tono seco y narrativo de Barrera, está lleno de elogios de Sucre y su genio militar. Esto demuestra otra tendencia en el discurso de las conmemoraciones: el elogio de los héroes de la batalla victoriosa. Con la excepción de Abdón Calderón, la mayoría de las alabanzas se centraron en las figuras de Sucre y Bolívar, los cuales fueron representados como los fundadores de la nacionalidad ecuatoriana.

En resumen, las celebraciones centenarias de 1922 inauguraron una definición renovada de la ciudad como una entidad histórica particular y también un

enfoque magnificado en la importancia de lo histórico dentro del acto de conmemoración. Sin retornar a la visión insular del siglo decimonónico, el énfasis cosmopolita de 1909 fue abandonada a favor de la proclamación de heroísmo local, con la excepción notable de las figuras de Bolívar y Sucre. Este sentimiento fue coordinado con el comienzo de planificación urbano centralizado y comprensivo a través del programa de embellecimiento por parte de la Junta del Centenario. En parte por resultado de estos esfuerzos, los ciudadanos de 1922 se enorgullecían de poseer muchos de las amenidades de la época moderna, de tranvías a avenidas anchas y luz eléctrica.

Sin embargo, esta articulación de la modernidad quiteña señalada por las festividades también ocurrió en medio de ciclos de dilemas modernos, los cuales fueron generalmente ignorados por las fuerzas de planificación y memoria oficial. Los años entre 1909 y 1922 habían visto la población quiteña doblar, proceso que se repetiría de nuevo para 1940, continuando de forma exponencial hasta el presente. La migración rural-urbana y la consolidación de espacios industriales, especialmente en el sur de la ciudad, se desarrollaban afuera de la ciudad utópica articulada por la Junta del Centenario en 1922, la cual busco identificar un pasado heroico con una modernidad ya obsoleto.

Las ansiedades y peligros de la modernidad actual en vez del imaginado se cristalizaron hasta en medio de las propias celebraciones la noche del 20 de mayo de 1922, cuando un accidente de tranvía, símbolo de la modernidad quiteña, resultó en varios heridos y muertos. Alarmados por el desastre, el gobierno

canceló las actividades del día próximo y llamo por un día de lamentación. En las vísperas de los conflictos por estallarse en los próximos décadas, que verían creciente inestabilidad, movilización obrera, violencia callejera en la Guerra de los Cuatro Días de 1932, los órganos de la memoria oficial y la planificación retrocedieron en búsqueda de la utopía perdida que se había imaginado tanto en 1909 como en 1922. Ya para el cuarto centenario de la fundación española en 1934, la planificación y embellecimiento de la ciudad tomo un segundo lugar a las articulaciones soñando una villa hispana al centro de una metrópolis creciente, visiones que fomentaron las crecientes voces conservadoras de la Academia Nacional de Historia y últimamente concretando la preservación del centro histórico al mismo tiempo que fuese abandonado por la élite (Capello, 2004; Bustos, 2017). Ya al llegar el plan Jones Odriozola de 1942, esta separación entre la joya arquitectónica del centro histórico y la ciudad moderna y creciente, con todos sus problemas y todas sus potencialidades, se había concretado en el diseño morfológico que todavía marca la ciudad hasta el momento.

Conclusiones

En la ocasión de los centenarios de 1909 como en 1922, actores gubernamentales e intelectuales tomaron la oportunidad tanto para iniciar una serie de actividades de planificación y embellecimiento urbano como para reflejar en la historia y desarrollo de la ciudad y, por ende, la nación ecuatoriana. Como he sostenido en este ensayo, esta

dialéctica entre la modernidad y el pasado influyo tanto el desarrollo espacial como el discurso cultural-político de estos momentos. En cada centenario, la cuestión de si Quito había alcanzado su promesa y honrado la memoria de su pasado heroico animó tanto la planificación como el discurso oficial y extraoficial. En 1909, a pesar de la pompa del Palacio de la Exposición, la gran mayoría de voces respondieron de forma negativa a esta inquietud, viendo posibilidades futuras en medio de un momento fracturado. Ya para 1922, de mi cuenta por razón de la centralización tanto de la planificación urbana dentro de la Junta del Centenario y por consecuencia de su relación integral con la Academia de Historia, se propago un discurso oficialista haciendo eco de la movilización de recursos tanto públicos como privados para responder de forma afirmativa a esta inquietud.

Al considerar estos pasos, he argüido que se puede considerar como una instancia de declaración de una utopía reactiva, en el cual la identificación del pasado con el presente ofrece una visión para una modernidad holística y harmónica, una visión de hecho en contradicción tanto con la ciudad de 1922 como la que desarrollara en los años siguientes. Este intento de establecer continuidades entre la tradición y los cambios de la era modernizante resultó de la dislocación que se estaba iniciando al transformarse la ciudad. Es decir, al conmemorar el pasado encontraron los quiteños no solo un legado cultural e heroico, pero también una ancla paradigmática que les

servía para entender y hacer sentido de los cambios de la modernización.

Finalmente, es preciso recordar la importancia del contexto en la cual ocurrieron las conmemoraciones que he analizado. No se puede sobreestimar el significado de la transformación demográfica y ocupacional que ocurrió en Quito a comienzos del siglo veinte. Solo al considerar la magnitud de estos cambios podemos comenzar a entender las razones por las cuales los quiteños usaron las conmemoraciones centenarias para tratar de racionalizar lo caótico de la vida moderna. Además, aunque este ensayo se ha enfocado en un diálogo entre los partidarios de la modernización y de la tradición, existían otras voces competitivas quienes comenzaron a alzarlas mientras expandía la ciudad, notablemente los obreros e inmigrantes rurales quienes comenzaron a organizarse políticamente durante este mismo período. Para continuar esta línea de investigación, sería necesario incluir la perspectiva de estos grupos acerca de la conmemoración y de la interacción entre la modernidad y la memoria quiteña.

Referencias

- Alfaro, E. (1908). *Mensaje del Presidente de la República al Poder Legislativo sobre Exposición Nacional*. Imprenta Nacional.
- Arias, A. (1939). *Páginas de Quito*. Imprenta Municipal.
- Barrera, I. (1922). *Relación de las Fiestas del Primer Centenario de la batalla de Pichincha, 1822-1922*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Bustos, G. (2010). La conmemoración del primer centenario de la independencia ecuatoriana: Los sentidos divergentes de la memoria nacional. *Historia Mexicana*, 60:1 (237), pp. 473-524.
- Bustos, G. (2017). *El culto a la nación: Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. Universidad Andina Simón Bolívar y Fondo de Cultura Económica.
- Calle, M.J. (1905). *Leyendas del Tiempo Heróico: Episodios de la Guerra de la Independencia, Lectura para los niños*. Imp. De "El Telégrafo".
- Capello, E. (2004). "Hispanismo casero: la invención del Quito hispano." *Procesos: Revista Ecuatoriana De Historia* 20 (2003–2004), 55–77.
- Capello, E. (2011). *City at the Center of the World: Space, History and Modernity in Quito*. University of Pittsburgh Press.
- Carrión, F. (1987). *Quito: Crisis y Política Urbana*. CIUDAD.
- Celebración del Septuagésimo Quinto Aniversario del Inmortal Diez de Agosto de 1809 (1884). M. Rivadeneira.
- Çelik, Z. (1992). *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs*. University of California Press.
- Clark, K. (2004). *La obra redentora : El ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895–1930*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Coronel, V. (2010). El discurso civilizatorio y el lugar del trabajo en la nación poscolonial. En V. Coronel y M. Prieto (Eds.). *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. FLACSO y Ministerio de Cultura.
- Crespo Toral, R. (1909). *Cien Años de Emancipación, 1809-1909: Introducción a un Programa Político*. Imprenta de Santo Domingo.
- Diario de Avisos. (1894). El Ecuador en Chicago. A. E. Chasmar. *Diez de Agosto de 1909, Primer Centenario del Primer Grito de la Independencia Americana*. *El Comercio*, 10 agosto 1909, 2.
- Enríquez, E. (1938). *Quito A Través de los Siglos*. Imprenta Municipal.
- Freile, C. (1895). "Carlos Freire Z. al Presidente del Concejo." *El Municipio* 12:1, 1-2.
- Gorelik, A. y G. Silvestri. (2004). The Past as the Future: A Reactive Utopia in Buenos Aires. En A. del Sarto, A. Ríos, y A. Trigo (Eds.). *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 427-40). Duke University Press.

- Jarrín, M.J. (2020) *La formation des collections d'objets amérindiens de l'Équateur : une étude croisée entre les musées français et les musées équatoriens (1875-1929)*. (Tesis doctoral). Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Kingman Garcés, E. (2006). *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: Higienismo, ornato y policía*. FLACSO.
- Mora López, J. (1909). *El Centenario de la Independencia y la Paz del Estado*. Imprenta 'Minerva' de Proaño y Cia.
- Plan Distrito Metropolitano, Quito Actual, Fase 1, vol. 7, Quito en cifras. (1992). Ilustre Municipio de Quito, Dirección de Planificación.
- Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. FLACSO.
- Prieto, M. (2010). Los indios y la nación: historias y memorias en disputa. En V. Coronel y M. Prieto (Eds.). *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. FLACSO y Ministerio de Cultura.
- Prieto Paéz, L. (2022). En Busca del alma nacional. Ciudades capitales y tiempos conmemorativos: Bogotá, Quito y Lima, 1909 - 1924. (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Colombia.
- La République de l'Équateur et sa participation à la Exposition Universelle de 1900. (1900). Imprimerie du "Correo de Paris.
- República del Ecuador (1910). Catálogo General de los Premios Conferidos por el Jurado de la Exposición a los concurrentes al Certamen Nacional inaugurado en la Capital de la República del Ecuador el 10 de Agosto de 1909 con Motivo del Centenario de la Independencia Sud-Americana Proclamada en Quito el 10 de Agosto de 1809. Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Tenorio Trillo, M. (1996). *Mexico at the World's Fairs: Crafting a Modern Nation*. University of California Press.
- Vasquez Hahn, M. (1989). *El Palacio de la Exposición, 1909-1989*. CMPC y Casa de la Cultura Ecuatoriana.

I Ciudadanías pendientes: poder, orden y diferencia en Quito

Víctor Hugo Torres Dávila, Fundación Comunidec

El artículo explica cómo los diversos sujetos populares que habitan la ciudad de Quito se desplazan culturalmente entre la emulación y la resistencia al orden, como subalteridades urbanas que atraviesan las fronteras simbólicas del espacio urbano y los estigmas discriminatorios en las disputas del lugar y la identidad. Mientras los barrios populares nacieron segregados, las comunas ancestrales mantienen viejos vínculos hoy tensionados, los indígenas migrantes y residentes, los afroquiteños, mujeres, juventudes y pobladores empobrecidos protagonizan disímiles inserciones urbanas, en uno y otro sentido, expresando una polifonía de subjetivaciones, memorias y expresiones culturales. Revelan las incompletas ciudadanías que pueblan y erigen desde la diferencia la ciudad

Introducción

La conmemoración Bicentenario no es sólo del comienzo de la República, lo es también de la exigua instauración de ciudadanía. Del mismo modo que la "Cima de la Libertad" no es sólo la cercana colina del macizo Pichincha en la que se selló la gesta independentista, sino que además es uno de los símbolos de la ciudad donde una conjurada alcurnia local instituyó el poder y orden neocolonial. Son dos siglos de un convulso e inacabado trayecto histórico de afirmación nacional, en que el naciente país agrario y oligárquico experimentó sucesivos períodos de modernización y reformismo

desarrollista, insuficientes para superar los atávicos problemas de exclusión, inequidad e insuficiencia democrática.

Su capital, Quito, una urbe tradicional conservada sin mayores cambios durante la Colonia y la República, se convirtió en los últimos sesenta años de modernización en una metrópoli regional, habitada por una creciente y diversa población, y se consolidó como el eje económico del país. Ratificando su continuidad como el *locus* de autoridad, la ciudad reproduce las jerarquías sociales y las segregaciones urbanas necesarias al hegemónico orden neocolonial, ante lo cual se levantan dispersas en la urbe las modalidades populares, plebeyas, de ciudadanía. Llegada la celebración Bicentenario la expectativa fundacional de igualdad sigue irresuelta.

El propósito del artículo es explicar cómo los diversos sujetos populares que habitan la ciudad se desplazan culturalmente entre la emulación y la resistencia al orden, configurando subalteridades urbanas que atraviesan las fronteras simbólicas del espacio urbano y los estigmas discriminatorios en las disputas del lugar y la identidad. Mientras los barrios populares nacieron segregados, las comunas ancestrales mantienen viejos vínculos hoy tensionados, los indígenas migrantes y residentes, los afroquiteños, mujeres, juventudes y pobladores empobrecidos protagonizan disímiles inserciones urbanas, en uno y otro sentido, expresando una polifonía de subjetivaciones, memorias y expresiones

culturales. Revelan las incompletas ciudadanías que pueblan y erigen -desde la diferencia- la ciudad.

El texto está organizado en cuatro secciones. La primera repasa brevemente algunas definiciones que enmarcan el relato de las ciudadanías quiteñas en tensión. Son los rasgos de una interpretación de las subalteridades urbanas. En la segunda sección se examina panorámicamente a los barrios, pobladores, mujeres populares y juventudes en sus maneras de vincularse al espacio urbano. La tercera sección se enfoca en los indígenas en la ciudad, nativos y migrantes, en sus múltiples apropiaciones del lugar como parte de un proceso de etnogénesis urbana. La cuarta sección se refiere a los afroquiteños y sus tribulaciones en la ciudad, a sus maneras de insertarse. Cierra el texto una reflexión sobre las ciudadanías pendientes en la ciudad.

En torno a las diferencias de la ciudad

La ciudad, además de morfología y aglomeración, es el lugar del poder y el orden social, por tanto, de la obediencia, el control y los arreglos entre las diferentes culturas y realidades de sus habitantes. Aunque las ciudades se remontan varios milenios en el tiempo, el arquetipo grecolatino por el que la ciudad es al mismo tiempo *urbs* o el espacio construido, *civitas* o la ciudadanía que la habita, y *polis* o la comunidad política que la administra (Capel, 2003, p. 10), pervive en la impronta civilizatoria de las ciudades occidentales. Arquetipo urbano que en la Colonia fue trasplantado a los Andes con

la ciudad hispana, ratificado durante la República, y celebrado en el Bicentenario.

En la actualidad las urbes andinas no son muy distintas de cualquier ciudad occidental, dado que autoridades, élites y gentes se empeñan en emular a las grandes urbes, aunque se diferencian por sus funciones en el sistema mundo. Desdibujados por el tiempo, los atributos democráticos de las antiguas ciudades —privilegios exclusivos de las masculinas minorías aristocráticas— de cierto modo continúan en el orden clasista, elitista y estratificado de las ciudades andinas que incuban tendencias de segregación urbana, conflictos de coexistencia social, y municipios con políticas de escasa legitimidad. Tras la apariencia de uniformidad, las urbes andinas contienen turbulentas búsquedas ciudadanas.

Quito es una muestra. Su fragmentado espacio urbano evidencia las conocidas contradicciones capitalistas de producción y reproducción social. Las disímiles condiciones de vida de sus habitantes provocan episódicas expresiones de conformidad y apego al orden por parte de los tradicionalistas estratos medios y altos —con el denominado “quiteñismo”—, mientras en el pueblo llano incitan conatos de pasivas disconformidades ante las políticas urbanas. Son extremas las distancias entre los acomodados barrios residenciales, algunos blindados a la presencia del otro, y los barrios periféricos precariamente integrados a la urbe; entre las antiguas áreas en decadencia y las nuevas comerciales, financieras y recreativas; entre el crecimiento en altura en zonas exclusivas de renovación urbana y el masivo crecimiento extendido sin

mayores condiciones urbanas; entre las presiones gentrificadoras de las inmobiliarias a las comunas ancestrales circundantes y la expansión metropolitana de la ciudad (Torres, 2020).

¿Cómo se mantiene este desigual orden urbano? Entre las posibles explicaciones, nos inclinamos por el eficaz despliegue de hegemonía cultural de las élites en la ciudad. El concepto de hegemonía si bien es polémico, polar, en tanto puede referirse a la dominación ideológica de las minorías privilegiadas, o a los difíciles consensos de los oprimidos, desde una perspectiva neoinstitucional permite comprender la mecánica normativa del orden social. Veblen analizó cómo en la sociedad moderna —al igual que en las tradicionales— la posición social ocupa el centro de la economía y los rituales que otorgan prestigio a los bienes materiales que ejercen dominio y acatamiento, dado que el valor esencial del dinero es la ostentación (Diggins, 2003, p. 204). La riqueza más deseable, dice, son los bienes de prestigio que cumplen una función ordenadora, pues la finalidad del consumo es el acomodo individual en las jerarquías del orden social que, normado con la fetichización de la riqueza, perpetúa la emulación como acción ascendente, brota en lo alto y siempre se dirige hacia arriba (Diggins, 2003, 214). La gente se adecua constantemente al estilo de vida de la clase privilegiada que moldea los hábitos y pensamientos de la sociedad, forma los cánones del prestigio y un sistema de valores cohesionador de la sociedad que proviene de su cúspide y se replica, por emulación, en las clases inferiores (Diggins, 2003, p. 219). Considerando

las distancias históricas, la perspectiva de la hegemonía cultural como emulación del orden y los privilegios, no es ajena a uno de los rasgos distintivos de la ciudad.

En Quito, el ostentoso estilo de vida de las clases privilegiadas impregna de sentido diferenciador al segregado espacio urbano, confiere prestigio a una ciudadanía que exhibe la cercanía real o ficticia a los símbolos familiares del poder, y auspicia políticas urbanas con predominio de intereses empresariales. La hegemonía cultural discurre entre las trayectorias sociales, que van de la emulación del neocolonial orden urbano a la subalteridad de las inserciones ciudadinas. Por neocolonial orden urbano nos referimos a la continuidad del poder regional forjado en el dominio Colonial y Republicano que erigió la propiedad privada, el individualismo, el prestigio familiar y la riqueza como valores prescriptivos de la vida en la ciudad, así como en las instituciones públicas y privadas que convierten en normales las jerarquías de la sociedad quiteña (Torres, 2020).

En la percepción gramsciana la hegemonía cultural de las clases privilegiadas provoca subalternidad, esto es dominación política y sometimiento ideológico de las mayorías sociales que se encuentran disgregadas en la vastedad de la cultura popular, la misma que está poblada de valores, prácticas y expresiones no siempre provenientes de las élites. Por ello las calles, plazas, parques y barrios —el territorio de la ciudad— episódicamente devienen en escenarios de las disputas colectivas de habitabilidad, del derecho a la ciudad y de las plurales identidades ur-

banas forjadas con fragmentos de diáporas étnicas y nuevas poblaciones.

La subalteridad, en tanto enfoque relacional, permite acercarse flexiblemente, sin dogmas, a los diferentes sujetos populares urbanos. Alude al oprimido, al excluido, al que está fuera del sistema. Alteridad es otredad, es diferencia. Levinas definió la alteridad como el encuentro con el otro por medio del diálogo y no como sometimiento, no es un objeto que se puede controlar, ni tampoco asignarle una definición que lo asimile, es otro que merece respeto, que comparte la libertad (Levinas, 2001). Al anteponerle el prefijo sub- que significa debajo, remarcamos en los procesos de alteridad desde abajo que conforman las estructuras de la sociedad, y se materializan en los márgenes de la ciudad. Las identidades individuales y colectivas se forman siempre en relación con la otredad, con su exterioridad que las vuelve porosas, las convierte en identidades "transfronterizas" (Laplantine y Nous, 2007, p. 66), especialmente cuando el otro se muestra entero y perturba la esfera del orden, con lo que alteridad también es alteración, cambio (Laplantine y Nous, 2007). Entonces, la subalteridad urbana se refiere a la otredad no sometida que desde abajo está en transformación. Es una puerta hacia los subalternos de la ciudad.

Y la perturbación del orden se relaciona con el carácter plebeyo de la cultura popular urbana. Lo plebeyo, un término de enorme debate en el campo de la Historia, especialmente en la interpretación de la vida social de las clases bajas de las ciudades en la transición al capitalismo, alude a la persistencia de las ma-

neras de proceder y ser, a la intensidad de las actitudes y expresiones de las clases bajas, las que son advertidas desde arriba como una mixtura de "contento y miedo", de "resistencia e insurgencia", pero también de "dependencia de las clases gobernantes y su "civilizada" cultura de élite" (Medik, 1984, 241).

Si bien en el origen lo plebeyo remite a la memoria de las sociedades del Antiguo Régimen europeo, contemporáneamente, contribuye a retratar los modos de vida de la gente común que mezclan normas, valores, prácticas tradicionales y modernas, en sus afanes de inserción urbana, conformando un "entramado de influencias", al mismo tiempo tradicionales e innovativas, que embeben las fuerzas y factores que marcan los alcances de sus acciones (Mantecon Movellán, 2020). Lo plebeyo, sea como emulación o resistencia, recrea sus propios códigos culturales. Ocurre con las inserciones urbanas de la otredad que expanden maneras barrocas de vivir en Quito, las que persisten en lo que Echeverría denominó como el "valor de uso" en medio del reino del "valor de cambio" (Sigüenza, 2011, p. 85). Son los barrios populares y sus espacios públicos que, efectivamente, distorsionan la cromática del orden instituido.

Barrios y espacios de la gente

La diversidad de barrios y culturas populares también hacen la ciudad. En Quito metropolitano hay alrededor de 1.200 barrios, más de la mitad son barrios "periféricos" asentados lejos de las centralidades urbanas, en su mayoría se formaron con el tráfico de tierras durante

la expansión de la urbe, y sus ocupantes protagonizaron conflictivas inserciones basadas en la autoconstrucción. Estigmatizados desde el inicio por las autoridades, urbanistas e inmobiliarias, algunos asentamientos fueron "regularizados", y muchos siguen en condición de "irregulares", olvidando que son barrios quiteños creados por fragmentos de diásporas rurales y urbanas de varias provincias del país que, una vez llegados, adoptaron transitorias identidades. Al inicio valorando sus lugares de origen, más tarde al consolidarse los barrios y con nuevas generaciones nacidas en Quito asumieron su pertenencia a la ciudad, mutando en sujetos representativos de la cultura popular urbana (Torres, 2020).

Los barrios populares también son fruto de las luchas barriales que, con imaginarios compartidos o en tensión sobre el simbolismo urbano, demandaron servicios, equipamientos, legalización de tierras y espacios interculturales. Las organizaciones barriales disputaron su lugar en el fragmentado espacio público quiteño, delimitando los perímetros de acción en la populosa ciudad sureña y en los flancos de la urbe, en los que la solidaridad confirió sentido de resistencia al espacio urbano. Fue un largo y dificultoso trayecto desde mediados del siglo XX en que el movimiento barrial empezó con un discurso de vecindad heredado del pasado nobiliario que perduró hasta terminar los años setenta, se amplió hacia la diversidad poblacional con el tránsito metropolitano hasta fines de los noventa, y se dispersó en la individualidad ciudadana con el neoliberalismo rampante en la ciudad, en las primeras décadas del si-

glo XXI (Torres, 2020). Si bien la memoria de las luchas barriales mezcla ecos de rebeldías que episódicamente incitan a los levantamientos barriales, las narrativas de sus organizaciones superpusieron el orden y la contestación social.

En contraste a los dispuestos y eclécticos barrios pudientes quiteños, los barrios populares encarnan el reino de la diferencia cultural. Son los territorios en los que se cristalizan las barrocas maneras de ser y estar en la ciudad, donde se generan los plebeyos espacios públicos y se despliegan las subalteridades urbanas. En sus misceláneas colectividades conviven gentes y grupos de distinta estirpe: pobladores, indígenas, afrodescendientes, juventudes, tribus urbanas, diversidades sexuales, niñez, mujeres, incluso refugiados y desplazados; todas personas en constante reafirmación de sus identidades ciudadanas. Sin embargo, la riqueza de esta diversidad social tiende a ocultarse con los estigmas ideológicos del quiteñismo, que traza fronteras simbólicas separando barrios y calles periféricas como sitios de miedo y aprensión (Aguirre, 2005).

La segregación urbana devino sistémica en toda la ciudad y profundizó las tensiones espaciales y sociales. Otrora, en Quito se distinguía el sur empobrecido, el centro administrativo y el norte moderno. Con la expansión urbana por todos los costados de la meseta andina y el desborde hacia los valles, las áreas residenciales y comerciales de las clases acomodadas arrinconaron a las comunas ancestrales —algunas trocadas en barrios periféricos—, al mismo tiempo, las nuevas zonas residenciales se en-

cuentran sitiadas por extensas barriadas populares, y las parroquias rurales están copadas por exclusivas urbanizaciones que convierten antiguos poblados en barrios populares. En el desorden urbanístico los simbolismos segregativos entrelazados con los del orden social, obran como conectores de integración-separación de la gente, unifican hacia arriba a los acomodados y excluyen hacia abajo a los de origen ancestral y empobrecidos.

Conexas a las inserciones vivendísticas y económicas subalternas, se configuran las identidades populares urbanas, algunas resguardadas de los prejuicios de la quiteñidad. Entre ellas, en el centro oriente, en la franja sur oriental y en los extramuros sur occidentales de la ciudad, se erigen varias experiencias de barrios populares formados solidariamente, con servicios y equipamientos autogestionados, que se reconocen fruto de las luchas barriales.

Proactivamente, levantan sus propias identidades mestizas, y sin renunciar de sus humildes orígenes se adentran en una modernización plebeya desde la que disputan el lugar y la ciudadanía.

Asimismo, en los barrios populares quiteños las mujeres han sido y son las principales actrices en los procesos de reproducción social y material de la gente, lideraron las luchas que dieron origen a los barrios populares, y han sido protagonistas en la inserción en la ciudad. No obstante, sus contribuciones en los procesos populares urbanos también han sido ocultados por el quiteñismo cargado de valores patriarcales, y por el machismo subyacente en las dirigencias barriales. Enfrentando el microcosmos barrial

del poder masculino, las mujeres populares han creado múltiples organizaciones de economía solidaria, de servicios, incluso directamente algunos barrios, por lo que también reivindican el lugar y la ciudadanía como parte de la identidad del sur de la ciudad.

Un caleidoscopio de formas socioculturales juveniles atraviesa a la sociedad quiteña, entramadas en redes con ramificaciones de nuevas expresiones culturales. Es un dinámico "neoasociacionismo" juvenil de "creatividades en acto" que diversifica sus identidades y que —en medio de la ingente atomización de sus agrupaciones—, recrea nuevas formas asociativas con contínuas "fusiones y mixturas" (Unda, 2010, p. 144-5). Si bien hay organizaciones juveniles deportivas, religiosas, artísticas, políticas, pandillas, estudiantiles y otras, la confluencia de algunas de ellas da paso a las tribus urbanas, en las que se recrean las identidades juveniles como las gregarias agrupaciones hardcore y punks con sus "comunidades emocionales" en las que se desahogan del individualismo al que les somete la vida urbana (Guerrón, 2012). Las agrupaciones skinhead que en sustitución del anonimato urbano ocupan sitios simbólicos de los barrios, y buscando el reconocimiento de las otras tribus asumen la violencia como su fortaleza identitaria (Rodríguez y Tingo, 2013). Y están quienes supieron resignificar la segregación urbana, como el colectivo Al Zurich, que revirtió la negativa identidad del sur de la ciudad en una oferta turística y cultural volcada en valorar el patrimonio edificado de sus barrios.

En la ocupación artística y performances en los espacios públicos barriales se expresan las búsquedas juveniles de ciudadanía, en enfrentamiento cotidiano con el resquemor generalizado de la sociedad quiteña que, apelando a un imaginario de la “gente decente”, inferioriza las identidades juveniles populares y discrimina la diferencia cultural.

Indígenas y etnogénesis urbana

Quito es la ciudad con mayor población indígena del país. En el vigoroso levantamiento indígena y popular en junio del 2023, una de las proclamas más resonadas fue: “los indios no hemos venido a tomarnos Quito, porque siempre hemos estado aquí”, cuestionando de facto la retórica neocolonial de las élites locales que persiste en ver a los indígenas como ajenos a la ciudad. El movimiento indígena tiene razón. En Quito existen 49 comunas ancestrales activas y autoreconocidas como Pueblo Kítu Kara que viven un proceso de etnogénesis urbana, así como un diverso contingente de indígenas migrantes que llegaron a mediados del siglo anterior, después se asentaron como residentes y sus descendientes nacidos en la ciudad levantan misceláneas identidades de indígenas urbanos.

Las relaciones de las comunas con Quito son de larga duración. Se remontan al origen colonial de la ciudad con la provisión de profesionales, canteros, carpinteros y albañiles indígenas, maestros y practicantes de oficios necesarios para la construcción de los edificios monumentales y el trazado urbano (Webster, 2012). Entrada la Colonia los indígenas

de las comunas prestaban servicios a la ciudad, conforme una especialización de oficios según las comunas (Salomon y Carrera, 2007). Continuaron contribuyeron al urbanismo quiteño edificando los hitos arquitectónicos republicanos, con el barrido de calles y limpieza de acequias, hasta entrado el siglo XX con la apertura y pavimentación de calles y avenidas, en las obras públicas municipales, y edificaron las primeras ciudadelas jardín en varios sitios de la ciudad (Goetschel, 1992). Por encima de sus contribuciones al urbanismo quiteño, el oficio de albañilería ha sido menospreciado como una labor sumisa propia de indios, no obstante, actualmente maestros diestros en esos oficios y oriundos de las comunas son vitales en la conservación-restauración del patrimonio edificado quiteño, además de que distintas gentes de las comunas siguen aportando a la ciudad bajo la forma de trabajadores en las empresas metropolitanas de servicios.

Las comunas tienen viejos litigios con la ciudad por la posesión de tierras, fuentes y caudales de agua que no amenazaban su existencia, pues pervivían en un mundo agrario autogestionario que con la expansión urbana en los años ochenta empezó a cambiar. Las nuevas ciudadelas y urbanizaciones que se formaban en sus inmediaciones y la intensidad de las luchas barriales con la ocupación de tierras forzaron el desmoronamiento agrario y la adaptación de comunas, familias y comuneros a la economía terciaria de servicios. En contrapeso, los sucesivos levantamientos indígenas que se tomaban simbólicamente Quito politizaron a

las comunas, hasta que en el año dos mil empezó a surgir un discurso étnico propio del distrito metropolitano. Es el Pueblo Kitu Kara organizado y legalizado que levanta un diálogo descolonizador de la quiteñidad, empeñado en la valoración de lo ancestral como parte de la memoria plural de la ciudad, en la revitalización cultural y el fortalecimiento identitario de las comunas, en la recuperación de la lengua kichwa y anteriores, y en reconstituir la territorialidad de las comunas con una agenda de políticas públicas metropolitanas.

De otro lado, el éxodo económico de indígenas empobrecidos a la ciudad coincidió con el abandono de las clases medias y altas del Centro Histórico de Quito, convertido en el lugar de arribo y de sus primeras inserciones como estibadores y cargadores en los mercados. Progresivamente expandieron sus actividades al comercio de alimentos en consignaciones y ambulante, a la venta de ropa y accesorios, a la recolección y reciclaje de chatarra menor, a la venta callejera y en centros comerciales populares de artesanías y mercaderías. Residen en los barrios periféricos en condiciones de pobreza y sus actividades económicas se realizan en las calles, avenidas, plazas y barrios de la ciudad. Durante cuatro décadas los indígenas migrantes —después residentes— mostraron enormes capacidades de adaptación urbana, en medio de un ambiente cruento y adverso de discriminación y racismo.

Para muestra algunos botones. Las jóvenes indígenas de la comunidad de Atapulo en Maca Grande que trabajan de empleadas domésticas, ocupando

los parques de la ciudad como espacios étnicos de socialización supieron convertir los estigmas de inferioridad en nuevas identidades urbanas (Ríos, 2011). Indígenas de la comunidad de Cacha que migraron por la erosión del suelo, se dedicaron a la venta ambulante de frutas y verduras, a través de sus iglesias evangélicas obtuvieron créditos, apoyo legal y capacitación; tiempo después son propietarios de tiendas de verduras y frutas en una red que se extiende por la ciudad (Demon, 2011).

Asimismo, indígenas de la comunidad de Gulalag transformaron el hacinamiento en comunidad de convivencia, adquirieron locales en los centros comerciales populares del sur formando una red comunitaria de comercio fijo y ambulante, un complejo comunal de vivienda y adquirieron terrenos donde están construyendo su barrio (Demon, 2012). En el extremo, jóvenes y niños indígenas mendigos de las comunidades de Calguasig Chico y Cualguaisg Grande negocian diariamente sus identidades en las calles, asumen la mendicidad como una estrategia comunitaria de reproducción social: migrar para obtener dinero y ahorrar para vivienda, animales y necesidades básicas, no se ven como víctimas sino como elementos performativos que enfrentan la pobreza (Swanson, 2010).

Son evidencias de que lo que empezó como un oficio rústico, se convirtió en múltiples y eficientes inserciones, posibles solo por la comunidad indígena en la ciudad, la implantación económica grupal, y la reificación de las identidades indígenas urbanas. Son las contestaciones culturales al neocolonialismo pre-

dominante en la idiosincrasia ciudadana, privilegiando la solidaridad sobre la individualidad. Muestran que los indígenas urbanos también se desplazan entre la emulación del orden con sus inserciones urbanas, y la resistencia a través de las estrategias comunitarias que estas asumen. Los indígenas de las comunas, residentes y migrantes siempre han formado parte del paisaje quiteño, solo que ahora son actores en un escenario urbano de diversidad étnica en el que instituyen ciudadanías interculturales.

Identidades afroquiteñas y ciudadanía

La mayoría de la población afrodescendiente del país es urbana, y Quito es la segunda ciudad de mayor concentración. Aunque está documentada la presencia afro desde la fundación colonial de la ciudad, en algunos episodios de la historia local, y sobre sus migraciones a la capital en la segunda mitad del siglo XX, lo afro ha sido ignorado, asumido como ausencia, sin registro. La negación del afro como sujeto urbano lo convirtió en invasor, en un extraño de paso por la ciudad, clasificando a la negritud como rural, como habitantes del campo y la montaña (De la Torre, 2002). Es parte de un imaginario urbano difundido —en los mismos años en que empezó la migración afro a Quito— por una influyente campaña mediática de que las urbes son el lugar de la identidad blanco-mestiza y el progreso, mientras en la ruralidad, al estar habitada por otros, pervive el retraso y la inferioridad; los afros fuera de su lugar se vuelven depredadores sociales asociándoles con todo tipo de violencias (Rahier, 1999).

Desde las primeras migraciones a Quito el pueblo afrodescendiente debió enfrentar el estigma racista de violencia y peligrosidad, con las consecuencias de hostigamiento y persecución. Al inicio la gente negra fue arrinconada en los tugurios y conventillos de los barrios más precarios en las laderas del Pichincha, en cambio las posteriores oleadas se asentaron en los treinta barrios periféricos donde tienden a agruparse conforme las afinidades familiares y comunitarias de sus sitios de procedencia. Durante el período de las invasiones de tierras, algunas dirigencias barriales manipularon la imagen de peligrosidad de los negros usándoles como fuerza de choque, excluyéndoles luego del reparto de lotes. Aquellos que lograron posesionarse de sus lotes estuvieron expuestos a la sobreventa ilegal y a la constante amenaza de desalojo, volviéndose prioritario crear las “territorialidades” negras que les permitan vivir con dignidad, empeño en el que las mujeres y las redes familiares fueron decisivas facilitando las condiciones materiales para ubicarse en el barrio e insertarse en la ciudad (Vera, 2015).

Con la finalidad de enfrentar el cotidiano estigma de peligrosidad y delincuencia en Quito, los afros emprendieron su propio camino organizativo. En una primera fase fundacional, que duró casi dos décadas, empezaron difundiendo una plataforma ideológica influenciada por las luchas internacionales de los negros, y apoyados por sus aliados formaron las pioneras organizaciones de base del pueblo afroquiteño, en los barrios periféricos de la ciudad con asentamientos de negros. Posteriormente, entraron en una segunda fase de breve efervescencia

social con sucesivas marchas, tomas y plantones en Quito contra el racismo y la discriminación afro, formaron la federación provincial para consolidar la estructura organizativa, avanzar en la igualdad de derechos, su inclusión en el currículo educativo, y en el reconocimiento del pueblo afroecuatoriano (Torres, 2020). Fue un período de innovación de las formas de protesta y también de formación de las organizaciones de mujeres negras en Quito y a nivel nacional, quienes ampliaron los repertorios ocupando espacios públicos de la ciudad con performances inclusivos sobre la convivencia ciudadana y la diferencia cultural.

La efervescencia desembocó en un tercera fase en que los afros direccionaron sus demandas a la negociación de un espacio corporativo con el municipio de la ciudad, desde donde se dieron pasos sustantivos en la cohesión de la identidad afroquiteña apoyados por la acción municipal, a través de la creación de una dependencia especializada que los asumió como parte de la ciudadanía capitalina. Sus demandas se tradujeron en intervenciones municipales del tipo acciones cívicas de discriminación positiva, dirigidas a combatir la exclusión y la discriminación sin considerar sus causas estructurales. Por iniciativa del pueblo afroquiteño el municipio se convirtió en el marco referencial de sus demandas, pero tuvo un costo inevitable: las acciones municipales progresivamente sustituyeron las iniciativas de las organizaciones afro, especialmente a las federaciones que declinaron su convocatoria y capacidad de negociación, con la consecuente fragmentación de intereses del pueblo

afroquiteño que empezó a experimentar la dispersión socio-organizativa (Torres, 2020). La cercanía del pueblo afroquiteño al municipio metropolitano conllevó su desmovilización, sumándose al declive generalizado de las luchas populares urbanas entrado el siglo XXI.

Subyace en el trayecto organizativo del pueblo afroquiteño—al igual que en el de otros grupos subalternos— la creencia de atribuirle un rol activo a la movilización social para conseguir sus demandas. Cuando el gobierno local no respondía suficientemente a las exigencias por demás justas del pueblo afroquiteño, se activaban las marchas, plantones y tomas para presionar que se materialicen las acciones afirmativas de reconocimientos, reparaciones y normas que sancionen y eduquen para que no vuelvan a ocurrir. Una vez integradas sus demandas en la institucionalidad municipal, la movilización se desvaneció. Sin duda hay avances importantes en los derechos colectivos y la defensa del pueblo afroquiteño, pero todavía hay que continuar avanzando por el sendero de la ciudadanía diversa e inclusiva, atacando las causas sociales, económicas y culturales para la erradicación definitiva del racismo y la discriminación de la negritud en la ciudad.

A modo de cierre

La conmemoración Bicentenario en Quito revela que el afianzamiento de la ciudadanía sigue pendiente, y que los cambios ocurridos en la urbe en los últimos cincuenta años, si bien son los de mayor alcance y profundidad de los dos

siglos de vida republicana, no son suficientes. En una ciudad de segregación sistémica atravesada por la diferencia cultural, no es viable pretender alcanzar la completud ciudadana, tampoco limitarse a conceder los mínimos ciudadanos para mantener el orden social. La realidad urbana cambia continuamente y los derechos ciudadanos seguirán modificándose, lo cual no significa que mantendrán un curso ineluctable que altere la hegemonía cultural de las élites del poder. Los cambios también pueden ser regresivos, sobre todo con gobiernos y políticas urbanas de escasa legitimidad nacidas de fragmentados respaldos ciudadanos que dilatan el ascenso ciudadano.

Las trayectorias de subalternidad urbana seguidas por los barrios populares que parecerían emular la modernidad citadina neoliberal, dicen también de la implantación plebeya de otros espacios urbanos. Del mismo modo que las juventudes, mujeres, indígenas y afroquiteños

en sus conflictos por el lugar y la identidad en la ciudad, desatan un barroco popular poblado de expresiones culturales que desbordan la modernidad urbana. Aunque la emulación de los privilegios de las clases altas parecería ser compartida por distintos estratos de la sociedad quiteña, las expresiones plebeyas y barrocas populares contienen briznas de insubordinación del orden urbano.

Cabe transitar hacia condiciones espaciales, políticas y culturales para que las voces plurales de la subalteridad consoliden sujetos colectivos que trasciendan el individualismo liberal, con prácticas contrahegemónicas en pos de una ciudadanía diversa, intercultural y solidaria. En esa dirección, hay que tender puentes entre los barrios populares y las comunas ancestrales, entre las redes indígenas y afroquiteñas, entre las juventudes, mujeres y pobladores creando articulaciones que acorten el carácter pendiente de la ciudadanía.

Referencias

- Aguirre, M., Carrión, F. y Kigman, E. (2005). *Quito imaginado*. Convenio Andrés Bello/Univeridad Nacional de Colombia/Taurus/FLACSO Ecuador.
- Capel, H. (2003). A modo de Introducción: los problemas de las ciudades. Urbs, civitas y polis. En Colección Mediterráneo Económico, No 3, "Ciudades, arquitectura y espacio urbano", 9-22. Caja Rural Intermediterránea, Instituto de Estudios Socioeconómicos de Cajamar.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. CAAP.
- Demon, J. (2012). "Una comunidad de indígenas migrantes en la ciudad de Quito: características sociales y laborales". En Demon, J. (edit). *Políticas de empleo y vivienda en Sudamérica, 169-91*. FLACSO Ecuador/CLACSO/Instituto de la Ciudad.
- Diggins, J. P. (2003). *Thorstein Veblen: Teórico de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica.

- Goetschel, A. M. (1992). "Hegemonía y sociedad (Quito: 1930-1950)". En Kigman, E. (dir). *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, 319-47. IFEA/Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Guerrón, A. M. (2012). *Jóvenes en Quito: nuevas identidades urbanas*. Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Laplantine, F. y Nousse, A. (2007). *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos.
- Mantecón Movellán, T. A. (2020). Cultura plebeya, una categoría para pensar históricamente. En Alabrus, R. M., Betrán, J. L., Burgos, J., Hernández, B., Moreno, D., y Peña, M., (eds.). *Pasados y Presente. Estudios para el Profesor Ricardo García Cárcel*, 1083-1096.
- Medik, H. (1984). "Cultura plebeya en la transición al capitalismo". Traducción Patricia Monreal, In Culture, ideology and politics, Raphael Samuel and Gareth Stedman Jones. (eds.), *History Workshop Series*, Routledge y Kegan Paul, London, 1982, p. 84-112.
- Rahier, J. (1999). "Mami: ¿Qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la Revista Vistazo, 1957-1991". En Cervone, E. y Rivera, F. (edit.). *Ecuador racista: Imágenes e identidades*, 73-109. FLACSO Ecuador / ILDIS.
- Ríos, E. (2011). *Juego de enamoramiento en El Ejido*. FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Rodríguez, M. y Tingo, F. (2013). *Jóvenes "punqueros" y "hoperos" quiteños*. Abya - Yala / UPS.
- Salomon, F. y Carrera, M. (2007). *Historia, cultura y música ancestral de Zábiza*. MDMQ.
- Sigüenza, J. (2011). Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría. *En Crítica y Emancipación*, (5): 79-89. CLACSO.
- Swanson, K. (2010). *Pidiendo caridad en la ciudad: Mujeres y niños indígenas en las calles del Ecuador*. FLACSO Ecuador / Abya - Yala.
- Torres Dávila, V. H. (2020). Hegemonías y subalteridades urbanas. La configuración metropolitana de Quito, Serie *Investigación Decolonial*, N° 4. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Ediciones Abya - Yala.
- Vera, R. (2015). *Dinámicas de la negritud y africanidad: Construcciones de la afrodescendencia en Ecuador*. Abya - Yala.
- Unda, R. (2010). *Jóvenes y juventudes. Acción, representación y expectativas sociales de jóvenes en Quito*. Abya - Yala / UPS.
- Webster, S. (2012). *Quito, ciudad de maestros: Arquitectos, edificios y urbanismo en el largo siglo XVII*. Abya - Yala / UCE / Fulbright Ecuador.

I Repensando las transformaciones a la luz de una nueva normalidad⁷⁸

Nury Bermúdez, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

El presente artículo no muestra la posición oficial del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Este artículo se enfoca en los desafíos y oportunidades de las ciudades y la sociedad en un momento de nueva normalidad. A doscientos años del bicentenario de la Batalla de Pichincha, la sociedad ecuatoriana se enfrenta a nuevos desafíos, pero también a antiguos retos que persisten. Esta combinación de factores requiere nuevas lecturas de la realidad. La pandemia de COVID-19, ahora en su tercer año (PNUD, 2022), es un desastre sin precedentes con altos impactos humanos y económicos. Si a esto sumamos la incidencia de los riesgos de origen climático cada vez más recurrentes, la alta vulnerabilidad de los asentamientos humanos y otros factores subyacentes como la desigualdad urbana, la pobreza,

la fragmentación social y territorial, estamos frente a un escenario que requiere transformaciones estructurales, enfocados en economías más limpias y bajas en carbono. En políticas públicas pensadas para reducir el riesgo, pero también para reducir la desigualdad y la pobreza.

Más que leer las transformaciones que ocurrieron, a doscientos años del bicentenario de una Batalla, este artículo se enfoca en la necesidad de reconceptualizar el desarrollo social, urbano y ambiental enmarcados en no dejar a nadie atrás, innovando e incorporando esta dimensión de lo inmaterial (la virtualidad) que marca, hoy en día muchas esferas de nuestro diario vivir.

Introducción

Doscientos años de transformaciones y cambios sociales, espaciales y ambientales que ha vivido el Ecuador, han convocado en este 2022 a reflexionar de forma retrospectiva. En este contexto, surge la invitación a dar una conferencia en el Simposio⁷⁹ organizado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Al reflexionar sobre lo que sería mi ponencia, decidí enfocarme en los últimos años y las transformaciones actuales que se están viviendo, en un contexto de incer-

tidumbres múltiples (PNUD, 2022). Este artículo condensa los planteamientos realizados en esa conferencia. La reflexión sobre el momento actual, de nueva normalidad, marcado por una serie de crisis en curso y factores subyacentes que persisten a lo largo de los años.

Se centra en analizar los impactos humanos y económicos que dejó la COVID-19 en el Ecuador, a partir de la Evaluación Socioeconómica PDNA COVID-19 y como esta crisis, nos ha lle-

⁷⁸ Este artículo utiliza información del documento Evaluación Socioeconómica PDNA COVID-19 Ecuador, que evaluó los efectos e impactos de la pandemia en el período de marzo a diciembre de 2020 e incluye otras reflexiones pasadas y presentes que se actualizan a la luz de una nueva normalidad o contexto.

⁷⁹ Simposio Internacional Bicentenario Batalla de Pichincha, organizado por la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Mesa 2: La ciudad en transformación: espacios y cambios socioambientales.

vado a una nueva normalidad. También reflexiona sobre la incidencia de los riesgos multidimensionales y de origen climático cada vez más recurrentes, sobre la alta vulnerabilidad de los asentamientos humanos y otros factores subyacentes como la desigualdad urbana, la pobreza, la fragmentación social y territorial.

En este sentido, los planteamientos que aquí se presentan buscan responder a la pregunta ¿Cómo, los desafíos actuales y los retos que persisten requieren reconceptualizar los modelos actuales y acelerar los cambios? Este artículo es una invitación para que jóvenes investigadores reflexionen sobre las problemáticas que persisten y las transformaciones que están por venir de las que ellos y ellas serán los protagonistas.

Los riesgos sistémicos atraen crisis multidimensionales

El riesgo debe entenderse como un proceso de construcción social anclado en el contexto social y político (Rebotier, 2016) entendido como un patrón de organización socioespacial. Los riesgos se producen a lo largo del tiempo dependiendo de las relaciones y decisiones entre los actores.

El riesgo sistémico está asociado con impactos en cascada que se propagan dentro y entre los sistemas y sectores (Sillmann, 2022). Por ejemplo: la COVID-19 comenzó como una crisis del sistema sanitario. Sin embargo, al poco tiempo impactó otros sectores, tales como la educación, el empleo, la productividad, el comercio, la economía, el

turismo, llegando a convertirse en un desastre de grandes proporciones.

Los impactos del cambio climático o de la COVID-19 muestran como los desafíos de abordar el riesgo sistémico van más allá de lo convencional en gestión de riesgos y gobernanza. Nos muestran las interdependencias críticas entre sistemas, que son amplificadas por vulnerabilidades y factores subyacentes. En este sentido, es necesario comprender mejor los impactos en cascada, los riesgos sistémicos, los posibles efectos sociales de cada respuesta. Requerimos mejorar la comprensión de las causas profundas de los problemas sistémicos.

En este sentido, es indispensable más que nunca, entender y gestionar los riesgos sistémicos, en parte debido a la conectividad global en la que vivimos que afectan múltiples sectores: alimentos, salud, agua, energía e incluso traspasa países y continentes.

La COVID-19, una crisis sanitaria, social y económica

La pandemia del COVID-19 generó una crisis sanitaria sin precedentes y trajo consigo desequilibrios con múltiples impactos. El impacto de la pandemia en las personas, en sus condiciones de vida, en el acceso a servicios básicos y medios de subsistencia, en los niveles de pobreza y en los efectos diferenciados en personas que enfrentan múltiples vulnerabilidades ha sido enorme en toda la región.

El PNUD advirtió que el desarrollo humano global, (como medida combinada de la educación, la salud y las condiciones de vida) podría retroceder en 2020 por primera vez desde la introducción de

este concepto en 1990 (PNUD, 2020) y (PNUD, 2022) por primera vez, este tendencia nos muestra que el valor del índice de desarrollo humano ha descendido a escala mundial a resultas de la pandemia de COVID-19.

El Informe de Desarrollo Humano (PNUD, 2021) señaló que la pandemia de COVID-19 es la consecuencia más reciente y aterradora, producto de desequilibrios generalizados y alerta que si no mejoramos nuestra relación con la naturaleza esta enfermedad no será la última. Por otro lado, pese a que la COVID-19 ha

atraído la atención del mundo, las crisis preexistentes y los problemas estructurales continúan y pueden profundizarse. El cambio climático es una de las crisis más inminentes por los peligrosos efectos planetarios que ocasiona. Por otro lado, la movilidad social disminuye mientras la inestabilidad social aumenta. El contexto de fragmentación social dificulta la acción colectiva en todos los ámbitos, desde la pandemia de COVID-19 hasta el cambio climático. Así los desequilibrios sociales y ambientales se refuerzan mutuamente.

Los efectos de COVID-19 en Ecuador

La pandemia encontró a Ecuador en 2020 en un contexto económico y social complejo, su llegada agravó varios de sus signos. Aunque el contagio en 2020 se concentró en las ciudades (más del 50% del contagio confirmado por PCR ocurre en ocho de las 221 ciudades), los impactos alcanzan todos los ámbitos del desarrollo y todos los territorios.

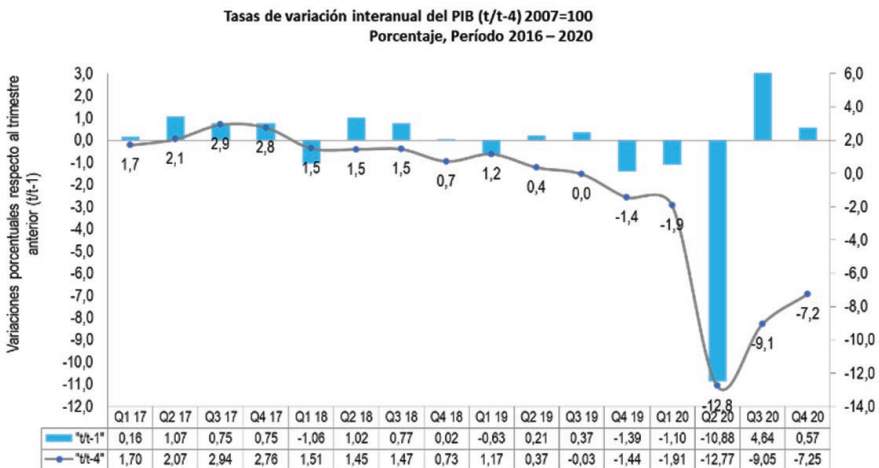


Figura 16. Tasas de variación interanual del PIB. Fuente: Banco Central del Ecuador

Las medidas de confinamiento obligatorio y distanciamiento social, si bien contribuyeron a aplanar la curva de contagios, tuvieron efectos negativos sobre las actividades económicas, el empleo, los ingresos de los hogares, el acceso a servicios públicos esenciales de salud, educación y cuidado.

En lo que respecta al impacto macroeconómico la economía ecuatoriana mostraba un comportamiento de poco crecimiento del PIB llegando en el cuarto trimestre del 2019 a mostrar ya cifras negativas. Esta situación se complicó cuando por efecto de COVID-19 se suspendieron las actividades productivas al igual que el trabajo presencial en gran parte de las actividades económicas. Por otra parte, la caída internacional del precio del petróleo en el mercado mundial y la ruptura de los oleoductos se reflejaron en el decrecimiento de 7,8% en el PIB para el año 2020 en relación con el 2019. (Figura 17)

Los efectos acumulados tienen un valor estimado de USD 16.381,66 millones, entre marzo y diciembre de 2020, de los cuales 78% corresponde al sector privado y 22% al público. El 66,6% de las pérdidas se registraron en el sector productivo, valor que supera en más de tres veces a las pérdidas en el subsector salud, lo cual refuerza la necesidad de organizar una respuesta socioeconómica integral para enfrentar los efectos de la crisis en marcha (Senplades, 2021) (Figura 16).

Por su parte, el impacto humano mostró un incremento en el número de personas viviendo en pobreza y extrema pobreza lo que a su vez repercutió en la inseguridad alimentaria de los hogares

por la disminución de ingresos, en el abandono escolar, el incremento de las ya altas tasas de desnutrición crónica infantil en niños y niñas de 0-5 años, la violencia intrafamiliar y de género.

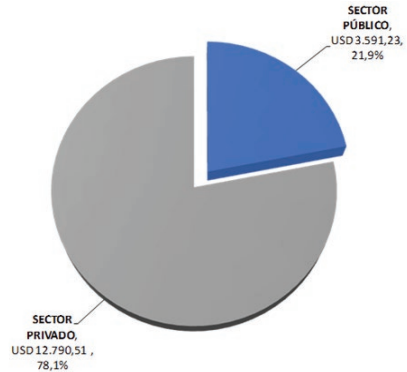


Figura 17. Estructura de las pérdidas totales. Millones de USD y porcentaje, Periodo marzo 2020 - diciembre 2020. Fuente: Instituciones públicas que estimaron las pérdidas bajo metodología PDNA con asistencia técnica de SNU, Unión Europea y Banco Mundial

En 2019 Ecuador se mantenía en la categoría de desarrollo humano alto, con un valor de 0,759, ubicándolo en el puesto 86 de 189 países y territorios. Si bien, entre 1990 y 2019, el IDH de Ecuador aumentó de 0,648 a 0,759, un incremento del 17,1%, estos logros están en riesgo de revertirse debido a los impactos humanos y económicos que ha ocasionado la pandemia en la sociedad ecuatoriana.

A diciembre de 2020, el impacto en el sector salud es claro, Ecuador cerró el año con 212.512 casos de COVID-19 confirmados y 14.034 fallecidos, de éstos un 10% corresponde a profesionales de la salud. Por otro lado, 19 millones de atenciones en salud se dejaron de realizar. En

cuanto a educación, la virtualidad, afectó a 5,3 millones de estudiantes desde la primera infancia hasta estudiantes universitarios, que tuvieron que adaptarse a un modelo de aprendizaje sin tener condiciones adecuadas. El confinamiento trajo consigo otras problemáticas como el incremento de los casos de violencia intrafamiliar y acoso.

En lo que respecta a condiciones de vida, la alta vulnerabilidad de la población por déficits de vivienda adecuada y acceso a servicios básicos impactó de forma diferencial generando más afectación en la población con bajo acceso a servicios, asociada especialmente a dos indicadores de privación relacionados con acceso al agua y con el hacinamiento. Antes de la pandemia (2019, ENEMDU) apenas un tercio de los hogares rurales tenían acceso a tres servicios básicos. En promedio, uno de cada 10 hogares padece de hacinamiento (10,35%).

El impacto sobre los medios de vida mostró que solo 3 de cada 10 ecuatorianos tengan empleo adecuado. La tasa de empleo adecuado cayó en 8 puntos por debajo del 2019, ubicándose en el 30,8% a fines de 2020. Incrementando la tasa de subempleo en 2,9 puntos por encima de 2020 ubicándose en 22,7% (1.8 millones de personas). El Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social, reportó la desafiliación de 189.497 personas entre marzo a diciembre 2020, de los cuáles 32,89% fueron mujeres y 67,11% hombres. A nivel etario, el grupo entre 18 y 29 años perdió 109.260 puestos siendo el grupo más afectado. A nivel territorial, las desafiliaciones se dieron especialmente en Pichincha, seguido de la provincia del Guayas, Azuay y Los Ríos.

Según la ENEMDU, la pobreza por ingresos creció en siete puntos porcentuales a diciembre 2020, pasando de 25% en 2019 al 32,4% en 2020; y la pobreza extrema por ingresos subió de 8,9% al 14,9%. Esto implicó que 1,4 millones de personas se sumen a la pobreza por ingresos y 1,1 millones adicionales a la pobreza extrema.

La pobreza multidimensional se ubicó en 40,2% en diciembre 2020 con un incremento de dos puntos porcentuales frente al mismo mes de 2019 (8,1%), lo que implica 431 mil nuevos pobres en esta categoría. Hay 169 mil nuevas personas en la condición de pobreza multidimensional, pasando del 16,9% en 2019 al 17,2% en diciembre de 2020.

La fragmentación social y territorial

Los procesos de fragmentación social y espacial existen en casi todas las ciudades de Latinoamérica. Lógicas de demarcación, reagrupamiento en barrios privados o zonas exclusivas que ponen en peligro las formas de urbanización del pasado. (Prévôt, 2001) Esto ha configurado ciudades extendidas y poco compactas. En el Ecuador, hemos visto en la última década un auge de crecimiento de esa periferia en muchas ciudades. Estos fragmentos urbanizados, van expandiendo la mancha urbana de forma difusa y poco conectada y con ese crecimiento se requiere expandir los servicios básicos, de movilidad, de vialidad, entre otros dificultando cada vez más la delimitación urbano-rural.

A lo largo de varias décadas hemos visto el avance de la reestructuración de la forma urbana de las ciudades en

el Ecuador. La periferia de parroquias rurales en casi todas las ciudades intermedias y grandes del país han pasado a ser periferias urbanas, en ciertos casos logrando conformarse como centralidades con bienes y servicios cada vez más consolidados y en otros apenas como barrios discontinuos de la mancha urbana, cerrados o abiertos y fragmentados y difusos de la vida urbana y social de la ciudad.

La pandemia de la COVID-19, el temor al contagio, el prolongado confinamiento y la inseguridad han incrementado este proceso y están incidiendo en el fenómeno de expansión, fragmentación y privatización del espacio urbano. ¿Cómo revalorizar la ciudad consolidada? ¿Qué hacer con el gran parque inmobiliario vacío existente? Estas preguntas son una invitación a continuar investigando sobre estos fenómenos urbanos y espaciales que están transformando las ciudades del Ecuador. Si el desafío es alcanzar el desarrollo sostenible, es imperativo repensar estos modelos expansivos de ciudad, que tienen altos costos en servicios públicos y desvirtúan el concepto de polis como un espacio de intercambio, integración y disertación pública.

La desigualdad urbana y la pobreza

El aumento de la pobreza, como resultado de la pandemia de la COVID-19 y el incremento de la violencia nos está mostrando nuevas formas de segregación en torno a la búsqueda de seguridad. Sin duda esto está generando una crisis urbana y está exacerbando la desigualdad urbana. El modelo disperso, difuso se ha consolidado y con él, nociones de

repliegue comunitario, lógicas exclusivas y segregacionistas se observan en estas configuraciones (Prévôt, 2001).

Los niveles elevados y extremos de desigualdad en las ciudades son un generador de violencia y disturbios. La urbanización inadecuada y la falta de capacidad de incluir a los grupos marginados influyen de forma directa en el aumento de la delincuencia (PNUD, 2016) En este contexto, se vuelve un reto hablar de resiliencia frente a las futuras crisis climáticas que serán más recurrentes y multidimensionales.

La desigualdad urbana debe entenderse como la consecuencia material, política y simbólica de diversas acciones tanto públicas como privadas que interactúan e impactan de forma simultánea, derivando en un sistema de desigualdades multicausales (Toro, 2021)

Conclusiones

En conclusión, desafíos que persisten como la fragmentación social y territorial, la desigualdad urbana y la pobreza exacerbados por las crisis multidimensionales, las más recientes, la pandemia de la COVID-19 y una muy presente que expone más población, el riesgo climático. Todo esto va configurando esta nueva normalidad en la que estamos viviendo. Para avanzar será necesario repensar, reconceptualizar, adaptarnos y encontrar soluciones con enfoques integrados y multidimensionales. La nueva normalidad demanda transformaciones estructurales, enfocados en economías más limpias y bajas en carbono. En políticas públicas pensadas para reducir el riesgo

de desastres, pero también para reducir la desigualdad y la pobreza.

En conjunto, requerimos fortalecer la resiliencia social, económica y ambiental contribuyendo a las metas de desarrollo humano del país (ampliar la cobertura social, cerrar brechas de inequidad, evitar retrocesos en la reducción de la pobreza y asegurar la seguridad alimentaria).

A nivel de las ciudades en continua transformación, se requiere reconceptualizar el espacio público material e inmaterial, repensar lo informal en todas sus dimensiones y formas; repoblar la ciudad que se vacía y promover la función social y ambiental de la ciudad.

A doscientos años del bicentenario, nuevas transformaciones requerirán el compromiso de todos y todas para materializarse.

Referencias

- Carrión, F. y Cepeda, P. (2021) ed. *Quito: la ciudad que se disuelve - COVID 19*. FLACSO Ecuador.
- PNUD. (2016) *Estrategia de Urbanización Sostenible*.
- Toro, F. Vera F. (2021) *¿Cómo se materializan la pobreza y la desigualdad urbana?* BID
- PNUD (2021). *Informe sobre Desarrollo Humano 2020. La próxima frontera. El desarrollo humano y el Antropoceno*.
- PNUD (2022). *Informe sobre Desarrollo Humano 2021/2022. Tiempos inciertos, vidas inestables: configurar nuestro futuro en un mundo en transformación*.
- Prévôt Schapira, M. (2001) *Fragmentación espacial y social: conceptos y realidades en Perfiles Latinoamericanos*.
- Rebotier, J. (2016). *El Riesgo y su gestión en Ecuador. Una mirada de geografía social y política*. Centro de Publicaciones PUCE.
- Senplades. (2021). *Evaluación Socioeconómica PDNA COVID-19. Ecuador*.
- Sillmann, J. Christensen, I. Hochrainer-Stigler, S. (2022). *Briefing note on systemic risk*. UNDRR

Los distintos lenguajes de las memorias colectivas

I La guerra, la violencia y la ética de la resistencia

Alessandro Portelli, Universidad de Roma La Sapienza

Hoy estamos aquí para recordar una batalla, un acto de guerra, mientras se libran otras batallas desde otra parte del mundo. Son batallas de liberación y resistencia al invasor y al opresor; pero también son actos de violencia. El problema de la relación entre liberación y violencia, de la moralidad de la resistencia, ha estado durante mucho tiempo en el centro del debate sobre la resistencia antinazi y antifascista en Italia. Recordamos siempre a los guerrilleros partisanos y a los patriotas como mártires que dieron su vida por nuestra libertad; nos cuesta más recordar que, por nuestra libertad, patriotas y guerrilleros no solo murieron, sino también mataron.

Me gustaría comenzar con un extracto de una entrevista con Dante Bartolini. Dante, originario de Castel di Lago, cerca de Terni, Umbría, comandante de partisanos, trabajador siderúrgico, carnicero, herborista, narrador y poeta épico de la Resistencia. En una entrevista de 1971, recuerda:

Formamos la brigada Gramsci y continuamos toda la epopeya partisana, se llevaron a cabo acciones en las carreteras, contra los alemanes, los lacayos fascistas, en Leonessa, en Vindoli, y en todas las villas de Leonessa. Hemos luchado, hemos hecho muchas acciones que no puedo describir ahora, buenas o malas,

pero los sufrimientos han sido muchos. Por las carreteras, con gasolina y botellas incendiarias. Las camionetas fueron quemadas, los carros blindados fueron incendiados, ¡[muchas] personas murieron! Allí había pobre gente que no podía salir. Llevábamos las cantimploras, tirábamos la cantimploras de gasolina, y después peleábamos cuerpo a cuerpo con los alemanes.

Esta es una narración orgullosa y épica de los acontecimientos de la guerra de Resistencia, de la que Dante fue, esencialmente, el narrador delegado y narrador. Esta entrevista la grabé en 1972, la transcribí y la publiqué en mi libro sobre la historia oral de la clase obrera de Terni. Fue solo muchos años después, cuando lo escuché nuevamente en preparación para una nueva edición del libro, que noté por primera vez un pequeño pero significativo cambio semántico: la referencia a "la pobre gente que no podía salir" de los camiones y vehículos blindados incendiados. Dante Bartolini se enorgullece con razón de estas acciones militares -"buenas o malas", dice- realizadas durante la guerra de liberación. Sin embargo, en los intersticios de su narración épica brilla un sentido de lástima por esos "pobres", los enemigos que él y sus compañeros mataron en combate.

Esta ponencia está dedicada a Lucia Ottobri, una mujer extraordinaria y partisana en la resistencia clandestina romana, fallecida el 7 de agosto de 2017 a la edad de 92 años. En una entrevista de 1999, Lucía reflexionaba: "La guerra es la guerra, hay poco que hacer. Recuerdo los camiones llenos de niños que volvían a casa [cantando] en die Heimat, in die Heimat, es wird besser gehen, en el hogar todo será mejor".

Lucia Ottobri dirigía la lucha armada en la zona de Tívoli y esos camiones los voló por los aires. No se arrepiente, pero le duele hablar de ello: "Hay gente que escribe sobre ello con la mayor libertad y sencillez. No, no para mí. El enemigo también era un hombre. Y lo siento infinitamente, mucho. Y son cosas muy amargas y probablemente me marcó de verdad".

"El enemigo también era un ser humano", pobre gente, sin duda. En una nota de 1941 en su diario, Franco Calamandrei, escritor y luchador en la lucha partisana clandestina, escribió: "Yo me dije: no hay una guerra, sino individuos frente a la guerra, siempre y solo individuos". En una entrevista en 2014, el expartisano romano Paolo Morettini declaró: "el primer alemán [a quien matamos] fue enterrado aquí en vía Borghetto degli Angeli, donde pasaba el riachuelo, lo enterramos allí. Me sentí terriblemente mal toda una semana. Pensé en los niños si estaba casado; a la madre...". En su libro *Una Guerra Civil. Ensayo sobre la moral en la resistencia*, Claudio Pavone explica que, así como los guerrilleros no estaban cubiertos por el anonimato garantizado a priori al soldado raso cuando mata a un enemigo, también el enemigo dejó de

ser "una mera identidad colectiva" para convertirse en ser individual y específico, un alemán o un fascista. Es posible que también hayan sido SS, pero, a diferencia de los soldados regulares, los fascistas y los terroristas, los partisanos no disparan a un uniforme, sino a una persona. El partisano Rosario Bentivegna recordaba: "Hubo [alguien en la Resistencia] que sufrió mucho con las acciones contra los fascistas; porque la acción contra los fascistas es acción sobre el hombre, es guerra civil".

Claudio Pavone señala que la violencia partisana debe "situarse en el contexto infinitamente mayor de la violencia de la Guerra Mundial. La gran diferencia simbólica entre la violencia de la Resistencia y la violencia de los ejércitos y fuerzas policiales oficiales es que la violencia partisana fue una violación del monopolio estatal de la violencia. Los ciudadanos se convierten en administradores de la violencia, y se hace cargo a unos pocos miles de partisanos de los problemas morales generados por la violencia total perpetrada durante la guerra por millones de hombre". La diferencia crucial es que los soldados actuaron bajo coacción, los partisanos por su propia elección. La luchadora partisana Maria Teresa Regard recuerda que la decisión de participar en la batalla contra el ejército invasor alemán en Porta San Paolo el 8 de septiembre fue el primer acto de la Resistencia italiana; fue completamente suya: "Fui allí el 8 de septiembre, a los combates, pero fui por mi país, para salvar a Roma, no fui porque me lo dijo el Partido Comunista. Yo, en cambio, fui allí y dije: debemos expulsar a los alemanes de Roma; lo importante era el amor a la patria".

Ningún partisano ha justificado su actuación con la excusa de la obediencia a las órdenes; siempre fue una cuestión entre ellos y su propia conciencia. "La nuestra fue una elección", reitera Marisa Musu, partidaria de la lucha: "si hubiéramos tenido problemas morales o políticos de disidencia, no sé, pero cada uno de nosotros ha elegido hacer lo que hice". En una famosa página del diario, Franco Calamandrei da voz a la doble y contradictoria conciencia de hacer algo bueno y malo al mismo tiempo; la consciencia de un joven guerrillero que espera entrar en acción la acción partisana más importante y cruenta de la historia de la resistencia en Roma:

El día que estaba esperando en Piazza di Spagna a que apareciera la columna alemana al final del Babuino, y pensé que esos hombres morirían, no me importava. Pero de pie allí, bajo el cálido sol de la tarde, y al verlos pasar, dentro de mí resonaba el aria de Lucean le stelle [de la Tosca de Puccini],... y las lágrimas corrían por mis mejillas.

Mientras luchaban, los partisanos se vieron inevitablemente envueltos en acciones que eran, al mismo tiempo necesarias, pero en conflicto con su conciencia, en conflicto con las mismas razones por las que se habían unido a la Resistencia y con la ética de tiempos de paz en la que se les recuerda. A diferencia de los fascistas, los partisanos no eran portadores de una ideología de violencia y muerte. El hecho de que recurrieran a la violencia, que mataran —y el hecho de

que esta dimensión sea borrada de la memoria oficial y autorizada— produce un conflicto interior dentro de su propia conciencia. Rosario Bentivegna, uno de los héroes de la guerra de liberación en Roma, recuerda que eligió estudiar medicina porque "pensé, si me llaman a las armas como médico, no tendré que matar, pero haré todo lo posible para salvar vidas humanas". Tras su primera participación en una acción de combate, "nos quedamos impactados... había disparado a un hombre. No podía hablar, no podía mezclarme con mis amigos otra vez. Ya se había producido una ruptura decisiva entre ellos y yo: yo estaba entrando en la guerra de guerrillas". Sin embargo, la fractura no es solo entre Bentivegna y sus amigos, sino dentro de sí mismo: la brecha comienza en el momento de la acción y se perpetúa en la memoria.

Al describir su primera acción armada, Carla Capponi, una de las heroínas combatientes de la lucha clandestina romana, coincidía en que el inevitable uso de la violencia durante la guerra de liberación supuso un altísimo precio psicológico a pagar. "Matar es un acto contra la naturaleza", concluye:

Matamos a un oficial alemán en vía Ventitre Marzo. Como nunca había tenido el bautismo de fuego, dijeron: esta vez te toca a ti. Sentí que me moría, querido, porque dispararle a un hombre, y por la espalda, te lo aseguro, me parecía una cobardía terrible. Quería llamarlo, quería decirle perdón, por favor, entonces uno se da la vuelta y por lo menos tiene tiempo de contestarme [...] Entonces Bentivegna

que estaba a mi lado me dice anda, tira, y yo nada; Llegué justo a la esquina de San Nicolò di Tolentino que va cuesta abajo, le tiro, como loca, tres o cuatro tiros, él dispara también, y luego escapamos bajando por la calle.

Yo recuerdo que estaba lloviendo, pero el tenía una bolsa que teníamos que sacar, y tú sabes cómo tomar esa bolsa, con fuerza, tú sabes que fue algo como que le habíamos arrancado el corazón, piensa que me quede con el arma en mi mano, ni siquiera la volví a poner en el bolsillo. Llegamos a Piazza Barberini y allí tuve una crisis terrible y dije: "No, no, no se puede, esto no se puede". No me pareció justo. Entonces Bentivegna me da todos los argumentos, recordándome: "Mira, ya nos dispararon, que [Gioacchino] Gesmundo fue torturado y luego Giorgio Libò, Gianfranco Mattei se ahorcó y luego —dijo— es una pelea y tienes que entenderlo así, de lo contrario las mujeres deberían quedarse en la casa", o sea, trató de humillarme... pero tengo que decir la verdad fue una cosa muy dura. Creo que depende mucho del hecho de que matar no es natural.

Al menos para algunas personas, luego están los monstruos, para ellos es un placer, pero eso es otra cosa. Pero para mí siempre ha sido una cosa muy difícil. Entre otras cosas, creo que también me enfermé y no tuve apetito, no comía, porque siempre he vivido con esta angustia continua con este sentido, sí fue una lucha justa, pero es difícil superar el problema de la transición de la conspiración a la lucha armada clandestina. Y, de hecho, creo que muchos no lo lograron.

Durante una presentación pública, le pregunté a la partisana Walkiria Terradura, una protagonista de la lucha armada entre Umbría y las Marcas, cuáles eran sus sentimientos acerca de ser una llamada "administradora de la muerte". "Es una buena pregunta", dijo, una señal de que ella misma se había hecho muchas veces la misma pregunta.

Digo que tuve algunos escrúpulos, algunos escrúpulos sobre todo cuando atacué a los camiones y tal vez vi caras jóvenes en la cabina del conductor, pero al final me convencí de que ese era mi enemigo y dondequiera que llegara nos causaría problemas. Pero tuve algunos reparos y sufrí. Porque, como dice Carla Capponi, realmente luchamos con corazón de mujeres, y eso me pesó mucho, tanto que lo recuerdo [con dificultad].

El partisano Adolfo Fantini recuerda que le dieron un arma y le dijeron que esperara a que unos fascistas tomaran el tranvía para matarlos. Tenía dieciséis años.

Un día [llegó] un compañero y traía una pistola con tres tiros adentro, y me dijo:

"Ve a Piazza Fiume y espera a que venga algún fascista" - así, sin preparación, sin saber... yo voy para allá con una gabardina —tenía dieciséis años— voy allí, por suerte no subí nadie. Luego, antes del toque de queda —"Hay que irnos a casa"— tomo el trolebús y oigo a dos hablando en el trolebús, parecían fascistas. ¿Qué debo

hacer? ¿Bajo y le disparo? Entonces me di por vencido porque no es posible, así, si nunca había disparado, yo.

Sin embargo, Carla Capponi concluye: "Pero estoy satisfecha de haber superado eso porque creo que me habría sentido cobarde. Porque al final estábamos constantemente arriesgando nuestras vidas". Mario Fiorentini recuerda un compañero que, después de un ataque, dijo: "Ya no puedo hacer esto". No fue falta de coraje, agrega Fiorentini: este mismo partisano fue luego lanzado en paracaídas al Norte y tuvo un papel importante en la Resistencia.

Por otro lado, no hay que olvidar que todo esto tuvo lugar mientras la Segunda Guerra Mundial estaba en pleno apogeo y las matanzas masivas estaban a la orden del día. Fue un período diferente, dice Lucia Ottobrini, durante el cual prevalecieron lógicas diferentes. "Era una situación que —más que de terror— era de violencia constante", dice la partisana Marisa Musu: "En esos nueve meses tan tensos, así, mi vida o tu vida, si veo a alguien que me dispara, yo disparo también ; pero luego este tipo de cosas, que se justifican en ese momento, tienes que renunciar o de lo contrario te conviertes en un portador de muerte". No ser violento, no usar la violencia, no era una opción: más allá de la ética de la autodefensa, los guerrilleros debían asumir la responsabilidad de ir en contra de sus propios valores humanitarios. Como Carla Capponi, la partisana María Teresa Regard también señala que para ellos "matar" era "algo anormal":

Fíjate, realmente no pensé mucho en esto. Pensé que teníamos que hacer estas cosas para expulsar a los alemanes de Roma, ese era el objetivo, por supuesto no era la idea de matar a la gente que me gustaba. Mis hijas dicen: "¿Pero ¿cómo no reflexionaste sobre estas cosas?" En realidad, no quería ni pensarlo porque si lo hubiera pensado, quizás, no hubiera tenido la fuerza para hacerlo. Era como si tuviéramos un escudo a nuestro alrededor, como si quisiéramos defendernos de esta cosa, porque era algo tan anormal para una persona como nosotros. Para mí no era tanto el miedo como el miedo si me hubiera dejado llevar un poco me hubiera derrumbado por completo.

Siempre que las circunstancias lo permitieron, se procuró mantener al menos un atisbo de legalidad y debido procedimiento. Esto, por supuesto, no siempre fue factible. Bruno Zenoni, miembro de la Brigada Gramsci de Terni, fue acusado después de la guerra del asesinato de espías fascistas durante la Resistencia (en la época de la Guerra Fría, mientras los fascistas eran liberados en masa de las cárceles, mientras tanto los partisanos eran juzgados por sus acciones durante la como si sus acciones en la resistencia hubieran sido acciones criminales). Cotaba:

Eh, las sentencias se hacían ejecutaban los casos que pasaban; no es que podías detener a alguien, meterlo en la cárcel. Dependía de cómo se pudiera hacer: todos los medios eran buenos. De hacer menos ruido, no podrías disparar, no. De hecho,

los juicios, incluso cuando nos cuestionaron estas cosas, aunque hubiera sucedido de una manera un tanto bárbara, le dije al juez: "Deberías haberte quedado con nosotros para defender a Italia; entonces te habríamos hecho juzgar, se habría registrado, las cosas hechas con más regularidad.

Bruno Zenoni describe una situación de emergencia, durante la cual las operaciones de búsqueda y destrucción de los alemanes casi habían aniquilado a la brigada y los partisanos luchaban por su supervivencia. Por otro lado, Walkiria Terradura continúa contando una historia con sentimientos contradictorios, en la que el hecho de que los partisanos controlaran el territorio les permitió establecer un procedimiento legal temporal, que, sin embargo, no podía desligarse de enredos afectivos y relaciones personales.

En cambio, no me impresionó matar a dos SS italianos, un de Trieste y un sardo, ambos condecorados con las SS, decorados con cruces de hierro de segunda clase, por lo que también eran héroes para los alemanes, para los nazis. Cuando los tomamos, hicimos este tribunal partisano, y no tardamos en sentenciarlos a muerte. Además, otra espía, una húngara... La perdonamos la primera vez porque dijo que no creía haber hecho algo tan grave porque Hungría era aliada de los alemanes al fin y al cabo era normal que sirvieran a los nazis, según ella. [Entonces nos dimos cuenta de que seguía mandando mensajes de espionaje], lo que hubiera puesto en peligro a toda la unidad, ya todas las fami-

lias campesinas que nos habían ayudado, entonces decidimos matarla.

Walkiria Terradura recordó que esta decisión la tomó un miembro de la unidad guerrillera, un judío alemán cuyo padre, madre y hermanas de diez y doce años habían sido asesinados en los campos de exterminio.

Este judío alemán dijo: "Este espía también, como todos los demás, todos ayudaron a matar a mis padres". Y entonces lo miré a la cara, estaba casi llorando porque yo también había establecido relaciones de amistad con esta mujer, porque me hablaba de Hungría, de vino, el tocai, me hablaba de gitanos, caballos salvajes... [...] Se había convertido en una especie de amistad, por lo menos coloquial, eso es. Yo tenía lágrimas en los ojos cuando escuché los primeros disparos. Miré a este judío alemán a la cara, y dejé de llorar.

La ira por los crímenes de guerra nazis fue un incentivo para que los partisanos se unieran a la resistencia. En un momento espiritual especial, Marisa Musu comenta:

Cuando escuchas a [Giulia Spizzichino], esta mujer, entre otras cosas, de películas, hermosa, una mujer extraordinaria, que dice que todos los Di Consiglio murieron, un chico de dieciséis, el de diecisiete, el de diecinueve, el de veintiuno, al padre, al abuelo, los fusilaron en las Ardeatinas y luego al resto de la familia, un niño de quince días, lo gasearon en Auschwitz - esto todavía hoy me llena de tal cosa - ni

siquiera es odio, es... lo siento, te parecerá extraño, pero: hemos matado a pocos; deberíamos haber matado a más. Entiendo que pueda parecer feroz, pero es así. Si pienso, qué se yo, de haber ayudado a volar con una bomba a un soldado alemán, no pienso, que era hijo de madre, que era padre de un niño pequeño, yo no lo vivo así. Veo torturadores de vía Tasso, redactores de judíos, guardias de los campos de concentración...

Carla Capponi, María Teresa Regard y Lucia Ottobri, como todas sus compañeras de combate, fueron condecoradas con medallas de oro por su actuación durante la guerra de liberación. Sin embargo, Regard todavía siente enojo por la motivación oficial: "Atrapado bajo arresto y trasladado a las prisiones de vía Tasso, mantuvo, durante repetidos interrogatorios, un comportamiento viril y ejemplar, sin revelar nada" "Yo", dice, "Viril lo cancelé: le dije, escucha, ata 'varonil' porque simplemente no puedo aguantarlo".

María Musu escribe que cuando conoció a Giorgio Amendola, el comandante militar de la Brigada Garibaldi, para ser admitida en el GAP, él le dijo: "en mi opinión, tu papel debe ser estar al lado de [tu pareja] Valentino [Gerratana], y remendando sus calcetines ". Continúa comentando: "Ni él ni yo [teníamos] la menor idea de que, varias décadas después, surgiría un movimiento feminista. Pero no tengo ni idea de cómo remendar calcetines". Si hay algo que la Resistencia romana puede enseñar es que, aunque las mujeres puedan hacer las mismas cosas que los hombres, la guerra es algo más que el mito "varonil" a través del cual siempre se

ha representado. Como recuerda María Teresa Regard: "Sí, es cierto que había muchas mujeres. Pero no porque en mi opinión hubiera un reclamo feminista; no, veo que las mujeres son más prácticas; probablemente vieron esta guerra tan mal conducida, no sé, respondieron más. Claro que no podía haber una mentalidad feminista porque no era la época, sino una idea de reivindicar el derecho de las mujeres a participar, a contar, tal vez sí".

La autobiografía de Carla Capponi se titula *Con corazón de mujer*; no es de extrañar que muchas de las voces de mujeres que participaron en la lucha armada que he citado en esta reconstrucción de la subjetividad y los sentimientos lo sean. En la cultura dominante, históricamente, a las mujeres se les ha permitido, y sin duda requerido, tener y expresar sus sentimientos. Los sentimientos de los hombres, en cambio, son más difíciles de ubicar en sus narraciones, si no entre líneas, en digresiones rápidas y casi invisibles, como la referencia de Dante Bartolini a la "pobra gente" o la referencia de Bruno Zenoni a las ejecuciones "bárbaras" de espías fascistas. Sin embargo, incluso los miembros masculinos de la lucha sintieron implícitamente que estaban participando en algo que luego sería difícil de explicar y comprender.

"¿Con quién hablo de estas cosas?", recuerda haberse preguntado Lucia Ottobri. Los partisanos podían simplemente y solo hablar de "estas cosas" entre ellos, o no hablar en absoluto, confiando en un entendimiento mutuo tácito e implícito que a veces evolucionaba hacia sentimientos más profundos de amistad y amor. Carla Capponi recuerda: "Surgió una solidaridad que luego se convirtió

en cariño... éramos un clan muy unido, tú entiendes, solidario. Os unen, hacéis acciones juntos, estudiáis juntos, tenéis emociones juntos, hay materia viva, te golpea en todos tus sentimientos. Hay miedo, hay coraje, hay riesgo, hay muerte por delante, lo ves, te lo procuras. En este desgaste, sin embargo, había necesidad de una relación humana". Rosario Bentivegna, con quien Capponi se casó tras la liberación de Roma (los dos se separaron varios años después), comenta: "Básicamente éramos gente que sufría mucho, sufría aislamiento, hambre, condiciones de vida pésimas, y en el fondo era un consuelo de tener una persona para amar y ser amado". Para algunas mujeres, el tiempo pasado en el grupo significó una ruptura con los tabúes sexuales: Carla Capponi estaba embarazada cuando se casó con Bentivegna, y Lucia Ottobriini recuerda que, con su futuro esposo Mario Fiorentini, "ciertamente llegamos hasta el final. Él fue mi primer hombre. Esto es lógico". Por lo tanto, era perfectamente normal que, tan pronto como terminó la lucha, muchos de los hombres y mujeres de la Resistencia se casaran entre sí.

Como señalan tanto Lucia Ottobriini como Walkiria Terradura, una muestra del bochorno moral de los partisanos es la dificultad para hablar de estos temas. La guerra obligó a los partisanos a realizar acciones que reconocieron y reivindicaron como justas, pero que en todo caso iban en contra de sus valores más profundos, en contra de la misma conciencia que los había empujado a tomar parte en la lucha; acciones necesarias en tiempos de guerra, que eran muy difíciles de recordar y explicar en tiempos

de paz. A menudo le faltan las palabras para expresarse, pero las huellas de este conflicto interior a veces se filtran entre las grietas de los relatos, como en el pasaje de Dante Bartolini. Volvamos por un momento a la historia de Dante Bartolini. Aquí habla de la batalla más importante de la Resistencia de Umbría, el enfrentamiento de Poggio Bustone, en la frontera entre Umbría y Lazio, donde dieciocho partisanos atacaron y dispersaron a doscientos fascistas que estaban a punto de rodear a los hombres del pueblo de Poggio Bustone para enviarlos como mano de obra en Alemania.

Luego el prefecto, el comisario y toda la jerarquía, y los encargados, se esconden en una habitación. Entonces había un partisano ahí a mi lado y escuchó este drama, y dijo: "¡Fuera! Si salen, con los buenos -quizás- se salvarán. De lo contrario, los quemaré a todos allí". Y luego estos abren y levantan sus manos y vienen allí. Vienen ahí enfrente de la placita donde estaban los muertos, ¿no? Luego, se pararon allí al frente, luego - drrr, todos ellos, todos ellos, todos en el suelo. Tenían que morir con los demás.

Ahora, este no es un relato real: Dante Bartolini nunca participó en la batalla de Poggio Bustone e inventa tanto esta narración como la canción que luego escribió sobre el evento basada en las historias escuchadas por sus compañeros. Quizás la palabra clave en esta historia sea "drama", la escena teatral que Dante Bartolini crea en su imaginación narrativa. No está claro cómo fue realmente: las versiones se contradicen entre sí; incluso los del lado fascista ha-

blan de una salida de los jefes con las armas en la mano, no con las manos en alto. Entonces, ¿por qué Dante Bartolini inventó esta historia, que ciertamente no da una imagen particularmente humanitaria de los partisanos?

En parte, el sentido de la historia radica en la frase "tenían que morir junto con los demás". Al escuchar las entrevistas muchas décadas después, me doy cuenta de que queda implícito el contraste entre los "jefes" por un lado y "los otros", los "pobres" muertos en batalla. No es casualidad que en la canción que compuso sobre la batalla de Poggio Bustone Dante Bartolini diga que el líder de los fascistas está en prisión esperando la sentencia. Sabe muy bien que está muerto, pero imagina su muerte -al igual que la de otros narradores- como un acto de justicia.

El significado de estas historias es, por lo tanto, la inquieta conciencia de que, incluso si los fascistas no se hubieran dejado matar en una salida desesperada (como también afirman las fuentes fascistas, destinadas a enfatizar su heroísmo), los partisanos los habrían matado de todos modos. "Queríamos la piel de los fascistas", dice un partisano que sí estuvo en Poggio Bustone, y describe con detalle la furia con la que la población del pueblo se enfurece contra los cadáveres tras la batalla. A su vez, la canción de Dante Bartolini describe a los partisanos "como lobos rápidos y sedientos de esa sangre traidora". La escena descrita \ inventada por Dante Bartolini es, por lo tanto, el momento simbólico en el que uno acepta el hecho de que la Resistencia es una guerra, y una guerra, incluso una

sacrosanta guerra de liberación, no puede librarse sin suspender una parte de la propia humanidad, para llevar a cabo acciones que tienen sentido en las circunstancias pero —y este es el aspecto más difícil— también de estados de ánimo como el odio, la venganza, la furia que son necesarias para hacerlo pero que es difícil reconocer en el momento de la memoria, de la celebración, y sobre todo cuando los herederos del estado fascista y sus seguidores, cómplices de todo tipo de masacres fascistas y nazis —basta pensar en las masacres nazifascistas en muchos pueblos de Umbría Cascia, Morro Reatino, Calvi, Mucciafora— se permiten llamar "sanguinarios" a los luchadores por la libertad.

Eran estados de ánimo que debían ser superados y dejados de lado tras la guerra, pero que los protagonistas recuerdan, aunque sean innombrables tanto para las instituciones y para el discurso político actual, como para su propia autoconciencia. Mario Filippini, partisano de Terni, dice:

Nadie puede imaginarse lo que significa salir de una guerra y de ese tipo, volver de abrupto a encontrar una vida real, de limpieza, de diálogo, de razonamiento. Cuando tenías ocho nueve meses, un año en la montaña, bajas, eres medio bestia. No hay santos. No eres un como normal. Hoy digo: yo era una bestia. Me doy cuenta de que en aquellos días ya no razonaba. Bajaste de la montaña, con ese odio constante, la guerra continua, las armas, siempre esperabas el tiro por la espalda; entonces estás tan cargado que antes de arriesgarte, no es fácil; no es fácil

Sin duda, los partisanos eran conscientes de que el uso de la violencia solo tenía sentido en las situaciones extremas de la ocupación nazi y la Guerra Mundial. Incluso la meno "pacífica" de los combatientes romanos, Marisa Musu, habla de un "interludio":

Yo tuve este, digamos, interludio de actividad armada, pero el 6-7 de junio y el 10 de junio ya estaba haciendo encuentros de mujeres en los corregimientos, en los barrios populares; Inmediatamente renuncié no al arma sino a la ropa mental del [luchador...] La vida estaba tan llena de cosas que esta lucha armada la olvidé en seguida. De hecho, creo que dejé el arma ocho o diez meses después. En primer lugar, porque aún quedaban los fascistas; y también porque me sentía desnuda sin el arma. Después de eso, el arma también terminó en el cajón.

Todos los miembros oficiales del GAP, por lo tanto, cuestionan la afirmación de que las Brigadas Rojas y otros grupos armados clandestinos de los años 70 y 80 simplemente continuaban la tradición de la lucha de resistencia armada. Valentino Gerratana, comandante militar del GAP, explica:

Encontramos la guerra, no es que la comenzamos. Estos en cambio han declarado la guerra. La violencia [era] una respuesta a la violencia; no es la violencia del estado multinacional, es la violencia que te agarró y estuviste en la cárcel durante veinte años. O disparaste. La violencia para responder a esta violencia fue una cosa muy diferente; no es lo mismo

Quizás el momento más conmovedor de toda mi experiencia de trabajo con la historia oral fue cuando Lucía Ottobri, luchadora partisana y mujer profundamente religiosa a su manera, me dijo que durante la Resistencia había dejado de rezar: " Durante la resistencia yo pensaba; es como si yo transgrediera. Me avergonzaba volverme a Él [a Cristo]. Fue un período diferente. Si lo pienso, digo, qué cosa tan extraña, ¿este era realmente yo?". Incluso Cristo no entendería lo que sentían que tenían que hacer: "Era un tiempo diferente. Cuando pienso en ello digo: 'qué raro, ¿realmente yo era así?' Más tarde, en el sufrimiento, en todas esas tribulaciones, en la muerte, en la guerra, volví a encontrarme plenamente con Cristo, preguntándome - '¿con quién más puedo hablar a todo esto?'" Y lo paradójico es que la normalidad en la que es posible "ponerse en raya" y volver a volverse a Cristo se restablece precisamente gracias a las acciones realizadas en ese tiempo suspendido, transgresor, innombrable y sin embargo imborrable, negado y reivindicado, problemático y glorioso. Quizás el mayor sacrificio que los partisanos hicieron por la libertad de todos nosotros fue que ellos mismos se obligaron a suspender una parte de su humanidad para salvar la humanidad de todos.

Sin embargo, esto no fue fácil. El fragor de la batalla, el peligro constante, el sufrimiento de las propias pérdidas, la crueldad del enemigo, no podían afrontarse y sostenerse sin experimentar fuertes sentimientos de ira y furia. Su humanidad está realmente en peligro: la imagen de Dante Bartolini de los guerrilleros como

"lobos hambrientos" vuelve también en los testimonios de sus compañeros. Bruno Zenoni recuerda a los partisanos "enojados, como animales furiosos en las montañas. Alguien le había disparado a su padre, otro había sufrido otra cosa". Y Mario Filippini: "No eres un hombre normal. Yo era una bestia, cuando llevas en la montaña ocho nueve meses, un año, bajas eres medio animal".

Los partisanos corrieron este riesgo. Hicieron la guerra, volaron camionetas, emboscaron a los enemigos, pero finalmente resistieron el peligro de convertirse en "portadores de la muerte". La guerra no tocó el núcleo de su identidad y su naturaleza, y esto subraya la diferencia entre ellos y sus enemigos, quienes en cambio exaltaron el culto a la violencia y la muerte, incluida la propia. Al volver a escuchar la entrevista de Mario Filippini después de muchos años, me llama la atención una expresión a la que no había prestado atención en 1972, la primera vez: volver a la "vida real". La vida real es la vida en tiempos de paz, el momento en que puedes ser un "hombre normal". Es como si en tiempo de guerra, en la ciudad o en la montaña, hubiera un tiempo suspendido, otra realidad, temporal e indescriptible. "En aquellos días", dice Gianna Angelini, otra integrante de la Brigada Gramsci (que todavía se casó con Mario Filippini durante la lucha en las montañas), "el mundo era muy diferente".

Hay otro elemento que dificulta que partisanos como Dante Bartolini, Mario Filippini, Rosario Bentivegna y Mario Fiorentini articulen estos sentimientos: su género. "Hicimos la guerra con cora-

zón de mujer", dice Walkiria Terradura, citando a Carla Capponi. Las mujeres, más que los hombres, históricamente han sido delegadas para expresar sentimientos y emociones. Y no es casualidad que en esta presentación se refiriera constantemente a las mujeres, Marisa Musu o Lucia Ottobrini, Carla Capponi, Walkiria Terradura.

Sin embargo, la típica brigada guerrillera, especialmente en la montaña, suele representarse como una comunidad de hombres. Como recuerda un partisano al partisano de Terni Ambrogio Filippini: "las mujeres eran más o menos delegadas para hacer pan, ropa, lana, para cosernos la ropa". Gianna Angelini se sumó a la brigada con un rol típicamente femenino: el de secretaria y mecanógrafa. Nunca le habían pedido que participara en una acción militar: "me pusieron en una especie de rincón, como mujer, ya sabes, el problema habitual. Sin embargo, aprendió a usar las armas observando a sus compañeros en el entrenamiento y, un día que la brigada fue atacada por fascistas en su campamento de montaña, le dieron un arma y comenzó a disparar. "Hubo heridos, hubo muertos, pero no sé si yo fui el responsable". Es la misma tensión: está orgullosa de pelear, pero se resiste a reconocer el hecho de que pudo haber matado.

Dolor, pues, pero no arrepentimiento. Rosario Bentivegna vivió el resto de su vida bajo amenazas y ataques de la derecha institucional por el papel que desempeñó en la acción partisana de vía Rasella en Roma, a la que los nazis respondieron masacrando a trescientos treinta y cinco hombres en las Fosas

Ardeatinas. Aunque era consciente de la relación entre la acción partisana legítima y necesaria y la reacción nazi, hacia el final de su vida Bentivegna escribió: "Estuve en vía Rasella y todavía lo estoy". Para él, como para Gianna Angelini, Lucia Ottobriani, Maria Teresa Regard, Carla Capponi, este recuerdo de la lucha era una mezcla complicada de dolor y orgullo, un sentimiento que compartían —en formas y grados que cambian de persona a persona— con la mayoría de los protagonistas de la guerra de liberación. Lucia Ottobriani recuerda el día en que recibió la medalla de plata al valor militar por el papel que desempeñó durante la Resistencia. "Fui condecorado con la medalla de plata por Taviani, entonces Ministro de Defensa [también ex partisano, demócrata cristiano]. Estaba con dos oficiales de aviación. Me tomó por la viuda de un luchador y amablemente me dijo: "¿usted es señora, es usted la esposa?"; pensó que yo era la viuda del condecorado, que estaba muerto. Le dije: "mira, yo soy la que está decorada". Gracias, Lucía.

I Memoria e historia: Walter Benjamin y José María Arguedas⁸⁰

Eduardo Kingman Garcés, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

La Historia convencional, en retirada, pero no por eso menos importante en términos políticos, dada su relación con el poder y con el poder del saber, basa su legitimidad en el archivo, mientras que la razón de ser de la memoria serían los testimonios e historias de vida, con un peso más subjetivo. Al ser cercano a la subjetividad, el trabajo de la memoria es mirado con sospecha, sin que, del mismo modo, se ponga en cuestión el lugar desde donde se produce la Historia. De acuerdo con muchos historiadores podemos confiar en la veracidad de los documentos y de manera particular de los que como las estadísticas, los fondos notariales, los registros demográficos, permiten construir series, hacer comparaciones, encontrar las causas últimas de los fenómenos, generar modelos interpretativos —esto es, todo lo que acerca a la Historia a las regularidades de la ciencia— pero no podemos decir lo mismo de los testimonios por su carga subjetiva y por su relación con las desviaciones, los escamoteos, las distintas posibilidades de lecturas del pasado. Paradójicamente, lo que de ese modo se deja de lado es justamente el interés que tiene en términos históricos esa carga subjetiva que se expresa, de modo particularmente claro, en el trabajo de la memoria. Annah Arendt reconoció el peso de lo subjetivo en toda investigación del pasado, en oposición de quienes defendían la “neutralidad de la ciencia”:

Para los historiadores más recientes la memoria ayuda a ampliar el archivo y en ese sentido hay un reconocimiento tácito de su importancia ¿pero se reduce a eso su función? ¿Es la memoria el espacio donde el historiador, el etnógrafo, descubren lo que les oculta el archivo o es algo más? Creo que el problema es mucho más complejo ya que al tratarla de ese modo, la memoria pierde gran parte de su potencia. Esto es su capacidad de irrumpir sobre el presente, incorporando otras voces, otros significados y sentidos. Por otro lado, no debemos perder de vista que muchas veces es la documentación histórica la que ayuda a renovar la memoria y no lo contrario. Así los archivos de la KGB en las películas de Sergei Lonitza. Los testigos ya no están, pero sí los archivos. En este caso, así como en el de los archivos del Holocausto, lo realmente interesante no es tanto encontrar más información sobre un momento de oscuridad, como discutir lo que pasó y el sentido de lo que pasó, actualizando el pasado y evitando, en lo posible, que se repita. La memoria tiene que ver con lo que adeudamos, con lo que la sociedad española, la chilena o la colombiana no han saldado con respecto a las víctimas del franquismo, el pinochetismo o la guerra interna. Esto es con algo que relacionándose con el pasado tiene que ver con el presente: con la posibilidad o no de ampliar los alcances de la democracia y de curar las heridas.

⁸⁰ Otra versión de este texto ha sido presentada a la revista española *Arxiu*.

La Historia necesita de la memoria para ir más allá de sus propios límites, pero, del mismo modo, el trabajo de la memoria requiere de la Historia. Cuando hablamos de testimonios no nos referimos solo a la tradición oral, sino que incluimos los que nos ofrecen el cine, la literatura, la fotografía, la arqueología, las improntas que la acción humana va dejando en las capas geológicas o en el ecosistema. Están, además, las distintas estratificaciones del inconsciente y las marcas del olvido. Todo esto ha multiplicado y diversificado el trabajo de la memoria.

Si el trabajo de la memoria no está orientado tanto a recrear el pasado como a desarrollar una genealogía de lo que somos, depende, en mucho, de la amplitud de nuestra mirada. Las imágenes resultado de la rememoración o de la indagación son necesarias, pero por sí solos son insuficientes, dependen del uso que se les dé, de la capacidad de contrastarlas con otros documentos, imágenes, testimonios. La reactivación de la memoria gracias a un esfuerzo de rememoración (en el sentido de Proust), el método biográfico (Pujadas), la historia oral (Portelli, Thompson) ha permitido que muchos materiales que fueron ignorados, distorsionados o empleados como un recurso para la glorificación del poder, puedan ser recuperados, y convertidos en parte de los procedimientos para su crítica. Podemos hacer de la memoria un recurso para hacer tajos en la Historia sin perder de vista, por eso, que la propia memoria demanda de la Historia. La Historia crítica se vale tanto de documentos como de testimonios para construir sus hipótesis.

Tal es el caso de nociones como las de Homo sacer y estado de excepción, en Giorgio Agamben, enriquecidas por el testimonio de Bruno Levi sobre los campos de concentración.

Si seguimos los debates en torno al Holocausto en Europa, las dictaduras del Cono Sur o los populismos en América Latina, entenderemos en qué medida los archivos de la memoria, pueden ayudarnos a pensar lo inimaginable, a formarnos un concepto más cercano de lo que todo esto ha significado y significa. En una investigación reciente sobre Santiago de Chile, Bogotá y Quito hemos podido observar como las edificaciones y los objetos —la mayoría de ellos en estado ruinoso, como los de los otros barrios del centro histórico de Quito, los antiguos centros de tortura de Santiago, el Palacio de Justicia de Bogotá— pueden asumirse como recurso para pensarnos. Lo que nos preocupa saber es en qué medida estamos en condiciones de hacer un uso provechoso de las ruinas. Lo que queda puede ser asumido lo mismo como escombros y como olvido que como supervivencia, esto es como algo que continúa pesando sobre nuestro presente (Márquez y Kingman, 2022).

La renovación de la historia y los trabajos de la memoria

Le debemos a la escuela de los Annales el acercamiento de la Historia a las ciencias sociales, pero no así al trabajo de la memoria. Es importante saber en qué medida al acercarse a otros saberes, la Historia mantiene su especificidad. La especificidad de la Historia está dada por

su objeto de estudio y su método, pero, además, como muestra Ricoeur, por su opción narrativa. De hecho, la narración histórica nos permite explicar y comprender mejor. A diferencia de la economía o la sociología de orientación positivista, la Historia, tal como se la percibe ahora, introduce una nueva visión de la temporalidad en sus indagaciones, logrando ir, de este modo, más allá de los historiadores clásicos. De acuerdo con Ricoeur (1985) la Historia introduce un tercer tiempo — propiamente histórico— que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico (Vergara :227) Para los historiadores actuales, pero también para muchos etnógrafos, lo que nos hace contemporáneos no se define únicamente desde el presente, sino desde la larga, mediana y corta duración, y esto hay que asumirlo tanto en términos de continuidades como de rupturas. Pero, además, esa contemporaneidad ha dejado de definirse desde un centro, dando lugar a la diferencia. Lo que se entiende por cultura occidental, por ejemplo, es el resultado tanto de una tradición como de un largo dinámica de transformación de la vida cotidiana y de las estructuras de la sensibilidad —estudiado, entre otros, por Norbert Elías Guy Debord y Michael Foucault— en términos civilizatorios, espectaculares, disciplinares, biopolíticos. No se puede entender la fuerza de este juego entre distintas temporalidades. E igual sucede con lo que Bolívar Echeverría llama el *ethos* barroco: su funcionamiento se prolonga (en los Andes y en Mesoamérica) bajo pautas y formas distintas, pero a partir de una misma matriz, desde el siglo XVII hasta ahora. A más de ser una noción histó-

ca es transhistórica o metahistórica. De hecho, el tránsito, relativamente largo, de un régimen barroco a un régimen de la separación constituye una de las claves para entender las transformaciones culturales en los Andes y en Mesoamérica. Solo que la especificidad de esos cambios únicamente puede entenderse a partir de una indagación de largo alcance en los distintos estratos de la memoria.

El problema de la memoria comienza realmente en los márgenes de la Historia, ahí donde se hacen presentes los Otros, debido a su relación con la antropología, la literatura y más recientemente el cine, el arte contemporáneo y las nuevas ontologías, pero, sobre todo por el rol que han tenido los movimientos ecologistas, étnicos y de género en la conformación de otros tipos de memoria histórica, mucho más inclusivos. Se trata, como vemos, de un problema social y política a más de epistemología.

La relación con pasados lejanos ha hecho que los historiadores privilegien los fondos documentales, por sobre los testimoniales. Aun cuando confían en el archivo y en la crítica de fuentes, no han intentado indagar sobre el rol que jugaron otros actores, que ocuparon un lugar secundario en escenario social o no aparecen en los documentos porque fueron invisibilizados. Paradójicamente los historiadores, se han visto ellos mismos condicionados, al momento de interpretar el pasado, por razones de clase, raza, género. El archivo no es solamente un repositorio de documentos del pasado. Es el lugar donde el pasado es construido y producido (Assman, 2009, p. 26) y las bases de esa construcción están

dadas históricamente. De hecho, hay que diferenciar los fondos documentales con los que se topa el investigador, de lo que sería propiamente su archivo, resultado tanto de la indagación empírica como del ejercicio de comprensión y búsqueda de sentidos. Del mismo modo como el antropólogo produce descripciones densas al momento de comprender y explicar un fenómeno, el historiador hace uso de la narración. El conocimiento se produce en medio de esas narrativas y gracias a su intermediación. Al igual que en el caso de la Antropología, se trata de formas específicas de comprensión y de explicación distintas a las formas desencarnadas, aparentemente más objetivas de las ciencias sociales.

Del mismo modo como hemos hecho referencia a la especificidad de la Historia ¿podemos hablar de una especificidad del trabajo de la memoria? En un texto clásico, tantas veces citado, Nietzsche pone en cuestión las formas como la historia monumental y la historia anticuaría se relacionan con el pasado. Para este pensador la historia tiene sentido en la medida en que resulta útil para la vida. Me pregunto si no es justamente la memoria la que nos permite establecer esa conexión entre la Historia y la vida. Más recientemente, Alessandro Portelli mostró el poderío de la Historia sobre la memoria en ciudades como Roma, así como la necesidad de desafiarlo.

Roma es una ciudad donde el peso de la historia corre el riesgo de frustrar o esterilizar la memoria, o por lo menos, de volver irrelevante su escucha. En Roma,

la Historia es, demasiado a menudo, una esfera extraña y lejana (Los indiferentes de Alberto Moravia) o un peso aplastante que te anula (La historia de Elsa Morant). (Portelli, 2004, p. 21)

El trabajo de la memoria se convierte, en este caso, en una forma de cuestionamiento de la Historia, sus alcances y sus límites, aun cuando no necesariamente una negación de esta. En el contexto contemporáneo de América Latina esta utilidad está directamente relacionada con su sentido crítico, dado el uso que han hecho de la memoria los proyectos populistas de derecha e izquierda.

Si la memoria tiene que ver con el tiempo, el tiempo no puede ser visto como una sucesión lineal de momentos, sino como "duración", donde pasado y presente son contemporáneos: se actualizan mutuamente. ¿En este sentido cabe preguntarse si la memoria es del pasado o es una activación del pasado en el presente? Para Bergson (2004) la memoria es un dispositivo que opera en medio de flujos temporales disímiles y a su vez coexistentes. Se trata de afecciones del espíritu, de la conciencia concebida en términos ontológicos antes que psicológicos. El pasado ha sido incorporado al presente, a la duración.

Si para la Historia y la Memoria institucionales las imágenes permitían representar el pasado, se trataba de imágenes fijas, estáticas, separadas de la vida, sin movimiento, por lo general, eran imágenes orientadas a la glorificación. Sabemos que buena parte de lo que creemos recordar es ilusión o ha sido

sujeto al trabajo de la imaginación y al trabajo del olvido. No solo existen muchos pasados, sino que la forma como los percibimos está condicionada por cada presente y esto es válido tanto en términos de memoria individual como social o colectiva. El psicoanálisis ha desarrollado un verdadero trabajo arqueológico que nos ha ayudado a entender lo que constituye la memoria, esto es sobre las distintas capas de la mente y de las emociones que conectan el pasado con el presente. Pero algo semejante ha hecho la arqueología histórica, como en el caso de Benjamin.

Sabemos que buena parte de lo que creemos recordar ha sido atravesada por el olvido. No solo existen muchos pasados, sino que la forma como percibimos el pasado está condicionada por cada presente. Desde una perspectiva genealógica, antes que histórica, lo que interesa, en realidad, no es tanto reconstruir el pasado como ampliar nuestro espacio de experiencia. Sabemos que hoy más que nunca se hace necesario pensar el presente, ya que lo que el horizonte abierto por la modernidad y el progreso ha perdido en buena medida sentido. ¿Cuál es —ya que es eso lo que nos convoca— el papel que pueden cumplir la historia y el trabajo de la memoria al momento de pensar (poner en cuestión) el presente?

En la segunda parte de esta presentación haré una lectura abierta de dos autores que hacen un uso creativo, no convencional, de la etnografía, la historia, la memoria. Me refiero a Walter Benjamin y a José María Arguedas. Al hacerlo no pretendo comparar dos estudiosos provenientes de distintos contextos so-

ciales e intelectuales, sino encontrar puntos de inflexión entre ellos y a partir de ahí con nuestras propias demandas de pensamiento.

Walter Benjamin, la historia y el trabajo de la memoria

Aun cuando Benjamin hizo una búsqueda gigantesca de textos, documentos e imágenes relacionados con el París del siglo XIX, los objetivos de su estudio se ubicaron más allá de los de un historiador clásico. Antes que un registro del pasado por el pasado, llevado por una empatía con ese pasado, se trataba de hacer una historia a contrapelo, capaz de encontrar en la rememoración o recuerdo algunas de las claves (engranajes o pulsiones) que nos ayuden a entender lo que nos hace contemporáneos.

“Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo —tal y como propiamente ha sido—, significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como lo que como lo que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro” (Benjamin, tesis 307)

Si bien gran parte de la gigantesca arqueología histórica practicada por Benjamin nos remite a un pasado, “tal como es recordado”, esto sólo toma interés y sentido en relación con el presente. Hay que asumir su trabajo como un esfuerzo por entender el funcionamiento de la sociedad contemporánea en su complejidad, partiendo de su materialidad, pero sin renunciar por eso a su

plasticidad, esto es sin perder de vista las dimensiones políticas, sensoriales, cotidianas, imaginarias. Es por eso que no podemos separar, en Benjamin de las cientos de citas sobre arquitectura, literatura, fotografía, de la teoría social y la interpretación filosófica, así como de la observación etnográfica y el registro de espacios, objetos, situaciones, sueños. Como anota Tiedemann:

“Los fragmentos del Libro de los Pasajes propiamente dichos pueden compararse con los materiales de construcción de una casa para la que solo se ha demarcado el plano o se ha excavado la losa para los cimientos” (Tiedemann, 228)

Estos fragmentos han sido sacados de sus contextos habituales, de sus formas naturalizadas (cómodas) de existencia y colocados en un nuevo plano. Son una suerte de detonadores, de mundos en miniatura, capaces de revelarnos algo significativo, en la medida en que sepamos y queramos hacerlo. Esto es desmontarlos, sacarlos de los lugares donde han sido ubicados por el poder para montarlos de nuevo, dependiendo, en todo caso, lo que logremos, de la intensidad con lo que hagamos, las preguntas que nos planteemos. Se trata, en este sentido, de un libro abierto, un rizoma, de cuyas posibilidades de renovación y enriquecimiento somos parte. Nuestro lugar como historiadores o como etnógrafos depende de nuestra capacidad para unir fragmentos del presente con el pasado renunciando a la tentación de hacer del pensamiento social una “sociología general” y de la filosofía un ejercicio teórico sin asidero empírico. “El verdadero interés se centra en los rasgos específicos por los que

cada sociedad histórica concreta se diferencia de los rasgos generales de toda sociedad” (Benjamin, 2007, p. 487). Lo que distingue a las imágenes propias del materialismo histórico de las esencias de la fenomenología o de la “sociología general” es su índice histórico.

El pasado, por otra parte, solo se hace presente en determinados momentos, a manera de reverberaciones o iluminaciones necesariamente fugaces, discontinuas, capaces de hacer saltar el tiempo homogéneo y vacío de la Historia. Su método tiene muchos puntos en común con la literatura y el arte contemporáneo en la medida en que se orienta a romper las separaciones entre forma y contenido, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo imaginario. Se trata de imágenes dialécticas, imágenes-conceptos, pero también alegorías, imágenes-poéticas. Al leer Arguedas, paralelamente a Benjamin, surge la sospecha de que el secreto de este tipo de pensamiento radique, a más de su compromiso, en la riqueza y diversidad de sus fuentes, así como en la ruptura de las formas canónicas de indagación, explicación y exposición. En la valoración y al mismo tiempo la puesta en cuestión de la tradición y de lo que a partir de la modernidad se ha asumido como proyecto: el desarrollo y el progreso.

Arguedas era un escritor, un poeta, un etnógrafo cuya labor intelectual se desarrolló en estrecho contacto con la vida de las comunidades del Perú sin renunciar por eso a entender las relación de esas comunidades con un contexto y unas preocupaciones más amplias. Al igual que Benjamin hizo uso del archivo y de la memoria, como recurso literario y de

comprensión. En el Libro de los Pasajes, Benjamin estaba interesado en entender las formas concretas de existencia del mundo de las mercancías —“Reconstruir el alma de las mercancías”— como una de las claves para percibir los cambios en la cotidianidad, las estructuras del pensamiento y de la sensibilidad que acompañaban el desarrollo del capitalismo. Lejos de reconstruir la historia de París, marcando de ese modo una línea evolutiva, relacionada con los orígenes, le interesaba encontrar el punto de partida o de irrupción de lo que somos. O para ser más precisos, uno de los puntos de despliegue de lo que somos, dado el carácter específico de todo derrotero —y por ende de todo conocimiento— histórico. Antes que un texto cerrado, que dé cuenta de la totalidad de los hechos se trataba de ur-fenómenos, esto es de fenómenos que proviniendo del pasado prefiguraban el presente. Para esto se trataba de colocar sobre el tablero imágenes contrapuestas: las provocadas por la moda, las intervenciones urbanísticas, los pasajes, las exposiciones universales, “desde su origen hasta su ocaso”, así como las generadas desde los márgenes, como la figura del trapero, el flaneur, el poeta maldito, la prostituta. Walter Benjamin hablaba de imágenes dialécticas. Estos materiales, complejos, diversos ubicados unos junto a otros, de manera contrapuesta bajo la forma de montaje son mundos en miniatura, constelaciones capaces de generar nuevas lecturas pero también nuevas rupturas. Eso ha impedido o podría impedir que las reflexiones de Benjamin sobre la sociedad moderna envejezcan, pierdan significado y fuerza. El pensamiento crítico, practicado por Benjamin, le permitió

entender, más allá de su tiempo, a dónde nos conducía el progreso y la idea del progreso, en sus vertientes capitalistas, pero también socialistas.

Si bien su indagación se basaba en Marx lo que a Benjamin realmente le interesaba era comprender la forma cómo hemos sido estructurados. Entender los factores que nos constituyen como modernos y hacer de esa comprensión un recurso o uno de los recursos para salir de la ensoñación en la que hemos sido sumergidos, que no es otra que el progreso. “Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que eso siga sucediendo es la catástrofe” (Benjamin, 2007, p. 476). En Benjamin hay un sentido mesiánico. El pasado y el presente se conjugan en el aquí y ahora, dando lugar a grandes revelaciones que ponen en cuestión tanto el orden del lenguaje como el orden del mundo.

Su manera de investigar no parte de la globalidad, ni intenta reconstruir una imagen global de la realidad, sino que se ocupa de fragmentos o retazos, a la manera de un coleccionista o de un trapero interesado en recoger los desechos de la sociedad industrial para darles nuevos usos en nuevos contextos. Benjamin intenta entender la sociedad moderna a partir de sus desechos o de sus ruinas. En el libro de los Pasajes se ocupa de la moda, la fotografía, los pasajes, la arquitectura, el flaneur, la poesía de Baudelaire. Espera encontrar en cada fragmento las claves para entender realidades que son en sí complejas, como las que tienen que ver con las distintas formas de ensoñación, encantamiento, pérdida de la conciencia provocados por el capitalismo, y sus expresiones culturales y políticas. Su

libro, como dijimos, podría ser asumida como una colección de fragmentos. No se trata, en todo caso, de cualquier fragmento, sino de fragmentos significativos, a modo de iluminaciones o "descripciones densas". "En los terrenos que nos ocupan, solo hay conocimientos a modo de relámpagos. El texto es el largo trueno que después retumba" (p. 439)

Walter Benjamin se pronunciaba contrario a la tendencia a buscar en el pasado la esencia o el origen de lo que somos. A diferencia de la historia convencional, el pasado no es algo que antecede al presente, sino que existe en la medida en que es activado desde el presente, a modo de constelaciones o imágenes dialécticas, en el sentido de irruptoras, discontinuas, campos de fuerzas.

"No es que el pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras, imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad" (p. 464)

Pero si las imágenes del pasado solo existen en relación con un aquí y ahora, las preguntas que se hacen al pasado se modifican a partir de cada presente. La relación con el pasado no se basa, en este sentido, en la empatía, sino que es necesariamente anacrónica.

"El verdadero método para hacerse presentes las cosas es plantearlas en nuestro espacio y nosotros en el suyo. [...] No nos trasladamos a ellas, son ellas las que aparecen en nuestra vida. Depende

de nosotros el poder capturar los hechos pasados, pero al mismo tiempo este pasado solo se nos revela bajo determinadas circunstancias.

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen dialéctica es aquella en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación (Benjamin, 2007, p. 224).

La trayectoria de Arguedas no es igual a la de Benjamin en la medida que los dos se enfrentan a sociedades y modernidades diferentes, desde formaciones y tradiciones intelectuales, sino opuestas, distintas, pero no cabe duda de que hay elementos en común a los que me voy a referir brevemente. En primer lugar, el carácter abierto, no especializado y si se quiere poco institucional, poco formal de su trabajo. En segundo lugar, el uso alegórico, incluso poético del lenguaje. En tercer lugar, el sentido utópico y al mismo tiempo apocalíptico y mesiánico de sus predicciones.

Walter Benjamin, la historia y el trabajo de la memoria

En José María Arguedas hay una referencia permanente al pasado y al peso del pasado en el presente. Su punto de partida no es tanto el archivo como sus vivencias en pueblos y comunidades andinos, que lejos de ser rémoras del pasado (como sostendría Vargas Llosa) son conglomerados sociales vivos, en movimiento, incluso ahora, en nuestro tiempo. Los libros de Arguedas, en general, no solo Los ríos profundos, son resultado de un ejercicio etnográfico y de la memoria, esto es de un trabajo de rememoración y actualización del pasado y del peso del

pasado (El de la infancia, por ejemplo) en el presente. No es que Arguedas prestaba poca atención a los documentos, como muestra *Dioses y hombres de Huarochirí*, o su tesis sobre las comunidades de España y del Perú, pero el eje que articula toda su labor como antropólogo y como narrador, es su propia experiencia, ya sea en las comunidades cautivas de la hacienda, en las comunidades libres y en muchos casos prósperas, como las del valle de Mantaro, o en las barriadas de migrantes en Lima y en Chimbote. Se trata de una memoria personal, pero también de una memoria colectiva y una relación con esa memoria en un momento de profundos cambios en sociedades con una fuerte presencia indígena como las de los Andes.

Arguedas, a más de entender la forma como los diferentes grupos, dentro de una sociedad en transición como la del Perú se representaban a sí mismos y a los otros, nos ha proporcionado algunas pautas acerca de la forma como él mismo se encargó de procesar y reelaborar esos registros. Se trata de una memoria cercana o sensible, dolorosa muchas veces, pero igualmente rica, una memoria interior, de un mundo profundamente heterogéneo y en movimiento. De ahí su interés por narrar la historia de cada localidad, de recoger imágenes de los colonos de las haciendas, arrieros, chicheras, maestros de escuela, músicos, de seguirles la pista más allá de sus comunidades de origen, en los cruces de caminos, en las grandes y pequeñas ciudades. De ahí su condición de etnógrafo y de poeta. Su preocupación por registrar los cuentos y

leyendas del pueblo quechua y elaborar a partir de ello sus propias interpretaciones, modificando y enriqueciendo las narrativas. Pero, además, en sus escritos no existe una separación entre la memoria de los humanos y la de los pájaros, los apus, la floresta. Al igual que los ríos profundos, todos formamos parte de un mismo torrente.

"Yo hasta ahora les confieso con toda honradez, con toda honestidad, no puedo creer que un río no sea un hombre tan vivo como nosotros" (Arguedas, citado por Lienhard, 201, p. 52)

Y es en eso, justamente, donde radica la actualidad de Arguedas. A más de la memoria de los huaicos, los muros incaicos, las huacas, los apus, hay una memoria de las máquinas y de los objetos.

"El canto del zumbayllu⁸¹ se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos" (Arguedas, 1983, p. 66)

Se trata de memorias conectadas, pero al mismo tiempo de memorias hechas de fragmentos. El memorialista es aquel que es capaz de descubrir esas distintas imágenes, sonidos, evocaciones y contrastarlas. La de los huaynos, por ejemplo, que avivan la memoria entre los seres sensibles.

El artista comenzó a tocar un huayno. No era un ritmo abanquino puro. Yo lo reconocí. Era de Ayacucho o de Huancavelica.

Pero algo del estilo de Apurímac había en la cadencia del huayno. El semblante de los pueblos de altura, del aire transparente, aparecieron en mi memoria. (Arguedas, 1983, p. 43)

⁸¹ Zumbayllu: trompo en los Andes peruanos.

Solo los siervos de las haciendas, los colonos, habían perdido su memoria. "Ya no escuchaban el lenguaje de los ayllus, les habían hecho perder la memoria. (JMA, 1983, p. 42)

En dos obras de Arguedas, *los Ríos Profundos* y *Todas las sangres*, aparece la figura del viejo como una de las mayores expresiones del poder en el contexto de una sociedad y una cultura decadentes.

El viejo infundía respeto a pesar de su anticuada y sucia apariencia. Llevaba siempre un bastón con puño de oro; su sombrero de angosta ala, le daba un poco de sombra sobre la frente. Era incomodo acompañarlo porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas y se quitaba el sombrero en forma llamativa cuando saludaba a los frailes. Mi padre lo odiaba, había trabajado como escribiente en las haciendas del viejo. (Arguedas, 1983, p. 11)

La figura del viejo se asemeja a la del condenado o a la del pishtaco.

Desde las cumbres grita con voz de condenado, advirtiendo a los indios que él está en todas partes. Almacena las frutas de las huertas, y las deja pudrir; cree que valen poco para traerlas a venderlas al Cuzco o llevarlas a Abancay y que cuestan demasiado para dejárselas a los colonos. (Arguedas, 1983, p. 11)

Cuando Ernesto y su padre visitan al viejo este busca "rebajarlos", hundirlos en la alfombra, humillarlos", recibe a sus

parientes, pero lo hace en los espacios ruinosos; en la cocina donde duermen los indios, en el patio de los indios.

Yo sabía que, en los conventos, los frailes preparaban veladas para recibirlo, que lo saludaban en las calles los canónigos. Pero nos había hecho llevar a la cocina de su casa; había mandado a armar allí esa cuja tallada, frente a la pared de hollín. "No podía ser ese hombre más perverso ni tener más poder. (Arguedas, 1983, p. 22)

El viejo es un personaje importante en la memoria de Arguedas, un personaje ruinoso, "casi un enano", pero capaz de imponer respeto y temor. El registro etnográfico toma forma literaria en este texto.

Percibí que su saco estaba casi deshilachado por la solapa y que brillaba desagradablemente. Yo había sido amigo de un sastre en Huamanga y con nos habíamos reído a carcajadas de los antiguos sacos de algunos señorones avaros que mandaban a hacer zurcidos. (Arguedas, 1983, p. 22)

La noción de ruinas está igualmente presente en los muros incásicos sobre los que se levantan las edificaciones coloniales, en el Cuzco, pero opera en distinto sentido. Los muros están vivos. De este modo el pasado, convertido en ruinas, asiste a una segunda oportunidad.

"En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos, llameaba la juntura de las piedras que había tocado" (Arguedas, 1983, p. 14).

Durante la primera mitad del siglo XX, algunos intelectuales andinos se plantearon la necesidad de hacer un registro de los cambios que se estaban produciendo en las culturas andinas y de manera particular en la cultura material, como resultado de la modernización y la crisis de la antigua sociedad agraria. Se trataba de una preocupación desde abajo, distinta a la de los positivistas impulsores de esos cambios, pero también de los hispanistas preocupados por el resquebrajamiento del sentido aristocrático.

Fueron los folkloristas y los primeros etnógrafos, los interesados en recoger tradiciones e historias locales, así como en hacer un registro del arte popular, dando lugar a importantes colecciones como la de Celia Bustamante en el Perú y Olga Fisch en el Ecuador. Se trataba, si los miramos desde la distancia temporal, de ejercicios de la memoria volcados a entender los cambios en la sensibilidad y particularmente en los sentidos del gusto y en las maneras de hacer de los sectores populares. Era, desde la perspectiva del análisis un momento privilegiado en el que al mismo tiempo que se estaba entrando en la modernidad, el maquinismo y la producción en serie, seguía siendo significativo al interior de las comunidades la producción mercantil simple, el trabajo manual y artesanal, el comunitarismo y los trajines de la calle. Lo que preocupaba a estos primeros etnógrafos era la pérdida de una tradición que se transmita de manera directa y natural, de generación en generación, a partir de "maneras de hacer propias".

JMA se incorporó tardíamente a la Antropología. Sus primeros pasos fueron

como folklorista y como coleccionista de objetos, imágenes, narrativas relacionados con la cultura popular indígena y de mestizaje indígena. Un coleccionista es, si seguimos a Benjamin, aquel que saca a un objeto de su contexto ordinario, o relacionado con los usos ordinarios, para colocarlo en un nuevo contexto. Como todo coleccionista su labor fue necesariamente provisional e incompleta. Como coleccionista, pero también como antropólogo Arguedas estaba interesado en construir un archivo. Solo que ese archivo estaba en buena parte incorporado a su memoria, encarnado por él, formaba parte de un habitus, de una capacidad para descubrir y transmitir significados sensibles.

El trabajo de Arguedas nos ayuda a conectar nuestro presente con lo que en términos todavía imprecisos podríamos llamar lo andino. Uno de los aspectos que caracteriza sus estudios como antropólogo, es la conjugación de una búsqueda de objetividad y una relación entrañable con su objeto de estudio.

"Lejos de hablar desde el clásico "terreno" de los antropólogos profesionales, JMA va evocando un espacio que considera entrañablemente suyo. La relación cercana, de alguna manera "familiar" que el antropólogo establece con los representantes de las comunidades estudiadas se manifiesta, en los textos, en la gran atención dedicada a los testimonios de los interlocutores" (Lienhard, 2012, p. 52).

Arguedas habla de mestizaje, pero se trata de un mestizaje indígena, resultado del cruce de distintas vertientes tanto indígenas como hispanas, tradicionales

como modernas, sagradas y profanas. Esto se expresó con fuerza en tiempos de JMA en la danza, la música, la producción de imaginarios, pero también en el despliegue de las mercancías en ferias, plazas y mercados. Esta tradición toma la forma de supervivencia, no como rémora del pasado, sino en un sentido más cercano a Warbug, como síntoma o inconsciente colectivo, pero también como potencia, como presencia viva del pasado en el presente. Como memoria eruptiva. También en WB la tradición se identifica con "lo mejor del pueblo". Con la memoria de los vencidos. Pero esta solo existe en la medida en que somos capaces de activarla. "Los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a ofrecer un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa" (Benjamin, 2004: 484)

Se tiende a separar en Arguedas su trabajo como etnógrafo o como historiador de su producción como novelista o poeta. En realidad, las diferencias formales, o más precisamente, diferencias en el lenguaje y en las formas de aproximarse al lenguaje, siendo fundamentales, comprometen el conjunto de su trabajo. Por un lado A está consciente del carácter intraducible de la poesía y la canción quechua como la forma que le conecta del modo más directo con el mundo de las comunidades y con su mitología (Se podría decir que en este caso lo más potente es lo más precario; lo que está en mayor peligro de desaparecer) Por otro, en Arguedas hay una apuesta consciente orientada a alejarse del "atolladero sociológico" que "no permite levantar vuelo"

(Arguedas, Citado por Mónica Bernabe, 6). Algo tan difícil en esa época.

Al igual que en el caso Arguedas los escritos de Benjamin se muestran poco convencionales. Hannah Arendt sostiene que lo que hacía difícil entenderlo era el carácter metafórico o poético de sus escritos. "Lo que resulta difícil de comprender en Benjamin es que sin ser poeta pensaba poéticamente y por lo tanto consideraba la metáfora como el don más importante del lenguaje (Arendt, 2001, p. 174)

JMA se siente inseguro con respecto a la etnografía, a pesar de ser un gran etnógrafo, pero también se siente así en relación con los círculos académicos y literarios. Al igual que WB asume la búsqueda de un lenguaje lo suficientemente dúctil como para captar las distintas aristas de una realidad compleja como la de Chimbote, la ciudad pesquera a la que acuden los migrantes. Consciente de su condición subalterna, está al mismo tiempo orgulloso de su saber no legitimado o legitimado sólo desde abajo. Después de todo, a pesar de sus artificios, sus circuitos, sus aparatos, los doctores no pueden percibir lo más sentido - los ríos profundos - y esto en la medida en que están separados de la vida (En su sentido más pleno, esto es el de Nietzsche) Resulta paradójico que esa incapacidad para captar la vida responda más a la figura del sociólogo que a la del artista.

Algo que preocupaba a Benjamin era la pérdida creciente de la capacidad de tener experiencias en el hombre moderno. De los campos de batalla, decía WB la gente regresa enmudecida, no más rica

sino más pobre en experiencias comparables. Giorgio Agamben añade que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita una catástrofe, ya que basta con la existencia cotidiana, aparentemente pacífica, en una gran ciudad para perderla.

Es algo que hemos comenzado a experimentar en nuestras ciudades desde hace una o dos décadas, pero que ya fue percibido, tiempo antes, como tendencia, o posibilidad, por Arguedas, particularmente en su último libro sobre la ciudad de Chimbote. A esta pérdida de la experiencia, propia de la modernidad, al atiborramiento provocado por el mundo de las mercancías, al estrés de las grandes ciudades, hay que sumar el largo proceso de disciplina miento y radicalización al que se han visto sujetos los pueblos andinos. Lo que vemos en JMA, es no solo un registro de esas situaciones, sino una capacidad para asumirlas, de lograr a partir de ellas una "experiencia verdadera". En Calle de dirección única Benjamin diferenciaba las experiencias verdaderas de "las experiencias que se sedimentan en la existencia normalizada y desnaturalizada de las masas ya civilizadas" (2010, p. 208).

Si me refiero a esto es porque nos ayuda a entender en qué medida la etnografía, la historia y la etnohistoria dependen de la capacidad para captar, conectar y transmitir experiencias. Se trata de experiencias sensibles, sentidas, muchas veces violentas. Al mismo tiempo elaboradas, pensadas, cotejadas resultado con otros archivos, como Dioses y hombres de Huarochiri, o con situaciones contrarias al interior de campos de fuerzas.

Walter Benjamin fue uno de los prime-

ros en plantear, en medio del ascenso del totalitarismo, esto es en momentos en los que "la excepción" se volvió la regla, una crítica radical al paradigma del Progreso:

En este planeta un gran número de civilizaciones han perecido en sangre y horror, Naturalmente uno debe desear que un día el planeta experimente una civilización que haya abandonado la sangre y el horror; de hecho, me siento...inclinado a pensar que el planeta lo está esperando. Pero es dudoso saber si nosotros podemos aportar a su centésimo o cuadragésimo-millonésimo cumpleaños. Y si no lo hacemos el planeta terminará por castigarnos, sus nada precavidos bien que- rientes, presentándonos al Juicio Final. (Walter Benjamin, citado por Hannah Arendt, 2001, p. 199)

Referencias

- Arguedas, J.M. (1983) *Los ríos profundos en obras completas*. Editorial Horizonte.
- Arguedas, J.M. (1983) *El zorro de arriba, el zorro de abajo* en obras completas, tomo V. Editorial Horizonte.
- Agamben G. (2003). *Infancia e historia. Deconstrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo editora.
- Arendt H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparros editores.
- Assman A. (2009). *Espacos da recordacao. Formas e transformacoes da memoria cultural*. Editorial Unicamp
- Benjamin, W. (2010). *Calle de direccìon ùnica*. Obras completas libro 4 / v.1
- Benjamin W. (2007). *El libro de los pasajes*. Akal.
- Bergson H. (2012). *Memoria y vida Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Alianza Editorial.
- Lienhard M. (2012). "Josè Maria Arguedas: Una mirada antropológica" en Josè Maria Arguedas. *Obras completas*, tomo VI. Editorial Horizonte, pp. 25-59
- Màrquez F. y Kingman E. (2022). *Ruinas latinoamericanas. Quito, Bogotá, Santiago*. En ediciòn
- Nietzsche, F. (2009). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida*. Gredos.
- Portelli A. (2004). *La orden ya fue ejecutada. Roma, las fosas ardeatinas, la memoria*. Fondo de Cultura Económico.
- Pujadas J. (2000). "El mètodo biogràfico y los gèneros de la memoria" en *Revista de Antropologia social*, 9: 127-158.
- Ricoeur, P. (1985). *Tiempo y narraciòn*. Siglo XXI.
- Vergara L. (1995). "Historia, tiempo y relato en Paul Ricoeur", en *Revista Historia y Grafia*, n.º 4, Universidad Iberoamericana, pp. 211-244 .

I Las mujeres de la Independencia. Una reflexión desde la memoria

Alexandra Sevilla Naranjo, investigadora independiente

Cuando por primera vez en el 2009 me acerqué a los archivos en busca de las mujeres que fueron parte de la gesta independentista, me encontré con algo por demás curioso: había una gran distancia entre lo que los archivos decían sobre estas mujeres y lo que en los siguientes periodos se escribió sobre ellas o se calló sobre ellas.

Por ejemplo, a propósito del centenario del 10 de Agosto de 1809, la revista femenina *La Ondina del Guayas* publicó una reseña sobre el papel que jugó Manuela Cañizares en la Revolución de Quito y decían:

He aquí una de las figuras más culminantes que se registra en la historia de nuestra emancipación política. Aquella verdadera mujer quiteña, fue la primera estrella de libertad que brilló fulgurante en el cielo azul de la Independencia, despertando el patriotismo verdadero e inspirando con su poderosa influencia, la revolución inmortal que nos legó una vida republicana [...]. Y en medio de aquellos patriotas, sedientos de justicia y libertad, aparece en primera línea una mujer superior: Doña Manuela Cañizares, que brinda su casa para las reuniones revolucionarias, que alientan con su presencia y su palabra y que ofrece aún el sacrificio de su vida en aras de la Patria, hasta dar el grito de libertad en el memorable 10 de Agosto de 1809. (Espinosa, 1909).

Esta imagen de Manuela, con algunos matices, es la que ha pervivido hasta nuestro días. Sin embargo, cuando vamos a los archivos la realidad es que hay muy poca documentación que menciona de manera directa a Manuela Cañizares o sobre su rol en la primera Junta. Es tan poco lo que se dijo sobre ella en la documentación primaria que, francamente, si emerge un cuestionamiento sobre si ella realmente fue esa "estrella fulgurante de la libertad". Lo cierto es que mucho de lo que se ha escrito sobre Manuela Cañizares son conjeturas y deducciones. Por supuesto, conjeturas y deducciones muy válidas y extraídas de la poca documentación que hace referencia a ella⁸². Pero es evidente que en el contexto de 1809 hubo mujeres que por diversas razones aparecen de manera mucho más consistente en la documentación y que por lo tanto parecería que fueron más determinantes en el proceso independentista, pero que a la par son menos visibles en los relatos tradicionales de la historia nacional y en la memoria colectiva.

Teniendo esto en mente, la preguntas de rigor que hay que hacer es: ¿por qué?, ¿por qué hay tantos silencios sobre las acciones femeninas en torno a las gestas independentistas?, ¿por qué algunas mujeres son exaltadas en los relatos nacionalistas y otras, muchas, son invisibilizadas? La respuesta que hoy en día, en el contexto académico, estaría más a la mano argumentaría que esto se explica a

⁸² Sobre la participación de Manuela Cañizares en la Revolución de Quito, véase Salazar y Sevilla (2009: 81).

partir de la sistemática invisibilización de las mujeres a causa de la matriz patriarcal en la que se desarrollaron las acciones de estas; y si bien esta respuesta no deja de apuntar hacia elementos reales y concretos, me parece que es por demás insuficiente.

De hecho, me da la impresión de que al usar de manera indiscriminada y ligera conceptos como patriarcado o discriminación sistemática y muchos otros más que está muy en boga hoy en día, en realidad lo que hacemos es dar respuestas simples y planas a situaciones que, en realidad, son extremadamente complejas. Y considero que justamente al abordar el caso que nos ocupa, el de las mujeres en la colonia tardía y durante las guerras de independencia, es así.

En efecto, la visibilidad o invisibilidad de las mujeres y de otros muchos actores sociales en el proceso de independencia apunta hacia un problema teórico y político muy complejo y que tiene que ver con la disciplina histórica en sí misma, así como con el uso práctico que se hace de ella al llevarla al ámbito de la memoria histórica y colectiva.

Obviamente, en esta ponencia no pretendo resolver el problema. Pero sí considero que es importante comenzar a pensar sobre él y sobre todo en la relación que hay entre la historia que se hace en la academia y cómo esta contribuye o no a darle forma a la memoria colectiva o nacional.

Para comprender cómo se entrecruza la historia de mujeres y género, con la memoria histórica y los eventos de la independencia me parece que necesitamos poner algunas ideas en claro.

Primero, hay que reconocer que el proceso de independencia es crucial para la construcción de la identidad nacional y para el surgimiento del Ecuador como país y por ello la historia de la independencia es una memoria en disputa. A esto se añade que hay una clara distancia entre la historia que se hace y se produce en la academia sobre el tema de la independencia y la que se narra en otros espacios del quehacer político y cotidiano, pero es justamente esa historia, la que se hace fuera de la academia, la que genera una memoria histórica colectiva. Un ejemplo nos ayudará a entender mejor esta problemática.

El día 17 de Enero del 2014 apareció una noticia en diario *El Comercio* que relataba un incidente que se dio en el consejo municipal de Quito. El asunto era que ciertos miembros del Concejo Municipal habían resuelto que en lugar de cantar en las ceremonias oficiales la segunda estrofa del himno de la ciudad se cantaría la cuarta. Ciertos miembros del Consejo se opusieron abiertamente y, por supuesto el debate se tornó intenso. Pero ¿qué importancia podría tener para la ciudad cantar la segunda, la cuarta o la tercera estrofa?

Lo cierto es que la segunda estrofa del himno a Quito hace referencia al período de conquista y colonización tanto incaica como española y a la identidad mestiza que surgió de este proceso.

Oh ciudad española en el Ande,
oh ciudad que el incario soñó;
porque te hizo Atahualpa eres grande
y también porque España te amó.

Por su parte, la cuarta estrofa dice:

Quando América toda dormía,
oh muy Noble Ciudad, fuiste Tú,
la que, en nueva y triunfal rebeldía,
fue de toda la América luz⁸³.

La concejala que proponía el cambio decía que esta iniciativa “no significa cambiar el Himno sino adecuar esta interpretación a nuestra condición de ciudad Luz de América, ya que los símbolos deben ser usados en función de su momento histórico” (*El Comercio*, 2014).

Cabe resaltar que el título de ciudad luz de América no se le otorgó a Quito por ser la primera en la que formó una Junta en el continente, tal como se ha difundido por muchos años en el sistema educativo y en las ceremonias patrias. Este título se le otorgó a Quito en memoria a la muerte de los insurgentes del 2 de agosto 1810, evento que dio un giro definitivo a la lucha interna que vivía América en ese momento. Seguramente la concejala que planteo esta moción no estaba al tanto de este detalle histórico, pero lo que hace su pedido, y probablemente también sin proponérselo, es poner sobre la mesa de debate la relación crucial que existe entre historia, memoria y los símbolos que se usan para mantener viva y activa la memoria histórica en el tejido social.

Sabemos que memoria histórica e historia no son lo mismo. No todos los hechos del pasado vienen a ser parte de la memoria colectiva de una sociedad y tampoco los relatos históricos mejor

construidos o con interpretaciones más sólidas terminan siendo parte de la memoria de un país. De hecho, los autores que analizan el tema de la memoria indican claramente que “toda sociedad tiene una política de la memoria más o menos explícita” (Lechner /Güell, 1998: 5). Es decir, establecen parámetros de qué es lo que se quiere recordar y como se lo recordará. Para eso justamente sirven los monumentos, los himnos, el currículo escolar y demás símbolos. El proponer el cambio de estrofas ejemplifica justamente esa política de la memoria que busca privilegiar la historia revolucionaria de la ciudad y no su pasado colonial o precolombino y el mestizaje que surgió de él. Lo que está en disputa aquí no es el himno de la ciudad sino la memoria social y con ello se evidencia que el pasado está en permanente construcción y en disputa por parte de las diversas fuerzas que conforman la sociedad.

En el caso de la historia sobre la Revolución de Quito y la Independencia el asunto cobra tintes aún más interesantes ya que estos eventos están vinculados, como dije, con la construcción y el origen de nuestro país. La memoria social y el discurso oficial que se elaboran en base a las distintas interpretaciones que hacemos sobre este evento del pasado son la clave para comprendernos y reconocernos como ecuatorianos y parte de la nación. Así el enfatizar en unos o en otros personajes, crear héroes y villanos, etc., ponen en evidencia la política de la memoria existente en el país, así como las disputas en torno a ella. De ahí que la historia sobre la Independencia

⁸³ El himno a Quito fue compuesto por Fray Bernardino Echeverría y Fray Agustín Azkúnaga en el año de 1912, por lo que este emblema de la ciudad debe ser comprendido en el contexto de las celebraciones centenarias.

sea contada una y otra vez y los relatos y las memorias sobre la Independencia y la Revolución de Quito han pasado por un largo proceso de construcción y deconstrucción. Queda claro, entonces, que historia y memoria no son “cosas” del pasado. Tampoco son solo recuerdos (Richard, 2010). Tanto la una como la otra se hacen y se construyen desde el presente y pensado siempre en un futuro posible dirán varios autores (Burke, 2011; Lechner/Güel, 1998; Achúgar, 2003).

Entonces la pregunta que debemos responder ahora es ¿cómo se ha construido la memoria de las mujeres que participaron en el proceso de independencia? O mejor dicho cuál ha sido la política de la memoria en torno a las mujeres que fueron parte de este evento crucial.

La respuestas no tiene gran misterio. En términos generales podemos decir que llevamos 200 años exaltando desde un ideal nacionalista y a ratos bastante patriotero a algunas mujeres muy puntuales y a otras por distintas razones, que enseguida mencionare, las hemos dejado en el más profundo olvido. A la par hay que reconocer que con el paso del tiempo y en base a lo que se ha considerado aceptable o socialmente adecuado para las mujeres la política de la memoria se ha ido modificando. A esto hay que añadir que las diversas tendencias del quehacer histórico también determinan cómo se presentará la participación femenina durante la independencia.

Entonces curiosamente en los archivos hallamos a varias mujeres que

incomodan. E incomodan a muchos e incomodan de distinta manera en diversos momentos. Así, por ejemplo, en las historias que se escribieron en la segunda mitad del siglo XIX varias mujeres son mencionadas de manera muy esporádica y con grandes vacíos en torno a su historia de vida a pesar de que en los archivos su presencia es clara. En gran medida esto se debe a que la moral y las acciones de estas mujeres no calzaban con la moral y los parámetros sociales que se establecieron para las mujeres luego de la independencia. Un claro ejemplo de ello es Josefa Tinajero y Checa.

Josefa fue miembro de una linajuda familia de Quito. Justamente para mantener la nobleza familiar, como era costumbre en aquellos años, casaron a Josefa con su tío siendo ella muy jovencita (Salazar y Sevilla, 2009, p. 93). No sabemos bien cómo se dieron las cosas, pero cuando ella fue mayor si tenemos constancia de que el matrimonio se separó y Josefa comenzó a vivir de manera independiente dedicada al comercio de textiles.

Encontramos nuevamente a Josefa en la documentación primaria, al entablar un larguísimo pleito con el Obispo de Quito indicando que la dispensa que había concedido para que ella se casara con su tío era improcedente y que por tanto el matrimonio debía ser anulado. Josefa pedía la anulación de su matrimonio. El escándalo en Quito fue de proporciones: una mujer estaba decidida a cuestionar las disposiciones de un Obispo. En el juicio Josefa llamó a testigos y presentó argumentos. Por su lado, la familia, en opo-

sición a Josefa, hizo circular el rumor de que ella era hija ilegítima y que por lo tanto con o sin dispensa estaba casada y no había asidero para su petición de nulidad. A pesar del escándalo Josefa no se rindió y continuo con su pedido, que le fue, finalmente, denegado. En rigor el haber conseguido la anulación matrimonial hubiera significado que ella podía volver a casarse. Pero, el perder esta batalla no implicó que ella regresara a estar bajo la tutela de su marido o de sus parientes masculinos con los que seguramente quedó en muy malos términos. La documentación que hace referencia a ella nos presenta a una mujer bastante independiente en lo económico. Josefa continuó con su lucha. Años después de su primera demanda la hallamos en los tribunales nuevamente, este vez solicitando el divorcio. Por qué o para qué es que Josefa insistía tanto en que su matrimonio terminara de, manera legal, sabemos que para entonces el marido ni siquiera vivía en Quito.

Nos enteramos de los detalles cuando vemos que luego del 10 de agosto Josefa fue la única mujer apresada junto con los demás conjurados de ese día. Se le formó una causa por ser "sabadora" de los eventos de agosto y no denunciarlos ante la autoridad. ¿Cómo podía ella saber sobre lo que se planeaba hacer en la noche de San Lorenzo? El juicio que se entabló por este caso nos da la respuesta. En este documento claramente se indica que Josefa mantenía una "amistad ilícita" con Juan de Dios Morales; seguramente fue el deseo de formar una nueva familia con él, lo que llevó a que Josefa insistiera vehementemente en la anulación

de su matrimonio y luego el divorcio. Por su lado, fue el deseo de su familia de impedir un "matrimonio desigual", lo que los llevó a preferir el escándalo público a permitir la anulación de un matrimonio que para entonces solo existía en el papel. Sabemos que el mismo año en el que Josefa pidió el divorcio se le confinó en el Convento por orden del Obispo y a Morales se le destituyó de su cargo de secretario de la presidencia de Quito y se le ordenó salir de la ciudad por tener amores ilícitos. Años más tarde y seguramente de una forma más discreta continuaron su relación, de tal manera que para 1809, cuando estalló la revolución, Josefa estaba embarazada (Salazar y Sevilla, 2009).

Con todos estos antecedentes, no había dudas, Josefa sabía lo que se planea hacer en la noche del 9 de agosto. Pero a diferencia de lo que sucedió con otros y otras "sabadoras" a Josefa se le intimidó, apreso y persiguió. En parte por su relación con Morales, pero también por que de ella se decía que eran una de las "mandonas" de la Junta, es decir que tenía mucha injerencia en las decisiones que tomaba la Junta. No hay más documentación para contrastar esta acusación contra Josefa. Pero una cosa si es clara, ella no es la única mujer sobre la que se hace este tipo de comentarios⁸⁴, por lo que tal vez no es algo descabellado pensar que una mujer tuviera influencia en las decisiones políticas. A esto habría que añadir que, en una sociedad de Antiguo Régimen, como la quiteña de inicios del siglo XIX, las relaciones políticas tenían formas y caminos muy distintos.

⁸⁴ En sus memorias Pedro Pérez Muñoz también menciona que Antonia Salinas, la hija del Capitán Juan Salinas tenía injerencia política en las decisiones de la Junta (Hidalgo- Nistri, 1998).

Muchas acciones políticas se planificaban puertas adentro, en las casas y en los entornos familiares y por lo tanto las mujeres podían influir en las decisiones que luego se llevaban al espacio de lo público. Si bien con relación a este tema aún hay mucho que investigar, lo que si sabemos con certeza es cómo terminó esta historia de amor entre Morales y Josefa: él murió el 2 de agosto y ella desapareció de la esfera pública y también de los registros históricos, ya que son muy pocos los que se han acordado de ella o se han interesado en profundizar más sobre sus acciones.

Pero Josefa no es la única protagonista de la independencia que podría aparecer con una moral cuestionada a los ojos de los escritores del siglo XIX. También está María Ontaneda y Larraín, a quien la documentación de la época señala como una tribuna de la plebe, así como una de las mujeres que, a manera de escudo humano, acompañaron a Carlos Montúfar en Quito cuando este llegó a su entrevista con Ruiz de Castilla (Salazar y Sevilla, 2009, p. 107).

¿Qué implicaba ser tribuna de la plebe? Suponía en primera instancia, tener una gran capacidad de movilizar a la población. Los tribunos arengaban y conminaban al pueblo para que se una a la revolución y eran el vínculo entre la élite dirigente y el pueblo. Como vemos la labor de María no fue menor. Estuvo presa y se le incluyó en la lista de los cabecillas revolucionarios a los que no se les perdonaría. Aun así, sabemos, no solo que sobrevivió a la Revolución de Quito, sino que como muchos otros fue indultada también. Sus acciones en favor de la insurgencia eran conocidas, de tal mane-

ra que unos días antes del 24 mayo de 1822 el general Sucre le escribió a María pidiendo su ayuda. En la carta le decía:

Quando se trata de la libertad de la patria, preferible a toda otra consideración, es muy satisfactorio para mí hablar de tan interesante asunto a quien como Ud. ha hecho en su obsequio sacrificios superiores a su sexo, en tiempo que éstos por desgracia fueron infructuosos. Esta es la ocasión más oportuna para que Ud. en virtud de la notoria decisión por la causa de la independencia con que se ha distinguido en esa capital, repita sus esfuerzos y ponga en uso el poderoso influjo de los atractivos de su sexo, a fin de evitar que las armas sean las que decidan la suerte de esta hermosa parte del territorio de Colombia: porque me sería muy sensible que, en el estado actual de las cosas, se sacrificase la vida de un solo americano. [...] Ud. debe emplear su persuasión y ascendente, a fin de que el término de esta campaña sea el desengaño de los que están obstinados en prolongar los males de la guerra, y las desgracias de América. De todos modos, yo confío, y cuento con la cooperación de Ud. a nuestros esfuerzos para la libertad del departamento. Este servicio aumentará la consideración, y aprecio que ya tiene por Ud. su muy atento amigo y amo. servidor. (Antonio José de Sucre, en Salcedo-Bastardo, 1983, pp. 61-62)

Si bien entre 1812 a 1822 no hallamos referencias a la vida de María, lo más probable es que ella mantuviera su influencia y ascendente entre la población y por eso el Mariscal le pedía ayuda. ¿Por qué si las acciones de María fueron tan deter-

minantes para la insurgencia su nombre no es parte de la memoria colectiva? Lo cierto es que junto con el calificativo político de tribuno también se dice que era la pública concubina del capitán Mancheno. Dentro de los parámetros morales de la segunda mitad del siglo XIX y del inicio del XX su figura, más allá de lo que hubiera podido o no hacer en favor de la independencia, no era precisamente la que más se pudiera destacar y por eso, ella, así como Josefa Tinajero y Rosa Zárate pasan desapercibidas.

Cabe señalar que las acciones de otras mujeres también son invisibilizadas, pero por razones muy distintas. El caso de Teresa Calisto es por demás paradigmático. Teresa era hija de Pedro Calisto y Muñoz, regidor perpetuo de Quito y líder de la contrarrevolución quiteña. La documentación señala que el mismo día que se supo del apresamiento de los Calisto en el Valle del Chota, se sacó a Teresa del Convento en el que había refugiado y se le llevó a rastras hasta la cárcel. La segunda Junta se había organizado en Quito, y los insurgentes no estaban dispuestos a dejar pasar por alto las acciones que la familia Calisto había impulsado para desbaratar los planes de la Primera Junta.

Luego de varios meses en prisión, Pedro Calisto y su hijo Nicolás fueron pasados por las armas, el 29 de octubre de 1812. Esto es, pocos días antes de que Toribio Montes entrara triunfal a Quito. Quienes presenciaron los acontecimientos decía que la plana mayor de la insurgencia presenció el hecho. A Teresa Calisto y a su esposo Pedro Pérez Muñoz se los sentenció al presidio de Bocachica

en Cartagena de Indias, pero la ejecución quedó sin efecto, ya que los realistas, con Montes a la cabeza retomaron el control. ¿Qué rol jugaron las mujeres en el bando contrarrevolucionario? Al igual que las mujeres insurgentes, ellas también se convirtieron en parte del engranaje político y familiar. Actuaron como enlace, realizando actividades de inteligencia, llevando y trayendo información, dando aviso de los peligros y probablemente también organizando los suministros. Pero a Teresa la hallamos dando un más paso más: ella reflexionó por escrito sobre las acciones políticas que llevó a cabo y sobre sus motivaciones para ello.

En abril de 1814 Toribio Montes pidió a algunos vecinos de Quito, tanto a realistas como a conocidos insurgentes, que habían sido perdonados, que contribuyeran para la manutención a la causa del rey. A Teresa Calisto se le solicitó que entregara la cantidad de cien pesos. La negativa de Teresa no se dejó esperar.

La persecución y angustias que sufre la patria son las mismas que yo sufro y he sufrido: por ella he perdido a un padre y a un hermano, por ella tengo ausente y desterrado a mi marido; por ella padecí con todos tres, más de seis meses de la prisión más horrorosa, por ella estuve expuesta siempre al furor del pueblo más vil, movidos por los autores de la insurrección y sus secuaces; [...] en una palabra me consagré a la muerte por la patria [...]. La patria es amenazada, lo soy también, no más que por haberle sido y serle fiel [...] después de haber hecho tantos sacrificios por su libertad y su quietud, estos instan-

tes y peligros son todos causados por solo los insurgentes que dieron en Quito la primera señal de insurrección americana y que rebeldes han persistido en su inicuo sistema hasta formar su Junta por tres veces, y millones si pudieran, pues solo fueron contenidos por fuerza de la armas nacionales; sin embargo es por una clemencia incapaz de todo otro gobierno que el de la España tan benigna, tan con todos sus bienes, no han reintegrado los inmensos caudales que usurparon a la Nación. (Sevilla, 2019, pp. 1-2)

Tanto el contenido de carta como el contexto en el que se escribió nos dejan ver varios rasgos de la vida de Teresa. Es evidente que ella era una mujer instruida y enterada de lo sucedía en la política de momento. Para cuando escribió esta nota era cabeza de su hogar, su padre y hermano Nicolás habían muerto, su esposo había escapado a España y su hermano Carlos, probablemente, estaba prófugo; así que ella junto a su tía Leonor se había hecho cargo de los hijos huérfanos que su hermano dejó. Teresa pasó a engrosar la lista de mujeres que en la ciudad de Quito se convirtieron en jefas de hogar y administradoras de los bienes que habían quedado. Pero, a pesar de su valor y claridad conceptual para defender su causa, está mujer nacida en América, que distingue entre patria y nación y que se asume tan quiteña como española, no podía entrar en el panteón de la patria, por más lúcida que fuera. Sobre ella nada se dice, pero curiosamente su tía paterna Josefa Calisto, que fue tan realista como Teresa en los primeros años de la

Revolución y que al ver perdida su causa se pasó estratégicamente hacia el lado de la insurgencia si entra en ese panteón de mujeres patriotas que se construyó en la producción historiográfica de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX (Toro Ruiz, 1975). La historia narrada exclusivamente desde el bando insurgente y criollo ha contribuido, no solo a esconder las acciones de mujeres como Teresa, sino también las acciones de la plebe, de los afrodescendientes, esclavos y libertos, así como de la población indígena que se unió a la insurgencia, como los que se unieron al bando realista (Sevilla, 2019).

Se pensaría que durante la segunda mitad del siglo XX y con la historia social en boga la situación se revertía. Curiosamente la historia social más cercana a nuestro tiempos también invisibiliza a las acciones femeninas. Lo hace de dos maneras. En primera instancia el énfasis de la historia social está en las estructuras, en los grandes movimientos y en los colectivos; y con ello las acciones individuales de los actores femeninos se pierden. Pero no solo eso, la historia social, sobre todo aquella muy apegada a la visión marxista, ven en la revolución de Quito y en las guerras de independencia un proceso fracasado (Palti, 2009), ya que no calza dentro de la tipología marxista y no produce los cambios que una revolución en clave marxista debería generar. De ahí que, algunos investigadores de los 60 y 70 comenzaran a llamar de manera despectiva a la revolución de Quito como la "revolución de los marqueses" (Sevilla 2019, p. 49).

En un contexto como este qué valor podrían tener las acciones de una mujer como Rosa Montúfar. ¿Para qué estudiarla? o ¿para qué analizar sus acciones? Sin embargo, cuando vemos la documentación que nos habla de Rosa vemos que ella puso sobre sus hombros la tarea de defender a su familia y mantener la economía de su casa en funcionamiento. Los escritos que introduce en el ámbito judicial para defender a su padre nos permiten ver cómo el proceso revolucionario gira del fidelísimo a Fernando VII, al deseo de independencia. En ese sentido la contribución de este personaje a la comprensión de evento en sí mismo es crucial. Pero, no solo eso, al ver en detalle las acciones de Rosa hallamos elementos muy interesantes, ya que la vemos actuando en conjunto con otras mujeres. De alguna manera ella construyó en torno a sí relaciones de afecto y compañerismo con otras mujeres de la ciudad. Así, por ejemplo, está el caso de la desaparición de los papeles del primer juicio contra los insurgentes a fines de 1808. Se dice que fueron las mujeres parientes de los Montúfar las que interceptaron al oidor Fuertes y le arrebataron los documentos. Más adelante, Rosa y María Ontaneda sacan disfrazado a Pedro Montúfar de la cárcel (Salazar y Sevilla, 2009).

Pero, aun hay más. Una de las últimas cartas que tenemos de Rosa es crucial para entender cómo las mujeres se veían a sí mismas al terminar la Independencia.

En 1822, Rosa Montúfar, escribió una extensa carta a las nuevas autoridades de la naciente nación. En su nota enfatizaba las acciones que ella y su familia llevaron a cabo en favor de la independencia. Lo interesante de esta nota no

está necesariamente en el largo relato que hacer de su acciones y penalidades, si no en la breve frase que usa para indicar quién escribe la nota. Ella comienza así: "Yo, Rosa Montúfar ciudadana de Colombia" (Rosa Montúfar en Sevilla: 2021). Asombrosamente una mujer se designó a sí misma como ciudadana de una nación que aún no consideraba las mujeres como tales. Esta auto designación no es el resultado del delirio. El que Rosa hable de sí misma como ciudadana tiene consonancia con otra documentación producida por mujeres en esos años y particularmente con la documentación judicial en donde las mujeres de diversos estratos también son designadas como ciudadanas y no como vecinas, que era lo usual en la colonia. Es así como Rosa Montúfar y su carta nos abren una puerta a un espacio inexplorado hasta ahora, ya que la idea de la ciudadanía femenina en Ecuador no se ha estudiado sino en el contexto de la Revolución Liberal, pero su carta ya nos muestra que el debate es mucho anterior (Sevilla, 2021) y sobre todo pone en evidencia que la historia; y particularmente la historia de mujeres no puede entenderse de forma lineal. Esto, a su vez, debería llevar a repensar la manera que, desde los movimientos de mujeres, se piensa en la historia de género, ya que estos también generan su propia política de la memoria y muchas veces dejan en el silencio a mujeres que por alguna razón no calzan del todo en la narrativa predominante.

Es mucho más lo que se podría decir sobre las mujeres del período de la independencia, y también se podría reflexionar de manera más amplia sobre lo que se calla al respecto a ellas. Pero, como ya

es momento de terminar mi intervención, creo que lo haré haciendo una última pregunta. ¿Cuál es el objetivo final al hacer historia de mujeres o de género? Tal vez para algunos la respuesta esté relacionada con el deseo de visibilizar a las mujeres como actores sociales; y sin duda sacar a luz las acciones y la iniciativa femenina es importante. Pero, a la vez cabe recordar que el propósito de la investigación histórica no es iluminar por iluminar, visibilizar por visibilizar o recordar por recordar. El propósito final al incorporar nuevos actores a cualquier explicación histórica, ya sean estos femeninos o masculinos, es justamente tratar de tener una explicación más amplia, más precisa, más compleja. Analizar las acciones femeninas durante el período de

la independencia, justamente, nos lleva a una comprensión más compleja de este proceso y de la sociedad en la que tuvo origen este evento. Por ello es necesario estudiarlas. Por ello es necesario saber más sobre las Manuelas, las Rosas, las Teresas y las Josefás y sobre todas esas mujeres anónimas que están en la documentación primaria y a las que aún que darles voz. Desde la academia hay que hacer el esfuerzo por visibilizarlas y sobre todo hay que hacer el esfuerzo para que el conocimiento que se genere sobre ellas no se quede en la academia, sino que se filtre hacia esos otros espacios que contribuyen a la formación de una memoria colectiva de tal manera que las acciones femeninas y masculinas sean valoradas por igual.

Referencias

- Achúgar, Hugo. (2003). "El lugar de la memoria, a propósito de los monumentos". *En Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo XXI Editores.
- Burke, Peter. 2011. "History as Social Memory". En *The Collective Memory Reader*, editado por Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi y Daniel Levy. Oxford University Press.
- Espinosa, Cristina. (1909). "Doña Manuela Cañizares", en *La Ondina del Guayas*, AIII, tomo 1, No. VI.
- Hidalgo-Nistri, Fernando, comp. (1998). *Compendio de la Rebelión de América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz*. ABYA-YALA.
- Lechner, Norbert, y Pedro Güell. (1998). "Construcción social de las memorias en la transición chilena". Ponencia presentada en taller de Social Science Research Council: Memorias colectivas de la represión en el Cono Sur, Montevideo, 15 y 16 de noviembre.
- Palti, Elías (2009). "Revisión y Revolución. Rupturas y continuidades en la historia y en la historiografía". *Historia Mexicana* 58 (3): 1171-1198. <http://historiamexicana.colmex.mx>
- Salazar, Sonia, y Alexandra Sevilla. (2009). *Mujeres de la Revolución de Quito*. FONSA.

- Sevilla Naranjo, Alexandra. (2019). *Fidelismo, realismo y contrarrevolución en la Audiencia de Quito*. FLACSO/IPGH.
- Sevilla Naranjo, Alexandra. (2021). "Vecinas y ciudadanas: las mujeres del Distrito del Sur y el uso de la voz "ciudadana" durante la república temprana". *Procesos Revista Ecuatoriana De Historia*, (54), 109–134. <https://doi.org/10.29078/procesos.v.n54.2021.3036>
- Sucre, José Antonio ([1822] 1983). "Si yo pudiera ahorrar esta batalla", en J. L. Salcedo-Bastardo, *De mi propia mano*. Biblioteca Ayacucho.
- Toro Ruiz, Isaías. (1975). *Del pasado ambateño y micro biografías nacionales*. Imprenta Municipal.

I El cine y el primer centenario. Entre la bullanga y la discreción. Las fiestas patrias filmadas

Wilma Granda Noboa, investigadora independiente

“La reflexión es una tarea de vagos y de maleantes. Hay que saber perderse para trazar un mapa, salir de los caminos trillados, vagar: deambular por las encrucijadas, abrir senderos a través de las mieses o el desierto, penetrar en callejuelas sin salida; ... aparearse de todo lo dicho o lo sabido, quedar solo; hay que romper con todos los grupos, disentir de todos los consensos, hasta tocar la muerte o el silencio (luego será otra vez posible confraternizar y conversar).

[Jesús Ibáñez: Más allá de la sociología, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1992, 3ª Edición]

Agradezco a Sofia Luzuriaga, Investigadora Docente de Ciencias Humanas en la PUCE quien me participó la invitación a este Simposio. Extiendo mi Saludo a los organizadores y a los compañeros de Mesa, al público presente y al público en línea.

Inicio con una frase que mi abuelo repetía: “Tarde llegan los tempranos”, la decía cuando los pequeños invadíamos una conversación a la que no habíamos sido invitados. Cuando creces y ya no tienes abuelos, sientes otra vez el tiempo contrariado, intentas camuflarlo con eso de: para qué me invitan si saben cómo me porto, pero no hay caso, sigues sin poder descifrar, como yo ahora, cuándo es tarde y cuándo temprano, sobre todo en asuntos que creíste conocer porque has hablado cuarenta años de cine ecuatoriano pero de improviso sientes que el tema requería volverse un asunto de muchos para entenderlo distinto, desde cabezas múltiples y de diversas maneras. Mucho más ahora que las imágenes copan nuestro mundo, sensación agravada

además por el simulacro de bienestar o de ficción iconográfica que las redes sociales y la hiperrealidad nos ofrecen. Y, nosotros, por aquí, investigando muy despaciosamente las primeras rutas del cinematógrafo en nuestro país o región y temas como estos del rol del cine en la celebración de los centenarios y bicentenarios en América Latina. Y cabría preguntarse: ¿será que el cine ecuatoriano necesita hacerse mejores preguntas, iniciar caminos distintos, quizás más creativos, menos homogéneos o hegemónicos, conjugados a algo que tenga que ver con un esfuerzo individual y colectivo para arribar o no a conceptos o categorías un poco más allá de lo que los sistemas de representación y del lenguaje puedan aportar? Además, haría falta pensar y preguntarse también respecto a sostener el resguardo físico de los archivos filmados. ¿Interesarse por esos depósitos concretos de memoria que serían similares a piedras o monumentos inaugurados hace cien años en flaman-tes avenidas y en medio de majestuosos

desfiles? Asimismo, preguntarse por qué casi nada de lo filmado en la primera mitad del siglo XX, en nuestro país se ha podido recuperar. Y, preguntarnos lo que sea necesario, pues faltaría mucho en cuanto a reflexionar sobre el cine que es, a la vez, materia y memoria y que produciría una percepción distinta y un pensar distinto, a partir de verlo (Parodi, 2022) Y, falta mucho en cuanto a la difusión más amplia de la memoria filmada, aquella que desde 1989, es parte del patrimonio cultural del Estado y la custodia Cinemateca Nacional⁸⁵. Archivos de imágenes que, al igual que los de la palabra escrita “custodian decisiones, actuaciones y memoria” (ICA, 2021). Y esa es una declaración de derecho público y político inherente a los humanos. Es decir, su derecho al no olvido.

En esa tónica y, para la ocasión, no sería tarde ni temprano vislumbrar los tres tiempos del cine: el pasado en un patrimonio físico de una filmación antigua —como de la que hoy vamos a hablar—, el presente en el oficio de difundirla y reflexionar sobre ella y, el futuro, en estimular la creación de nuevas imágenes a partir de filmaciones que ya existen recuperadas. Es decir, una profundización en el trabajo de archivos y sus potencialidades que, en última instancia, son políticas y donde el involucramiento de la Academia sería impostergradable.

En este punto, quiero decirles que hablo desde una formación sociológica y una maestría en Estudios de la Cultura

que las sobrellevo, intentando sortear verdades consabidas y presumidas certezas. Aunque no lo consiga, me esfuerzo. Confieso, además, que no poseo una formación archivística profesional, excepto talleres o cursos cortos sobre archivo de la imagen en movimiento y su puesta en valor, a cargo de la FIAF (Federación Internacional de Archivos de Filmes). Pese a ello, durante 35 años, trabajé en la investigación y construcción colectiva del Archivo de la memoria filmada del país en Cinemateca Nacional del Ecuador, departamento de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, desde 1984. Pese a no contar con una legislación pertinente, Cinemateca ha podido acopiar en 40 años, más de 5 mil registros audiovisuales entregados por cineastas o herederos e instituciones públicas y privadas quienes, como un acto de fe, sostienen el proyecto inacabado de la memoria audiovisual del país. Ello, sin que al Estado le cueste un centavo la adquisición del importante acervo que contiene los más disímiles formatos: 9,5 mm, super 8, 8 mm, 16 mm, 35mm, 70 mm, en cuanto a cine. Y en video: umatic, vhs, betamax, cinta abierta. A más de cintas de audio, fotografías, proyectores antiguos, afiches y piezas de museo.

Entre los bienes declarados patrimoniales, constan las imágenes más antiguas correspondientes precisamente al año 1922 cuando, pareciera, hubo una nutrida presencia de filmadores y sujetos filmados. En la prensa de entonces

⁸⁵ Según Acuerdo Ministerial 3765 y Mandato 040 del Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador y del INPC de 3 de julio y 3 de agosto de 1989, toda imagen en movimiento filmada por ecuatorianos o extranjeros en el país, que tenga diez años de antigüedad, es parte del patrimonio cultural del Estado. Su custodia se delega a Cinemateca Nacional del Ecuador.

se anunciaba que la empresa Ambos mundos⁸⁶, Rodrigo Bucheli, Rivas Film, Miguel Ángel Álvarez, Gráficas Miranda, Manuel Ocaña, etc., estarían involucrados en el negocio de filmar la gestión de gobiernos liberales o la promoción del país para atraer inversión extranjera. Esto lo tendría claro el proyecto liberal, como un propósito de apoyo al cinematógrafo, asunto sostenido esporádicamente hasta los años 70. Si poco se hizo, en cuanto a la producción, casi nada hizo el Estado en cuanto al resguardo de las películas. Excepto en los años 70 cuando se obligó a los productores, en el gobierno nacionalista revolucionario de Rodríguez Lara a depositar una copia de la película en la Secretaría de Información Pública. Fondos que fueron transferidos a Cinemateca, a partir de 1989. Y, aunque la situación de los archivos en el país, en general, no es óptima, algo importante ha ocurrido hace pocos años: ya existe formación académica para el manejo de archivos y, ojalá se extienda a la especialización para archivos fílmicos y audiovisuales. Cabe mencionar, la importancia de eventos académicos, como el presente Simposio organizado en la PUCE, en la celebración del bicentenario de la Batalla de Pichincha, donde podríamos volver a pensar al cine como un elemento novedoso de registro o quizás como ese elemento perturbador de la comuni-

cación humana, como se lo pensaría en los primeros años del siglo XX y, parecería, aún se lo pensaría, quizás, por la persistencia de una vívida contradicción planteada por el teórico francés Christian Metz, quien nos advierte que: “el cine es tan difícil de explicar porque es tan fácil de entender” (Citado en Menéndez y Medina, 2022, p. 1). Tal vez, la enorme experimentación hacia el arte o la ciencia que aún ostenta el cine impone retos tan difíciles no a los espectadores que, al fin y al cabo, ellos le encontrarían sentido, sino sobre todo a quienes intentamos estudiarlo. Como que las percepciones que el cine nos otorga se quedan en un campo tan fuera del lenguaje, que no es fácil explicarlo. Y, podríamos admitir el cine se niega a las verdades únicas y depende del espectador quien le añadiría sus percepciones al mirarlo en la pantalla. Y eso es de difícil verbalización (Parodi, 2022).

Esto que hoy sé tan tarde, resulta contrariado y a destiempo para mí, por supuesto, me motiva a celebrar y a saludar en esta charla. Así, me sienta más perdida que pulga en perro de peluche o socióloga en diccionario. Y, no importa si es tarde o temprano. Solo saber que hoy somos muchos y que habría múltiples intereses para pensar al cine ecuatoriano y no nos debería afectar equivocarnos sucesivamente. Más bien que sea una alegría llegar a tiempo y acompañados.

⁸⁶ FILMOGRAFIA AMBOS MUNDOS: 1911: Recepción al señor Víctor Eastman Cox, Ecuador, vistas; 1913: Guayaquil. Ecuador, vistas; 1913: Parada militar en Guayaquil. Ecuador, vistas. 1921: Serie Gráficos del Ecuador: Visita del buque escuela de Chile general Baquedano. Ecuador, cm; 1921: Escuadrilla de submarinos de los Estados Unidos visitando Guayaquil. Ecuador, cm; 1921: Llegada del buque de guerra Ilibio. Ecuador, cm; 1921: Revista y desfile del cuerpo de bomberos. Ecuador, cm.; 1921: Inauguración de la escuela de aviación. Ecuador, cm; 1921: Vista panorámica general de Guayaquil a vista de pájaro. Ecuador, cm; 1921: Fiestas del 18 de septiembre aniversario de Chile. Ecuador, cm; 1921: Fiestas patrias del 9 de octubre en Guayaquil. Ecuador, cm; 1921: Honras funerales del general Eloy Alfaro. Ecuador, cm; 1921: Salida de las aristocráticas vermouth de los teatros Edén y Olmedo. Ecuador, cm; 1923: Fiestas del centenario de Quito 1822-1922, Ecuador, largometraje, 1924: Actualidades Guayaquileñas: Fiestas patrias del 9 de octubre de 1924. Ecuador, cm; 1925: De Italia al Ecuador. Ecuador-Italia, largometraje. (Citado en Granda, 1995 y en Diccionario del Cine Iberoamericano, España, Portugal y América, Heredero, Carlos, Vol. 1 y 11, Capítulo Ecuador, Granda, SGAE. 2012, Madrid España)

Porque la preservación y la difusión de la memoria filmada y todo lo que ello implica es urgente y no espera. De lo contrario, las futuras generaciones se quedarían solo con la memoria filmada de países que la enfrentan como una prioridad y acuden a la imaginación suficiente para conseguir recursos y decisiones política para resguardar esa incesante posibilidad de interpretación social y subjetiva que es la memoria del cine.

Intentaré traducir mi percepción de algo pequeño pero importante dentro del acervo de Cinemateca Nacional del Ecuador. Deseo aproximarme a mirar simbólica, política y estéticamente una película silente que quizás provoque en ustedes una reflexión variopinta acerca de nuestros registros iniciales en cine. La película se llamó *Fiestas Centenarias 24 de mayo 1822-1922 Quito Ecuador* y es realizada por la asociación guayaquileña Gráficas del Ecuador-Cine Ambos Mundos -Empresa Eduardo Rivas Ors. Pretendo inmiscuirme en sus contextos de creación, producción y consumo. Además, concertarla con el relato denominado *Relación de las Fiestas del Primer Centenario de la Batalla de Pichincha 1822 1922*, escrito por Isaac Barrera, secretario de la Junta del Centenario, creada en 1919. Me interesa problematizar cómo el cinematógrafo pudo haberse convertido o no, en un instrumento eficaz de divulgación del ideario liberal, en cuanto a unificación del estado y a procesos

de identidad. Aunque esos conceptos sean absolutamente grandes para esta sola película, sin embargo, puede ser una carta de invitación, el punto de partida para mirar ese y otros temas como el conflicto económico-político Costa-Sierra o las intenciones de unificación del Estado. Esta película provocaría tal vez esa posibilidad de memoria distinta, inaugurada al unísono de la modernidad mecanicista que transformaba el tiempo, la distancia y la velocidad: autos, aviones, rollos de pianola, discos, máquinas y cámaras de filmar, etc.

Esta filmación fue registrada en una primera cronología del cine ecuatoriano (Vásquez, et al. 1987, p. 16) sesenta y cinco años después de haberse realizado, La película se estrenó, según la prensa en 1923 con el título *Las Festividades del Centenario*. Nunca se tuvo una copia física de este registro de prensa. 94 años después, en el 2016, se recupera una copia, gracias a la gestión de Jorge Luis Serrano⁸⁷, en ese entonces Agregado Cultural de la Embajada del Ecuador en Francia quien la encontró en una bodega de la Embajada. Luego, Ecuador y Francia firman un acuerdo binacional de Cooperación con el INA (Instituto Nacional del Audiovisual de Francia) y la digitalizan para recuperar un tesoro documental del país, el más antiguo y completo. Terminada la digitalización en el 2017, Serrano produce un evento para presentarla en la VII semana de Cine

⁸⁷ "Encontré algo más de 20 recipientes metálicos de 16 y 35mm, de distintos tamaños y metrajés, es decir varias películas, entre las cuales había 7 latas muy viejas, herméticamente cerradas (lo cual quiere decir que quien las cerró, no se sabe cuándo, sabía lo que debía hacer con nitrato de celulosa), con cintas de 35 mm, en rollos de entre 5 y 10 minutos, que evidentemente hacían parte de un mismo film. Junto a otras 2 latas visiblemente antiguas, entregamos en su momento un total de 9 recipientes de metal al INA que resultaron contener el Film Centenario, de Rivas Ors y las otras 2 un fragmento de Los Guambras, de don Gabriel Tramontana. Este último título también fue digitalizado y entregado a la Cinemateca Nacional, donde reposa, en el mismo disco duro". Serrano, Jorge Luis, Testimonio. Las preguntas son realizadas por Wilma Granda y respondidas via Messenger, en Quito, el miércoles 4 de mayo 2022.

Ecuatoriano en París, como cinema-concert, con música en vivo ejecutada por el pianista y compositor ecuatoriano Daniel Mancero. Posteriormente, se la estrena en Ecuador en el Festival EDOC 2018 y luego se la entrega al acervo patrimonial de Cinemateca Nacional del Ecuador para su custodia y difusión⁸⁸.

Cuando en 1923 se estrena la película, la reseña del Diario *El Telégrafo*, anunciaba

“Las fiestas del Centenario de Quito 1822-1922 (constaron de) Dos mil cuatrocientos metros de reseña histórica. Éxito monumental y patriótico, donde se verá cómo Quito entero supo ofrendar su recuerdo a esa fecha gloriosa y a los prohombres que nos dejaron una historia brillante y limpia vertiendo su sangre en defensa de las libertades patrias” (Citado en Granda, 1995, p.76).

La película no se estrenaría en el año 22, cuando fue filmada, seguramente por los graves sucesos de la primera huelga de trabajadores y la masacre ocurrida el 15 de noviembre en Guayaquil. Aparte de que, dada la presencia activa de camarógrafos del cine en Guayaquil, podríamos suponer que estos trágicos sucesos, bien pudieron filmarse, pero no hay huella de aquello -todavía-. Él todavía lo proponemos los archiveros como un reto de búsqueda permanente de esa posible película.

En quienes pudieron haber mirado la proyección de Las Fiestas del Centenario,

suponemos que, por el movimiento, las imágenes les habrían significado la vida, una copia o un reflejo de lo real. Como que sería dable empezar a desconfiar de las palabras únicamente, para entender el mundo. Tal vez iban accediendo, con una película de rostros y paisajes conocidos, a una percepción diferente que aún no encontraría palabras para expresarla y menos, en medio de la oscuridad no tan silenciosa del cine silente y de la multitudinaria y bulliciosa celebración del centenario. Solo cabrían los afectos y aquellos no pasarían por el lenguaje, como dice el filósofo argentino Ricardo Parodi:

Hay algo en la imagen que es anterior al lenguaje, los grandes cineastas son también grandes filósofos, piensan con la imagen y a partir de la imagen para generar en nosotros determinados afectos que no son sentimientos sino el devenir de lo imaginario o del inconsciente. (Parodi, 2022)

Sin embargo, por mi formación, me interesa el lenguaje narrativo y también aquello que no se filmó o no fue editado para la película y que, por otras fuentes iconográficas o escritas, se sabe sucedieron y no alcanzarían a representarse en ese reflejo de realidad que dicen era el cine. Y por supuesto, en esta filmación silente o pre sonora.

⁸⁸ Se pueden mirar diez minutos de ella en el repositorio digital de Cinemateca: <https://cinematecanacionalcce.com/>. Además en YouTube veinte minutos: <https://www.youtube.com/watch?v=CAjLlSI200>. La película entera consta de 40 minutos de filmación que se la puede mirar en la consulta pública *in situ* de la misma Cinemateca. En esta exposición mientras la ponencia ocurre, miran algunos fragmentos de ella. Hemos seleccionado 20 min., 20 seg. editados por Mateo Velastegui para la exposición de Wilma Granda Noboa en el Simposio Internacional 200 años de luchas y desafíos ciudadanos. Quito, 11 de mayo 2022. Para la ponencia: El cine y el Primer Centenario. Entre la bullanga y la discreción. Las fiestas patrias filmadas. Fuente: Fiestas Centenarias 1822-1922. Ecuador. Productora Ambos Mundos 44 min. Repositorio: Archivo Cinemateca Nacional del Ecuador Consultado en Abril y Mayo 2022.

Para iniciar el tema de contextos, introduzco una referencia tomada de la Relación de las fiestas del centenario donde se menciona que la Legislatura de 1919, conforma una Junta del Centenario, compuesta por "personas suficientemente prestigiosas y entusiastas" que elaboran un programa de fiestas que involucraría "a los poderes públicos, a las Corporaciones y al pueblo todo a fin de que las fiestas y su recuerdo se revistan de la sobriedad y solemnidad que corresponde a la magnitud del evento y al carácter de nuestro pueblo que no se divierte en la bullanga sino que busca la manera de salir del recogimiento habitual, (para) a sonreír satisfecho pero discreto" (Barrera, 1922, p. 36).

Aunque pocos vislumbrarían al cine como una posibilidad de registro de memoria en el Relato escrito de las fiestas, no se menciona que estas se filmarían. Se indica únicamente que en las noches habrá festejos populares en las plazas y uno de ellos, las funciones del cinematógrafo en las plazas. En la época, todavía la exhibición de películas europeas y en menor cantidad, norteamericanas, era la tónica, aunque en los años veinte el emporio hollywoodense empieza su camino de ascenso y hegemonía en las pantallas del mundo.

Entre la bullanga y la discreción

Bullanga según la Academia de la lengua significa alteración o alboroto popular que comporta crítica y oposición a la au-

toridad. Discreción, en cambio, significa lo contrario: cautela, reserva para guardar un secreto, guardar silencio, como mi abuelo quería cuando invadíamos su conversación. De tal suerte, un freno o un mecanismo de control social, para estas fiestas, constituyen unas Disposiciones Generales que se debían cumplir por parte de los habitantes y asistentes a las fiestas. Esto es: la obligación de embanderar las casas, asistir a festejos populares permitidos por la autoridad, durante las noches como bailes, conciertos, retretas y películas. Todas estas actividades denominadas populares no se filman o no aparecen en la película. Quizás porque la tecnología y la electricidad, en el país, no lo permitirían. Pero parecería también que el poder decide qué se filma y qué no, qué se edita y qué se incluye. Entre las disposiciones se consignaba también, como una advertencia, que solo quien conste en el programa, podía tomar la palabra, suponemos existirían audaces repentistas del discurso y habría necesidad de imponer el orden. Además, se estableció, quizás compasivamente, que los discursos no duren más de diez minutos. Pese a las disposiciones, creemos que la discreción y el orden, en 10 largos días de bullanga, como que serían difíciles de conseguir⁸⁹.

Ochenta y nueve actividades se relatan en el programa de fiestas, en una decena de días. Una actividad cada media hora, desde las 9 de la mañana, aunque a las 6 a. m. empezarían las salvas de artillería o las misas. A las 8 a. m., los concursos de

⁸⁹ El segundo día de fiestas, 21 de mayo, sucede un trágico accidente debido a la gran expectativa que las fiestas han provocado en otras provincias y llegan a Quito, miles de personas y delegaciones aparte de la congestión causada por quienes iban a recibir a los viajantes en la estación de Chimbacalle. Rebasados los medios de transporte y los tranvías eléctricos uno de ellos chocaría contra una casa en el puente del río Machángara, ocasionando cientos de muertos y heridos. El presidente de la república debió suspender las actividades del día 21 y las posterga para el 22 de mayo y así sucesivamente, aumentándose un día, hasta el 30 de mayo, la celebración. (Barrera, 1922, p. 44-45)

bandas populares, los de tiro o los partidos de fútbol. Despertados y a balazos, a las 9 de la mañana se dispondrían a asistir a los desfiles, los actos protocolarios exclusivos y los masivos de beneficencia pública que la aristocracia de Quito y Guayaquil, ofreciera para huérfanos y pobres. La demanda de los pobres siempre sería mayor, tanto que las damas guayaquileñas regresaron a su ciudad a traer más artículos para donación. Se rifaron también premios como cocinas y máquinas de coser para las mujeres, quizás enrumbándolas a una actividad productiva. Las ostentaciones festivas del poder, parecería, aglutinaban a las clases sociales, en una aparente unidad, bajo una idea de patriotismo y consenso, sin embargo, las contradicciones entre los distintos debieron ser muy explosivas. En el relato se menciona que se adicionaron actividades a las previstas, por presión y entusiasmo de corporaciones que no pudieron evitar sentirse protagonistas de desfiles grandes y pequeños quizás, pensamos, como una representación de estatus e integración al proyecto modernizador que cobijaba el liberalismo. En la película impresiona la desafiante cantidad de personas que desfilan, más de dos mil niños y otros tantos miles de jóvenes que integran delegaciones de escuelas, colegios y de la milicia. Parecería son más los que desfilan que los espectadores. Constan entre otros: el club feminista de Pichincha, el club de chauffers, círculo La Salle, gremio de zapateros, sociedad de sastres, cocheros, sociedad artística industrial de Pichincha, liga deportiva ecuatoriana, Asociación de empleados de Quito, círculo militar, cuerpo de policía, comité de señoras, comité es-

pecial de señoritas, alemanes residentes en Quito (encargados de enseñar gimnasia en los institutos normales), la compañía del ferrocarril del sur, corporaciones obreras, sociedad auxiliadora de la educación católica de la niñez, autoridades civiles, religiosas y militares, etc. (Barrera, 1922, p. 60-62).

En la película trascendería, el discurso de la educación como parte del ideario liberal que se manifiesta con la masiva presencia de niños y mujeres quienes se vuelven protagonistas elocuentes de los desfiles. Aparte de intentar persuadirnos acerca de la unificación del estado con la presencia masiva de la milicia y otras instancias del orden y la seguridad que venían de las distintas regiones del país. Y las delegaciones de las autoridades civiles y religiosas.

Las fiestas patrias filmadas

Diremos en principio que esta filmación se inscribe en lo que se llama un noticiario o compilación de imágenes que, para su exposición, cuida una idea de montaje que abandona una mera sucesión de imágenes sin concierto y otorga un sentido de discurso a la filmación (Campo, 2012, p. 135). Podríamos decir, un discurso de implicaciones más profundas, porque se ha elegido qué filmar, qué editar, qué exhibir. Tal vez, todavía no se articulan relaciones entre la subjetividad con que la gente común puede ver la película, si acaso la vio, sin embargo, se presumiría una intención de cumplir el encargo hecho a los cinematografistas, desde el poder. Esto es, registrar la memoria filmada de las fiestas, tal

y como se hizo con el Relato Escrito de las mismas encargado al secretario de la Junta del Centenario. Pero, sobre todo, se encargó desde el poder, la decisión de qué filmar y qué incluir en la película. Es decir, discernir políticamente qué mostrar y qué no.

¿Podríamos preguntarnos si en ese souvenir de la memoria patriótica, como llamaron a los festejos, se generaría la importancia de que cada uno llegue a sentirse protagonista de un ritual de reconocimiento social y se logre reconocer a sí mismo en la película filmada y exhibida, pues la exhibición concretaría el deseo de protagonismo? Aunque hay poquísimos acercamientos de cámara al presidente o autoridades civiles y militares, si hay un acercamiento a rostros de niños que parecerían no desfilantes sino espectadores. Por ello, pocos lograrían reconocerse en la pantalla, las tomas en general son panorámicas a tono con el sentido colectivo de los primeros registros que estimularían la asistencia al cinematógrafo, pues mientras más gente aparecería filmada, más posibilidades habría de su interés por asistir a la proyección. En este filme, cuando las clases altas cuando son filmadas posan y detienen su movimiento, miran a la cámara y sonríen, seguramente repitiendo lo aprendido de la fotografía para conseguir arribar a la posteridad. Así ocurre cuando la recepción en la Quinta del presidente, o durante la salida de la tanda de vermou-th en del teatro Edén, donde las mujeres

lucen velos y sombreros, vestidas a la moda sugerida por las películas de los años 20⁹⁰. Afortunadamente, quienes no posan ofrecen las imágenes más poéticas, la vida diferente y desigual de niños indígenas, soldados humildes y menos marciales y perros y caballos que, junto a mujeres indígenas, corren o caminan presurosas y descalzas, con canastos y pesos sobre sus cuerpos e interrumpen, distorsionan y omiten el orden y la rigidez, impregnando movimiento a los rígidos desfiles cívico, militares y religiosos de esta filmación.

Apenas catorce actividades se filman de entre más de una centena. Por ejemplo, en el relato escrito sobre las actividades importantes en el Palacio de la Exposición se dice que existen cuatro Pabellones: Artes e Industrias, Agricultura, Higiene y Bellas Artes. En Artes e Industrias, constan los tejidos para sustituir lo comprado en el extranjero. No hay otra presencia industrial —se dice— pero sí la manufactura de zapatos y ebanistería. El pabellón de Agricultura muestra la transformación del primitivo arado con maquinarias de siembra y cosecha además de productos de gran tamaño y grano reluciente como el maíz, trigo, cebada, papas, legumbres, etc. En el pabellón de Higiene, uno de los importantes para el disciplinamiento social, se mirarían resultados de la clínica del Dr. Isidro Ayora y Villavicencio. Además, de las oficinas de sanidad, profilaxis social y bibliografía sanitaria nacional. Se destaca

⁹⁰ Salen los hombres primero, todos con sombreros y no circulan hacia la calle, se quedan en la puerta de salida, posando para la cámara. A la salida les han repartido un pase de mano o un impreso en una hoja que simulan leer, parecería. Apiñados a la puerta interrumpen la salida de las mujeres que salen como molestas advirtiendo el tumulto masculino que no las dejaría circular, las mujeres salen del cine después de los hombres. Igualmente lucen sombreros y vestuario a la moda. Las más afortunadas se abren paso mediante una mujer mayor (Película Las fiestas Centenarias 1822-1922 Minuto 42:08 - 44:00) En Anexo No. 2 Visionamiento personal de la película Las Fiestas Centenarias

la labor del Dr. Francisco Andrade Marín quien habría gestado, el relleno y canalización de las quebradas centrales de la ciudad para construir, por ejemplo, la Av. 24 de Mayo, sobre la quebrada Jerusalén e inaugurada en estas fiestas. Sin embargo, cuando se llega al Pabellón de las Bellas Artes, se remarca que es el más complejo por las pugnas existentes entre los artistas participantes y más entre los ausentes, destacan la importancia de este Pabellón porque dicen es: "la quinta esencia, el extracto, la flor, del desarrollo de los pueblos"⁹¹ (Barrera, 1922, pp. 80-84). Pese a la importancia de lo que sucedía en el Palacio de la Exposición, nada de ello fue filmado. Solo la fachada del edificio y allí surge, para mí, la imagen más sugerente, un niño o un adulto indígena saliendo de ese palacio vacío con un cajón en las manos y descalzo se acercaría lentamente a la cámara, para una toma panorámica. Mientras, a su lado, baja raudo un automóvil, moderno, veloz, con jóvenes imaginó pudientes y divertidos. Luego, se verá a niños humildes aproximarse al Palacio, desde la calle, como tomándose el espacio de la famosa Exposición, ojalá para jugar⁹².

¿Qué significaba filmar en 1920?

Los años veinte fueron prolíficos para el cine nacional. Casi 50 filmaciones documentales y argumentales se realizaron en un marco de recesión económica y de crisis política del Estado. Manifestaciones públicas, huelgas y

barras en los Congresos se exteriorizan y al mismo tiempo, se debate sobre socialismo. Las ciudades se modernizan y las carretas haladas por caballos se reemplazan con autos o tranvías. Las calles centrales lucen pavimentadas, al otro lado, las barriadas pobres acogen a migrantes y huérfanos quienes, para la filantropía, se convertirían en preocupación de la salud y moral públicas.

Del mismo modo, en el negocio cinematográfico grandes capitales se ponen al servicio de la fábrica de sueños y consolidarían la exhibición extranjera a la vez que impulsan la producción nacional. Comerciantes, banqueros y pequeños industriales se agrupan con la idea de que el cine debía servir para atraer la denominada inversión extranjera. Se concretan estímulos que el presidente Tamayo anuncia al posesionarse en 1920: el cine de propaganda "para demostrar que en Sudamérica existen repúblicas debidamente organizadas y no pueblos al margen de la civilización... la cinematografía tiene una labor fecunda que desempeñar, pues una de las causas que tiene estacionario el progreso en el Ecuador es la ignorancia que de sus riquezas naturales y de sus hombres hay en los grandes centros comerciales". (Anónimo *Revista PROYECCIONES DEL EDEN*. Guayaquil, 15 febrero, 1921) Citado en Granda, 1995, p. 64.

Se forman empresas nacionales que atienden la distribución y producción del cine, especialmente en el género de noticias o actualidades, entre ellas: Olmedo

⁹¹ Allí expusieron Dibujantes y Caricaturistas como Latorre, Kanela y Terán enmarcados en la sátira social. El salón principal dedicado a la escultura con Luis Mideros y Rosario Villagómez. En la plástica, Eugenia Mera, hermana de Juan León, Belollo, Sergio Guarderas y Víctor Mideros, además, los Grabados en madera de José D. Rodríguez (Barrera, 1922, p. 80-84)

⁹² Película Las Fiestas Centenarias 1822-1922 Minuto 37:00- 37:40. Repositorio Cinemateca Nacional del Ecuador. Mirar Anexo No2 Visionamiento personal de la película Las Fiestas Centenarias.

Film, Rivas Film, Gráficos del Ecuador, Gráficos Miranda, Ocaña Film y Ambos Mundos que es quien realiza la película aquí analizada.

Ambos mundos, pionera de la producción cinematográfica

Ambos Mundos fue creada en 1910, por César Estrada, empresario guayaquileño quien la presidía con aval de una junta de accionistas. Posteriormente, Eduardo Rivas Orz y Francisco Parra la administran y se convierten en propietarios. Rivas Orz, fue un catalán nacido en 1873 quien, en 1883, migró a Guayaquil con sus padres. Hacia 1911, Eduardo Rivas ya monopolizaba la actividad cinematográfica y teatral, pues ese año llegaría maquinaria para fabricar películas nacionales, con un operador de la Casa Pathé Baby y contactaría a Ambos Mundos para filmar la "Transmisión de mando al General Leónidas Plaza", el 31 de agosto de 1911. Continúa con las vistas de la Recepción al señor Víctor Eastman Cox, diplomático chileno, que incluye imágenes del presidente Eloy Alfaro y sus ministros (Granda, 1995, p. 65). En noviembre de ese año, el gobierno contrata a Rivas Orz para filmar películas en la Amazonía que serían distribuidas en Europa (Suárez, 2013, p. 162). El asesinato de Alfaro en 1912 interrumpe el proyecto compartido con el gobierno de atraer inversión extranjera mediante la promoción cinematográfica. Pero se lo retomaría diez años después, bajo similares consideraciones y, paralelamente, la empresa edita la revista *Proyecciones del Edén* (1921) donde se publicitan sus estrenos. Como exhibido-

ra, Ambos Mundos inaugura en Guayaquil la primera sala de cine Edén en 1910. Y, en Quito alquila el suntuoso teatro Sucre (1911), posteriormente, contrata en exclusividad el Royal Edén (1914) y en todos los locales de exhibición promueve premios, presentaciones de artistas, entradas gratuitas e influye decisivamente en las opciones de diversión del público que podía pagar su entrada. Del mismo modo, asume el carácter educativo del cine y avizora el importante rol de la mujer en la reproducción de nuevos usos y costumbres. Sus impresos las motivan a asistir y a consumir un estereotipo en el vestir y en el uso de electrodomésticos, útiles de aseo personal, belleza y hasta de saneamiento ambiental o salud pública. (Granda, 1995, p. 74)

Excelente termómetro del acontecer diario, la prensa nos permite vislumbrar respuestas del público frente al cinematógrafo, mediadas por la mirada de redactores de periódicos y revistas quienes, se responsabilizarían de su subjetividad para mirar un hecho nuevo y experimental como el cine:

Sin pretensión ni exageración, no es correcta la consideración del cinematógrafo como diversión únicamente. La agilidad conceptuadora de viveza y liberalidad de que dispone Guayaquil, se debe en gran parte al cine. Esto es una influencia subterránea que no se advierte en principio, pero, moldea el carácter, además de proporcionar un placer diario, módico y sobre todo instructivo. (Anónimo Revista *Proyecciones del Eden*, Guayaquil, 15 Febrero, 1922) (Citado en Granda, 1995 p. 48)

Para atraer más público a sus salas de cine⁹³ la empresa Ambos Mundos, promociona el cinematógrafo como una posibilidad de confort para los pobres:

Hasta las clases populares, menos favorecidas con condiciones higiénicas para sus lugares de habitación, pueden encontrar en las amplias y ventiladas salas de los cines, la posibilidad de evitar la contaminación por unas horas. (Revista *Proyecciones del Edén*. Guayaquil, 3 Agosto, 1921) Citado en Granda, 1995, p. 42

El cinematógrafo y su influencia sería un elemento nuevo e importante en la comunicación durante las tres primeras décadas del siglo XX, inscritas posiblemente a ese proceso de cambio o ruptura con intereses de una cultura oficial en un contexto de crisis económica mundial y de auge de movimientos sociales nacionales. Al mismo tiempo un ascenso de una clase media, como fenómenos que ocurren casi simultáneamente en Ecuador y en América Latina.

El cine, en los años veinte almacena, simbólica y colectivamente, una memoria que no es solo individual, sino que acumula y procesa experiencias sociales e históricas que nos acompañan hasta el presente. Seguramente, no solo como memoria patrimonial, sino —al decir de Barbero parafraseando a W. Benjamín— como una memoria radicalmente ambigua, en permanente disputa por su apropiación, reinterpretada y reinterpre-

table, en apuro permanente con las inercias de cada época, como un pasado al que le restan cosas por hacer (Barbero, 2004, p. 9) y son semillas dispersas para el futuro.

El rol del cinematógrafo en las primeras décadas del siglo XX parecería decisivo en el desarrollo de las naciones del continente. Vinculado a procesos históricos, políticos y sociales, estimularía un sentido de pertenencia, no tan fácil, a partir de la circulación de ideas y símbolos reconocibles para los intereses de los Estados y de los gobiernos. Pero también para el cada uno, que percibe cercanas unas imágenes en movimiento que le serían familiares y tal vez recientemente ocurridas y reconocibles. Un sentido visual que facilitaría, pero a la vez complejiza, los procesos de identidad colectiva y del cada uno, en quien pueda reconocerse a sí mismo, como uno solo, pero también como parte de un conglomerado visible y sensible. Un punto de partida, hacia la posibilidad más amable, quizás, de vincularse —sí o sí—, a un mundo que está cambiando, un mundo capitalista nuevo, mecánico y moderno que empieza a deslumbrarlo también, o más, a través de una pantalla.

Hacia 1922, año de filmación de esta película, el cine ya ocupaba un lugar en el imaginario social y sería una de las preocupaciones del poder y de los propósitos del Estado, especialmente en lo referido a la integración nacional y a procesos educativos relacionados con la organización de la producción capitalista del país. Así,

⁹³ Salas de Cine en Quito: Variedades, Popular, Royal Edén, Puerta del Sol 1914-1933). Salas de cine en Guayaquil: Edén y Olmedo (1910), Frontón Bety Jai (1914), De las Peñas, Montalvo, Carpa del Malecón (1918), Parisiana, Quito, Bolívar, Victoria (1920), Vines y Popular (1921), Ideal (1922), Chile (1923), Sucre, Atlántida, Ecuador (1924), Enrique Valdez de Milagro y Ayacucho (1925), Sociedad General de Empleados (1926). Citado en Granda 1995, p.42

durante las dos primeras décadas del siglo XX se perfila en el Ecuador, una visión de fatalismo mariano⁹⁴ frente a la modernidad: coches corriendo sin que nadie los hale, faroles encendidos sin que nadie los prenda, teléfonos hablando por unos hilos e imágenes involuntarias al ojo del espectador reflejadas en una pantalla, sin nadie que habite tras el telón.

Referencias

- Barrera Isaac. (1922). Relación del Primer Centenario de la Batalla de Pichincha 1822-1922 que hace Isaac J. Barrera, secretario de la Junta del Centenario por mandato de esta. Talleres tipográficos Nacionales.
- Barbero, Jesús Martín. (2004). Medios y Culturas en el espacio latinoamericano. En *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*. N.º. 5.
- Campo, Javier. (2012). *La Revolución mexicana y los documentales de compilación. Estudio de Memorias de un mexicano* (Carmen Toscano, 1950. En Lusnich, Ana Laura (coord.) Representación y revolución en el cine latinoamericano del período clásico-industrial: Argentina, Brasil, México. Serie Avances de Investigación n° 73.
- Diccionario del Cine Iberoamericano, España, Portugal y América, Heredero, Carlos, Vol. (2012) 1 y 11, Capitulo Ecuador, SGAE. 2012.
- Granda, Wilma. (1995). *El Cine Silente en Ecuador 1895-1935*. Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1995
- ICA. (2012). (Consejo Internacional de Archivos) <https://www.ica.org/es/que-es-un-documento-de-archivo>.
- Menéndez Alfredo, Medina Rosa. (s.f.). Cine, Historia y Medicina. Seminario de la asignatura de Historia de la Medicina. Universidad de Granada.
- Parodi, Ricardo. (2022). En vivo. Centro de teoría de la Imagen. Taller Internacional de Teoría de la Imagen. La filosofía y el cine. Qué es la imagen. Transmisión: 10 de mayo de 2022. <https://fb.watch/cWMUVQ2oap/>
- Suárez Ramírez, Jorge. (Cine Mudo Ciudad Parlante Historia del Cine Guayaquileño. Tomo 1. I.Municipalidad de Guayaquil. 2013
- Serrano, Jorge Luis. (2022). Testimonio. Las preguntas son realizadas por Wilma Granda y respondidas via Messenger, el miércoles 4 de mayo 2022.

⁹⁴ Referido a la Santa Mariana de Jesús, Azucena de Quito, experta en predecir el futuro e icono de una concepción y devoción católica.

- Schuster, S., y Vargas Álvarez, S. (2021). El Centenario revisitado: Un viajero alemán en las fiestas patrias de Colombia (1910). *Historia Y Memoria*, (23), 299–333. <https://doi.org/10.19053/20275137.n23.2021.11355>
- Vásquez, Teresa, Serrano Mercedes, Granda, Wilma. (1987). *Cronología de la cultura cinematográfica 1849-1986*. Serie Historia del Cine en el Ecuador. Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Anónimo, Diario *El Telégrafo*, Guayaquil, 18 febrero, 1923. Citado en Granda, 1995, p.76
- Anónimo *Revista Proyecciones del Eden*, Guayaquil, 15 Febrero, 1922. Citado en Granda, 1995, p.48 y p.64

I Memoria, traumas cómplices y códigos del cuerpo. Los distintos lenguajes de las memorias colectivas⁹⁵

Antonia Carcelén-Estrada, Universidad San Francisco de Quito

Este ensayo trata el tema de la memoria y trauma colonial, enfocándose específicamente en la historia blanco-mestiza que hoy conmemora públicamente la Batalla de Pichincha (1822). Aquí explicaré los mecanismos mediante los cuales se sostiene la memoria mestiza y su visión racista del pasado colonial que sostiene desigualdades en las políticas públicas contemporáneas. La historia oral, por el contrario, contiene las historias silenciadas con cronótopos de eventos muy lejanos a la versión mestiza de la nación. En este ensayo explicaré la intraductibilidad de las visiones del pasado, tomando como ejemplo el trabajo de historiografía oral que he venido realizando desde el 2019 en el Ecuador tanto en la Amazonía como en el Pacífico Negro. Esta historia no entra en las narrativas de conmemoración del pasado nacional, pero constituyen territorios y memorias movilizadas para un desarrollo antiextractivista y reexistente.

Por una historia descolonial del Ecuador

Aunque existen 370 millones de indígenas en el mundo y 200 millones de afrodescendientes en América Latina, con miles de formas de hablar, cada una con un mundo, en las narrativas históricas nacionales y nacionalistas, la indi-

geneidad y la africaneidad se folclorizan tanto como su conocimiento, y sólo así aparecen en discurso público. En el contexto de la ficción nacional, cómplice con la concepción racial que enmarca a pueblos en los patrones históricos de la Doctrina del Descubrimiento, que es el despojo de tierras y de una memoria en el nombre de dios, la ley y el estado, una ciudadanía indígena o afrodescendiente cabal parece inconcebible.

La versión historiográfica racista y excluyente se refleja en las políticas de estado-nación del subcontinente americano que osifican la temporalidad del indio en el momento del encuentro y del saqueo normalizado desde el mito fundacional de Cristóbal Colón que continúa definiendo nuestra visión colonial y promoviendo un lenguaje violento para las relaciones interculturales. Mirada y lenguaje se conjugan en el Ecuador cuando se trata de demandas para desvelar la memoria nacional racista y amnésica, como es esta sorda conmemoración del Bicentenario de la creación de la República.

La historia sirve como mecanismo para la codificación oficial de la memoria colectiva y promueve significados y prácticas culturales centrales para la matriz del poder colonial: se cultiva la amnesia en los campos de la identidad nacional donde se crea una ficción truncada pero intoxicante del pasado que legitima po-

⁹⁵ Este trabajo fue realizado con la ayuda financiera de la Oficina de Vinculación con la Comunidad para la sección de historias orales en la Amazonía y con fondos del British Academy, en particular con fondos de la iniciativa de Investigación para enfrentar los Desafíos Globales (GCRF), para la sección en Esmeraldas.

siones hegemónicas como explotación al pobre bajo la excusa de la construcción de la nación. A pesar de ello, la gente "sin historia" denuncia oralmente tal arreglo hegemónico, proponiendo significados interculturales alternativos que redefinen el poder social mediante prácticas textuales y artísticas propias. Mi forma de hacer historiografía oral transnacional corta la brecha postcolonial entre la modernidad política y la etnohistoria, entre la historia y una memoria cultura subalterna representada en la oralidad.

Al silenciar la memoria de los pueblos, se sustituye lo ancestral por un orden tiempo-espacio colonial. Los sujetos postcoloniales se cementan en las bases de un sistema global desigual (Shohat y Stam, 1994), pero estos mismos sujetos desafían la desigualdad del orden nacional de tiempo, espacio, cuerpo e identidad. La historia subalterna se pone en escena para en la oralidad, lejos de los monumentos nacionales. El cuerpo performático como sitio de análisis de la cultura global (Bell, 2003) se expandió más allá del teatro y la danza hacia la antropología y los estudios culturales para incluir todos los eventos donde ocurre la creación de significados y transgresiones de fronteras (Bial, 2007). Consecuentemente, se descentra el valor estético de la página a la acción, del texto al andamiaje efímero de la protesta (Schechner, 1988). Como lo propuso Roland Barthes, este "resbalsarse epistemológico" del texto de la hermenéutica a la metonimia también aleja al significado del significante (p. 155), así que el performance crea espacios para la construcción de un espacio social (p. 158), donde se materialice un paisaje social sumergido que resignifica.

La historia latinoamericana comienza con un paisaje sociotemporal postcolonial. El concepto de América Latina funciona como cronotopo mnemónico que unifica a muchas naciones en una identidad continental común adquirida con avidez por las nuevas repúblicas liberadas de España, porque anclaba un tiempo-espacio postindependentista en los patrones del discurso político ilustrado. No fue norma sino hasta después de que Estados Unidos terminara su consolidación imperial en 1898 tras ganar la guerra por Puerto Rico, Cuba, las Filipinas y Guam, marcando así el fin del colonialismo español en el hemisferio americano. La identidad nacional-continental moderna borra sus huellas indígenas y negras para alejarse de identidades coloniales raciales mientras anhela acercarse a concepciones de una ciudadanía blanca, blanqueada y blanqueándose, que moviliza la cultura popular dejando intactas las jerarquías coloniales de relación intercultural.

El proyecto latinoamericano busca desindigenear, desafricanizar su sentido del ser para establecer nuevas ciudadanía basadas en identidades laborales enmarcadas en las necesidades del mercado global. El campesino o el trabajador mestizo aparecen retratados en cuadros, canciones, murales y en la literatura que puebla las escuelas públicas. El mestizo ignora su duplicidad promoviendo invisibilizar la diferencia colonial con tal de tener trabajo, pero este silenciamiento nos parte la conciencia en dos. Por eso, los indígenas, los mestizos, los negros, y los migrantes, todos viven en traducción en el espacio público.

La historia oral ordena y documenta el pasado con las historias de aquellos que han sido testigos de algo nunca reconocido. Stuart Hall argumenta que los cuerpos racializados, periféricos en el orden postcolonial por su monstruosidad, son invisibles en las narrativas nacionales, a pesar de que sufren a diario violencia sobre sus cuerpos que es el resultado del rechazo e incluso de la negación de su ciudadanía moderna (2010). Franz Fanon (1965), por su parte, afirma que los estereotipos momifican la cultura, así que liberarla de su putrefacción es central en las luchas de liberación. La jerarquización cultural, el racismo postpositivista que Fanon identifica con tanta claridad, no es menos violenta que su antecedente darwinista, como se puede evidenciar con los cuerpos negros asesinados en los ubicuos tiroteos de la policía en los Estados Unidos o en las decapitaciones de las cárceles del Ecuador, donde la mayoría de las víctimas son negras.

Aquellos que experimentan la violencia reviven la historia del trauma en cada repetición, sea corporal o simbólica. Cada amenaza de muerte rompe el tiempo, fragmentando la conciencia. Lo que perpleja no es enfrentarse al horror de la muerte, sino sobrevivirla; no ya la repetición de la violencia, sino aquella "voz en pena que grita sumergida" (Caruth, 1996, p. 2). El trauma se esconde en las heridas coloniales no asimiladas que se albergan en el inconsciente como las memorias borradas en la historia nacional. El grito poseído les obliga a los sobrevivientes a contar historias del pasado que no están disponibles por diseño colonial.

La memoria es una manifestación particular e individual de la historia colectiva como experiencia fenomenal: un breve encuentro con los ancestros, una aparición cuando vivos y muertos se cruzan en las historias que se cuentan. Nuestras memorias nunca nos pertenecen, pues existen para alguien, para algo. Siempre se relacionan con los otros. Para reconstituir los silencios, se requiere una praxis de escucha de los gritos que poseen el Abya-Yala, un desaprendizaje sociohistórico del tiempo y del cuerpo para performar en público nuevos imaginarios (y lenguaje para imaginar). Esto exige un acercamiento noumenal a lo que se recuerda. En otras palabras, el recordar es un acto performativo y no siempre hermenéutico.

La historia subalterna contiene pasados que se rehúsan a ser olvidados. Las narrativas de la resistencia son de naturaleza performática y tienen sus raíces en la oralidad. La oralidad provee un frágil marco para que las colonias internas salgan de la oscuridad de la memoria nacional y ocupen un espacio para entretejer pasados sumergidos. Al performar memorias alternativas, las naciones re-existen y sus paisajes sociales se resignifican hasta reconocerse en la historia. La oralidad le da su dimensión humana a la historia y hace visibles mundos silenciados. En Ecuador, las naciones sin estado también paren sus propias versiones del pasado. Los ancestros aparecen con su grito poseído para encantar al presente y demandar un lugar en las narrativas del territorio nacional, así como el reconocimiento total de sus derechos constitucionales.

¿Es la historia oral la historia del Ecuador?

La memoria nacional ecuatoriana borró a los Quijos no solo como resultado de su andinocentrismo, sino también de los intereses de los historiados por conectar a los Andes con estudiadas culturas como los Mayas, Aztecas o Incas. Las naciones mesoamericanas y andinas comparten la *chakana* por 4000 años, como lo muestra la evidencia arqueológica de Abya-Yala, pero se ignoran las relaciones andinocaribeñas o amazónicas. Para el Ecuador, la Amazonía es marginal a los Andes y al Pacífico. Juan Ramos sugiere que existe una colonialidad visual del territorio nacional:

la visualidad se convierte en una herramienta para clasificar, nombrar y definir espacios para ser poseídos, codiciados, idealizados y codificados como se puede observar en los proyectos científicos de Charles Marie de la Condamine o de Alexander von Humboldt o en la simbolización pictórica decimonónica de Frederic Church en su cuadro *The Heart of the Andes* (1859) ["El corazón de los Andes"] en la cual se entrecruzan los legados románticos con una preocupación positivista propia de la época. (2019, p. 106)

La colonialidad visual del Ecuador, científica y artística, positivista y romántica, se cristaliza en *Cumandá* (1879). En este texto fundacional de la literatura ecuatoriana, la gran novela decimonónica, Juan León Mera usa la mirada de Humboldt y el lenguaje de las cartas de

Colón y de las *Relaciones Geográficas* para abrir su texto que se desarrolla en territorio Quijos. Mera pone en escena la historia común de despojo religioso, económico y cultural a expensas del despojo de la tierra y de las mujeres amazónicas.

En esta novela, su narrador, el colonizador andino derrotado en Quito por su "mala suerte", va a la Amazonía a probar mejor suerte. El narrador-personaje mide el paisaje a lo ancho y a lo largo, describe los ríos y volcanes y escanea el paisaje con la mirada colonial que ve a la Amazonía por debajo de los majestuosos Andes desde donde se mira. El narrador siente vértigo, pero se sobrepone, movido por su deseo de poseer tierras. Exclama el narrador: "¡Eres dueño de ti mismo y verdadero rey de la naturaleza!" (p. 19). Con este acto, la naturaleza se convierte en su sujeto; hasta hoy este territorio y sus sustratos le pertenecen al estado-nación, despojo legitimado por la colonialidad de la doctrina del descubrimiento que permite que estos actos de palabra conlleven expropiación y tengan el sostén de la ley. Sujetos a la nación también están aquellos que viven en el "estado natural," jibaros "bajo las sombras de la selva americana, [...] vegetando en esos desiertos, divorciados de la sociedad civilizada" (p. 14), "hordas divorciadas de la humanidad" (p. 24). Mera describe la selva como un gran Sahara verde, ajeno a la civilización y repleto de "costumbres de tribus salvajes" (p. 13). El narrador insiste que sus "costumbres y la fuerza son su única ley y la venganza es la primera de sus virtudes" (p. 20). Aunque "no hay caníbales, es peligroso viajar entre ellos," concluye (p. 23). Es decir, Mera concibe a

los amazónicos como hordas vengativas de peligrosos salvajes divorciados de la civilización.

En 1892, Mera, costumbrista conservador, recibió correspondencia del filólogo catalán, Antoni Rubió i Lluch —primero en incorporar la literatura catalana al currículo nacional español— donde le advertía que no hablara en nombre de los indios porque la poética indígena debía ser en kichwa, a lo que Mera le respondió, “las escuelas civilizan y no veo la posibilidad de que se dé la enseñanza en quichua” (Carcelén-Estrada 2012, p. 12). En la nación de Mera, autor del himno nacional, no hay lugar para que florezca la educación kichwa, ni su cultura, mucho menos la amazónica.

En *Cumandá* solo hay una familia inclinada a dios y a la belleza, que vive aislada de los salvajes. Mera usa lenguaje pastoral para representar un *locus amenus* para la entrada de la mujer que deberá rescatar el mestizo andino, Cumandá, Virgen del Sol (luego sacrificada, claro). El lector, ahora espectador, ve “el teatro donde estás por entrar” (p. 22), donde se utiliza a *Cumandá* para establecer un drama griego en tierras indígenas: el amor imposible con el mestizo católico contado en verso neoclásico con tono folclórico. Las vírgenes Quijos hasta hoy desfilan para celebrar a la Chonta (*Bactis Gasipaes*), pero es un concepto distinto de virginidad del que asume el robo y el sacrificio de la mujer amazónica para el cumplimiento del proyecto civilizatorio de la Amazonía. La novela concluye con el saqueo de la tumba de Cumandá, donde el mestizo rescata el cuerpo inerte de la virgen sacrificada y se lleva el oro de su tumba. La memoria nacional está

repleta de despojo cultural y de un huaquerismo interminable que, en la escena final de *Cumandá*, es tanto literal como metafórico.

La violencia del texto silencia los significados amazónicos para enmarcarlos en estereotipos coloniales. Mera identifica a los Quijos como quichuas “canelos, pacyacu, zarayacu”, más afables que los bárbaros río abajo. Como pueblo amazónico, los Quijos en el imaginario nacional tienen como opción ser jíbaros sangrientos o pacíficos sirvientes del ciudadano mestizo. Como muchas otras naciones amazónicas, los Quijos adoptaron la identidad y lengua de los kichwas, para no tener que ser jíbaros como los “bárbaros río abajo”.

Silvia Rivera-Cusicanqui (2018) argumenta que, mientras la etnohistoria como praxis marxista empareja al indígena con el campesino por razones políticas, la historia oral promueve la polisemia y los significados que se recogen desde el cuerpo con memoria, para emerger en los espacios liminales “*Chix'i*” donde se entretengan múltiples mundos y donde el intercambio de unos con otros se hace posible gracias a la traducción intercultural.

A pesar de que el kichwa no era apropiado para la civilización, según Mera, este autor igualmente recopiló poesía oral kichwa en sus *Cantares del pueblo ecuatoriano* (1902), donde se apropia de tropos indígenas como ornamentos de su español altamente valorado por la Real Academia de la Lengua, que lo hizo su miembro. Diane Taylor (2003) estaría de acuerdo con Rivera-Cusicanqui con esto de que la performance con y desde el cuerpo transmite memoria, y añade que

se usa para hacer reclamos políticos y promover identidades colectivas (p. xvii). La memoria desde el cuerpo yace entre el archivo y el repertorio (p. 192). Sin embargo, cada performance de la memoria es también una ruptura epistémica con el performance nacional. Taylor concluye que la teatralidad de la violencia política en el escenario del descubrimiento —por medio del cual los indígenas desplazados y sin tierras a las cuales volver regresan cada año a actuar su derrota “como indios” (p. 195), tomando prestada la estética mestiza y sus valores para contar una historia de despojo que parece “difícil de localizar”— se desafía por otra memoria que busca transformarse desde la mente subterránea que ha sido testigo de la catástrofe (p. 209). Así se transmiten demandas que promuevan identidades colectivas que rompan epistémicamente con la violenta teatralidad política nacional desde un cuerpo que habita entre el archivo y el repertorio. Despertada por el trauma colonial, la memoria se reconecta en el espacio Chix'i a un tiempo lento y profundo desde donde emerge la historia silenciada.

Para la escuela y el ejército, botones del estado, los Quijos eran kichwas. Así pasaron en la memoria nacional y local, hasta que, en 1981, en un evento donde el presidente Jaime Roldós Aguilera (1980-1982†) otorgaba reconocimiento a la educación indígena bilingüe, frente 17 delegaciones internacionales, a Marcos Tanguila, líder amazónico, le dijeron que él era Quijos, no Kichwa. En la siguiente consulta, los ancianos contaron historias parecidas diciendo que antes se hablaba shillipanu. En solo tres generaciones, durante la transición del extractivismo del

caucho al del petróleo, los Quijos habían olvidados quienes eran. Ya no se reconocían en los espejismos de la historia. Pero el pasado vino a reclamar su orden propio que siguiera una memoria más profunda y sustentada por la ciencia: la arqueología, la lingüística, la antropología, la historia oral. Marcos Tanguila, luego presidente de NAOQUI (Nación Originaria Quijos), había accedido al índice secreto de la historia (Benjamin 1974).

Tanguila, cree que “todos somos uno, no individuos. Somos en común. Nuestra mente también tiene espíritu.” Los wankiris, líderes espirituales, sacan su fuerza del hecho de que son uno con el sol, los animales, las piedras que les entregan poderes, con la condición de hacer el bien y no el mal que siempre regresa doble. Tanguila continúa: “He caminado como líder de la comunidad [...] un líder de las bases territoriales” (2019). De niño, este wankiri tardaba todo un día para llegar a la escuela. Se graduó, luego implementó la Educación Bilingüe en el Napo durante la presidencia de Rodrigo Borja (1988-1992), y obtuvo reconocimiento político por producir evidencia científica para la reconstitución de la nación Quijos, investigación que le llevó a contar con el apoyo del público y culminar en el reconocimiento de sus derechos constitucionales. Pero Tanguila sigue a la espera de una “educación real para los Quijos” y de algún tipo de protección contra la fuerza militar y las corporaciones petroleras, mineras, madereras, etc. Tanguila favorece a la selva ante el estado: “Para caminar la tierra por Perú, Ecuador, Venezuela, eso es vivir en relación mutua” (2019). Además, rechaza la adopción de identidades postcoloniales impuestas: “No

somos kichwas ni Tagaeris". Quisiera que los niños pudieran reconocer a sus muertos para aprender "una historia más prominente" (2019).

El territorio Quijos se extiende desde Pifo hasta Baeza, Jondachi, Cotundo y Archidona, pero tan solo cinco comunidades juntaron fuerzas para la Reconstitución de la Nación Quijos, así que recopilar oralidad y el performance de una identidad Quijos frente a otras comunidades es clave para la autodeterminación y defensa de los territorios contra el extractivismo de recursos naturales. Para Francisco Grefa (2019), el plan comunitario "Plan y Vida", desarrollado por quienes "estaban primero" para organizar el territorio ancestral, garantiza la autodeterminación, el sustento de la memoria Quijos y de la vida del bosque. La Asociación de Comunidades KIJUS (ACOKI) recopila conocimientos ancestrales, sirve como mediador entre las comunidades e investigadores, organiza talleres y socializa el proyecto de revitalización lingüística y cultural con otras comunidades en la provincial de Napo. Etsa Sharupi, comunicador de los Lanceros Digitales, contactó a Cheryl Martens, quien me llevó a Cotundo a recolectar historias orales en la última sesión de Tanguila como presidente. Este trabajo lo hice con ayuda de estudiantes de la Universidad San Francisco de Quito y de mi asistente de cátedra, Salenka Chinchín. La sistematización de las entrevistas la hizo mi asistente de investigación, Gabriela Páez.

La privilegiada posición de los Quijos entre los Andes y la Amazonía promovió el intercambio de plumas, coca, canela, bandul, y chiles (Cuellar, 2009). Su eco-

nomía mixta de agricultura en terrazas de maíz y yuca y de la caza y pesca exige que sus asentamientos sean itinerantes para que pueda renovarse el bosque sobre los lotes abandonados, lo que se puede describir como un ciclo de existencia clandestina y de resurgimiento (Sharupi, 2019). En el Siglo X, los Quijos subieron a tierras más elevadas escapando de los ataques por parte de los Záparos y de los Cofanes, pero regresaron siglos más tarde. Esta nación tiene hoy 2,600 años. Fermín Tanguila exclama, "He vivido aquí por 1500 años" (Tanguila, 2019). Habla desde un tiempo-espacio mítico que hoy vienen a manifestarse.

Un documento de 1535 menciona la Gobernación de los Quijos como la más poblada de la Real Audiencia de Quito (AGI, Quito N. 49). El Conquistador Díaz de Pineda se reunió con el Cacique Hatun Quijos en Latacunga (región de los Panzaleo) y viajó a la provincia de los Quijos en 1538. Tres años más tarde, Gonzalo Pizarro siguió la ruta de Pineda para llegar al río Amazonas, la "ruta de los Quijos," como me dice Sharupi medio en broma, medio en serio. Baeza, capital cristiana, se fundó en 1559, pero inmediatamente hubo levantamientos en 1560, 1562 y otro en noviembre 23, 1573, cuando los insurrectos quemaron Archidona, la capital ancestral. Los Quijos de antaño protestaron contra las "ideologías de España, porque adoraban al sol, a la tierra, al agua" (Grefa, 2019). En el levantamiento de 1579, los líderes Quijos Jumandi, Beto, y Wami fueron encarcelados y decapitados; todavía en 1590 sus cráneos eran desplegados en la Plaza de San Blas como trofeos de guerra. La expulsión borbónica de los

jesuitas en 1768 terminó por desconectar a la población con el estado central, hasta que en 1824 fuera declarado el territorio ancestral como cantón Quijos. Para comienzos del Siglo XX, ya se había convertido en destino obligado para los caucheros. Llegó la educación formal en 1925, con escuelas religiosas y desde 1980 con escuelas públicas seculares tras el restablecimiento de la democracia.

A Venancio Huatatoca le parece “agradable recoger datos ancestrales” para movilizar las memorias pasadas, un significado doble que se pierde en la traducción del kichwa. Huatatoca continúa, “en aquellos tiempos, dicen los mayores, estaban construyendo el camino [sí, había solo uno]. Los militares querían tomarse nuestro territorio, 8892 hectáreas”. Antes de la carretera que fue construida para sacar el petróleo, los Quijos tenían economías itinerantes, pero ahora migran buscando trabajo y educación en los Andes o el Pacífico. En 2001, Francisco Grefa participó en el asentamiento en la Universidad Salesiana que demandaba el reconocimiento de derechos reconocidos en la Constitución del Ecuador de 1998, pero el reconocimiento de su territorio ancestral no llegó sino hasta 2013 con la escritura común que hoy protege once millones de hectáreas de las garras de corporaciones, la iglesia, o los militares, pero nada los protege de la contaminación petrolera. Grefa también fue testigo de cómo los mayores hablaban shillipanu, el “otro Kichwa”. El “músico empírico” Jelson Grefa pide más traducción a su idioma Kichwa, y no al Kichwa “original” (2019), para que algún día puedan todos comunicarse en su hoy

perdido idioma ancestral que solo sobrevive en kichwa de forma creolizada, en la toponimia, vocablos, fonemas.

Claudio Tanguila explica cómo las escuelas les enseñan que son kichwas, pero sus padres les educan de otra manera para poder definir “dónde pertenecemos” empezando desde sus raíces, cultura y lenguaje (Tanguila, C. 2019). Las escuelas bilingües promueven la alfabetización en castellano con suplementos ornamentales kichwas. Fermín Tanguila argumenta que las escuelas casi no enseñan sobre los Quijos, pues no los valoran. La madre de Antonia Shiguango era monolingüe, pero Antonia ya es bilingüe porque asistió a la escuela en Archidona. Su día comenzaba a las 4 de la mañana con guayusa y el trabajo de la chakra o tejiendo shigras. Luego, se quedaba en la escuela por seis horas. Dayana Grefa no entendía el idioma de su abuela, pero de todos modos siempre la saludaba diciendo “*Alli puncha*” y no buenos días (aunque en Shillipanu, se solía saludar diciendo *ish*, *Samento*, ¿Quién se acerca?). “Nuestros ancestros” llegaron con sus demandas: “Nosotros también tenemos ley; también tenemos justicia” (Shiguango, A. 2019). Añade, “Antiguamente, se originaron otras personas” que guardaban meteoritos en cuencos de cerámica. Todavía hay varios petroglifos que requieren investigación arqueológica. Los Quijos hacen un llamado a “conocerse” para poder llegar a “decir más somos comunidades Quijos [...] aquí somos todos ricos con la tierra” (Shiguango, 2019), no como en Manabí o en Ambato donde los Quijos migran en busca de oportunidades laborales o educación superior. Antonia cree en un

futuro “cuando nos escuchen nuestras palabras [...] cuando nuestros compañeros realmente nos escuchen activamente” (Shiguango, 2019). Exige una política de la escucha. Los Quijos ansían tener una “educación real”.

La educación bilingüe no menciona a héroes como Jumandi, Wami y Beto, ni la quema de Archidona, ni cómo Jumandi se transformó en jaguar para escaparse de la muerte, pero el 29 noviembre de 2011, el Estado sí lo declaró héroe nacional de la resistencia anticolonial. Al igual que el ejército, la escuela funciona como agente de despojo. La escuela de Sharupi se llamaba “Díaz de Pineda,” como el Conquistador, pero él prefiere la educación del machete, la pesca y la caza. “¡Pertenezco a la selva!”, exclama Sharupi, quien cree en una educación libre y digital, que emerja de sus raíces, cultura, y de un lenguaje propio. Para acceder a esta epistemología decolonial, se debe primero partir de un “empirismo colectivo, desde el mensaje de la selva” (Sharupi, 2019). Fermín Tanguila dice que hay otra educación en la chakra y en la selva, donde se pide permiso para “percibir el aire,” para unírnos con la naturaleza mediante el uso de las hierbas, la ortiga, el tabaco, para poder así acceder a sus códigos en las visiones y sueños dialógicos. Concluye, “tenemos nuestra medicina [...] nuestra historia está en los árboles, los ríos, la guatusa, los jaguares, las boas, en el Volcán Tumaco” (Tanguila, F, 2019).

Lourdes Jipa (2019), la nueva presidente Quijos, explica cómo su identidad resurgió en el 2013 cuando el Estado finalmente les reconoció como nación originaria. Lupita Grefa, de la Organización

de Mujeres del Napo, cree que el reconocimiento constitucional les ha llevado al 80% del éxito, pero todavía carecen de reconocimiento nacional e internacional para alcanzar total autonomía. Jipa dice que “la lucha ha sido por la historia [...] tenemos raíces milenarias que son las semillas de nuestra lucha” (2019). Y añade, “nos dijeron de la Conquista y otras historias que no son verdad”.

Las historias que surgieron de las entrevistas incluyen relatos de la Anaconda, Jaguar, Boa, Cóndor; de patos mágicos y la Guayusa; de la luna y el pájaro; del Tío Conejo; de duendes; de los doble cara Kurikurisupay; de los espíritus de la selva, los sacharuna, mal traducidos como “diablos;” y de los hermanos gemelos Duciru y Cuillur, el sol y la luna, trama que comparten con el mito maya del Popol Vuh. Las historias pueden ser verificadas en las piedras, un puente, un túnel o una cueva. La historia está registrada en el paisaje.

Fermín nota con tristeza que “los filósofos contaban más bonito las historias [...] sabían nuestra historia [...] Yo fui a la escuela, por eso no sé mucho” (Tanguila, 2019). Los participantes también contaron de plantas medicinales, trampas para la caza, chistes (que en realidad son bromas), del significado de los sueños, de canciones para funerales. Lupita Grefa recuerda cuando una mujer se fue por seis meses y se olvidó de cómo hablar su lengua. Las mujeres en el funeral de su comadre se preguntaban cómo se podía llorar en otro idioma. Los que migran hablan llocando, creolizados con el español. Lupita no se olvida de su idioma, creolizado con el shillipanu (2019). La re-

vitalización del shillipanu es una batalla cuesta arriba en gran parte por esta doble creolización

La nación se repasa a diario en las escuelas donde se afirman narrativas históricas. Para los Quijos, su performance convoca a una nación a exigir autonomía epistémica dentro de sus territorios. La oralidad invita a reconstituir los silencios históricos para rearticular la memoria colectiva mediante intervenciones retóricas que reorganicen el tiempo-espacio en una lógica espectral más allá del estado. Esta teatralidad promueve símbolos anclados en otras historias que les permite reorganizar la memoria para el beneficio común de los miembros de la comunidad narrativa local.

El Pacífico Negro

La primera vez que vi el retrato de *Los dones de Esmeraldas* (1599) de Andrés Sánchez-Gallque en Madrid en 2009, me fue imposible tomar fotos entre guardias y multitudes. La segunda vez que lo vi, en 2019, el cuadro cruzó el Atlántico por primera vez desde 1599 para ser expuesto en el recientemente renovado Museo Nacional (MUNA). Pude quedarme sola con el cuadro y un guardia como único testigo de la inconmensurable historia de Esmeraldas. Este, el cuadro más famoso de la América colonial, captura perfectamente la distorsión histórica de Esmeraldas mediante la diseminación de una imagen y una mirada que ignora las relaciones de género, raza y poder en la construcción de nuestro imaginario nacional.

El retrato fue presentado en el MUNA el 18 de mayo de 2019 en un evento para las élites quiteñas, acompañado del estudio por el historiador español Andrés Gutiérrez Usillos de *Los mulatos de Esmeraldas*, como se conoce al retrato en los museos españoles que comisionaron este estudio. En el reportaje de EFE, la periodista española se equivocó en el nombre del pintor indígena y los historiadores entrevistados se refirieron sin excepción a los retratados como mulatos, adoptando la nomenclatura racista del museo español por sobre la del mismo pintor, quien había escogido llamarlos dones en el retrato. La directora del museo, Ivette Celi, proclamó con nostalgia: "Es como recuperar un pedazo de nuestra historia que prueba que somos un territorio diverso y complejo" (EFE, 2019). Pero de la historia de los Arobe o de los pueblos de indígenas y afrodiáspóricos de Esmeraldas, nada. Puesto así, lo que ocurrió en Esmeraldas es material historiográfico irrelevante porque lo que realmente importa es que el MUNA colaboró con El Prado y que el cuadro regresaba "a casa." El museo mantuvo su mirada blanco-mestiza, aferrándose a la relación con España y con un pasado colonial. El reportaje de EFE termina con un paneo de la entrada del MUNA, donde posa colorida una mujer afroecuatoriana cargando canastos en ambos brazos y otra carga sobre su cabeza.

Aunque el MUNA acababa de renovar su sucursal en Esmeraldas, no se exhibió la obra de Sánchez Gallque en el territorio ancestral, ni fueron invitados en Quito artistas, activistas ni ciudadanos afroecuatorianos. La construcción de la memoria

histórica del MUNA es solo un ejemplo del silencio estructural de la historia de Esmeraldas y de las voces de mujeres negras en la historia del Ecuador.

En la historia postcolonial latinoamericana, hay tensiones raciales y de género que narran el silenciamiento de las mujeres negras del continente. Según el orden colonial dirigido desde Quito, Esmeraldas se concibe desde la modernidad temprana como frontera imperial del Pacífico y no sorprende que generara gran número de documentos sobre su pacificación desde crónicas hasta peticiones, rectificaciones y declaraciones en corte. Una petición de 1585 dice:

Tiene puertos en la costa de mar del sur, convendría abrirse por [Esmeraldas] camino para desde el Reyno de tierra firme de Quito y echar de allí a un negro cimarrón que está gobernando en lo que de la dicha provincia está descubierto . . . también porque se entiende que en ella hay muchas minas de oro y de esmeraldas y otros aprovechamientos de que la Real Hacienda de Vuestra Majestad podrá ser acrecentada. (AGI, Quito 1, N 14)

El cimarrón que los avanzados españoles querían “echar de allí” era Francisco Arobe, un hombre libre que desafió el sistema de castas con categorías raciales diseñadas para dominar a pueblos negros e indígenas. Arobe interfería con los planes extractivistas de los criollos (antecesores de los mestizos de hoy), así que lo describen como tirano y enemigo, un obstáculo para la prosperidad del rey, peligroso fugitivo y subyugador de indios inocentes.

La conquista de Esmeraldas fue un vano intento por esconder el sentimiento de impotencia entre los criollos quiteños antes y después de que Felipe II los castigara por la revuelta de las Alcabalas (1592-93) que detonó por el desborde de la rivalidad entre el presidente de la Real Audiencia de Quito, Manuel Barros de San Millán y los criollos oidores. En 1585, Barros había llegado como Presidente y Visitador de la Real Audiencia de Quito, enviado desde Lima para supervisar a los burócratas del consejo que favorecían excesivos impuestos y el trabajo forzado de los indios (Murra, 2002, p. 341). Graduado de la Universidad de Salamanca, Barros venía inspirado por la doctrina humanista del jurista dominico Bartolomé de las Casas, defensor del autogobierno indígena. Los burócratas apoyaban los argumentos del antagonista de su mentor, Juan Ginés de Sepúlveda, quien afirmaba que los indios naturales eran esclavos, mientras que los españoles estaban naturalmente dispuestos a Dios. Así lo debatieron en Valladolid (1550-51).

Al llegar a Quito, Barros llevó a juicio a dos oidores: cinco acusaciones contra Pedro Venegas de Cañaverl y otras contra Francisco de Auncibay. Luego prohibió el trabajo forzado de los peones y decretó que “cuando fuere creciendo el valor de las cosas, crezca el precio del sudor de los indios” (Descalzi, 1978, p. 300). Proclama, “He venido a daros libertad en nombre del rey” (p. 291). Los criollos lo acusaban de reducir exageradamente los impuestos de los indios y ayudarlos hasta “que daba atrevimiento y osadía” (AGI, Quito 1, n. 31). Antes de servir como presidente, Barros ya se había escapa-

do dos veces de la hoguera por pecado nefando, así que los burócratas de Quito tildaron sus políticas proindigenistas de inmorales, y a Barros de "mal gobierno, poca cristiandad y mala conciencia," de contaminar una tierra "que antes estaba rica y próspera, y se iba acabando" (AGI, Quito 1, n. 31).

El más férreo enemigo del presidente Barros era el oidor Lic. Cabezas de Meneses. Ridiculizó a los simpatizantes dominicanos de Las Casas por escribir libelos en verso satírico, luego escribió al rey para acusar a Barros de desconocer su autoridad declarándose descendiente de Túpac Amaru, decapitado en 1572. Cabezas acusa a Barros de haber dicho que "el turco con ser infiel hacía más justicia que su Majestad siendo cristiano" y otras "palabras escandalosas" (AGI, Quito 1, n. 31). Cuando Barros renovó los impuestos de las alcabalas, 2% sobre bienes de lujo como el tabaco y el alcohol para mantener la flota marítima de Felipe II, el oidor Cabezas encontró la excusa perfecta para acabar con el presidente. Organizó un complot para asesinarlo, incidente que en 1592 desató la crisis de las Alcabalas.

El intento de asesinato de Barros comenzó al amanecer con la ciudad cubierta de afiches dirigidos a los criollos advirtiéndoles del presidente que infligía dolor sobre el pueblo: "Mira bien que os trae engañados queste eunuco maldito" (Descalzi, 1978, p. 308). Luego de sobrevivir el atentado, Barros encarceló a los involucrados, a lo que los criollos respondieron sitiando el palacio presidencial sin marcharse hasta que Barros no soltara a los presos. Convencidos de su victoria, al día siguiente los criollos celebraron San

Jerónimo "con toros y cañas" mientras Barros secretamente escribía al Virrey Mendoza en Lima, un experto militar que envió al General Arana a aplastar al consejo y "poner a los criollos de rodillas" (Descalzi, 1978, p. 312). Los enemigos de Cabezas desde Loja hasta Riobamba al sur de la Audiencia apoyaron a Arana hasta Quito. Cuando finalmente llegaron a vísperas del Domingo de Palmas de 1593, Arana desató un horror y tiranía sin precedentes (Vargas, 1965, p. 42). Colgó a los decapados todos los días de la semana santa en la Plaza Mayor, exigiendo "celebración pública" el domingo de resurrección del triunfo de Lima sobre los criollos quiteños. El Rey les prohibió a los quiteños elegir su propio consejo por 108 años (p. 43), golpe que revivió el deseo de los criollos por llegar al mar. Querían pacificar Esmeraldas, poder circunvalar los impuestos de Lima y exportar libremente bienes como textiles de Otavalo.

Esmeraldas era diversa, con naciones indígenas y palenqueras que trabajaban juntas para controlar el paso marítimo por el Cabo de San Lorenzo desde Panamá hacia Lima. Los caciques indígenas que gobernaban la mayor parte de la región cultural chibcha que atraviesa Colombia y Ecuador desde Portoviejo a Popayán, se habían aliado con los cimarrones y con Francis Drake para hundir la flota española frente a las costas de San Lorenzo (Hernández Ascencio, 2008, p. 331). Los Tolitas de la Esmeraldas precolonial controlaban el intercambio del Pacífico, dominaban la metalurgia y eran excelentes marineros y comerciantes. Su máscara del sol hecha de oro macizo, se ha convertido en ícono nacional y es el logo del Banco Central del Ecuador.

Mediante alianzas con los caciques chibcha y las comunidades toltas, los cimarrones de Esmeraldas ganaban acceso a un enorme capital cultural y humano. Dos afroesmeraldeños, Don Alonso de Yllescas y Francisco de Arobe llegaron a ser prominentes líderes una generación después de que sobrevivieran los naufragios de los 1540 y 1550. Estos líderes adoptaron vestimenta indígena y se casaron con cacicas para acceder al poder político (Hernández Ascencio, 2008, p. 332). Los cimarrones y caciques de Esmeraldas usaban las bahías para emboscar a las naves españolas que transportaban sedas y especias del Asia, esclavizados a los Andes y oro y plata al Caribe. España claramente tenía un interés en pacificar Esmeraldas.

Los fallidos intentos por conquistar Esmeraldas incluyen el de Tomás López en 1559, del Capitán Diego de Zúñiga que salió "desbaratado" (AGI, Quito 1, N. 69), o de Andrés Contero que fue con poderes del Virrey y de la Real Audiencia (AGI, Quito 1, N. 14). Ni bien llegó, Contero salió espantado para Guayaquil (Hernández Ascencio, 2008, P. 330). Luego de tanta derrota, el rey envió personalmente a Rodrigo de Rybadeneira para que entrara con 190 hombres, más hombres de los de Pizarro en la conquista del Cuzco; además ordenó que se fueran de inmediato 150 hombres para allá "sin pedir información ninguna" (AGI, Contratación 5873), haciendo la vista gorda a su pureza de sangre. Entre las derrotas religiosas de la Conquista de Esmeraldas destacan la alianza en los 1570 entre Miguel Cabello Balboa con caciques Cayapas para establecer comunicación con los dones africanos y dejar asentamientos

mercedarios (Hernández Ascencio, 2008, p. 334), o la de Fray Alonso Espinosa, bachiller trinitario portugués encargado del avance en Esmeraldas luego de la derrota de Zúñiga.

Luego de su coronación en 1598, Felipe III autorizó otra pacificación de Esmeraldas, esta vez bajo Barrios de Sepúlveda, el oidor que había venido a reemplazar a Cabezas luego de la crisis de las alcabalas. Barrios entró con dos frailes mercedarios, Fr. Gaspar de Torres y Fr. Francisco de Burgos, con la esperanza de "convertir a los salvajes" mediante persuasión filosófica, así que los tres dones de Esmeraldas, Francisco de Arobe y sus dos hijos, "salidos de la selva" viajaron con los frailes a Quito, por lo que los criollos creyeron que finalmente los habían pacificado (Navarro, 1958, p. 26). El mismo obispo bautizó a los Arobe en la catedral. Aunque estos líderes no pudieran ejercer ningún poder real en una sociedad Tolita mayoritariamente matriarcal, podían performar la teatralidad del poder español y desestabilizar la masculinidad criolla de la región. Lo lograron. Barrios comisionó un retrato del artista indígena Andrés Sánchez Gallque, miembro de la Cofradía del Rosario en Santo Domingo. Hasta este momento, el retrato había sido un género pictórico que se reservaba para nobles y santos hasta las obras de Rubens o Velásquez, ambos posteriores a Sánchez Gallque.

El retrato articulaba un discurso de resistencia al orden racial mediante mensajes codificados esparcidos en la imagen que componen una masculinidad indígena autónoma. Educado en castellano, kichwa y latín, Sánchez Gallque tenía una posición privilegiada

para hacerlo. Se centra en Don Francisco de Arobe, de cincuenta y dos años, sus dos hijos a los lados. Todos visten finas sedas de las Filipinas. Esta mirada orientalista revela una expansiva ansiedad sobre la frágil identidad colonial que emerge en el paisaje andino puesto que parece complacer los binarios contrarreformistas que presuponen la derrota de enemigos del Oriente, "epítome de la lascivia, el libertinaje, la sodomía y una serie de todo tipo de traiciones" (Said, 1978, p. 62). Esta diferencia religiosa racializada de género marca los cuerpos de la modernidad temprana siguiendo la lógica de una guerra justa contra el islam. Pero los dones también llevan gargantillas como las figurinas de madera de Mali en África Occidental Central, de donde provenían muchos esclavizados. Su linaje africano contradice su estatus de nobleza que implica el honorífico Don y que le garantizaría privilegios de honra como el derecho a portar armas y a tener propiedad. A su derecha, Francisco sostiene una lanza de palma negra "característica entre los indios salvajes de toda Sudamérica" (Navarro, 1958, p. 28). A su izquierda, un sombrero español de bordes de cobre que parece removerse en señal de reverencia, pero el sombrero de su hijo mira hacia el lado opuesto, rompiendo con el protocolo del saludo. La mano derecha triunfa sobre la izquierda. Pedro, de veinte y dos años, está a su derecha por ser primogénito, mientras que Domingo, de diez y ocho, está a la izquierda. Ambos ignoran al rey. Por el contrario, miran intensamente a su padre, única figura de autoridad que reconocen. Arobe padre mira directo al frente, sin venia de reverencia.

Sobre la esquina derecha del lienzo un pendón dice en latín, "Philippo 3 Catholico Regi Hispaniar Indiar Q3 Dño Svo Doctor Joanes Del Barrio A Sepúlveda Avditor Sve Cancillería del Quito Svis Expensis Fie Ri Cvraivit Anno 1599," Doctor Juan del Barrio de Sepúlveda, Oidor de la Real Audiencia de Quito, comisionó esta obra a sus expensas y de las Indias. Sánchez Gallque (de Sangolquí) firma su nombre en mayúsculas, ADR SHS GALQ; en letras pequeñas escribe "nt. de qto. ft.", natural de Quito lo hizo. Al igual que los retratados, el pintor niega su subyugación colonial. A pesar de que utiliza estilo y técnicas renacentistas según lo exigiría el Fr. Andrés Bedón, el artista subvierte igualmente la relación jerárquica con imágenes de masculinidades en capas donde ni los negros, ni los indígenas se posicionan por debajo de los criollos. Los hombres libres no encajan en categorías raciales como negro o indio. Siempre hay otros mundos desbordados detrás de los estereotipos e identidades modernas postcoloniales.

El triunfo criollo sobre Esmeraldas duró lo que la breve visita de los Arobe. El asentamiento colonial fracasó y la provincia fue libre hasta fines del Siglo XVIII, a décadas de las guerras independentistas. Los dones de Esmeraldas revela tensiones sobre el buen gobierno andino, masculinidades diversas y el frágil triunfo sobre las almas conquistadas. Para los criollos quiteños, Esmeraldas representaba más que un lugar: era tierra de salvación, promesa de riquezas, puerta hacia la liberación del Perú. Esta tensión colonial se le presenta al rey Felipe III como regalo de coronación. En Valladolid en 1602 poco después de recibir el retra-

to, Felipe III reconoció la importancia de abrirse camino al mar por Esmeraldas (Lane, 2002, p. 22). El retrato era prueba irrefutable de su triunfo sobre los cimarrones, así que finalmente autorizó que los criollos abrieran su deseado camino al mar.

Los naufragios de Esmeraldas son considerados los episodios más famosos de la historia colonial del Pacífico. Entre los supervivientes estaban los fundadores de las familias Arobe e Yllescas, pero ellos eran solo un ejemplo de muchos más zambos y mulatos que se unieron a caciques locales (Lane, 2002; Beatty-Medina, 2006), para exigir su libertad y una vida digna en los palenques, donde pudieran ser "amos y señores de sus mundos" (García Salazar, 2011). Este relato colonial celebra la mezcla de las razas y el zambaje que resulta del hombre negro y la mujer indígena, pero excluye a las mujeres negras encargadas con la tarea de blanquear su descendencia.

En la gramática racial mestiza del Ecuador, las mujeres negras no tienen lugar. Hasta en el seno familiar, las más claras siempre serán mejor tratadas que las más oscuras. Hay una constante presión por mezclarse para dejar la negritud en el pasado. Esta es una presión que marca a las mujeres negras desde hace siglos. No sabemos nada de la esposa de Francisco de Arobe ni si tuvo hijas, pero lo más probable es que las haya tenido. Lo que sí sabemos es que en el censo de 1778 se reporta que el Chocó colombiano era en su mayoría afrodescendiente, con 45% de negrxs libres y 22% de esclavizadx. En 1808, a vísperas de la Independencia, los negros libres sumaban un 61% de la población chochoana

(Wade, 2010, p. 128). En su punto máximo a fines del Siglo XIX, el Pacífico colombiano era 90% negro. Para 1918, luego de la adopción de un discurso y una identidad latinoamericana continental, solo 56% del Pacífico colombiano se decía negro, y otro 22% se decían mestizos y mulatos. Independientemente del porcentaje, las comunidades chochoanas forman parte de la diáspora africana, donde la mitad son mujeres. Sin embargo, nadie habla de las mujeres negras en la historia del Pacífico negro (Hoffmann, 2007, p. 52).

La obsesión eurocéntrica con la Conquista de Esmeraldas ha marcado las posibles narrativas históricas del espacio. Este territorio racializado se mantiene atrapado en este cronotopo, fuente de nostalgia y amnesia, a pesar de ser espacio libertario y escenario de la guerra más larga de la historia nacional, La Guerra de Concha (1913-1916). Al contrario, los textos enfatizan el ferrocarril, la producción del cacao, del café, del banano, camaroneras, palma, todas cómplices con el despojo colonial y esenciales para una economía extractivista de exportación. Para encarnecer la historia de las mujeres del Pacífico Negro, se debe alejar re-dirigir la mirada hacia la conmemoración de las mujeres que han luchado por la libertad del Chocó transnacional. Para las mujeres afrodiaspóricas, no hay escape de la experiencia racializada del presente y pasado, y hoy exigen una historia descolonial que escarbe en la memoria profunda femenina del territorio con su propia interpretación simbólica.

Al ser palenques, quilombos, mam-bises, mocambos, ladeiras, el territorio tiene su propia interpretación simbólica para las mujeres de Pacífico Negro.

Ellas reconstituyen la geografía con una política de “apropiación, defensa, y reconstrucción del lugar” (Lozano, 2016, p. 44). Mamá Cuama, defensora de la tierra en el Pacífico Negro, dice “el territorio es todo: vida, alimento, trabajo, sustento [...] es donde somos felices [...] sin el territorio es como volver a la esclavitud” (R. Cuama en Lozano, 2016, p. 25). Betty Ruth Lozano explica que el Pacífico colombiano (Buenaventura, Tumaco, Quibdó [como Esmeraldas]) siempre se ha dejado a un lado, concebido como exterior al estado andino-céntrico, o a lo mucho como frontera. En la práctica, el territorio siempre ha sido definido por las mujeres negras en-lugar. Lozano dice:

El enraizamiento al territorio ha sido posible históricamente por el establecimiento del hogar por las mujeres negras que no son móviles como los hombres que migran por trabajo, sino que están fijas, en cada específico río, o mangle, haciendo posible el arraigo matrilineal con su prominente rol. (p. 27)

Las mujeres lideran festividades religiosas, ciclos de siembra, plantas medicinales, recreación de ecosistemas, y la economía pesquera, defendiendo el territorio contra el despojo de camaróneras, plantaciones de palma y de coca, minería a gran escala, cada cual, con sus mortales consecuencias como la contaminación, deforestación, pérdida de manglares, desplazamientos, epistemicidios. El concepto de Albán Achinte de re-existencia, las prácticas cotidianas que constituyen una verdadera praxis descolonial, desafían este sistema donde los “negros, indígenas, raizales, romas [...]

deben aceptar las condiciones de un proyecto cuyos patrones los asimila como minorías, estigmatizados,” y propone una estrategia para “reinventar la vida a diario” mediante prácticas que desafían la premisa de la no-existencia de negros en todos los espacios (Albán Achinte, 2005, p. 71, 85).

Las comunidades movilizan la memoria para su reexistencia y para la sostenibilidad de la naturaleza y el territorio. En Esmeraldas, la herencia política y cultural de las mujeres negras está rescribiendo la historia del Pacífico conforme van desarrollando comunidades para una vida gozosa, desafiando la inevitable fetichización de su gente y su cultura en todo proceso de representación. Los proyectos de historia oral denuncian las varias formas de racismo, pero también cuentan otra historia del territorio que rompe con los discursos de desplazamiento forzado, espacio de frontera, o tierra lista para la extracción de recursos naturales.

La herencia oral de Esmeraldas son “filosofías y doctrinas para la vida y para la muerte” y su cultura, la acumulación de prácticas cotidianas que se almacenan en los corazones y en las almas del palenque, la “resistencia, la memoria y la palabra nacen de esta rica cultura [...] Los guardianes de la tradición, con su música, poesía, medicina, técnicas agrícolas y otros miles de secretos sobre la vida y la muerte vuelven a ser una y otra vez [...] nacidos de la diáspora en la tierra de Esmeraldas” (García 2011). La reexistencia autónoma de Bellavista, La Toma, Esmeraldas o Quibdó busca justicia social y ambiental mientras exige infraestructura para el goce de un territorio sano, el buen vivir del Sumak Kawsay.

Como sus ancestras, buscan reivindicaciones culturales e históricas, una sustentabilidad política y económica.

Las mujeres recrean la vida y la muerte mientras se enfrentan al empobrecimiento neoliberal que resulta de las políticas necropolíticas del Estado: hospitales cerrados, falta de médicos, de agua potable, de escuelas, seguridad y soberanía alimenticia. La 'oraliteratura' afroesmeraldeña y su archivo oral de la memoria fomentan alianzas diaspóricas transnacionales palenqueras que protegen el mangle y los bosques que sostienen la vida y la economía de Esmeraldas. La oralidad protege de las amenazas extractivistas que devoran el territorio ancestral y su memoria. Para resistir, se requieren memorias orales que no se encuentran en los archivos históricos coloniales ni de la metrópolis, ni de Quito, y que son "material valioso para aprender a vivir casa adentro, formando una identidad intercultural casa afuera" (García, 2011).

Para la élite mestiza del Ecuador, Esmeraldas es "apenas algo," su cultura, mero "entretenimiento" y su gente "color añadido a las fiestas y celebraciones públicas" (2011). La oraliteratura afroesmeraldeña en su archivo oral de la memoria, un repertorio para la recreación de saberes en la "Gran Comarca" de Esmeraldas. La Comarca comenzó en 1997 cuando las comunidades negras de Borbón, frontera con Colombia, se organizaron para simbolizar el territorio de otro modo. Las alianzas políticas transnacionales palenqueras que se ven directamente afectadas por la migración y por el desarrollo neoliberal, entonces buscan proteger de las garras depredadoras de camaroneras

y agroindustrias el mangle que les sostiene. Es una lucha anterior a las actuales amenazas de mineras, narcoguerrillas y plantaciones de palma. Cada generación, Esmeraldas tiene que defenderse contra la amenaza de una "lógica extractivista que devora territorios" (Pabón, 2016, p. 99). Mientras que una visión colonial de Esmeraldas la reduce a sus recursos naturales, la Comarca ofrece un imaginario de una tierra completa con sus pueblos y sus historias. La violencia paramilitar en Colombia desplaza a millones cada año, y los chocoanos han fundado pueblos enteros en los cantones fronterizos de Esmeraldas, pueblos que se han convertido en importantes lugares de resistencia como fue el caso de la organización de la Comarca en los años 1990 y que hace eco hoy en los renovados colectivos de concheros y pescadores recientemente sindicados.

Los saberes para ganar la lucha contra el desarrollo extractivista y para restaurar Esmeraldas están almacenados en la memoria oral. Los currulaos, arrullos, y tantas otras formas poéticas cuyo registro y estudio generalmente deja a un lado a las mujeres, son forma poética que Yaima Lorenzo Hernández (2016) identifica como el espacio que alberga el repertorio de las prácticas mágico-religiosas, y que se practican más comúnmente entre las mujeres. Los cantos espirituales son el trabajo de las cantoras-poetas que evidencian las tensiones entre la lógica genocida del progreso y la defensa del territorio contra un desarrollo extractivista que produce muerte y una diáspora en movimiento por siempre mal entendida.

La historia oral triangula el pasado, sus manifestaciones actuales, e ideaciones del futuro, pasando de la memoria personal a la colectiva que excede al presente del narrador. La oralidad puede evitar el éxodo de la juventud de Esmeraldas porque recompone la imagen y el significado en-lugar que pueda dar salidas económicas para un Pacífico sustentable. En Esmeraldas, Mujeres de Asfalto, colectivo feminista, está recopilando historias orales para enraizar la memoria en las prácticas culturales mediante productos que resistan un desarrollo extractivista y violento. Para ello, combinan historia oral descolonial y geografía crítica feminista para defender a sus comunidades, territorio y memoria contra un capitalismo violento y un estado genocida. Mapean sus cuerpos y territorios para denunciar la violencia del estado mientras registran el legado histórico de las mujeres negras para la reconstitución del tiempo-espacio y de la vida, "sin tener que ajustar para otros la forma en la que hablamos" (2021).

Una historia oral descolonial no debe asemejarse a la historiografía occidental que deja intactas las relaciones de las estructuras de poder colonial, sino contar con la voz creolizada del palenque la historia tal y como se la recuerda en el territorio. De las historias orales, el conocimiento colectivo se rescató para un desarrollo sustentable mediante prácticas ancestrales de cultivos, medicina tradicional (crucial con el COVID), el resguardo de semillas, la composición en verso y cantos de las prácticas mágico-religiosas, y una seria conversación sobre estética negra y diseño de modas. Dos elementos sobresalen en los relatos:

autorrepresentación y soberanía. Queda mucho por hacer, pero Mujeres de Asfalto no va a parar en su labor sino hasta lograr soberanía y autorrepresentación.

La movilización de la memoria para la articulación local de la historia de Esmeraldas puede tener un impacto económico real. Mediante talleres, entrevistas y productos creativos, las mujeres jóvenes invocan la memoria de maneras importantes para crear un impacto positivo en las comunidades. Este diálogo intergeneracional busca generar soluciones sustentables con un impacto económico y social positivo basado en prácticas libertarias y ambientalistas ancestrales que se recogen de la herencia de las mujeres mayores según aparecen relatadas en la historia oral.

Conclusiones

Los mundos sumergidos en la memoria blanco-mestiza nacional proponen significados del tiempo-espacio de los territorios que distan mucho de aquellos presentes en la celebración del bicentenario de la República del Ecuador. La conmemoración de la Batalla de Pichincha (1822) es un teatro obligado porque simbólicamente inaugura el tiempo-espacio colonial-nacional. Organizar nuestra memoria siguiendo los caminos de sangre que deja la guerra es apoyar un proyecto de estado violento y racista, necropolítico. Somos cómplices desde nuestra memoria individual y colectiva. Si conmemoramos muerte, muerte producimos. Guerras van, guerras vienen. Suben y caen dictadores, y el tiempo sigue igual, como un reloj cuya manija se le ha atravesado por la garganta. Hoy toda

la región se enfrenta nuevamente a un embate neofascista de violencia patriarcal.

Mapear los patrones de la violencia en comunidades locales y en las cuerpas es una herramienta que se usa cada vez más entre las feministas de la región, desde México hasta Argentina. Ecuador no es la excepción (Colectivo de Geografía Crítica, 2018). Los feminismos negros e indígenas son transnacionales. La historia del Ecuador es transnacional. No le cabe a Abdón Calderón ni a Juan León Mera, porque los mundos silenciados tarde o temprano se desbordan. Y ahí aparece la historia oral para movilizar la memoria de formas muy particulares a las condiciones materiales de cada nación. La oralidad misma es el archivo que almacena las formas culturales que conectan el pasado, el presente y el futuro en cada palabra de resistencia. La memoria y la historia en los casos aquí presentados dan testimonio de esa reexistencia. Ashé.

Referencias

- Albán Achinte, A. (2008). "¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de reexistencia." En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad. Universidad Pedagógica Nacional*, p. 64-96.
- Archivo General de Indias (AGI). (Junio 6, 1585) Acerca del descubrimiento y población de la provincia de Esmeraldas y Puerto Viejo. Quito 1, no. 14. Consulta del Consejo de Indias.
- Archivo General de Indias. (Mayo 4, 1590). Acerca de lo que resulta contra el doctor Barros, Presidente y Visitador de la Audiencia de Quito. Quito 1, no. 31. Consulta del Consejo de Indias.
- Archivo General de Indias. (Febrero 22, 1598). Sobre confirmar al capitán Diego López de Zúñiga el título de un regimiento de Quito que le dio el marqués de Cañete. Quito 1, no. 69. Consulta del Consejo de Indias.
- Barthes, R. (1988). *Image, Music, Text. Farras, Starus, and Giroux*.
- Beatty-Medina, C. (2006). "Caught between Rivals: The Spanish-African Maroon Competition for Captive Indian Labor in the Region of Esmeraldas during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries." *Americas* 63, no. 1, p. 113-36.
- Bell, C. (2003). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Benjamin, W. (1974). *On the Concept of History*. <http://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>
- Bial, H. (2007). Introduction. *The Performance Studies Reader*. Routledge.
- Carcelén-Estrada, A. (2012). *Rewriting Memory: A Postcolonial Translation of Don Quixote into Kichwa*. Translation 1 (1), p. 9-25.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. John Hopkins University Press.
- Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador. (2018). *Geografiando para la resistencia: Los femi-*

- nismos como práctica espacial*. Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador.
- Colectivo Mujeres de Asfalto. (2020). "#LaRutaDeLasCimarronas." Video en Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=112651856814623>.
- Cuellar, A. (2009). *The Quijos Chiefdoms: Social Change and Agriculture in the Eastern Andes of Ecuador*. University of Pittsburg Press.
- Descalzi, R. (1978). *La Real Audiencia de Quito, claustro en los Andes*. Seix y Barral.
- EFE. "Museo Nacional de Ecuador recibe obra virreinal 'Mulatos de Esmeraldas' de 1599." YouTube video, May 16, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=8PUjMaetAnA>.
- Fanon, F. (1965). *Cultura y Racismo. Por la Revolución africana. Escritos Políticos*. Fondo de Cultura Económico.
- García Salazar, J. (2011). "La cultura afroecuatoriana en Esmeraldas." Conferencia Ecuatoriana de Religiosas y Religiosos, Vida Religiosa Afro. <https://www.vidadelacer.org/index.php/comisiones/vr-afro/1492-la-cultura-afroecuatoriana-en-esmeraldas-una-aproximacion>.
- Grefa, A. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wix-site.com/ahoe>
- Grefa, F. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wix-site.com/ahoe>
- Grefa, J. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wix-site.com/ahoe>
- Grefa, L. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wix-site.com/ahoe>
- Hall, S. (2010). *El espectáculo del otro. Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas de estudios culturales*. Universidad Andina.
- Hernández Ascencio, R. (2008). "Los límites de la política imperial: El oidor Juan de Barrio y la frontera esmeraldeña a inicios del Siglo XVII." Institut français d'études andines 37, no. 2, p. 329–50. <https://doi.org/10.4000/bifea.3179>
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el pacífico colombiano*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Huatatoca, V. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wixsite.com/ahoe>
- Jipa, L. (2019). *Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador*. <https://stgibson.wix-site.com/ahoe>
- Lane, Kris. (2002). *Quito 1599: City and Colony in Transition*. University of New Mexico Press.
- Lorenzo Hernández, Y. (2016). "Imaginaris cimarrones: Orígenes de la cosmovisión y prácticas mágico-religiosas de los afroesmeraldeños". *Revista del Colegio de San Luis* 6, no. 12, p. 95–113.
- Lozano, B. (2016). "Feminismo negro-afrocolombiano: Ancestral, insurgente y cimarrón; Un feminismo en-lugar." *Intersticios de la política y la cultura: Intervenciones latinoamericanas* 5, no. 9, p. 23–48.

- Murra, J. (2002). *El mundo andino: Población, medio ambiente y economía*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Navarro, G. (1958). *El arte de Quito en el Siglo XVI*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Pabón, J. (2016). "Ora-literatura afroecuatoriana: Narrativas insurgentes de re-existencia y lugar." *Latin Americanist* 60, no. 1, p. 95–115. <https://doi.org/10.1111/tla.12062>.
- Ramos, J. (2019). *Rupturas pictóricas decoloniales del paisaje andino*: Alfredo Pareja Dizcanseco, Eduardo Kingman, Oswaldo Guayasamín. Visiones de los Andes Ensayos críticos sobre el concepto de paisaje y región. Plural Editores.
- RECLAMA. (2021). "Un pequeño vistazo a nuestro primer taller." Video en Página Web, 3H45'. <https://proyectoreclama.wixsite.com/reclama/post/un-peque%C3%B1o-vistazo-a-nuestro-primer-taller>.
- RECLAMA. (2021b). "Un reencuentro entre el saber y la experiencia." Blog. <https://proyectoreclama.wixsite.com/reclama/post/un-reencuentro-entre-el-saber-y-la-experiencia-oralidad-m%C3%A9dula-espinal-de-cultura-afroesmeralde%C3%B1a>.
- Rivera-Cusicangui, S. (2018). *Un mundo Chix'i es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Editorial Tinta Limón.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Vintage Books.
- Sánchez Gallque, A. (1999). *Los dones de Esmeraldas*. Museo de las Américas,
- Schechner, R. (1988). *Performance Studies: The Broad-Spectrum Approach*. *TDR* 32 (3), p. 4-6.
- Sharupi, E. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wixsite.com/ahoe>
- Shiguango, A. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wixsite.com/ahoe>
- Shohat, B. and Stam, R. (1994). From Eurocentrism to Polycentrism. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Routledge.
- Tanguila, C. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wixsite.com/ahoe>
- Tanguila, F. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wixsite.com/ahoe>
- Tanguila, M. (2019). Historia Oral. Archivo Digital de Historia Oral del Ecuador. <https://stgibson.wixsite.com/ahoe>
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire*. Duke University Press.
- Vargas, J. M. (1965). *Biografía de Fray Pedro Bedón O.P.* Editorial Santo Domingo.
- Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press.

Las mujeres en los márgenes

Alejandra Delgado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Figura 18. Penitenciaría del Litoral. Foto, Delgado (2022) -

El presente trabajo tiene por objeto introducir a la temática de las mujeres privadas de la libertad como mundo extremo de exclusión y marginación a partir de la recuperación de la memoria del ser femenino en el mundo social. Para ello, se parte de varios conceptos que toman en cuenta ideas de "espacios" periféricos o de marginación con respecto a la centralidad. El correlato de género de la centralidad moderna es el de lo "masculino". Este trabajo sostiene la idea de que la condición femenina, solo entendida como subalterna de tal centralidad, encuentra su extremo de exclusión entre las mujeres privadas de la libertad, a tal punto de cobrar un cariz monstruoso. El trabajo desarrolla la idea monstruosidad femenina, encarnada en las mujeres privadas de la libertad, que asumen tal condición no solo como negación de la condición femenina, sino también como medio de subsistencia en la cárcel.

Introducción

Cuando Pierre Bourdieu define el habitus como una serie de prácticas cotidianas atravesadas por elementos estructurales (Bourdieu, 2000; 2007), supone que estas prácticas hacen carne en nosotros, es decir, que estos habitus

no solo son producciones humanas (acciones definitorias de nuestra individualidad en sociedad), sino que también son formas que se muestran en toda nuestra existencia, incluyendo el cuerpo. El conjunto de tales prácticas nos define en la

medida en la que son acciones “encarnadas” en nosotros y que a la vez son manifestaciones de las estructuras sociales a las cuales estamos vinculados. Hexis, el término griego que designa tal conjunto de prácticas, da cuenta de cómo las mismas se manifiestan en diferentes formas constitutivas del cuerpo, como los gestos, los signos del tiempo, formas de reconocimiento social, etc.

Varias perspectivas afines se relacionan con esta visión de Bourdieu, tales como los conceptos de biopoder de Michel Foucault (2007) o la idea de “performatividad” de Butler (1990). En todos los casos, el cuerpo mismo es más que una simple mecánica que conduce al alma o la razón, como se impuso en la visión idealista que va desde Platón hasta Descartes, sino que implica una suerte de sociedad encarnada.

Este texto explora algunos elementos definitorios de los cuerpos que reproducen estructuras sociales, no solo en sus manifestaciones más visibles, sino también en sus acciones, gesticulaciones, formas de identidad, etc. Este texto comprende al cuerpo como una forma de lenguaje generalmente codificado (en muchos sentidos un lenguaje iniciático) que debe ser entendido en todas sus dimensiones y vínculos sociales. Y que, de ninguna manera, puede ser comprendido por fuera del contexto socio histórico que le da lugar, es decir, el cuerpo es el resultado de la memoria social que subyace a nuestras prácticas cotidianas.

Dicho esto, el texto se enfoca en los márgenes sociales, en quienes viven la modernidad en su condición periférica o marginal y que afirman la modernidad en la medida en la que constituyen, en cierta

forma, su negación. Si comprendemos a la modernidad como un proyecto político (el Estado nación como suprainstitución) económico (al capitalismo como forma de organización social), los grupos periféricos y marginales habitan tal modernidad solo en un sentido temporal o espacial, pero no lo habitan en su sentido regulado. La propia condición de marginalidad supone la exclusión, el rechazo, lo residual, el desperdicio (Giglia, 2016), por tanto, una forma de negación.

La modernidad implica un conjunto de reglas y prácticas que han creado normas de conducta, prácticas, estéticas que recrean imaginarios que se muestran como viables, procedentes, se despliegan como posibles y se reflejan en todo ámbito, incluso en los cuerpos. Pero esta negación de la modernidad recrea un conjunto de formas simbólicas, codificadas, lenguajes irreductibles que deben, sin embargo, comprenderse en su condición comunicativa, en el conjunto de sus signos y significantes. El título de este trabajo pretende dar cuenta de esta conjunción de factores: las formas en las que las estructuras sociales cobran vida a través de los cuerpos que los portan.

La periferie de lo femenino

Dado que el concepto de marginalidad es central para este trabajo, usaremos la definición que Aníbal Quijano (1966) desarrolló como parte de sus estudios sobre la alteridad periférica latinoamericana. En primer lugar, el concepto hace alusión a una condición o situación social marginal, lo que supone un conjunto de circunstancias de exclusión social

que impiden que quienes se encuentran en tal estado participen activamente del conjunto de bienes materiales y simbólicos de la sociedad. Según Quijano, es imprescindible entender la marginalidad en su condición relacional, es decir, en la forma en la que grupos humanos conciben a otros desde diferentes perspectivas. Por supuesto, como sostendría Zizek (1992), el poder siempre es relacional y la condición de marginalidad solo puede tener sentido desde la idea de "centralidad". De esta manera, otra noción próxima que se puede usar es la de "periferia". En este trabajo se usan ambos términos como intercambiables para dar cuenta del conjunto de individuos cuya condición unificadora es la de la exclusión social.

Sin embargo, esta condición unificadora tampoco implica la homogeneidad de tales sujetos. Solo son una "unidad" en la medida en la que la alteridad supone oposición a. Varios términos han definido este tipo de situación relacional entre un centro y la periferia, no solo en sociedades específicas, sino en el conjunto de las estructuras mundiales y civilizaciones. Tales son los casos de los conceptos sociológicos de centro-periferia (Cardoso y Faletto, 1970) o la propuesta de Todorov (1982) de la Otredad. Tal falta de homogeneidad debe expresarse en una elección metodológica. Para ello, este texto trabaja los cuerpos en su condición marginal en un grupo humano específico: las mujeres privadas de libertad.

A este respecto, resulta particularmente relevante la aproximación al cuerpo femenino, pues como señala Bourdieu (2000), la visión androcéntrica se impone como neutra, no siente la necesidad de enunciarse y contiene una afirmación de

legitimidad. Con el orden masculino, colocado como neutro, el funcionamiento de lo social ratifica la dominación masculina tanto en las prácticas cotidianas, como en las dinámicas políticas en una lógica en la cual lo masculino prescinde de cualquier justificación.

Lo "masculino ubicado en el centro" es aquello que determina el valor simbólico de lo femenino. Lo femenino es entonces valorado desde el aporte que realiza hacia lo masculino, sea desde la economía del cuidado (la mujer que cuida), desde el complemento estético (la mujer florero) o en el ejercicio de una actividad en la que ha abandonado sus especificidades femeninas (macho con falda). En cualquier caso, se trata de relaciones atravesadas por el poder, y, por lo tanto, se constituyen en relaciones de dominación.

Esta jerarquización tiene su base en la división natural que identifica la existencia de una naturaleza femenina que sublima el sometimiento y lo ubica como un valor simbólico propio de las mujeres y por lo tanto de lo femenino. La afirmación irreflexiva de una naturaleza femenina constituye terreno fértil para la subalternización a la que históricamente se ha sometido a las mujeres. Esa subalternización ha generado que las actividades socialmente asignadas a las mujeres sean menos valoradas, menos reconocidas, menos pagadas. Ello no significa que sean inferiores en sí mismas, lo que es inferior es la valoración social que se ha dado a estas actividades.

Así, lo femenino se ubica en las periferias, con relación a la centralidad masculina. La femineidad está en el margen, afirma su valor en la sublimación de la pasividad, en el reconocimiento y rati-

ficación de su sumisión (Bourdieu, 2000). "Aparecer mujer" en el escenario social se complejiza aún más cuando se trata de mujeres pobres, indias, negras, migrantes, y otras tantas variables que nos colocan en situación de desventaja con respecto a los privilegios de los hombres, y a la de hombres con otros "atributos" positivos (como cuando la etnia, la clase, el rango etario son los "correctos) en una sociedad que no cuestiona la violencia en las distintas relaciones de poder.

Más allá del margen

Si lo femenino es un contenido marginal dentro de las dinámicas sociales, ¿cómo se mira a las mujeres privadas de libertad?; aquellas que, por cualquier motivo transgredieron las normas del derecho penal, y que, por lo tanto, no solo reciben la sanción moral del mandato de la feminidad, sino que además reciben la sanción legal que las lleva a la vida en privación de libertad.

Según el Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), Personas Privadas de Libertad (2022) , y de acuerdo con los datos del Servicio Nacional de Atención Integral a Personas Adultas Privadas de la Libertad y a Adolescentes Infractores (SNAI), hasta noviembre de noviembre de 2021 había un total de 36.599 personas privadas de libertad, de las cuales 34.207 (93,46%) corresponden a hombres y 2.392 (6,54%) a mujeres (2022).

Del número total de población penitenciaria "el 44,24% tiene entre 18 y 30 años, y la mayoría de estas personas sería reincidente y no contaría con apoyo familiar.

Además, solo el 71% cuenta con educación básica, la mayoría proviene de contextos caracterizados por altos niveles de violencia, pobreza o pobreza extrema y por consumo de drogas desde temprana edad. En cuanto a las conductas penales por las que las personas se encuentran privadas de libertad, el Estado reportó que los cinco delitos que concentran el mayor número de población penitenciaria son: delitos relacionados con drogas (28,19%), delitos contra la propiedad (26,17%), delitos contra la integridad sexual y reproductiva (16,18%), delitos contra la inviolabilidad de la vida (13,47%), y delitos contra las personas (4,36%)" (CIDH, 2022).

Aunque cuantitativamente el número de hombres en privación de libertad supera por mucho al de mujeres, el mismo informe señala "el riesgo profundizado que enfrentan las mujeres privadas de libertad de ser víctimas de diversas formas de violencia, agudizado por la proximidad de las cárceles de mujeres con los centros controlados por los mismos internos" (CIDH, 2022), con ello se pone énfasis en las condiciones estructurales que colocan a las mujeres en situación de vulnerabilidad, sobre todo en contextos de desigualdad socioeconómica, pero además, esa violencia callejera se exagera en situaciones de privación de libertad.

De otro lado, ese "reducido número" justificaría la poca información que se tiene de las condiciones de vida de las mujeres en situación de privación de libertad, así como de sus necesidades específicas y su situación emocional tanto en términos cuantitativos como cualita-

tivos. Las mujeres en privación de libertad no son prioridad ni en inversión ni en atención, con lo cual la condición de sujetos periféricos se agudiza en la realidad intramural.

Las mujeres ya subalternizadas por el orden social, pertenecientes a una realidad socioeconómica que no genera oportunidades, al vivir en los centros de privación de libertad, sufren una doble aniquilación: i) por el hecho de ser mujeres, y ii) por haber transgredido el principio "mariano" de la feminidad. No han encarnado la pureza que se supone que toda mujer debe mostrar. Son mujeres transgresoras, por tanto, demonizadas no solo por la sociedad, sino, sobre todo, por ellas mismas.

En esa maquinaria simbólica de jerarquización, las mujeres aplican los esquemas mentales de adhesión a esos códigos de dominación. Con ello, aparece la resignación con relación a la violencia que reciben del propio sistema, pero además aparece una suerte de justificación emocional frente a su condena. Una violencia suave (Bourdieu, 2000), con la que ellas mismas asumen el relato de su autodepreciación.

La moral femenina se impone a través de una ética que naturaliza el hecho de disminuirse, empequeñecerse, "periferizarse". Las mujeres están simbólicamente destinadas a la resignación, de ahí que aquellas que transgreden sean calificadas como: brujas, malditas o cualquier otro epíteto que ponga en evidencia su desobediencia al orden simbólico.

Ocurre entonces una suerte de demonización, que marca a las mujeres. Sin

embargo, la particularidad en el caso de las mujeres privadas de libertad es que esa violencia suave se extiende hasta el límite de la invisibilización. Si las personas privadas de libertad no tienen voz, las mujeres privadas de libertad no solo que no tienen voz, sino que también han sido borradas en su corporalidad. No existen ni en su problemática. No aparecen en la preocupación social sobre la privación de libertad y, progresivamente, van siendo borradas de sus propias familias. *Habitus hexis*, la prisión muestra la periferia, la marginalidad encarnada en los cuerpos, en los espacios que habitan.

Nos dan penas privativas de libertad muy altas y solo nos queda llorar porque ya nada podemos hacer, pero el juez jamás nos dice que quedamos privadas del derecho a la salud, educación, expresión, no perdemos la dignidad y en mucho de los casos se nos niegan estos beneficios los mismo que por desconocimiento no los hacemos respetar.

Muchas de nosotras estamos llenas de sueños, esperanza y una fe enorme que los códigos cambiarán, que saldrá un beneficio y que podremos recuperar la libertad para así reencontrarnos con nuestros hijos y familia.

La sociedad siempre nos tachara de la peor manera, pero cuantos de ellos no habrán cometido algún error y nadie los castigó porque se mantuvo en silencio a diferencia de nosotros que si fuimos sancionadas. (Entrevista a persona privada de libertad)



Figura 19. Foto, Delgado (2022) - Penitenciaría del Litoral

¿Quiénes somos las mujeres privadas de Libertad? Muchas de nosotras ya venimos con un camino marcado porque nuestros derechos son vulnerados, hemos sido víctima de violencia, de abusos y al final pues cometemos algún error que nos trae a prisión, cabe recalcar que también existen mujeres que por errores de otros llegamos a este lugar, las cárceles de nuestro país no solo existen mujeres culpables sino también inocentes, que somos duramente castigadas en realidad por la falta de recursos económicos, aquí somos abandonadas, echadas al olvido, en un lugar donde solo se escuchan llantos y lamentos donde clamamos a Dios esperando misericordia. Somos privadas de libertad pidiendo una oportunidad de volver empezar, pedimos que se nos vea con otros ojos. Es fácil para el mundo señalar, pero nadie pien-

sa que somos madres, hijas, hermanas, abuelas, esposas, es muy cierto lo que dicen que nadie lo comprenderá mientras no lo viven. (Entrevista a persona privada de libertad)

Espacios sin ventanas, sin ventilación, 16 mujeres en 8 camas de una plaza, rostros avergonzados, dolidos, enojados, indignados, la piel reseca, el cabello quebrado, la añoranza de los sabores de "afuera", dentro todo sabe igual. El ingenio, cuando el dinero lo permite, les posibilita "afeitar¹" el rancho. El olvido, la marginación se vuelven piel en estas mujeres.

Aparece así un concepto clave para la comprensión de estas estructuras sociales de desplazamiento: el de "monstruosidad". La monstruosidad es una categoría crítico-analítica alternativa

a la racionalidad dominante. El monstruo funciona como artefacto semiótico, como un dispositivo cultural que arruina el *statu quo* de la modernidad, pues revela algo que debió haber permanecido oculto (Moraña, 2017). La noción de monstruosidad implica que el ámbito general de dominación convierte a los incluidos y excluidos, a la centralidad y la periferia, a lo bello y lo monstruoso, como dos caras de la misma moneda. Toda manifestación desgarradora del orden supone siempre una afirmación y una condena a ese orden. La monstruosidad y lo bello son dos ámbitos indisolubles, una suerte de Dr. Jekyll y Mr. Hyde. La monstruosidad se puede concebir como esta negación que termina por afirmar lo bello, es la condición necesaria de su propia existencia.

“Quiero llorar, llorar, llorar, gritar, salir corriendo sin que nadie me detenga” M. P. C.

Lo monstruoso aparece en los márgenes, la mirada exterior la construye. Resulta de una mirada que taxonomiza aquello que no comprende, como exceso, anomalía, demonización. Empieza fuera, luego se interioriza. Es así como lo monstruoso se asume en su forma simbólica abyecta. Las mujeres privadas de libertad han sido socialmente “monstrificadas”, iconos monstruosos de los cuales ni siquiera se habla, su sola existencia es la abyección de la plausibilidad femenina.

Ante este extremo de la ruptura del mandato femenino se produce una especie de auto punición, de autoflagelación moral, la culpa las convierte en monstruos, pues ellas mismas se incluyen en

lo abyecto, ellas mismas se entienden en la monstruosidad, la han interiorizado. Encerradas, infractoras, malas madres, malas hijas, asimiladas a su condición residual, asumen esa misma monstrificación para sobrevivir, para defender a los suyos y a ellas mismas.

Esa misma monstruosidad que las estigmatiza es la que las defiende. El miedo social a lo desconocido hace que, de alguna manera, esos monstruos sean resguardados, no por la protección humanizada, sino precisamente por la mirada que las deshumaniza y proyecta miedo y terror.

Así, resulta imperante recuperar la memoria de esa monstrificación. Recuperar el relato que convierte a las periferias culturales, económicas, étnicas, sexuales, en formas simbólicas abyectas. Si lo femenino, es, en términos generales, una periferia simbólica, las mujeres privadas de libertad son la encarnación de esa periferia reprimida que aparece en el espacio social como demonizado y monstruoso.

Referencias

- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Butler, J. (1992). *El género en disputa*. Siglo XXI.
- Cardoso, F. H., Faletto, E. (1970). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Cerbino, M., Rodríguez, A. (2010). *La nación Latin King, desafíos para repensar lo nacional*. *Nómadas* 32: 117-134.
- CIDH, (2022). *Personas Privadas de Libertad en Ecuador*
- Delgado, A. (2022). *Entrevista a mujer privada de libertad*.
- Eco, U. (1966). *La estructura ausente*. Lumen.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Lumen.
- Geertz, C. (1977). *La interpretación de las culturas*. Basic Books.
- Giglia, A. (2016). *Marginalidad, precariado y marginalidad avanzada: definiciones teóricas y realidades empíricas desde distintos contextos socio-espaciales en la ciudad de México*. *Territorios* 65:59-80.
- Gooffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.
- Moraña, M. (2017). *El Monstruo como máquina de Guerra*. Iberoamericana.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique*. Gallimard.
- Quijano, A. (1966). *Notas sobre el concepto de marginalidad social*. Repositorio CEPAL.
- Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.



Representaciones, arte y visualidad

Representaciones, arte y visualidad⁹⁶

Apertura. Representaciones, arte y visualidad desde Ecuador en los 200 años de la Batalla de Pichincha.

Andrea Moreno Aguilar, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

En el marco del Proyecto Bicentenario 2022 se formuló el Eje III: *Representaciones, arte, visualidad* como una línea de exploración temática desde la Historia del Arte y con la cual se propuso abarcar un largo período como son los 200 años objeto de estudio y reflexión del proyecto. Junto a esta especificidad, además, se promovió tal discurrir a la luz de nuevos enfoques desde esta disciplina. En suma, el objetivo consistió en congregar diversas perspectivas para abordar aspectos de la vida republicana y contemporánea, a partir de las artes visuales.

Al momento de revisar los fenómenos artísticos en el contexto de la conmemoración bicentenario de la Batalla de Pichincha de 1822, generalmente, se piensa en dos grandes agrupaciones temáticas: el arte decimonónico en Ecuador y las representaciones artísticas de motivos y temas sobre la independencia. Determinados aportes desde la historiografía del arte

ecuatoriano caracterizan a la primera temática como un recorrido de subtemas adscritos a una revisión más tradicional desde la disciplina de la Historia del Arte⁹⁷. Es así como, para el largo siglo XIX, en el contexto local y regional, su dimensión artística ha sido estudiada bajo géneros artísticos, como el costumbrismo, el paisaje, y el retrato. Particularidad que se extiende hasta la primera mitad del siglo XX. Junto con lo anterior, la segunda temática refiere a las iconografías patrias y militares, de héroes y heroínas, símbolos y mitos fundacionales, y celebraciones centenarias. Representaciones artísticas y visuales en las que se analiza del rol de las artes en la construcción de identidades nacionales en la conmemoración de determinados hechos históricos.

Si bien estas han sido las grandes temáticas de estudio, no significa que se hayan agotado los esfuerzos de investigación y de análisis para las artes en este largo período. Por el contrario,

⁹⁶ La presentación tiene como base a las distintas ponencias realizadas en el Simposio Internacional Bicentenario de la Batalla de Pichincha 200 años de luchas y desafíos ciudadanos. Las mesas que conformaron el eje que nos ocupa contaron con la valiosa intervención como moderadores de Carolina Larco (Pontificia Universidad Católica del Ecuador), Eduardo Carrera (Centro de Arte Contemporáneo), Giada Lusardi (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) y Carolina Navas (Fundación Museos de la Ciudad).

⁹⁷ En este sentido, los textos esenciales escritos por el historiador del arte José Gabriel Navarro y el historiador José María Vargas, O.P., en años anteriores a la década de 1960.

nuevos enfoques desde Historia del arte y la inserción de los Estudios visuales, como campo de estudio para lo local, permiten incorporar otras perspectivas analíticas sobre el arte y la identidad nacional, los espacios de representación del pasado heroico, y otras materialidades visuales. De hecho, estas vías de exploración han permitido contar con trabajos académicos sobre los fenómenos artísticos y su relación con procesos de orden político, económico, cultural⁹⁸.

Consecuentemente, cada reencuentro periódico alrededor de una fecha histórica obliga a pensar y reevaluar lo que se ha estudiado y dicho con respecto al arte y su rol en la representación del pasado. Por lo que este bicentenario presentó la valiosa oportunidad de revisar un período comprendido aproximadamente entre 1800 y 2022, en el que se suceden varios órdenes: paulatinamente se supera el modelo artístico colonial y se incorporan prácticas y dispositivos de la modernidad; a partir de la segunda mitad del siglo XX se hace cada vez más evidente la actuación artística en el escenario público junto con aquella de instituciones culturales. A esto, se suma la presencia paulatina de los fenómenos sociales y culturales de la contemporaneidad. Es así como, además de la Historia del Arte, los aportes de los Estudios visuales, Estudios de museos y Estudios curatoriales permiten abrir más vías de exploración sobre las prácticas artísticas, los actos de la visualidad y los espacios de

exhibición y circulación de las representaciones simbólicas. En síntesis, desde tales perspectivas, en esta publicación se procedió a organizar tres conjuntos temáticos con los artículos académicos de quienes participaron en el *Simposio internacional por la Conmemoración de la Batalla de Pichincha 1822-2022: 200 años de construcción ciudadana: luchas, procesos y desafíos*. Este ordenamiento se rige con un criterio cronológico en términos del período y fenómeno artístico histórico o contemporáneo objeto de análisis; y, además, con el acompañamiento de cortos textos descriptivos de mesas que se conformaron en este evento académico.

El primer conjunto temático congrega diferentes contribuciones que tratan la relación entre arte y discursividad de la imagen, principalmente en el contexto del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Así, por ejemplo, la revisión del contexto conmemorativo simbólico del pasado en el marco de procesos de modernización del espacio urbano, donde se estudia las relaciones materiales, visuales y sociales en tensión con la memoria sobre el pasado colonial. Por otro lado, si bien Quito ha sido en reiteradas ocasiones el principal escenario para los estudios de la Historia del Arte en Ecuador, en esta ocasión, es posible contar con la reflexión desde otros puntos geográficos, así los casos de Loja y del Perú. Valiosa oportunidad para la revisión y el análisis del rol del arte en los procesos de conformación de

⁹⁸ Sin pretender establecer un recuento exhaustivo sobre todos los trabajos y publicaciones generados hasta el presente, se destaca los importantes aportes de la historiadora del arte Dra. Alexandra Kennedy, quien ha dedicado su larga trayectoria académica a estudiar el arte ecuatoriano del siglo XIX con la incorporación de lecturas y análisis desde la visualidad y la historia cultural. Junto a estos aportes se suma, por ejemplo, investigaciones de la historiadora del arte Dra. Trinidad Pérez cuyo trabajo analiza el campo moderno del arte y la academia para el arte republicano y moderno ecuatoriano. Así también, la investigación de la historiadora Dra. Galaxis Borja en torno al accionar social de artistas y artesanos y su actuación de orden político, a mediados del siglo XIX.

identidades. En este contexto, tales procesos son nutridos por el sentimiento y las ideas celebratorias de libertad y progreso. No obstante, es en ese entramado de alegorías donde se puede leer las tensiones con la realidad social de cada pueblo. Así, por ejemplo, la construcción de un sentido de nación desde un mestizaje defendido desde una modernidad artística, pero en coexistencia con el problema de incorporación/exclusión del otro indígena en la primera mitad del siglo XX.

Desde aproximadamente la década de 1980, en el escenario internacional artístico, se redefinió la postura de los llamados países periféricos en una nueva posición de Sur Global para el arte y de la mano del giro poscolonial. En este sentido, el segundo conjunto recoge el arte de la contemporaneidad y su mirada crítica al pasado encarnado en determinadas materialidades y discursos simbólicos, junto con el surgimiento de nuevas conciencias sobre las identidades y la pertenencia a un territorio. Nociones como ciudadanía, libertades, asociatividad, participación política han sido y son recurrentes en los diálogos y debates en el arte actual desde Ecuador y desde Latinoamérica. En esta vía de exploración se cuenta con reflexiones sobre la construcción de lo político y resistencias del cuerpo, libertades individuales y colectivas, en suma, la práctica artística contemporánea en contexto social y político. La revisión del arte con A mayúscula en confrontación, diálogo y tensión con otras formas culturales y populares, puesto que no solo son prácticas y manifestaciones del cotidiano, si no que corresponden al concepto de la historia

desde abajo y la microhistoria. Junto a esto, la revisión del concepto de patrimonio y las ideas de nación, país y patria que se formularon principalmente en el siglo XIX. En suma, reinterpretaciones del sentido de la palabra Ecuador más allá de la designación de unos límites políticos y geográficos, y visto como un constructo de interrelaciones sociales donde también tienen cabida posturas de tensión y estrategias de reivindicación sobre identidades diversas.

Finalmente, el tercer conjunto temático propone revisar el lugar de los museos y los archivos para la conservación de la materialidad, pero también para abrir nuevas lecturas sobre la construcción del relato histórico local. Desde el siglo XIX, las prácticas al interior de la institución museo, además de enciclopédicas, serán determinadas con objetivos de formación, modelación e instrucción de una población, que es vista como necesitada de educación en las ciencias y la moral. No obstante, este pasado significativo del museo, en la contemporaneidad se demanda la incorporación de nuevos enfoques sobre la representación de procesos sociales e históricos en los modos de exhibir e interpretar las colecciones, ya sea artísticas, arqueológicas, documentales. Ante lo cual se agrega las actuales responsabilidades éticas en la exhibición, investigación y divulgación de piezas provenientes de otras culturas diferentes y lejanas en espacio y en tiempo. En vinculación con esta revisión museológica, también tiene lugar el desarrollo de nuevas propuestas curatoriales que proponen otras lecturas, por ejemplo, desde la categoría de género, sobre procesos y luchas sociales y formas

de colectividad. Sin desdeñar su génesis moderna, los museos y las exposiciones son claves en el acercamiento a diversos públicos para reflexionar sobre el pasado, en esa relación permanente, social, política y cultural, entre memoria e historia oficial.

¿Qué otros posibles significados pueden estudiarse sobre el arte del pasado y los fenómenos artísticos de la actualidad, cuando asistimos a un período activo de construcción de identidades o de posturas posnacionales? En consecuencia, con esta pregunta, y a manera de cierre, esta compilación de artículos pretende ser un relevante compendio de posibilidades de estudio de las artes visuales y la visualidad y la historia del arte para un período de 200 años en Ecuador. Los siguientes artículos invitan a continuar con la investigación de fenómenos y producciones artísticas en sus espacios de exhibición, en sus dinámicas de génesis y circulación, en sus apuestas analíticas sobre procesos contemporáneos en una determinada sociedad, y a pensar la lectura y estudio del arte ecuatoriano en diálogo con las historias del arte en Latinoamérica.

Fenómenos artísticos en los siglos XIX y XX, perspectiva histórico-artística⁹⁹

I La serie de los generales de la Independencia en el Museo Jacinto Jijón y Caamaño: Retratos Panegíricos de los héroes

Adriana Pacheco Bustillos, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

La campaña independentista en la Región de Quito conoció el momento de triunfo en la batalla de Pichincha, por mano del militar venezolano Antonio José de Sucre, el 24 de mayo de 1822. Las tropas conformadas por milicianos de distinta procedencia: venezolanos, colombianos, irlandeses, además de un contingente local, participaron de estas acciones desde 1821 cuando Sucre llegó a Guayaquil, para emprender los avances hasta la urbe quiteña. Con el advenimiento de la calma, el territorio emancipado, bajo la figura de Distrito del Sur, formó parte del proyecto gran-colombiano hasta 1832 (Freile, 2010, p. 110).

En este contexto se fueron construyendo las nuevas rutas del territorio local y sus pobladores al margen de la Metrópoli española. En estos momentos, de primera mitad del siglo XIX será cuando se buscarán nuevos valores civiles y símbolos que expresen las motivaciones de una nación con una estructura de redes basadas en la autonomía y la interrelación regional. Quedan las imágenes como mudas, al tiempo que elocuentes, referentes visuales de los dinamismos que imponía el devenir de nuevos procesos de transición desde el escenario vi-

reinal hacia la conformación de la nueva nación.

Los ecos de la imagería europea marcan la dirección que siguen las representaciones ajustadas al guion de los nuevos actores. Se imponen los modelos clásicos con gusto siempre afrancesado. Tales efigies han permanecido como un recurso permanente que inspiran de modo ejemplar los sustratos de la construcción de los sujetos más notables de la esfera pública. Las composiciones abrazan un amplio repertorio de recursos que integran elementos de la narrativa e iconografía del mundo greco romano con el territorio local es entonces donde los hombres se elevan al rango de héroes a través del retrato y de una panoplia simbólica que se traduce en un sinnúmero de visiones pictóricas y escultóricas de connotaciones patrióticas (Viñuales, 2002, p. 109).

Una amplia compilación de imágenes muestra como figuras principales a Sucre y Bolívar. No obstante, se ha reservado un espacio preferencial para los milicianos extranjeros que participaron de las gestas independentistas. A este grupo pertenece la serie de retratos de los generales de la independencia que reposa en el Museo Jijón del Centro Cultural

⁹⁹ Este pequeño texto hace parte del Proyecto Pintura, poder, sociedad y naturaleza en el Quito barroco (ref. PID2020-112852GB-I00) (Ministerio de Ciencia e Innovación (Convocatoria 2020 Proyectos de I+D+i - PGC Tipo B, al que pertenece la autora.



Figura 20. Sala Reliquias Históricas Museo Jacinto Jijón y Caamaño, 2022. Colección del Museo Jacinto Jijón y Caamaño del Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Fotografía: Byron Lucero, profesional de museo

de la PUCE. Justo Estebanz refiere el uso privado que supuestamente se habría dado a estas telas como también señalan otros autores. Se tiene referencia de que habrían estado destinados a una casa de campo del General Juan José Flores. Posiblemente, Flores habría actuado como comitente de la obra al pintor Antonio Salas, uno de los más requeridos para retratar la figura de los héroes (Justo Estebanz, 2022, p. 120). Con el decurso de los años las telas formaron parte de la colección de Jacinto Jijón y Caamaño quien donó su colección a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1969. Entre 1990 y 2010 permanecieron en el Archivo Juan José Flores, de la misma institución, donde se conserva documentación de la época

independentista. Actualmente, la serie forma de la exposición permanente del Museo Jacinto Jijón y Caamaño.

Al parecer se trata de lienzos que han sido intervenidos en varias ocasiones. El rostro muestra, lo que podríamos llamar la factura original, y está colocado sobre un cuerpo preparado posteriormente. Se propone como hipótesis que la cabeza del retratado fue colocado sobre un cuerpo de factura posterior y el retrato de cuerpo entero, así compuesto, ha sido reentelado. Se trata de una obra pictórica de rasgos austeros. Un patrón de posturas que se repiten y se adaptan a un rigor de total hieratismo y frontalidad propias de un miliciano. Como si se tratara de un segundo cuerpo, a falta del primero, el atuendo militar hace las veces de emble-



Figura 21. Retrato Pallares y Retrato de coronel José María Sáenz. Autor: no identificado. Técnica: óleo sobre lienzo. Datación: Primera mitad del siglo XIX. Colección del Museo Jacinto Jijón y Caamaño del Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Fotografía: Mikel Villaverde, profesional de museo.



Figura 22. De izquierda a derecha Retrato de general José María Córdova, Retrato de coronel Antonio José de Sucre. Autor: no identificado. Técnica: óleo sobre lienzo. Datación: Primera mitad del siglo XIX. Colección del Museo Jacinto Jijón y Caamaño del Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Fotografía: Mikel Villaverde, profesional de museo.

ma que perpetúa la presencia del héroe, en un amago de panegírico permanente, en contacto visual con el espectador.

Cada retrato carece de un contexto de fondo solo unos tonos pálidos sirven como escenario totalmente uniforme, de manera que el retratado reclama toda la atención del público. Es probable que este fuera el pedido del comitente Flores para su espacio privado, fuera del ámbito de la ritualidad militar, la visión de los héroes habría cumplido las veces de memorial épico de las gestas que dieron origen a la nueva nación. Los generales, en la vida corriente, como hombres ilustres, dignos de memoria, estarán presentes hasta el inicio de la vida republicana, su participación en las jornadas de emancipación les hará merecedores de ocupar plazas de jefatura en torno al presidente Juan José Flores (Freile, 2010, p. 113).

Referencias

- Estebaranz, Á. (2022). Difusión de la imagen del héroe a través de la pintura: Los retratos de los próceres de la Independencia realizados en Quito en la década de 1820, en *Pichincha más allá de la Batalla*, Quito, Procuraduría General del Estado, 118-123.
- Belting, H. (1998). *Image et culte*. Le Cerf.
- Checa Cremades, Fernando (1989). Felipe II en el Escorial: La representación del Poder Real, *Anales de Historia del Arte, n 1 - 1989, 121 - 139*, Edit. Universidad Complutense de Madrid.
- Doxiadis, E. (1995). *Portraits du Fayoum*. Gallimard.
- Freile, Carlos. (s.f.). *Historia esencial del Ecuador*, Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica. Imprenta Don Bosco.
- Furst, H. (1927). *Portrait Painting*.
- González, C. (2001). *Apuntes de la representación*. UNAM.
- Lorena Rosero Manzano. (s.f.). *Los lugares de la memoria y las figuras heroicas de la Patria: una mirada a través de la numismática y notafilia ecuatorianas, en Pichincha más allá de la Batalla*. Procuraduría General del Estado.
- Maximiliano Korstanje. (2008). La Antropología de la Imagen en Hans Belting, *Revista Digital Universitaria*, Volumen 9 número 7.
- Panofsky, E. (1995). *La Sculpture funéraire*. Flammarion.
- Ramírez López, Bernabé. (s.f.). "El retrato de Augusto y la propaganda Imperial Romana, pp. 71 - 96.
- Richter, G.M.A., *The portraits of the Greeks*, 4 vols., Londres, The Phaidon Press, 1965 - 1972.
- Rodrigo Gutiérrez Viñuales. (s.f.) La imagen como estrategia: la Sudamérica hispana en tiempos de emancipación (1809-1825), en *Pichincha más allá de la Batalla*. Procuraduría General del Estado, 106-117.
- Tzvetan Todorov. (s.f.). "Elogio del individuo". *Premisas para descubrir al individuo*
- Walthaus, Rina. (1996). Pintar en palabras. *Ekphrasis* y retrato en algunas obras calderonianas, AISO. Actas IV (1996), pp. 1662 - 1669.

I Imágenes y lugares sagrados frente a las celebraciones centenarias: tensiones entre la tradición y la ciudad moderna

Carmen Fernández-Salvador, Universidad San Francisco de Quito

En *Imágenes y Santuarios Célebres de la Virgen Santísima*, de 1910, Julio María Matovelle pone de manifiesto la tensión existente a principios del siglo XX entre la tradición católica y la modernidad liberal. Sobre todo, Matovelle resalta la resiliencia de las imágenes marianas y de sus santuarios frente al paso del tiempo y, en el caso de las advocaciones urbanas, frente a las transformaciones de la ciudad moderna. Sus evocativas descripciones sugieren la nostalgia por el pasado, que aún se preservaba en vestigios de una antigua arquitectura. De esta forma, al hablar sobre Nuestra Señora de la Consolación de Guancalle, señala que la capilla, construida en el norte de la ciudad, había cerrado sus puertas durante muchos años “por el estado completamente ruinoso del edificio, á consecuencia de su extrema vetustez y el pobre material de que había sido construida”. A pesar de que el santuario atraía a muchos devotos, señala que la imagen se encontraba “en un antiguo retablo de madera, de estilo plateresco, y bien deteriorado por el transcurso del tiempo y la acción destructora de los varios incendios” (Matovelle, 1910, pp. 305-306). Más decidora es su descripción sobre antigua capilla de la cárcel de Quito, que durante el período colonial cobijaba a una popular devoción, de Nuestra Señora de la Borradora, y que había caído en desuso. “A espaldas del palacio presidencial de Quito, dentro de su misma área, y en el lado ruinoso y vetusto, que confina con la vía pública, llamada la Calle Angosta,

vese hasta hoy el frontis de una pequeña y humilde capilla, y sobre el arco de la puerta, este letrero [y sigue una inscripción en latín]”. Añade que lo que quedaba de esta edificación, que detenía el paso de los transeúntes, eran “los últimos restos de un pequeño pero concurridísimo santuario” (Matovelle, 1910, pp. 209).

Tomando como punto de partida las palabras de Matovelle, este artículo examina el efecto que la modernización y expansión urbana había tenido sobre el diseño de Quito a fines del siglo XIX y principios del XX, pensando en las celebraciones centenarias como momentos coyunturales que incidieron sobremodera en la transformación de la ciudad. Como bien ha resaltado Mauricio Tenorio con relación a México, a inicios del siglo XX, la modernización de las ciudades latinoamericanas alcanzó momentos pico en el contexto de las celebraciones de 1910 y 1922 —con la construcción de edificios modernos como eran los hospitales y la oficinas de correo, o las obras de canalización y pavimentación— en un esfuerzo compartido entre las instituciones estatales, los tecnócratas y empresarios para convertirlas en urbes modernas y cosmopolitas (Tenorio Trillo, 1996; Tenorio Trillo, 2017). La expansión y modernización de las ciudades, por otro lado, fue un proceso ordenador, marcado por la segregación espacial, por el discurso salubrista, y por las ideas sobre el ornato público que circulaban en la época, como ha argumentado Eduardo Kingman con respecto a Quito (Kingman,

2003; Kingman, 2006). Siguiendo el trabajo seminal de estos autores, esta es una reflexión sobre la construcción en Quito de una geografía al servicio de una liturgia cívica y moderna que se superponía a la antigua topografía cristiana de la ciudad. De manera especial, discuto el impacto que tuvieron estos cambios sobre los antiguos lugares de devoción, particularmente las capillas e imágenes de la periferia como eran la Capilla del Robo, un santuario colonial construido al borde de la Quebrada de la Jerusalén, y la Virgen de la Escalera, pintada por Fray Pedro Bedón en los muros de la antigua recoleta de la orden de Santo Domingo. En las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX, tanto la capilla como la imagen articularon la contradicción entre tradición y modernidad, una disputa que se jugaba sobre el espacio urbano. Una y otra, por otro lado, preservaban la memoria de corporaciones ciudadanas, como eran las congregaciones cristianas, el barrio o la parroquia religiosa; como tal, éstas también materializaban la oposición entre el estado y las organizaciones ciudadanas católicas. Como un trasfondo al devenir de estas imágenes, también están presentes nociones tempranas sobre la preservación del arte y arquitectura coloniales, y sobre técnicas innovadoras de restauración.

La ciudad moderna y la salvaguardia del pasado monumental

Los primeros años del siglo XX fueron testigos de un auge constructivo en Quito. En gran parte, esto se dio por la influencia de varios arquitectos europeos que estaban activos en la ciudad, como

fueron el portugués José María Pereira y los italianos Antonino Russo, Giacomo Radiconcini y Francisco Durini (Moreira y Álvarez, 2004; Del Pino et. al., 2009). A ellos se unieron arquitectos locales como Pedro Aulestia Saá y Luis Felipe Donoso Barba. Muchos de ellos participaron en la construcción de edificios comerciales, como es el caso del Pasaje Baca, el Pasaje Royal o el Banco del Pichincha. Es indudable, por otro lado, el impulso estatal para la construcción de edificios públicos necesarios para la sociedad moderna, como fueron el Palacio de la Exposición, inaugurado en 1909, y los colegios Mejía y 24 de Mayo, la Oficina de Correos y el Hospital Eugenio Espejo, cuya construcción ocurrió en torno a la celebración centenaria de 1922. En esta época también se registra la actividad de Pedro Brüning, religioso lazarista de origen alemán, quien dirigió la construcción de varias obras de carácter religioso, como fueron las capillas del Cementerio de San Diego, de La Magdalena y de San Roque.

De manera paralela a estos esfuerzos, se evidencia un notable interés en la recuperación de la arquitectura y arte del período colonial, particularmente cuando se trataba de las iglesias y conventos de la zona nuclear de la ciudad. Esta preocupación, que estaba latente desde las últimas décadas del siglo XIX, cobró un renovado empuje durante la celebración centenaria de la Batalla de Pichincha. No obstante, la preocupación por reconstruir, recuperar o proteger estos edificios dependía de un proceso de selección, el cual estaba, a su vez determinado no por consideraciones religiosas o de culto, sino más bien por ideas asociadas con el

ornato público¹⁰⁰. Claramente, entre estos criterios se encontraba la monumentalidad o valor histórico de los edificios o, en referencia a la pintura y escultura, lo que la crítica especializada, de autores como Juan León Mera, denominaba "buen gusto" artístico (Mera, 1894, pp. 144-147)¹⁰¹.

Así, los edificios monumentales e históricos, y su acervo artístico, encontraron una protección inmediata por parte de las instituciones estatales. Un ejemplo temprano de esta preocupación fue la reconstrucción de la iglesia de San Agustín, que había sufrido daños significativos durante el terremoto de Ibarra, en 1868. Como señala el periódico oficialista *El Nacional*, el gobierno había procurado la entrega de recursos para su pronta conclusión, encargando la dirección de la obra a Manuel Enríquez y Miguel Andrade. Lo que es particularmente interesante es el argumento que se vierte para justificar esta inversión. La refacción del templo no solo permitiría "rendir culto a Dios", se argumenta, sino que también contribuiría al "ornato y embellecimiento" de la ciudad (Sección de Obras Públicas, 18 de enero de 1871, p. 3). En esta misma línea, en 1922, en ocasión de la conmemoración centenaria de la Batalla de Pichincha, se realizaron esfuerzos para la conservación y restauración de edificios y pinturas coloniales de gran valor artístico e histórico.

En la *Relación de la Fiestas del Primer Centenario de la Batalla de Pichincha*, Isaac Barrera señala que, reconociendo

el acervo artístico que se guardaba en los conventos de la ciudad, y hasta que se formara un gran museo en donde se los pudiera preservar adecuadamente, el estado debería asumir su responsabilidad como custodio de estos bienes, encargándose no solo de su vigilancia, sino de su "cuidado eficaz" (Barrera, 1922, pp. 119-120). Con este razonamiento, la Junta del Centenario, entre cuyos miembros se encontraba Jacinto Jijón y Caamaño, en colaboración con la Academia Nacional de Historia, había financiado la restauración de los cuadros de los monasterios de San Agustín y San Francisco, y de los que se encontraban en la sacristía del santuario de Guápulo. Para ello, se habían contratado los servicios del artista Luis F. Veloz, quien había estudiado en Italia "el moderno procedimiento del restauro" (Barrera, 1922, p. 91). Se señala que estas pinturas representaban "la obra de todo un pasado de arte de esta ciudad". Sobre todo, se argumenta que en estos lugares se encontraban los lienzos de Miguel de Santiago, reconocido por críticos e historiadores del arte del período como el primer gran artista ecuatoriano, y otras obras que, presuntamente, habrían llegado de España o Italia durante el período colonial.

En el mismo volumen, al hablar sobre la sesión solemne de la Academia Nacional de Historia en la Sala Capitular de San Agustín, se resalta la importancia del lugar como un archivo artístico e histórico de la ciudad, lo que le confería un

¹⁰⁰ Eduardo Kingman señala que el ornato público "modelaba los sentidos, las formas de percepción, condicionaba los gustos". Éste media el grado de cultura de los habitantes de la ciudad y esta relacionado, también, con la idea de distinción. Ver: (Kingman, 2003). Sobre el caso chileno ver: (Guzmán, 2015).

¹⁰¹ Sobre el "buen gusto" en el arte, ver la discusión de Juan León Mera en la biografía de Miguel de Santiago. Ver también (Fernández-Salvador, 2018).

aura sagrada¹⁰². Se afirma, por ejemplo, que en él estaban presentes “las sombras de nuestros hombres ilustres”, por lo que “no se puede entrar en ella, sino en silencio y con respeto”. A esto sigue una cuidadosa descripción del mobiliario, del retablo y del artesanado, y de las pinturas “de Miguel de Santiago, el gran pintor quiteño” (Barrera, 1922, p. 90). A pesar de ello, la sala había caído en total estado de deterioro —de hecho, se señala que los cuadros no solo estaban “ennegrecidos por el polvo, el aire, los años”, sino que habían sido “pinchados por las bayonetas salvajes y groseras” cuando el convento sirvió de cuartel militar. Los trabajos de restauración habían permitido que para el día de la celebración todo estuviera “en su sitio”, dando “la impresión de una escena que revive milagrosamente”. También se esperaba que estos esfuerzos contribuyan a un mayor conocimiento sobre la historia del arte quiteño, pues el restaurador tenía la capacidad de reconocer y clasificar el origen de las obras, se argumenta (Barrera, 1922, p. 91)¹⁰³.

Otros edificios e imágenes coloniales, que no poseían el mismo carácter monumental, o que no habían entrado en el canon nacional, no corrieron con la misma suerte. Así, Julio María Matovelle da cuenta de la poca atención que recibían las capillas parroquiales e imágenes milagrosas que, si bien poseían un aura espiritual, no eran apreciadas por su valor

artístico. Como anotábamos en la introducción, Matovelle señala con insistencia el estado de deterioro en que se encontraban muchos edificios coloniales. Las ruinas, que aparecen repetidamente en su relato, parecerían referirse no solo al estado material de la arquitectura, sino también a la fragilidad de la memoria afincada en lugares e imágenes tradicionales, que se veían amenazados por el avance de la modernidad. Así, sobre la Virgen del Amparo, una imagen de origen milagroso que está pintada en uno de los muros del convento de Santa Clara de Quito anota que “está expuesta a desaparecer en breve, sin que Quito se dé siquiera cuenta de la joya inestimable que posee” (Matovelle, 2010, 288). Algo similar argumenta con respecto a la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, en el Arco de la Reina, un ícono del pasado colonial. Esta no solo guardaba la memoria de una milagrosa pintura, ya desaparecida, sino también de la vida de la santa quiteña, Mariana de Jesús. “¡Cuánto sería de desear que la piedad jamás desmentida del Pueblo quiteño restaurara el Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles, de recuerdos tan preciosos!”, señala (Matovelle, 2010, p. 275). Aún más decidor es el caso de la milagrosa imagen de la Virgen de la Borradora y de su capilla, con las que iniciamos esta discusión.

La Borradora es una pintura de la Virgen del Rosario, acompañada de Santo Domingo y San Francisco, que adornaba

¹⁰² De hecho, se argumenta que el edificio es “sagrado por el recuerdo histórico y porque en los lienzos que decora sus paredes y sus altares está una gran parte de la historia del arte colonial que hizo célebre a esta ciudad y que es motivo de justo orgullo, porque sólo el arte, expresión de alta cultura, ennoblece a un pueblo”. (Barrera, 1922, p. 91).

¹⁰³ Barrera proporciona una interesante y temprana explicación sobre el trabajo de restauración: “El restauro no es el retoque: por el contrario, es quitar el retoque que manos extrañas pusieron en los cuadros y hacer que luzcan los colores como en el primer día. El restaurador que va siguiendo la pincelada del cuadro está en la posibilidad de clasificar, saber los que pertenecen a un pintor o a una escuela determinada, conocer cuales se pintaron aquí y cuáles vinieron de afuera: un interesante capítulo de nuestra historia artística nos debe el señor Veloz”. (Barrera, 1922, p. 91)

uno de los muros de la cárcel de la Real Audiencia. De acuerdo con la tradición, su nombre se lo debía a que por su intercesión se había "borrado" la sentencia de muerte de un reo. De hecho, el nombre de La Borradora aparece en un juicio que se sigue en el año de 1788 en contra de Mariano Ruiz, un preso en la cárcel de Quito. Acusado de blasfemia, Ruiz había atacado a la imagen con un cuchillo (en un exceso de piedad) pues esta se había rehusado a realizar un milagro en su favor (ANH/Q, Serie Criminales). A diferencia de las obras que selectivamente habían entrado a formar parte del canon nacional, La Borradora, poseía una importancia espiritual. Así, Matovelle la describe como un cuadro "bello" y sobre todo "piadoso", que "inspira devoción el contemplarlo (Matovelle, 1910, p. 303). Fuertemente intervenida, la imagen habría sido alterada en numerosas ocasiones por las manos de múltiples devotos, ocultando así los trazos originales. El valor de la imagen, por lo tanto, no residía en su calidad artística, o en el genio creativo de su autor, sino en su capacidad para obrar milagros. Lo que es interesante con respecto a este caso es que, a pesar de que la imagen no contaba con la protección oficial, los devotos se habían encargado de ponerle a buen resguardo. En 1895, señala el mismo Matovelle, los vecinos del barrio de San Roque trasladaron "el trozo de paredón en que estaba pintada la milagrosa imagen" a la iglesia de esta parroquia (Matovelle, 1910, 303). No obstante, por cuanto la antigua iglesia de San Roque había sido demolida en 1905, y su reconstrucción demoraba, la pintura había sido trasladada temporalmente al convento de Santa Clara.

La intervención de grupos ciudadanos, en este caso de los moradores del barrio de San Roque, para preservar un lugar sagrado o una imagen piadosa, está presente de forma más clara en otras dos ocasiones. Se trata de la Capilla del Robo y de la pintura mural de la Virgen de la Escalera, para cuya preservación se movilizaron corporaciones de laicos aupadas por la Iglesia Católica. La capilla y la pintura compartían, por otro lado, su ubicación en un espacio sobre el que se construía y disputaba la memoria urbana, y que a inicios del siglo XX se constituyó como un importante eje de la conmemoración cívica y de la modernidad.

La agencia de las corporaciones ciudadanas: el caso de la Capilla del Robo

En ocasión de las celebraciones centenarias, de 1910 y 1922, las autoridades se esforzaron en el mejoramiento del espacio y de los servicios públicos. Como se recoge en las memorias escritas por Isaac Barrera sobre la conmemoración de la Batalla de Pichincha en 1922, la junta dedicó esfuerzos para la pavimentación y empedrado de la ciudad, así como para obras de canalización (Barrera, 1922, pp. 111-124). De igual manera, se habla del mejoramiento de vías de acceso a la ciudad, y de la construcción y acondicionamiento de parques o de bulevares. El mejoramiento de la ciudad, sin embargo, iba con frecuencia acompañado por expropiaciones y por la demolición de sitios que preservaban memorias locales, del barrio o de la parroquia. Lo

que es particularmente interesante es la respuesta a las campañas modernizadoras. Fue entonces que la Iglesia Católica movilizó a las corporaciones ciudadanas con el fin de preservar lugares e imágenes que, para muchos, poseían un aura espiritual. Es muy posible que esto haya sucedido en el caso de la imagen milagrosa de la Borradora. Pero existen otros casos comparables, en donde vemos la participación de organizaciones ciudadanas católicas que habían tenido más éxito en la preservación de lugares emblemáticos. Este es el caso de la Capilla del Robo, reconstruida y preservada gracias a la intervención de varios actores locales.

La Capilla del Robo es una pequeña ermita construida en el borde de la quebrada de Jerusalén, como un gesto de expiación tras el robo del sagrario y la hostia consagrada del Convento de Santa Clara (fig. 23). La primera capilla se levantó a mediados del siglo diecisiete, fundándose una cofradía para promover su devoción¹⁰⁴. Una segunda construcción, no sabemos si parcial o total, habría concluido para el año de 1743; se la reedificó otra vez en 1812, por iniciativa del Obispo Cuero y Caicedo (Navarro, 2007, 197). Es probable que pasadas unas décadas el edificio se haya deteriorado nuevamente, pues a inicios de 1875 se la describía como “abandonado oratorio público, de poética y venerable historia” (Algo de Crónica, 9 de enero de 1875, 3).

En ese momento fue refaccionada por una congregación de artesanos, bajo el patrocinio de San José. Promovida por la orden jesuita, se esperaba que la asociación sea “un poderoso estímulo de honradez y laboriosidad”¹⁰⁵.

Ya a principios del siglo XX, la pequeña capilla se había convertido, claramente, en un lugar emblemático, símbolo de la confrontación entre el liberalismo y la Iglesia. De hecho, un artículo publicado en el *Boletín Eclesiástico* de 1904 compara el acto sacrílego del siglo XVII con los eventos contemporáneos, señalando que “desgraciadamente se ven repetirse en nuestros tiempos semejantes sacrilegios” (La Capilla del Robo, 1904, 467). En el mismo número de la revista, se incluye una foto de la capilla, cuidada y ornamentada con imágenes sagradas y pintura mural, como si el orden y adorno del lugar fuesen un indicativo de la devoción y diligencia de los artesanos (fig. 24). Para demostrar la antigüedad del lugar, por otro lado, en el artículo se citan las varias inscripciones grabadas en una lápida contigua y en los muros del edificio, vestigios de la historia constructiva y valor sagrado de la capilla.

Ahora bien, en anticipación de las celebraciones centenarias a inicios del siglo XX, el lugar en donde se erigía la capilla fue transformado radicalmente. En 1908, y como parte de las políticas higienistas y de salubridad que se ponen en práctica en Quito, y con el fin de combatir la pro-

¹⁰⁴ De hecho, se argumenta que el edificio es “sagrado por el recuerdo histórico y porque en los lienzos que decora sus paredes y sus altares está una gran parte de la historia del arte colonial que hizo célebre a esta ciudad y que es motivo de justo orgullo, porque sólo el arte, expresión de alta cultura, ennoblece a un pueblo”. (Barrera, 1922, 91).

¹⁰⁵ Barrera proporciona una interesante y temprana explicación sobre el trabajo de restauración: “El restauro no es el retoque: por el contrario, es quitar el retoque que manos extrañas pusieron en los cuadros y hacer que luzcan los colores como en el primer día. El restaurador que va siguiendo la pincelada del cuadro está en la posibilidad de clasificar, saber los que pertenecen a un pintor o a una escuela determinada, conocer cuales se pintaron aquí y cuáles vinieron de afuera: un interesante capítulo de nuestra historia artística nos debe el señor Veloz”. (Barrera, 1922, 91)

pagación de enfermedades infecciosas, Francisco Andrade Marín propuso, entre otras cosas, limpiar las calles y acequias, construir colectores de aguas servidas, y rellenar las quebradas de Jerusalén y de Manosalvas. Estas acciones iniciaron de forma inmediata, alterando de forma radical el paisaje urbano (Maximie y Peyronnie, 2002, 49-59). En 1922, la transformación de la zona continuó con la realización de trabajos de canalización y ensanchamiento de la vía, extendiendo el relleno de la quebrada desde el puente llamado "de los Gallinazos" hacia la Maldonado. Siguiendo el modelo urbanístico puesto en práctica en París por el Barón de Haussmann, en la segunda mitad del siglo XIX se construyó un amplio bulevar y se erigió el monumento a los Héroes Ignotos (fig. 25), siguiendo los planos de Francisco Durini (Barrera, 1922, 77).

Al realizar estos trabajos, se expropiaron casas en varias cuadras a lo largo del bulevar. Pero lo que es particularmente interesante es que se respetó a la antigua capilla del Robo, a pesar de que parecería que esta irrumpe (o se extiende) hacia el espacio público¹⁰⁶. Es indudable que los miembros conservadores de la Junta del Centenario como Jacinto Jijón y Caamaño, aseguraron que este lugar permaneciera intacto, a pesar de los esfuerzos de modernización del paseo¹⁰⁷. Tampoco se puede minimizar la agencia de las asociaciones de artesanos católicos, especialmente si consideramos que en 1925 se oficializó la entrega de la ca-

pillá al Centro Católico de Obreros por el Arzobispo de Quito (Robalino, 2007, 34).

Con estas transformaciones, la antigua quebrada se convirtió en un símbolo de la ciudad moderna. Isaac Barrera captura la contradicción entre tradición y modernidad, en su descripción de Quito de 1922. Sobre las antiguas calles de la ciudad que, repitiendo las conocidas palabras de Juan Bautista Aguirre, "la mitad de la una se recostaba sobre la otra", Barrera argumenta que éstas comenzaban a mejorar "en perspectiva, merced al buen gusto arquitectónico que se desarrolla y que se irá encaminando hasta conseguir un arte propio" (Barrera, 1922, 31). Las quebradas que atravesaban la topografía urbana eran un obstáculo para la modernidad, haciendo que los barrios y manzanas quedaran divididos. Los recientes trabajos de canalización y saneamiento, por tanto, no solo habían contribuido a la higiene pública, sino también al ornato de la ciudad, consiguiendo "los más hermosos efectos", como se podía evidenciar, precisamente, en

la quebrada llamada de Jerusalén, espantosa abertura que quitaba una lonja a la ciudad de Oeste a Este, que mantenía tradiciones medrosas para la gente del pueblo, que sustentaba como único adorno una pobre iglesia, llamada la Capilla del Robo, en recuerdo de un hecho colonial, canalizada y rellena se ha convertido en una hermosa Avenida en la que se levantan monumentos y se prepara la plantación de un parque. (Barrera, 1922, 31)

¹⁰⁶ Sobre las expropiaciones que se realizan en 1922 con el fin de construir el boulevard, el informe de las obras realizadas por la Junta del Centenario se señala que éstas iban desde la García Moreno hasta la Maldonado, en el oriente, y desde la Chimborazo hasta el Camino del Ejército, en el occidente. Ver (Barrera, 1922, 114).

¹⁰⁷ Sobre ello, es importante tomar en cuenta que Jijón y Caamaño se encontraba en los fundadores del Centro Católico de Obreros, promovido por Federico González Suárez. Ver (Luna Tamayo, 2000, 177).

La capilla del Robo, de esta forma, se mantenía como un enclave de la tradición en el lugar escogido para construir una visión moderna de la ciudad. Así, en la Avenida 24 de Mayo se articulaba la oposición entre el pasado y futuro de Quito, pero también entre instituciones del estado y organizaciones civiles. Una contradicción similar se manifiesta en torno a otros lugares e imágenes de devoción, como es el caso de la dominicana Virgen de la Escalera.

La Virgen de la Escalera: entre la devoción popular y la incorporación en el canon artístico

La Virgen de la Escalera es un retrato de la Virgen del Rosario pintada por Fray Pedro Bedón hacia 1600, en uno de los muros de la antigua recoleta de la Peña de Francia, de la orden de Santo Domingo (fig. 26). A pesar de que Pablo Herrera, en su historia de las bellas artes en el Ecuador, publicada 1891, lo reconoce como uno de los tempranos pintores quiteños, y menciona entre sus obras el mural de la Virgen de la Escalera (Herrera, 1891, 192-193), otros autores de la época, como Juan León Mera o el chileno José Bernardo Suárez, ni siquiera lo mencionan. Está claro que, para ellos, la historia del arte ecuatoriano iniciaba con Miguel de Santiago, por considerar su talento comparable al de los artistas europeos (Mera 1894, 130-131; Suárez, 1878, 358, 360-361). No obstante, el nombre de Bedón adquirió inusitado protagonismo desde las últimas décadas del siglo XIX, frente a las amenazas que enfrentó la co-

nocida imagen de la Virgen del Rosario. A diferencia de lo que sucedió con las obras de Miguel de Santiago, conservadas por un esfuerzo de instituciones públicas y privadas, su preservación se aseguró, en primera instancia, por diversos actores que valoraban su aura sagrada.

En 1871, durante el gobierno de García Moreno, la recoleta de la orden dominica fue cedida a las religiosas del Buen Pastor, quienes llegaron al Ecuador para trabajar en la educación y rehabilitación de mujeres. Durante la readecuación del edificio, la imagen de Nuestra Señora de la Escalera estuvo en peligro de desaparecer, por lo que tuvo que ser transferida a una nueva ubicación. Para el efecto, se construyó una capilla en la misma plaza de la recoleta, financiada por dos mujeres piadosas y de fortuna que residían en el barrio. Una segunda amenaza ocurrió en el año 1909. En ocasión de la conmemoración centenaria del Primer Grito de la Independencia se organizó la exposición universal de artes e industrias. Fue entonces que la construcción del palacio de la exposición, en el parque de la recoleta, dañó seriamente a la capilla. Con el fin de preservar la imagen, se contrató a Joaquín Albuja, artesano especializado en marmolería y pintura, para que trasladase la imagen de la pared a un lienzo. Se trataba de un largo y complejo procedimiento, que implicaba desprender la capa de pintura del muro para luego pegarla en su nuevo soporte¹⁰⁸. Una vez concluido el proceso, el artista debió presentar una declaración juramentada en la que certificaba que el cuadro no había sido pintado de su mano, sino sim-

¹⁰⁸ Para detalles generales sobre la transformación de la antigua recoleta a la llegada de las monjas del Buen Pastor y la contratación del señor Joaquín Albuja ver, por ejemplo: (Matovelle, 1910, 291-297).

plemente “transportado por él” al lienzo (Documentos Diocesanos, 1909).

Ahora bien, la documentación en torno al devenir de esta devoción a fines del siglo XIX y principios del XX es extensa y variada, lo que hace pensar no solo en la importancia que tenía la imagen para los devotos y la Iglesia Católica, sino también en la necesidad de ventilar el conflicto en la esfera pública. Por un lado, se encuentran los relatos hagiográficos, el uno escrito por Francisco de Sales Soto, en 1890, y el otro por Julio María Matovelle, de 1910. Adicionalmente, existe una amplia documentación oficial. Por un lado, se encuentran una serie de comunicaciones que cruza Federico González Suárez, entonces obispo de Quito, con otros actores, y que se recogen en el *Boletín Eclesiástico* de 1909. Igualmente, varias crónicas históricas y modernas, así como un sermón del mismo González Suárez se publican en la revista *Corona de María*, del mismo año.

Los relatos hagiográficos, como es lógico, resaltan el aspecto providencial en la historia del traslado de la imagen, utilizando lugares comunes de la literatura hagiográfica. Esto es particularmente cierto en el texto de Soto. En este relato, es una mujer indígena la que propone el traslado de la imagen a un lugar seguro, recordándonos el protagonismo de pastores o indígenas en las historias de apariciones de imágenes milagrosas (Soto, 1890, p. 16). De igual manera, la dificultad en el traslado de la pesada “mole”, como

se la llama en el relato, desde la recoleta hasta el convento de Santo Domingo, se entiende como manifestación de la voluntad de la misma Virgen María, quien había preferido quedarse entre los devotos de su barrio (Soto, 1890, pp. 20-21). Después de la Contrarreforma, la hagiografía y la teoría artística señalaban que el pintor de imágenes sagradas necesitaba no solo de habilidad, sino también de virtud. De esta forma, teóricos como Gabriel Paleotti y Francisco Pacheco celebraban la manera devota del artista cristiano, un índice de su piedad que se manifestaba de forma visible en la obra de arte (Fernández-Salvador, 2020). Siguiendo esta tradición, cuando Soto resalta el mérito artístico de la pintura, lo hace para señalar la piedad cristiana del pintor. Así, citando un relato hagiográfico del período colonial, describe a Bedón como “muy penitente y muy dado a la oración” (Soto, 1890, p. 10). Cuando no estaba rezando, y para evitar las trampas de la ociosidad, se dedicaba a pintar imágenes de Jesucristo y de la Virgen María. Igualmente, Soto afirma que, para crear la imagen de la Virgen del Rosario, el artista había encontrado inspiración en “su ardiente devoción a la Reina de los Cielos” (Soto, 1890, p. 10)¹⁰⁹.

Al igual que Soto, Matovelle cita a la hagiografía colonial para explicar el origen de la pintura, destacando la santidad del pintor. Con respecto al primer traslado de la imagen, en 1871, explica que éste se dio a causa de las reformas y repa-

¹⁰⁹ Varios autores coloniales celebran el talento artístico de Fray Pedro Bedón como una manifestación de su santidad y devoción. Entre ellos se encuentran Juan Meléndez, en *Tesoros Verdaderos de las Indias* (1681) y Alonso de Zamora, en *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* (1701). También en la biografía de Hernando de la Cruz, que recogen Pedro de Mercado y Jacinto Morán de Butrón, se describe al artista jesuita como un pintor cristiano, siguiendo la literatura artística de la Contrarreforma. Ver (Fernández-Salvador, 2020).

raciones que se realizaron en el antiguo convento de la recoleta, justificando las acciones que se llevaron a cabo durante la presidencia de García Moreno. Por el contrario, al hablar sobre la demolición de la segunda capilla, en 1909, Matovelle no duda en acusar al "radicalismo impío" (Matovelle, 1910, p. 296). No obstante, las comunicaciones oficiales que se publican en el *Boletín Eclesiástico* sugieren una mayor complejidad en la sucesión de eventos. De hecho, a más del conflicto por la modernización del espacio urbano, se evidencia una disputa por el control de la imagen, entre los vecinos del barrio, la élite de la recoleta, y la orden de Santo Domingo.

Primero, está claro que existía una tensión entre la familia Correa, que poseía el patronazgo sobre la capilla del parque de la Recoleta y los devotos del barrio, por un lado, y por el otro, los religiosos de Santo Domingo, quienes insistían en que eran los legítimos dueños de la pintura¹¹⁰. De hecho, los dominicos sacaron partido de esta circunstancia, pues aseguraron el traslado de la Virgen de la Escalera para su iglesia. Lo que es particularmente interesante es la capacidad de la Iglesia Católica para movilizar a la ciudadanía, y en particular a las organizaciones católicas. De esta forma, para la "procesión triunfal" que acompañaría a la imagen desde el taller del artista-restau-

rador hasta el templo de Santo Domingo, los dominicos convocaron a "todas las clases sociales de esta siempre católica y culta población, y muy en especial a nuestras asociaciones piadosas, para que acudan en el mayor número posible". Particular protagonismo tuvieron el Comité Catalina de Jesús y Herrera, una congregación de mujeres católicas, y el Comité Pedro Bedón, su contraparte masculina, en asegurar la conservación de la imagen, y el traslado de la imagen (Preparativos para el traslado, 1909, 455-456; 458-460)¹¹¹. Por otro lado, es indudable que el devenir de la imagen y su capilla articuló el conflicto entre la tradición y la modernidad que marcó a la celebración centenaria de 1909.

Ya en el primer número de la *Corona de María*, de 1900, que fomentaba precisamente la formación de comités religiosos de laicos, como eran los mencionados de Catalina de Jesús y Herrera y de Pedro Bedón, se señalaba la oposición entre el progreso material de las naciones, el que se manifestaba plenamente en las exposiciones universales, y el progreso espiritual. A los "hombres modernos" se les describía como "idólatras de lo visible", argumentando que se preparaban para organizar exposiciones "en cuyos soberbios palacios destacarán luego, maravilladoras, las conquistas todas de las Ciencias y las Artes, de la Agricultura, la

¹¹⁰ Fray Álvaro Valladares, provincial de la orden de Santo Domingo señala, en una carta enviada a Federico González Suárez, que la imagen "nos pertenece en todo derecho", y señala que el patronazgo que tenía la familia Correa sobre la capilla se extinguió una vez que ésta fue demolida" (Ver Carta de Fray Álvaro Valladares a Federico González Suárez, *Boletín Eclesiástico*, 1006-1011). Según el mismo Valladares, en 1871, la orden de Santo Domingo contrató con el Señor Manuel Pazmiño el traslado del muro desde la Recoleta al convento dominicano, pero por su enorme peso esto no se pudo llevar a cabo.

¹¹¹ Para una discusión sobre la movilización de organizaciones católicas, en particular sobre el Comité Catalina de Jesús y Herrera en el contexto de la preservación y traslado de la imagen de la Virgen de la Escalera, ver: (Herrera, 2010). Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada (1701). También en la biografía de Hernando de la Cruz, que recogen Pedro de Mercado y Jacinto Morán de Butrón, se describe al artista jesuita como un pintor cristiano, siguiendo la literatura artística de la Contrarreforma. Ver (Fernández-Salvador, 2020).

Industria y el Comercio, en el apogeo de su grandeza, en la plenitud de su seducción” (Festejos Seculares, 1900, p. 2). Al progreso material, que únicamente deslumbraba a los ojos, se le comparaba con el “becerro de oro, una “efímera deidad sobre las aras del Arte y de la Ciencia” (Festejos Seculares, 1900, 7). Los católicos, mientras tanto, no se oponían a la modernidad, sino que no renunciaban a la espiritualidad y rendían “tributo de respeto a la Ciencia y al Arte Cristianos” (Festejos Seculares, 1900, p. 5)

La Corona de María, de esta forma, anunciaba el antagonismo entre el estado laico y los sectores más conservadores de la sociedad que, como ha señalado Guillermo Bustos, marcó la celebración centenaria de 1909. Se trataba de un conflicto que se articuló, en gran parte, en torno a la memoria. La exposición internacional que se organizó como parte de esta conmemoración —y en la que, como bien han argumentado Valeria Coronel y Mercedes Prieto, a diferencia de las que le precedieron en París o Madrid, el Ecuador se mostró como un país en camino hacia la modernidad— fue pieza clave en esta disputa. No se trataba únicamente de lo que se exhibía (los adelantos en ciencias, agricultura, educación e industria) sino del edificio mismo, símbolo del progreso que irrumpía en el antiguo barrio, transformando su fisonomía (fig. 27)¹¹². Construido por el arquitecto portugués José María Pereira, y siguiendo los adelantos de la arquitectura moderna, el pabellón exhibía pesadas columnas de cemento armado sobre las que se levanta

una gran cúpula y, sobre ésta, un cóndor con las alas abiertas (Del Pino et al., 2009, pp. 47-48).

El mismo parque de la recoleta y su entorno tenían una fuerte carga simbólica, pues allí se materializó la disputa por el espacio público como repositorio de la memoria colectiva. El parque Centenario, como se llamó a partir de 1909, no solo estaba asociado con la devoción popular sino también con la conmemoración cívica y con un momento de la historia republicana que, décadas más tarde, se trató de olvidar. Así, según Francisco de Sales Soto, en este lugar se encontraba una columna salomónica, erigida en 1841, sobre la que se levantaba Libertas, adornada con una corona de laureles y sosteniendo el gorro frigio con su mano derecha (Soto, 1890, p. 7). La columna fue removida del lugar, probablemente cuando se construyó el Palacio de la Exposición¹¹³. Más interesante es la inscripción del zócalo, que transcribe Soto, la que hacía referencia a la primera constitución del Ecuador y a la segunda presidencia de Juan José Flores, cuyo nombre fue intencionalmente borrado en años posteriores. También los cambios que se dan en el parque son significativos. En 1909, la plaza irregular que describe Soto fue rediseñada en respuesta a las preocupaciones sobre el ornato público, pero también sobre el orden ciudadano. De esta forma, se construyeron cuatro jardines, cada uno cercado por una balaustrada —como restringiendo el movimiento de los visitantes— y una fuente de agua luminosa en el centro, similar a las que se colocaban en las expo-

¹¹² Sobre la construcción del Edificio de la Exposición, ver (Vásquez Hahn, 1989).

¹¹³ De acuerdo a María Antonieta Vásquez Hahn, la columna fue trasladada entonces a la Alameda (Vásquez Hahn, 1989, 55, n. 1).

siciones universales de París y Chicago como símbolo de avance tecnológico.

Llama la atención, por otro lado, el cambio en la percepción del espacio urbano que tuvo lugar entre las últimas décadas del siglo diecinueve y las primeras del veinte, un indicativo de la tensión entre tradición y modernidad. Francisco de Sales Soto habla del viajero que llega a Quito desde el sur. Se trata de un caminante que, "después de haber recorrido algunas decenas de leguas al través de bosques y montañas, se acerca a la histórica ciudad, debe pasar primero por un puente de doble orden de arcos sobre puestos; encuéntrase luego en una gran plaza de forma irregular, toda tapizada de verde yerba y regada por una fuente que lanza a buena altura su no siempre limpio surtidor" (Soto, 1890, p. 6). Años más tarde, la misma entrada a Quito recibía a un visitante diferente; éste era el viajero moderno que llegaba desde la estación del ferrocarril en Chimbacalle, lugar que a su vez vinculaba a la ciudad con la costa. Como ha comentado Inés del Pino, efectivamente, a partir de esta fecha se construyó un eje urbano que conectaba Chimbacalle con la recoleta y a ésta con la 24 de Mayo y la Cima de la Libertad sobre el que pronto comenzarían a circular los tranvías eléctricos (Del Pino et. al, 2009, p. 44). Este era, entonces, no solo el eje de la conmemoración cívica sino también de la modernidad.

El irreconciliable antagonismo entre tradición y modernidad se revela en las innumerables comunicaciones oficiales que se cruzan entre Federico González Suárez, como obispo de Quito, y otros actores. Así, Fray Álvaro Valladares, pro-

vincial de la orden de Santo Domingo, lamenta el derrocamiento de la capilla, señalando nostálgicamente que hubiese sido importante que se la conservara "aun cuando solo fuese como muestra de civilización antigua junto a otro de la moderna" (Valladares, 1909, p. 1006). En la *Corona de María*, mientras tanto, se señala que el "popular e histórico santuario" había sido destruido "con pretexto de ornato público de la plaza de la Recoleta para la futura Exposición del Centenario de la Independencia" (Nuestra Señora de la Escalera, 1909, p. 260), mientras que González Suárez afirma que la destrucción de la capilla materializaba la oposición entre liberalismo y catolicismo (González Suárez, 1909a, p. 419). Como una señal de los tiempos, y del antagonismo al que se refería el Obispo de Quito, en la misma *Corona de María* se narra la irreverencia de que fue objeto la Virgen de la Escalera, cuando un hombre le disparó con su revólver (Nuestra Señora de la Escalera, 1909, p. 261).

Lo que es particularmente interesante es que, a partir de este momento, el argumento por la defensa de la imagen se adaptó al discurso imperante sobre el buen gusto artístico y el ornato público. De esta forma, diferentes autores ya no solo comentan sobre la devoción que inspiraba Nuestra Señora de la Escalera y la santidad de su autor, sino también sobre su valor histórico y artístico, promoviendo que tanto la pintura como su autor entren al canon de la nación moderna. Figura clave en este redireccionamiento es Federico González Suárez.

En una carta dirigida a Ana y Emilia Correa, patronas de la capilla, González

Suárez insiste en el valor histórico y artístico de la imagen, reforzando su importancia como evidencia del pasado. De esta forma, señala que “la imagen de Nuestra Señora de la Escalera es el ejemplar de pintura más antiguo entre todos cuantos se conservan todavía en esta Capital, y hasta como monumento histórico y antigua obra de arte, merece que se conserve con esmero” (González Suárez, 1909b, p. 493). En el sermón que predicó tras el traslado de la pintura a la iglesia de Santo Domingo iba aún más lejos, cuestionando que se le reste valor artístico a la imagen por tratarse de una obra religiosa. Así, anotaba que, si se hubiera tratado de “un hecho profano o un personaje mitológico, el Liberalismo lo habría conservado” (González Suárez, 1909a, p. 420). Más adelante, cuestiona su exclusión de las exposiciones modernas, argumentando: “El Palacio de la Exposición ¿para qué es? ¿No es para hospedar ahí a las artes? La pintura ¿dejará de ser una de las cuatro Bellas Artes solo porque un cuadro es religioso?” (González Suárez, 1909a, p. 423). Para evidenciar la arbitrariedad de la exclusión de la pintura religiosa de la modernidad, señala la relación entre arte y ciencia, argumentando que había sido gracias a los avances de las ciencias experimentales que se había podido conservar la imagen de la Virgen de la Escalera:

Entre las Ciencias experimentales hay una, que con sus descubrimientos ha contribuido eficazmente al progreso y al perfeccionamiento de las artes: esa Ciencia, la Química, como toda ciencia, tiene su base, su fundamento, en principios del orden abstracto. (¿Qué ciencia, si

merece ese nombre, no se funda en verdades metafísicas?) La Química descompone los cuerpos, analiza los elementos que los constituyen y descubre el secreto de la formación natural de ellos: poseedora de este secreto, se lo enseña a las artes y, cuando las alecciona, recibe el nombre de Química industrial. ¿Cómo se ha salvado el cuadro de Nuestra Señora de la Escalera? —Se ha salvado, providencialmente, por la Química industrial: por los descubrimientos de la Química, puestos al servicio de la pintura. (González Suárez, 1909a, p. 423)

En este contexto, también la figura del artista, Fray Pedro Bedón, fue reinventada. Así, mientras la hagiografía colonial, a la que citan Soto y Matovelle, se refería a sus pinturas como una manifestación de su piedad y devoción, en un artículo de la *Corona de María* se señalaba que éste fue “pintor y hábil pintor; y lo fue, primero por habilidad natural, por estudio, por cultivo, y luego también ¿por qué no crearlo?, cuando aplicaba su pincel a la expresión de seres sagrados y objetos religiosos, por auxilio especial del Cielo” (Un admirador del Padre Bedón, 1909, p. 437). Titulada “El primer pintor quiteño”, la nota otorgaba a Bedón un lugar fundacional en la historia del arte colonial, que autores anteriores habían reservado para Miguel de Santiago. En la nota también se habla de la formación de Bedón, sugiriendo que habría estudiado en Lima, con “uno de los calígrafos y pintores más diestros”. Se trataba de Fray Adrián de Alesio, hijo de Mateo Pérez de Alesio (o de Leccio), quien a su vez se había entrenado con Miguel Ángel. De Alesio habría

aprendido el arte de la pintura, “con sus indispensables auxiliares el dibujo y el adorno” (Un admirador del Padre Bedón, 1909, p. 437). Como prueba de su habilidad artística, se reproduce por primera vez el dibujo que adorna la portada del libro de la Cofradía del Rosario de Naturales. Tras un análisis detenido del dibujo —de la tinta y de los trazos, comparándolos con la caligrafía— se concluye que éste era de mano de Pedro Bedón. Lo interesante es que el admirador de Bedón, al igual que otros académicos católicos como González Suárez, permiten así que tanto el pintor dominico como sus obras entren a la historia del arte ecuatoriano, en lo que se podría llamar como una transformación modernizadora.

Conclusión

La tensión entre modernidad y tradición en torno a las celebraciones centenarias revela el desigual interés que despertó el pasado colonial en la construcción de la nación moderna. La crítica especializada y moderna incorporo al arte y arquitectura coloniales, tras un proceso de selección e invención, en el canon nacional. Desde los márgenes, otras imágenes subsisten en un acto de resistencia a la modernización del espacio urbano y a la destrucción de una memoria colectiva atada a la antigua topografía de la ciudad. En este contexto, es clave el papel que juegan corporaciones ciudadanas, como

eran el barrio, la parroquia o las congregaciones religiosas, movilizadas por la Iglesia Católica en una clara estrategia de oposición al liberalismo. Esta desigual preocupación antecede a la delimitación del Centro Histórico, puesto en práctica por el plan regulador de Jones Odriazola (1942), y que afirmaba la protección de un área urbana a la que, partiendo de los ideales hispanistas, se acordaba un valor simbólico en los orígenes de la ciudad y de nacionalidad ecuatoriana (Cabrera Hanna, 2017).

Referencias

- ANH/Q. (1788). *Serie Criminales*.
- Algo de Crónica (1875). *El Nacional* (9 de enero), 3
- Barrera, I. J. (1922). *Relación de las Fiestas del Primer Centenario de la Batalla de Pichincha*. 1822-1922. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales.
- Bustos, G. (2010). La conmemoración del Primer Centenario de la Independencia Ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional. *Historia Mexicana* LX (1), 473-524.
- Cabrera Hanna, S. (2017). El Centro Histórico de Quito en la Planificación Urbana (1942-1992). Discursos patrimoniales, cambios espaciales y desplazamientos socioculturales. *Territorios* (36), 189-215. DOI: 10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.5249

- Coronel, V. y Prieto, M. (2010). Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación: proyecto civilizatorio y fronteras coloniales en el Ecuador. En V. Coronel y M. Prieto (Eds.). *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana* (pp. 9-22). Flacso y Ministerio de Cultura.
- Del Pino, I., Compte F., Abad, M.L., Tommerback, M., Cepeda, F., Rocha, P., Ponce J., Peralta, C., Kubes Zak, M. (2009). *Ciudad y Arquitectura Republicana del Ecuador 1850-1950*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Documentos Diocesanos. (1909). *Boletín Eclesiástico*. (21, 22), 1000-1005.
- Fernández-Salvador, C. (2018). La invención del arte colonial en la era del progreso: crítica, exposiciones y la esfera pública en el Quito de la segunda mitad del siglo diecinueve. *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* 48: 49-76 DOI: <http://dx.doi.org/10.29078/rp.v0i48.698>
- Fernández-Salvador, C. (2020). Uses of Tridentine Artistic Theory in Spanish America: Imaging the Christian painter in colonial hagiography. *Hispanic Research Journal* 21 (5), 495-510. DOI: [http:// dx.doi.org/10.1080/14682737.2020.1903695](http://dx.doi.org/10.1080/14682737.2020.1903695)
- Festejos Seculares. (1900). *Corona de María* (1), 1-7.
- González Suárez, F. (1909a). Alocución pronunciada en la Iglesia de Santo Domingo, el día 15 de agosto de 1909. *Corona de María* (118), 411-425.
- González Suárez, F. (1909b). Carta a Ana Correa. *Boletín Eclesiástico* (12, 13), 493.
- Guzmán, F., (2015). Circulación de ideas y reforma del arte católico en Santiago de Chile, siglo XIX. *Revista de Historia da Arte e Arqueología*. (24), 37-42.
- Herrera, G., (2010). El congreso católico de mujeres en 1909 y la regeneración de la nación. En V. Coronel y M. Prieto (Eds.). *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana* (pp. 241-264). Quito: Flacso y Ministerio de Cultura.
- Herrera, P. (1890). Las Bellas Artes en el Ecuador. *Revista de la Universidad del Azuay*, 102-104, 148-150, 223-227.
- Kingman, E. (2003). Historia social y mentalidades: Los higienistas, el ornato de la ciudad y las clasificaciones sociales. *Íconos* (15), 104-113.
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940: Higienismo, ornato y policía*. FLACSO.
- La Capilla del Robo. (1904). *Boletín Eclesiástico* (9), 465-468.
- Luna, M. (2000). Los mestizos, los artesanos y la modernización en el Quito de inicios del siglo XX. En J. Núñez (Comp.). *Antología de Historia* (pp. 167-182). Flacso y Ministerio de Cultura.
- Matovelle, J.M. (1910). *Imágenes y Santuarios Célebres de la Virgen Santísima en la América Española señaladamente en la República del Ecuador*. Tip. Editora de los Talleres Salesianos.
- Maximy R. de y Peyronnie, K. (2002). *Quito Inesperado: de la memoria a la mirada crítica*. Abya Yala.
- Mera, J.L. (1861). Miguel de Santiago. *El Iris* (9), 141-142.
- Mera, J. L. (1894). Concepto sobre las artes. *La Revista Ecuatoriana* (LXIV), 121-148.

- Moreira, R., y Álvarez, Y. (2004). *Arquitectura de Quito 1915-1985*. Trama Diseño S.A.
- Navarro, J. G. (2007). *Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador 4*. Trama.
- Nuestra Señora de la Escalera. (1909). *Corona de María* (115), 256-262.
- Preparativos para el traslado de Nuestra Señora de la Escalera. (1909). *Corona de María* (118), 455-464.
- Robalino, I. (2007). *El Centro Católico de Obreros: 1906-2006*. Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Rodríguez Docampo, D. ([1650] 1992). Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito. En P. Ponce Leiva (Trans. y estudio introductorio). *Relaciones Geográficas de Indias II* (pp. 207-322). Abya Yala.
- Sección de Obras Públicas. (1871). *El Nacional* (18 de enero), 3.
- Soto, Francisco de Sales. (1890). *La Virgen de la Escalera o Nuestra Señora del Rosario: Reseña Histórica de esta milagrosa imagen. 1600-1872*. Imprenta del Clero.
- Suárez, J. B. (1878). *Tesoro Americano de Bellas Artes*. Librería de Ch. Bouret.
- Tenorio Trillo, M. (1996). 1910 Mexico City: Space and Nation in the City of the Centenario. *Journal of Latin American Studies* 28 (1), 75-104.
- Tenorio Trillo, M. (2017). "*Hablo de la ciudad*": los principios del siglo XX desde la Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Un admirador del padre Bedón. (1909). *El Primer Pintor Quiteño. Corona de María* (118), 434-442
- Valladares, F.A. (1909). Al Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Federico González Suárez. *Boletín Eclesiástico*. (21, 22), 1006-1011.
- Vásquez Hahn, M.A. (1989). *El Palacio de la Exposición: 1909-1989*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.

Ilustraciones

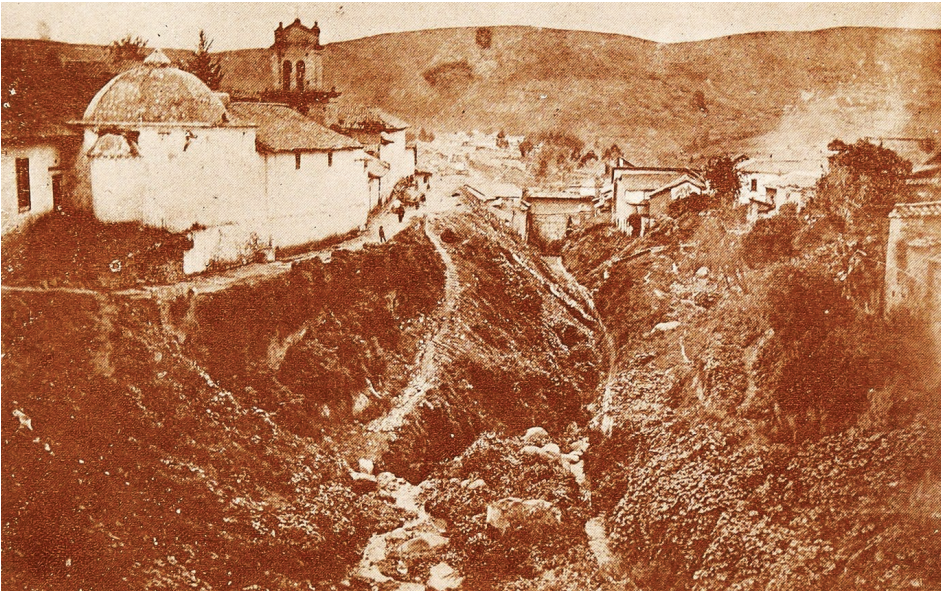


Figura 23. Capilla del Robo y Quebrada de Jerusalén. (antes de 1909) 1938). En Eliécer Enriquez. *Quito a través de los siglos*. Quito: Imprenta Municipal. (archive.org)

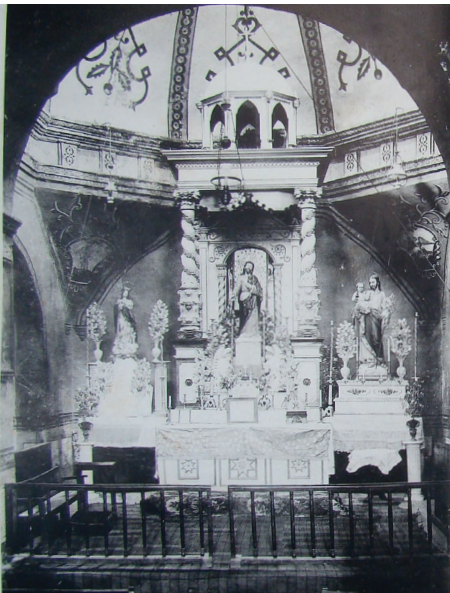


Figura 24. Capilla del Robo. (1904). En *Boletín Eclesiástico*. (Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit)



Figura 25. José Domingo Laso. Av. 24 de Mayo y Monumento a Héroes Ignotos. (1922) En *Monografía Ilustrada de la Provincia de Pichincha*. (archive.org)



Figura 26. Nuestra Señora de la Escalera (1909). En *Boletín Eclesiástico*. (Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit)



Figura 27. Parque de la Recoleta y Palacio de la Exposición. (1909). En *Monografía Ilustrada de la Provincia de Pichincha*. (archive.org)

I Nuestro legado camino a la libertad. ¿Había otra salida?

José Carlos Arias, Archivo Histórico de Loja

La investigación comienza con el marco conceptual que ubica al autor con respecto a la forma de narrar la historia que se plantea desde el territorio y desde el espacio y tiempo, parte de España y la invasión napoleónica para mostrar la debilidad de un Imperio que decae, llegando así al Acta de Independencia de Loja que es analizada con notas sorprendentes y uno de los protagonistas del grito al que se le rastrea a partir de la insurgencia.

Todo en el contexto de un intercambio de cartas entre Cuenca y Loja que muestra cual ha sido nuestra dependencia histórica. Uno de los pocos investigadores lojanos como fue Pío Jaramillo Alvarado cuenta no solo la parte épica de la historia, sino los sacrificios a los que contribuyó Loja y su provincia. Cien años más tarde, empezamos a celebrar la gesta entre con un Mapa inédito de la Cascarilla, réplica del auténtico que descansa en el AGI. En Quito, levantan un palacio ecléctico. Cuenca con sus propios monumentos. Guayaquil, lo celebra también a su manera, mientras Loja se encuentra sumida en el desarrollo de tres elementos claves: minería, luz y agua.

Nos planteamos una pregunta, se han transcrito estos documentos, pero: ¿Cuáles son las similitudes y diferencias diplomáticas de la Libertad escrita? Se desprenden conclusiones interesantes para la historia del país. Finalmente, el epígono del Canto a la rebeldía de Eduardo Kingman que trabaja demostrando que las cadenas de la libertad las

tenemos que romper todos los días de nuestra vida.

Bicentenario con mascarilla

En el año del Bicentenario del primer Grito de la Independencia de Loja, por que seguro que hubo más de un clamor, se está celebrando el cumpleaños de la partida de nacimiento vocal de nuestras ciudades en los primeros doscientos años. Curioso, que nos dispongamos a homenajear un Grito en tiempos que tenemos nuestras bocas cubiertas por las mascarillas.

Pero esta partida de nacimiento no fue ni es únicamente un grito y una fecha en el calendario, sino un proceso de construcción del sentido de pertenencia —como es la historia— con unos antecedentes y consecuencias que no podemos ignorar. Es pues imprescindible analizar la historia desde 1808 hasta 1830, así que me propuse contribuir con reflexiones complementarias que seguramente les van a sorprender a lo planteado por Galo Ramón del Capítulo Loja en su "Nueva Historia de Loja".

Antes de ir a los antecedentes quiero indicar dos detalles significativos de la investigación: en primer lugar, las dificultades que he tenido para lograr las fuentes primarias que sirven de base a la investigación de este abanico temporal y especialmente a las actas, constituciones o pactos de independencia. En segundo lugar, analizando a través del tiempo tres

hitos cronológicos que son independencia-centenario-bicentenario en cuatro ciudades ecuatorianas que son Quito, Guayaquil, Cuenca y Loja. Todo esto me lleva a pensar en *La Société du Spectacle*, de Guy Debord, para quien el espectáculo es lo que triunfa en nuestra contemporaneidad. La vida ya no se vive, más bien se representa y nos hemos convertido en consumidores de ilusiones.

En este viaje por la historia descubriremos que el cine es una perfecta fábrica de sueños y una engrasada maquinaria de crear mitos porque los personajes se reconvierten en arquetipos, en este caso de la libertad. La serie Bolívar es una lucha admirable que nos ha regalado 60 capítulos en los que se intenta hacer un retrato no solo público, sino íntimo del Libertador. ¿Qué veracidad histórica tiene? Debo confesar que no soy seguidor asiduo de las series que te ligan capítulo tras capítulo como una telenovela, siendo así que el gran objetivo no es ceñirse desde una investigación a una realidad histórica sino entretener.

La construcción de los personajes, las cualidades personales, los detalles de las rutinas, etc., tienen, generalmente, poco que ver con la historia, porque si lo tuvieran seguramente serían aburridos. Ni Carlos Palacios era un desubicado poseído por el demonio; ni Pablo Clemente un incapaz e impertinente; ni doña Concepción andaba por la hacienda disponiendo y tomándole la temperatura a los esclavos como hoy se hace con la Pandemia; ni Josefa Tinoco, la mujer de Juan Vicente, fue la hija del capataz de San Mateo; ni la familia vivía toda unida y feliz en la hacienda. Prevalece una visión que prepara finalmente la indepen-

dencia de un yugo hispano, esta visión ya ha sido superada y no es así de simple ni de real. Un Simón Bolívar que desde el primer momento es héroe, Libertador, no se equivoca, un triunfador siempre, que piensa, camina, ordena y actúa como tal, esta visión no admite oposición de nadie que le haga sombra (Miranda, Mariño, Santander, etc.). De esta manera, se concluye que una cosa es una historia cinematográfica realizada por guionistas y directores que buscan una rentabilidad económica, y otra cosa una historia basada en fuentes primarias, apuntamos a abrir el debate sobre quienes somos y hacia dónde vamos.

Antecedentes de la historia americana

Cristóbal Colón llegó a América por equivocación y llamó a los habitantes que se encontró en 1492 por error, indios. De sus impresiones escribió un memorial para sus patrocinadores que fueron los Reyes Católicos, declarando bellezas de que eran tratables, solidarios, hospitalarios, etc. Tan lindo lo pintó que en lo sucesivo llegaron masivamente al reclamo de este paraíso otros muchos para colonizar, con los esquemas mentales de una época feudal de guerras y ambición desmesurada por el poder, aunque no todos. Venían con la consigna cristiana de "Amar al prójimo como a ti mismo" pero no respetaron en general al prójimo y además llegaron con enfermedades como la viruela o la gripe que exterminaron rápidamente a personas que no tenían el sistema inmunológico preparado para defenderse de los virus importados.

De manera que la epopeya de lo que hoy es conocido por Ecuador, surgió entre equivocaciones, mentiras y la ambición de poder. Para lograr quebrar este dominio físico y mental, tenemos que hacer tres cosas: dejar de mirar y aceptar todo lo que viene de otro continente y aprender a ser nosotros mismos, por lo tanto, elaborar una historia del "Descubrimiento de Europa". Sustraernos a la visión de los héroes absolutamente individualistas que se oponen al destino y forjan su propia leyenda. Y una sociedad dependiente de otros mundos imaginarios, en este caso del cine, la televisión o las redes sociales donde se nos entrega a un héroe sin derecho a equivocarse y un género que no alude tanto a la historia, sino la crea, emparentado y vestido de mito clásico occidental, aunque lleve símbolos propios.

Y todo empieza con la historia de un hombre que lleva siendo noticia más de quinientos años: Cristóbal Colón. Lo importante de esta historia no es que descubrió, ni que fue el primero —que pudo no serlo— ni que cambió el concepto del mundo, lo más importante es que volvió para contarlo. Ya desde aquél tiempo era más importante que hacerlo, poderlo demostrar. En la actualidad nadie lo cuestiona porque no se han podido demostrar otras cosas, pero lo importante es como tenía "amueblada" la cabeza el aventurero Cristóbal Colón y era en base a tres tipos de lecturas: la Biblia donde basaba una nueva ruta a Asia, los viajes de Marco Polo y los trabajos de un artista florentino llamado Paolo del Pozzo Toscanelli (1397-1482) que era sabio polifacético: astrólogo, matemático, investigador, etc.,

y sobre todo renacentista, es decir, un humanista que mantenía que era posible encontrar un camino más corto hacia la tierra de las especias. Obviamente, esto los eclesiásticos solo lo reconocían posible con la ayuda de la naturaleza divina. Es precisamente por esta naturaleza humana por donde la religión católica va dejando que penetre poco a poco la identidad territorial. Colón que algo divino se debía de sentir, se lo creyó. Había empezado a navegar a los 14 años así y comprendía el mar, que en el fondo era saber leer los vientos y tener mucha suerte, con el derecho a equivocarte que fue su gran acierto. De su primer viaje nos quedan tópicos por supuesto tamizados por la cinematografía, por ejemplo, sobre las tres carabelas, La Pinta y la Niña lo eran, pero La Santa María no, era una nao. También trajo una "moda" que ahora le costaría "un juicio", una planta que consumían los indios de esta parte y se conoce como tabaco y que hizo realmente furor. En el segundo viaje además se arriesga más y viene con una flota de creyentes en su imaginación —1500 personas que es un número nada despreciable— y además con los frailes que vienen a evangelizar en un atisbo milenarista y consiguió conservar de todo ello 17 entre naos, carabelas y chalupas y que vinieran unidas en cadena durante la travesía, todo un reto por unidos y por sobrevivientes. Un reto que contiene dos paradojas: el primero, que Colón murió convencido de que aquello era Asia y en segundo lugar que este nuevo mundo no se llame Cristóbal o Colón y se llame América por Américo Vesputio. Lo cierto es que Colón se quedó con Colombia y Américo con el conti-

nente entero. Unos tienen la fama y otros cardan la lana.

Antecedentes de la independencia

Napoleón Bonaparte se autoproclamó cónsul de la Primera República Francesa el 18 de febrero de 1799, y en 1804 Pío VII le coronó emperador. Y se sintió emperador, pero tenía un pequeño inconveniente para completar su ambición y es que necesitaba el acceso al Mediterráneo para controlar ese imperio codiciado. Tenía por otro lado algo a favor y es que el Rey de España de ese entonces era Carlos IV, un personaje anodino y descuidado que tenía el apodo de “el cazador”, aunque le hubiera definido mucho mejor “el cazado”. Tanto delegó en sus subordinados que hasta su esposa María Luisa de Parma era la “delegada” amante del primer ministro Manuel Godoy, que a fin de cuentas era “el rey en funciones”. Godoy, negoció y permitió a los franceses acceder a España para que conquistaran Portugal, pero lo que de verdad querían era España y ubicar a su hermano José Bonaparte que desde 1806 era el gobernante de Nápoles, a la cabeza de todo.

Más de 20.000 soldados franceses entraron a España en noviembre de 1807, con la misión de reforzar al ejército hispano para atacar Portugal. Los españoles se creyeron la “treta portuguesa”, pero poco a poco fueron perdiendo la ingenuidad y descubriendo los verdaderos intereses franceses, hubo brotes de rebeliones en algunos lugares como en Zaragoza y en 1808 se produce el motín de Aranjuez. Carlos IV destituye al verdadero rey ejecutor, es decir a Manuel

Godoy que se tiene que ir del país para que el pueblo no lo linche, el rey abdica por su manifiesta incompetencia y Fernando VII se convierte en el nuevo rey de España.

Al conocer esta situación, Napoleón dirigido por su pretensión de poder se precipita y aprehende a Fernando VII, pasando la Corona de uno a otro como un juguete de relevos en la mano de un niño: Fernando VII a Carlos IV; Carlos IV a Napoleón; Napoleón a su hermano José Bonaparte. El pueblo español había aceptado gobernantes extranjeros en el pasado, pero esta vez no estaba dispuesto a permitir una ocupación francesa. Hubo un levantamiento de Madrid en armas, saqueos y corrió la sangre. Las ejecuciones estaban a la orden día para atemorizar y se llevaban a cabo de madrugada fundamentalmente en Recoletos, Príncipe Pío, la Puerta del Sol, La Moncloa, el Paseo del Prado y la Puerta de Alcalá. Todos ellos, lugares emblemáticos de Madrid.

Querían fusilar a las personas y también los símbolos —más difícil—. Madrid, adquirió un sentido de pertenencia heroico y se convirtieron en las imágenes de la resistencia e incluso de la hispanidad combativa.

Genio y locura hasta la sepultura: Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828)

La mayoría de los ejecutados en Príncipe Pío eran sin juicio y a la madrugada como hemos dicho, era fácil detener y matar ya que todo el pueblo iba armado por temor y habían participado de la insurrección, así que aprehendían

fácilmente a quienes les parecían. Para pintarlo Francisco de Goya se documentó bien, investigó con los presos que lograban escaparse de la matanza indiscriminada y a los que se encontraba frecuentemente en la ribera del río Manzanares. Pinta el dos de mayo en La carga de los mamelucos, donde un grupo de milicianos franceses a caballo pelean contra el pueblo sublevado en la puerta del Sol y *El tres de mayo de 1808*. Es decir, se convierte en el primer reportero gráfico de la historia del arte que pinta dos días seguidos como corresponsal de la memoria colectiva.

Lo más curioso es que Goya de ideas liberales y "afrancesadas" vivía un con-

flicto moral, por una parte, no podía admitir lo que estaba viviendo, pero por otra deseaba otra España como la llevada a cabo por la revolución francesa en el país gal. Al punto de que un autorretrato que se hizo se lo regaló al embajador francés Ferdinand Guillemardet, quien le admiraba.

Otra cosa curiosa que se nota en el genio de Goya es que desprecia los autoritarismos y los delata inteligentemente en los retratos de Corte donde no pocas veces a los ilustres los retrata distraídos o desubicados.

Mientras tanto decide pintar la resistencia del pueblo de Madrid y con una idea clara de ser el llamado a dejar en



Figura 28. *El tres de mayo de 1808 en Madrid o Los fusilamientos en la montaña del Príncipe Pío*. Francisco de Goya. Museo Nacional del Prado, 1814.

pintura el testamento espiritual de un pueblo luchador y de convertir su pintura en símbolo patrio. En el mes de febrero de 1814, los franceses son expulsados de España y Goya el 24 de febrero escribe una Carta al gobierno provisional,

presidido por Luis María de Borbón y Vallabriga, donde propone la realización de una pintura que pudiese perpetuar por medio del pincel las más notables y heroicas escenas de nuestra gloriosa insurrección contra el tirano de Europa.

Aceptan la idea y le ofrecen 1500 reales mensuales por su trabajo, una cantidad nada despreciable para la época. No se sabe a ciencia cierta si presenció o no las revueltas, vivía en una casa sita en la esquina de la Puerta del Sol y lo más probable es que su jardinero, llamado Isidoro Trucha le acompañara a ver los fusilados en medio de charcos de sangre después de lo ocurrido.

El símbolo del patriotismo hispano es la luz

La obra está dividida en diagonal por la Luz que es la protagonista principal de la pintura. En la sección diagonal derecha se ve claramente. En la izquierda, dominan la penumbra y las sombras. Mensaje: la luz de la historia acompaña al pueblo, los invasores son la sombra de mal agüero. A la izquierda el ejército francés: ordenado, sin rostro, sin educación dando la espalda, testigos de la escena, con fusiles horizontales que rompen la división lumínica, una máquina anónima de matar. Grises, indefinidos, impenetrables, planos. A la derecha, el caos y el miedo dominan, cuatro actitudes ante la muerte: los que están de rodillas, los que esperan su turno, los muertos y, la sombra de una mujer que sostiene un muerto. Tienen rostros, unos lo esconden porque no soportan el horror; otros lo enseñan y si se fijan bien, hasta se adivina la sotana de un cura que espera su turno. No existe piedad. El protagonista principal es un hombre con camisa blanca que extiende sus manos en cruz, y en una de ellas casi puede verse un estigma. Se les enfrenta cara a cara, un "nuevo Cristo" del siglo XIX, con el pantalón amarillo. Sabemos

que el color de la bandera del Vaticano, es decir de la Iglesia católica, lleva los colores blanco y amarillo, podríamos anunciar que fusilan el nacional-catolicismo hispano. Al fondo, se pueden ver dos estructuras. Aparentemente se trata del convento de Doña María de Aragón y el cuartel del Prado Nuevo. El horizonte tiene una pesada noche cerrada, sin una sola estrella. El cielo madrileño está de luto, el pueblo es el único que tiene Luz.

Sintetizando

España muestra la crueldad de las guerras ante la ambición francesa y el serio quebranto de su dominio colonial. Desangrada, con administraciones políticas bipolares y con reyes tan bipolares como sus políticas, sin personalidad por decir lo menos, crean el caldo de cultivo de los movimientos independentistas en América. Pierde poderío en el concierto europeo y además de los muertos en combate hay que sumarle las epidemias del tifus, cólera o disentería producidas la mayor parte de las veces por la escasez de los alimentos como consecuencia de las requisas militares. Algo que también vamos a demostrar en la provincia de Loja durante el abanico temporal de la Independencia.

Curiosamente, el movimiento insurgente americano es impulsado por la burguesía hispana denominada criolla que querían su parte del pastel a partir de los planteamientos liberales que se oponían a la ocupación de España. Los realistas pudieron controlar en un principio la situación, pero el mejor juez de la historia es el tiempo, implacable.

Precisamente este tiempo y el espacio habían permitido que las guerrillas rompieran el vínculo entre el ejército institucional y los linajes poderosos, la macrocefalia militar pasó de escribir su historia con cañones disparando al vien-

to del miedo, al filo de la espada de unos nuevos conquistadores que se sintieron reyes sucesores, eso sí, a caballo y flameando la espada, al más puro estilo del conquistador hispano.



Figura 29. Acta de Independencia. Análisis complementarios

Realizamos un trabajo interesante con los universitarios de la Universidad Nacional de Loja de la Carrera de Educación Básica coordinados por nuestro compañero académico Franklin Sánchez a través del Programa "Pupitre", pueden ver algunos de los productos didácticos que se lograron en archivo-historicoloja. Significativo que sea el día domingo la solemnidad de la independencia criolla, pensándolo bien no podía

ser otra manera, la Iglesia Católica lo considera el primer día de la semana y no el último de descanso como lo podemos sentir nosotros. Presentes se encontraban los poderes representativos: en primer lugar, el pueblo todo congregado, el concepto de pueblo se ha ido perdiendo en la actualidad, pero "populus" hace referencia a la mayoría de las personas, clase social más baja y en cierta manera representa el desorden. En este caso

se está aceptando ya unos derechos sociales y políticos de equidad, al menos teórica, admitamos la buena voluntad. El cabildo municipal en segundo lugar. Las familias más pudientes, y, en tercer término, otras religiones. Por la forma de expresarse parece que es el pueblo el que está reunido y después se describe a quienes se consideran jerárquicamente que representan a este pueblo. Habría que preguntar al pueblo verdadero si sintió bien representado. El Municipio, la nobleza y las religiones que realmente no se refieren a las religiones porque solo se considera que hay una católica, apostólica, romana y lojana, sino a los diferentes congregaciones de la religión católica.

El escenario no podía ser otro ni mejor

que la Plaza Mayor que es el corazón de la ciudad por eso en muchos lugares era la plaza de Armas, rodeada de los edificios paradigmáticos de los diferentes poderes y personas. Los reyes católicos habían sugerido la presencia en ella de la Casa Consistorial del Ayuntamiento, es decir, la casa de Dios y la casa de la política. La Iglesia Matriz como título de la primera iglesia de Loja en relación con su importancia jerárquica, no ignoremos que Loja no es diócesis hasta el 29 de diciembre de 1862, dependiendo hasta ese entonces de Cuenca. Lo celebran solemnemente con el *Te deum* que significa en latín "A ti Dios" y, es un himno cristiano de acción de gracias.



Figura 30. Plaza de San Sebastián en la actualidad (2020)

Dos plazas y una misma palabra: libertad

Aquí encontramos una aparente contraposición con el primer grito de la Independencia que se celebró en la plaza de San Sebastián por iniciativa del Alcalde de Loja en el año 1977, Eduardo Mora Moreno que firma el Acuerdo, siendo secretario del Concejo Guillermo Salas

Sevilla y a los cuatro meses de ser electo, convirtiendo al reloj de esta plaza como símbolo de la libertad de este grito y en la actualidad de otros gritos de carácter social, a pesar de que el estilo arquitectónico sea morisco —descendencia árabe—.

El epílogo simbólico al cruce epistolar entre Cuenca y Loja hasta que el movimiento revolucionario popular encabezado por Ramón Pinto, José María Peña,

Nicolás García, José Picoíta y Manuel Zambrano como reconoce Pío Jaramillo en Historia de Loja y su Provincia¹¹⁴, reclaman la libertad. Según la famosa Carta de José María Lequerica a José Miguel Carrión, fue Ramón Pinto el único promotor de la independencia el 18 de noviembre de 1820¹¹⁵. El Cabildo lo había intentaba sofocar justificando que esperaban órdenes de Cuenca. La figura enigmática de Ramón Pinto que tendrá su espacio a continuación¹¹⁶. Los insurgentes parecen ser que son perseguidos por parte del Jefe del Ejército de los Dragones mediante un Auto de Prisión según la versión de Pío Jaramillo por el Alcalde Pío de Valdivieso los primeros días de enero de 1821.

Eclósion patriótica

Hay un tiempo de eclósion patriótica nacional sobre todo cuando Sucre se reúne en Saraguro y el Cabildo de Loja se pone de acuerdo –a la fuerza– con el pueblo al que representaba para firmar un documento. En el Acta de Independencia de dos meses antes, es decir, en febrero de 1822, Loja se congregó en la Plaza Mayor para realizar su juramento de lealtad a la República. El “populus” reunido muestra su lealtad a la República de Colombia –La Gran Colombia–, espera con ansias las disposiciones que resuelvan las autoridades y los demás que asistieron en el tablado -escenario histórico-, que se levantó, dejándola en el

Archivo público –precedente patrimonial del Archivo Histórico de Loja actual–.

En el año 2013, investigando sobre el Acta de Independencia de esta Ciudad, la encuentro en una vitrina del Salón del Cabildo como Acta de la Fundación, un desliz de 274 años de diferencia y expuesto al pueblo –primer y cuarto folios– y a las autoridades que en este Salón presiden los actos significativos de la Ciudad.

- Mariano Riofrío (f/r)
- Juan José Burneo (f/r)
- José Segundo Palacios (f/r)
- José Onofre Palacios(f/r)
- Manuel de la Piedra (f/r)
- Francisco de Riofrío (f/r)
- Agustín de Riofrío (f/r)
- Pío de Escudero (f/r)
- Juan Manuel Maldonado (f/r)
- Manuel de Carrión (f/r)
- Vicente de Olmedo y Rodríguez
- Dr. José María Lequerica (f/r)
- Dr. Juan Rafael Arias (f/r)
- Francisco Antonio Astudillo (f/r)
- Pío de Valdivieso(f/r)
- José María Torres(f/r)
- José María Moreno(f/r)
- Juan Alvarado(f/r)
- Nicolás García (f/r)
- José María Molina(f/r)
- Félix Costa(f/r)
- Manuel de Aguirre(f/r)
- Carlos Carrión y Samaniego (f/r)
- José Cabrera(f/r)

¹¹⁴ Jaramillo, Pío.: Historia de Loja y su provincia. Consejo provincial de Loja. 2.ª edición. 1982

¹¹⁵ A. P. Carta de D. José María Lequerica a D. José Miguel Carrión. Archivo Particular

¹¹⁶ A.J.L. Notaría primera de Loja, Protocolos, 1825

- José Ángel Ludeña (f/r)
- Segundo de la Cueva (f/r)
- Francisco Santín(f/r)
- Diego Espinoza (f/r)
- Manuel José de Araus (f/r)
- Ignacio Alcocer (f/r)
- Mariano Vivar(f/r)
- José Antonio Luzuriaga (f/r)
- Francisco Burneo Valdivieso
- Pablo Manuel Riofrío(f/r)
- Agustín Arias (f/r)
- Manuel Lozano (f/r)
- Juan José Cueva (f/r)
- Juan AntonioHidalgo (f/r)
- Mariano Córdova (f/r)
- Carlos Suárez (f/r)
- Vicente Añasco (f/r)
- Gaspar Cuadrado (f/r)
- José Azanza (f/r)
- Isidro Samaniego (f/r)
- Juan Agustín Borrero (f/r)
- Ramón Arciniega (f/r)
- José Infante (f/r)
- Antonio de Carpio (f/r)
- Mariano de Arévalo y Fierro (f/r)
- Dr. Francisco Villavicencio (f/r)
- Felipe Maruso (f/r)
- Ignacio Espinosa (f/r)
- Fr. Ramón Peñaherrera (f/r)
- Ángelo Valladares (f/r)
- Tomás Riofrío (f/r)
- José María Aguirre (f/r)
- José Alcocer (f/r)
- José Alguido (f/r)
- Manuel Montesinos (f/r)
- Fr. Manuel Roa (f/r)
- Marcelino Carrión (f/r)
- Marcos Tinoco(f/r)
- Félix Tinoco(f/r)
- Ignacio Espinosa(f/r)
- Manuel Yerovi (f/r)
- Juan Ignacio de Valdivieso (f/r)
- Juan Carrión (f/r)
- José Benigno Izquieta (f/r)
- Javier Burneo (f/r)
- José Antonio Quevedo (f/r)
- José María Ramírez (f/r)
- Gregorio de Jaramillo y Carrión (f/r)
- Juan Pacheco (f/r)
- José Andrés Paredes (f/r)
- Juan Francisco Espinoza (f/r)
- José Maldonado (f/r)
- José de la Encarnación (f/r)
- José Berrú (f/r)
- José María Arauz Marchena (f/r)
- Fr. Juan Antonio Arciniega (f/r)
- Pedro José Carrión (f/r)
- José Francisco Tenemasa (f/r)
- José María Ordoñez (f/r)
- José Ruperto Cadena (f/r)
- Vicente Bartolomé de Vivanco (f/r)
- Ramón Pinto (f/r)
- Juan José Arévalo (f/r)
- José Juan Jiménez (f/r)

Entre los 88 suscribientes, en Quito, el 30 de septiembre de 1981, Alfredo Mora Reyes reconoce la existencia de 87 firmas, una menos. Hay cosas que nos llaman la atención: Se hallan presentes tres clérigos regulares reconocibles por el tratamiento antepuesto —fray, tratamiento antepuesto al fraile— pero no reconocemos ninguno secular o diocesano cuando siempre hubo un conflicto espiritual por estar presentes y protagonistas en los actos más significativos de la Ciudad, si bien se puede considerar que aunque no firmaron, presidieron los clérigos seculares la celebración de la Eucaristía en la iglesia matriz, posterior Catedral de Loja cuando ya existe cátedra y, por lo tanto, obispo designado. El

primer obispo lojano, precisamente José Ramón Silvestre Masiá y Vidiella, OFM, Obs † (17 de septiembre de 1875-1902) poco reconocido y que merece su espacio en la historia de la Ciudad.

Hubo casi siempre y en virtud de un celo apostólico que escondía envidias de poder eclesiástico y a su vez intereses monárquicos, grandes disputas entre los clérigos regulares y seculares por ser los administradores de las jurisdicciones más importantes, llegando incluso al odio. Uno de los ejemplos más paradigmáticos de lo que estamos diciendo es cuando un grupo de frailes: tres dominicos, un franciscano, dos agustinos y uno diocesano arremeten contra en creador de la Academia Nacional de Historia, Monseñor Gonzáles Suárez, a quien denuncian ante la Santa Sede el 14 de octubre de 1912 al que acusan de ser el inspirador de la Ley de cultos. En el fondo temen que se les confisquen sus bienes y consideran la Ley como una "tapadera" de una "abstinencia" que no estaban dispuestos a cumplir, pensaban que se trataba de beneficiar al clero secular en función del regular. Nos llama la atención que no haya frailes de otras congregaciones religiosas, por ejemplo, de los jesuitas o mercedarios en esta denuncia. Obviamente, heridos en su codicia unos consideraban que hacían votos como el de pobreza y otros lo tenían que cumplir. González Suárez, -que no tenía pelos en la lengua- les responde: "Yo no soy enemigo de los religiosos, sino de los que perturban la paz y la tranquilidad de nuestra nación". Curioso también que utilice la palabra nación con un carácter de pertenencia territorial y una necesidad de tolerancia clerical.

Firma y rubrica el Acta de Independencia de Loja, el alcalde Pío de Valdivieso, que no está entre los primeros lugares del segundo folio, hay más de veinte firmas anteriores, la primera es la de Mariano Riofrío. No nos llama la atención que no hubiera ninguna mujer, reconocemos que se perdió una oportunidad histórica de habernos distinguido por la inclusión emancipatoria. Aparecen dos personajes que fueron los que participaron del primer grito de la Independencia: Nicolás García y Ramón Pinto, penúltima firma y rúbrica, como gestores del movimiento cívico del día 18 de noviembre. En la base del papel utilizado se puede distinguir el sello documental del rey Fernando VII, en la parte superior dice: "Habilitado, jurado a la Patria en 17 de febrero de 1822". Más abajo, se indica: "Sello segundo: doce reales: años de mil ochocientos catorce y quince, sello cuarto, para 1822 y 1823", lo que significa que el Acta de independencia se suscribió sobre un papel "valorado" de los años de 1814 y 1815. Se reconoce un tachón en el primer renglón del documento, las palabras tachadas decían: "Habilitado, jurado por el Rey...", esto indica la importancia del momento de proclamación de la Independencia, las palabras que antes se referían al rey de España son "tachadas", para señalar la importancia de la emancipación criolla. El Acta ratifica lo que no se llevó el viento. No había otra salida.

Me parece imprescindible recordar u homenajear este acto de ratificación del 17 de febrero de 1822, con lo que estaríamos logrando implícitamente dos cosas: reconocer a la historia como la construcción de un proceso de identidad y valorar los documentos de las fuentes primarias.

Inspirados en Sucre que demostró su aprecio por Loja y su provincia. No perdamos de vista que cuando se crea en Cuenca la Corte Superior de Justicia aparecen dos abogados cuencanos como son Salvador de Pedrosa y Miguel Malo, pero también otros dos ilustres lojanos que son José María Lequerica y Agustín Celi. A José María Lequerica no le tenemos que confundir con José Mejía Lequerica, el orador quiteño de las Cortes de Cádiz que como diputado defendió los derechos de los indios y reclamó las necesidades americanas. Precisamente José María Lequerica participa del Acta pública del día 21 de noviembre de 1820 entre los que firman en una votación en contra del pronunciamiento del pueblo de Loja por la independencia.

Circuló un pasquín antiindependentista que decía así: "Viva. Viva la religión, la patria y la unión / Y, no quieran ser desleales de su tierra / y hasta cuando de los ojos ciegos, / que por cuatro riquitos de Loja no se aflogen / patriotas bobos / que anoche dejaron solo a uno / solo porque salió el cura a espantarlos / porque son interesados / ellos son víctimas / va una".

El día 10 de marzo de 1822, se reúnen en el Ayuntamiento de Saraguro y firman la Independencia, el alcalde era Agustín Celi y los señores regidores José Jaramillo, José Toro y Guzmán, Juan de Tapia y Juan María Sánchez, no estuvieron presentes Manuel Fernández Jaramillo y Juan Sánchez Ramírez, el primero pidió eximirse y el segundo ausente (realistas). una semana antes (día 3 de marzo) se había solicitado por bando que todos los vecinos acudiesen al juramento. El ayuntamiento fue a la Iglesia

parroquial y el cura párroco Dr. Felipe Ordoñez, revestido con la capa de coro —solemnidad— mandó repicar en la iglesia y sobre la mesa firmar —junto al libro de los Evangelios— no dice la Biblia, ante el cual firmaban y hacían el juramento, después celebraron la misa que presidió fray Antonio Aguilar que era cura teniente del pueblo e hizo un loable discurso sobre las ventajas espirituales y temporales que tributaba el gobierno colombiano. La celebración consistió en tener iluminadas las calles y la plaza central durante tres noches seguidas desde las siete hasta las diez de la noche, repicando las campanas, sonando música y con los ¡Vivas! de la gente.

Como contexto importante de la celebración de la Independencia en Loja, el día 18 de junio de 1822 se celebra una Fiesta popular en el Cabildo de Loja que rememora la Batalla de Pichincha. El Cabildo se encuentra reunido obviamente en la Casa Consistorial para celebrar la noticia recibida el día 29 de mayo de 1822 de la victoria del general Sucre en las faldas del Pichincha. Deliberaron los cabildantes y deciden celebrar: Una semana de toros de manera que todos los días haya corrida con diez toros, lo cual significa un total de 80 astados repartidos entre los seis cantones de ese entonces, el de la Ciudad capital será el primero el día 15 de julio. También se divide la Ciudad en dos barrios cada uno con su alcalde y regidores respectivos: barrio de arriba con Mariano Riofrío — primer nombre que firma el Acta de Independencia de Loja— regidores son José Onofre Palacios, Juan José Correa, Manuel de la Piedra, Pablo Riofrío, José

Pío Escudero que es procurador. El barrio de abajo con el segundo alcalde que es Manuel Ignacio Valdivieso y los regidores Juan Burneo, Segundo Palacios y el procurador Francisco Riofrío. Empieza el 15 lunes Malacatos con las respectivas escaramuzas barrio de arriba. El día martes 16 Saraguro con su escaramuza en el barrio de abajo. El miércoles día 18 los dos barrios unidos con los dos cantones anteriores. El jueves día 19 en cantón Calvas con escaramuza. El vier-

nes día 20 lo mismo y el día 21 Zaruma con lo mismo. Se quedó en representar cinco tragedias o comedias que darán principio el día 22 en el barrio de arriba de Malacatos, el lunes día 23 en el barrio de abajo Saraguro, el día 24 martes en Calvas, el día miércoles 25 en Paltas, el día jueves 26 en Zaruma. Firman este documento Ygnacio de Arteta, Mariano Riofrío, José Onofre Palacio, Manuel de la Piedra, Pablo Manuel Riofrío y Pío de Escudero¹¹⁷.

Curiosidades lojanas de hace cien años

Primero había que preguntarse por qué tardaron cien años en celebrarlo. Seguramente no sintieron los lojanos mucho el cambio de las cosas y se dieron cuenta de que eran poco a poco las mismas circunstancias y el tiempo los verdaderos jueces que las hacían cambiar y que Loja tenía por delante que lograr su verdadera independencia de otra ciudad llamada Cuenca y además dejar de ser considerada como parte del Perú.



Figura 31. Mapa del Archivo General de Indias ("Mapa de la Provincia de Loja y de los montes reservados donde se encuentran los árboles de la quina", de 1733) y Réplica del Municipio de Loja ("Loja en 1769. Del Archivo de Indias.- Sevilla")

¹¹⁷ Jaramillo Alvarado, Pío.: Documentos de la Historia de Loja y su Provincia. II volumen. Legajo n.º 57.

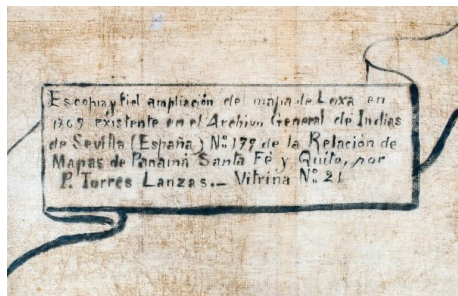


Figura 32. Reverso del Mapa de la Réplica del Municipio de Loja que en este momento está ubicado en el Archivo Histórico de Loja, Centro de Convenciones San Juan de Dios, como parte de la investigación realizada 2016-2020 sobre el tema de la Cascarilla, Cortezas de Esperanza.

Desde Sevilla, gracias al convenio con el Archivo General de Indias (AGI), nos enviaron el primer Mapa con la datación que indicamos y que no coincide con la inscripción que existe sobre la Réplica. Una diferencia técnica importante de reconocer es que una cosa es una copia y otra una réplica con intenciones didácticas, sin ningún ánimo de sustituir o engañar. En la réplica del Archivo Histórico de Loja, pintada por el artista quiteño D. Rafael Salas Oquendo por encargo del Dr. Pío Jaramillo Alvarado, cuando era gobernador de la ciudad de Loja, en el año 1920, se lee que es litográfica y fotográfica, aunque en la dedicación del mapa consta como copia. Sorprendente que se encargue hacer una réplica por el Centenario.

Es decir, Loja celebró el centenario de la Independencia por primera vez siendo consciente del valor de la cascarilla que se había explotado hasta la desaparición y se dató en Quito el 18 de diciembre del año 1820, un mes más tarde. En la dedicatoria escriben que es una fiel copia ampliada del original que existe en el Archivo General de Indias con el número 179 de la Relación de Mapas de Panamá,

Santa Fe y Quito, por R. Torres Lanzas en la vitrina número 21. Una última curiosidad es que Oquendo pinta a la cascarilla de color amarillo, viendo que en el original es claramente de color rojo.

Pero no necesitamos llegar a 1920, en todo el territorio nacional, los ecuatorianos conmemoraron el primer centenario de la independencia once años antes, concretamente el 10 de agosto de 1909, con programas de aniversario, celebraciones solemnes, exposiciones, certámenes, discursos, guirnaldas, banderas, música, alegría, erección de monumentos conmemorativos, misas, publicaciones recordatorias, libros y álbumes fotográficos, y numerosos actos cívicos-militares y religiosos.

Precisamente en la ciudad de Loja tenemos una calle con esa fecha de 10 de agosto recientemente peatonizada en honor a la fecha tan significativa honrando la memoria de precursores y héroes de la independencia. En torno a la plaza mayor se ubicaron precisamente las calles: Bernardo Valdivieso (benefactor educativo), Simón Bolívar, 10 de agosto y José Antonio Eguiguren (segundo obispo de Loja y primero oriundo). Una plaza

simbólicamente rodeada por la educación, la independencia, el patriotismo y la libertad.

Tres palabras definen esta épica: libertad, igualdad y progreso. No están tan distantes de las tradicionales de la revolución francesa, cambia la solidaridad por el progreso. El contexto será el período liberal radical, siendo Jefe Supremo del Gobierno Eloy Alfaro, quién buscaba tres estrategias patrias: centralización, laicismo e integración nacional. Si olvidar también un hito como fue el derecho a la educación femenina. Se reconocía el pasado, se estaba apostando al futuro, pero el presente era afianzar la idea del Estado nación. Entrar en este concepto de Estado nación independiente significaba abandonar la verborrea patriótica decorativa y pelear por los intereses de las clases dominantes que se habían disfrazado como nuevos burgueses que se jugaban sus espacios de poder y querer, mientras los indios de nuevo se tenían que conformar con la marginalidad.

Precisamente la metáfora de este Estado nación se descubre en la colaboración que todo pueblo y de una ciudad por pequeña que esta fuera, que tuvo en la erección del "monumento de los monumentos" sobre la "libertad" que fue el Monumento de los Próceres de la Independencia en Quito, inaugurado el 10 de agosto de 1906. Durante su ejecución se pusieron en valor las tres estrategias alfaristas recomendadas y algunas plazas o parques cambian incluso de nombre en reconocimiento a la gesta propiamente dicha. En el segundo período gobiernista de Eloy Alfaro

(1908-1910), de carácter evidentemente desarrollista y de cambios económicos, políticos y sociales, con el empuje agropecuario y la base cacaotera de la conocida "pepa de oro" se dispuso que se celebrara para el 10 de agosto de 1909 en Quito, una Exposición Nacional del Primer Grito de la Independencia y, se creó un Comité General con atribuciones formado por ciudadanos notables, una costumbre que cien años más tarde se sigue destilando en algunas ciudades.

Se trataba de algo así como una réplica de la Exposición Universal, pero de carácter nacional demostrando nuestra soberanía especular más que real, en el fondo se estaba fusionando al carácter patriótico territorial de un interés industrial y turístico para difundir las bellezas del país, de hecho, se sumaron al macroemprendimiento países como EE.UU, Francia, Bélgica, Japón, Italia, Colombia, Chile, Perú y no podía dejar de estar España, sabiendo que lo cortés no quita lo valiente. También podemos obtener conclusiones si analizamos los que no se hicieron presentes.

Loja, hitos del progreso¹¹⁸

Conservamos un documento enviado desde Quito el día 10 de agosto de 1909, al señor Gobernador de la Provincia de Loja sobre la Exposición Nacional de Quito indicando que el día 31 de agosto ha asumido las funciones y podrá atender sus disposiciones, Juan F. Gámez firma¹¹⁹. También existe un telegrama enviado desde Quito ese día con el número uno de 69 palabras y el valor 2,07 al

¹¹⁸ CMHL, Fondo I, Contenedor n.º 24, Año 1921.

¹¹⁹ CMHL, Fondo II, s/f, Proceso de Catalogación, Contenedor n.º 145, 10-08-1909.

Señor Gobernador: "De conformidad con lo solicitado en su atento telegrama me he dirigido al Jefe de esa zona autorizando el gasto de 600 tiros en la guarnición de la plaza de Loja disponiendo que sean enviados los casquillos a esta capital para volver a cargarlos". Ratifico M. de Guerra. Sumilla el telegrafista este recargamiento –simbolismo y control– de la monición¹²⁰.

El Cabildo realiza una Sesión solemne el día 10 de agosto de 1909, donde acuden los consejeros Dres. Manuel H. Espinosa, Abelardo Aguirre, Zabolón Bustamante, Agustín Espinosa Álvarez, Máximo Agustín Rodríguez, Amador J. Vivar. el Secretario declaró abierta la Sesión y el Sr. Presidente D. Luís Alfredo Riofrío la llevó a cabo. De acuerdo con los festejos del 10 de agosto se dispusieron los discursos del Sr. D. Amadeo J. Vivar en representación del Municipio, el mayor Luis Quintanilla en representación de los militares. D. Ernesto Guerrero por los obreros y D. Máximo A. Rodríguez del Comité ferroviario. Firma Luis A. Riofrío. Firma y rúbrica de Benjamín Ruiz¹²¹.

Estos primeros años del siglo XX están marcados localmente por dos desafíos urbanos de progreso que van a cambiar la manera de vivir y generar nuevas costumbres: la luz y el agua. En el fondo, "despertares" no solo a las necesidades básicas de la Ciudad, sino de las clases sociales subestimadas. Dentro de lo que puede significar el contexto nacional ha existido una contradicción histórica sobre la que merece la pena reflexionar: una cosa es la división geográfica del país

dividida por regiones y, otra la división política que se ha defendido por parte de los grupos de poder, fundamentalmente entorno a un triángulo (Quito-Guayaquil-Cuenca).

En cuanto a la luz la describe mejor que nadie nuestro compañero Rubén Ortega: Un caballero de la localidad, don Ramón Eguiguren, convocó a quienes fueron los promotores, indudablemente un grupo de amigos, inquietos por el progreso del terruño a quienes les propuso formar el capital necesario para entregarlo al Ing. Rhor, quien debía viajar a Europa, para traer desde allá la Pelton, y todos los materiales necesarios para instalar la planta eléctrica, que no solo sería la primera en el país, sino una de las pocas en el continente, supuesto que Lima y Buenos Aires contaban ya con ese adelanto. Formada la sociedad, y entregando el dinero al francés, profesional experto en la materia, pasaron varios meses. Cuando se acercaba el segundo aniversario de su partida, llegó a Loja, después de haber superado todos los avatares del viaje, especialmente en su última parte, por tierra, sin vías, porque el transporte se hacía en piaras de mulares, y hasta en rastras tiradas por los bueyes.

Dos sorpresas vivió Loja y de manera especial los promotores de la empresa, el ejecutor y los trabajadores que realizaron la obra, que culminó con la instalación de la Pelton; primero, la producción de energía, ante el asombro de los escasos diez mil habitantes que tenía; y luego, vieron iluminadas sus calles con una luz que salía de un poste de madera, al cual

¹²⁰ CMHL, Fondo II, s/f, Proceso de Catalogación, Contenedor n° 148, 10-08-1909.

¹²¹ CMHL, Fondo II, Folio 108, Contenedor n° 150, Actas de los años 1908-1910.

llegaban dos alambres para conectarse con un soporte, y un foco que tenía por protector una pantalla de lata, hecha por obreros de la localidad.

Las reacciones fueron de lo más variadas e inauditas. Generalmente los pobladores experimentaban una alegría auspiciosa, cuando vieron sus hogares iluminados por una luz que reemplazaba a varias velas, mecheros o lámparas de querosene, que no producía humo, ni gastaba combustible y las posibilidades de transformar esa corriente en energía, para mover máquinas. Se conversaba, se leía, se proyectaba acerca del acontecimiento que se volvió el centro de inquietud de quienes tenían ante sus ojos ese verdadero milagro del ingenio humano. Y la parte hilarante, hubo personas tan desinformadas que se negaron a emplear esa energía, porque si provenía del agua, debía humedecer no solamente las paredes de tapia y adobe, sino hasta el ambiente y crear condiciones peligrosas para la salud; y se aferraron al mechero de sebo, y las velas, que siguieron usando, hasta que el tiempo y la experiencia demostraron todos los beneficios de la electricidad, sin la cual no sería posible la vida como transcurre en los tiempos actuales.

El generador original se conserva, a pocos metros del sitio en que estuvo instalado en el monumento de la escalinata que está a final de la calle José Antonio Eguiguren, al occidente de la urbe. El texto de epígrafe es el mismo del telegrama que recibieron las autoridades locales en fecha tan memorable, enviado desde la Presidencia de la República¹²². En el

tema del agua de Loja tiene problemas de distribución desde muchos siglos antes. Contamos con un plano de la Ciudad de Loja obsequiado por el Sr. Teniente Coronel don Manuel E. Sotomayor al Ilustre Concejo de Loja en homenaje al 56 aniversario de la Batalla de Pichincha en una escala 1:2000 firmado por el capitán ingeniero Luis Herrera del 24 de mayo de 1928, donde existe no solo la distribución de cuadras, sino también de arquitecturas entre los ríos Zamora y Malacatos, observamos como el urbanismo está concentrado entre ambos ríos Zamora y Malacatos, entre las calles Quito y Mercadillo, Sucre y Juan José Peña. Y ha salido de los límites hidrográficos el Hospital Civil, también la planta eléctrica y los molinos en dirección a la carretera Ayora que llevaba el nombre del presidente (Isidro Ayora 1926-1931), obviamente si había salido el hospital también lo tenía que hacer el Cementerio y se empiezan a generar otras plazas como aglutinadoras de la expansión urbanística y para abrigar nuevos sectores, por ejemplo, la de San Pedro traspasando las fronteras naturales que son los ríos. Además de la plaza central se encontraban las de los conventos e iglesias, más bien concebidas como atrios rectangulares, es decir, como pantallas de marketing evangélico –diríamos hoy–, la de San Sebastián como antecuerpo desde la calle Mercadillo y la del convento San Francisco desde la calle Colón con el parque que en aquel momento se llamaba Guayaquil, nombre que no fue aceptado en el imaginario colectivo de los lojanos de las primeras décadas del siglo XX.

¹²² Ortega, Rubén, "Loja, luz de si misma", Libro: MEMORIAS DE LA LUZ. Artículo elaborado el 05-04-2018. 1a Edición, Loja, Presentación: 22-11-2019. Tercera investigación del Archivo Histórico de Loja.

de los criollos, controlaban no solo las conciencias del poder, empleando métodos pioneros para aquel tiempo como el teatro en la didáctica pionera del aprendizaje real. Precursores de la modernidad de la época como comerciantes, en la transculturalidad como educadores y en la planificación como grandes estrategas.

No se ha hablado prácticamente de ello, pero nos parece muy importante reconocer que los jesuitas al tener misiones —tanto físicas como mentales— que eran pueblos que vivían controlados con el objetivo de una evangelización, crearon concentraciones tanto regionales como locales que generaron por su propia naturaleza inconvenientes. Había un jesuita que más tarde sería sustituido por un cacique local que vivía en el poblado principal y después otros estaban distribuidos por el resto de los asentamientos secundarios.

Este concepto de límites y confinamiento, lo que hizo fue obligar a que prácticamente las personas se quedaran dedicadas a la agricultura empobreciendo la dieta alimenticia. Finalmente, tenemos que vincular a los jesuitas con lo que hoy denominaríamos “marketing eclesiástico” ya que fueron también iniciadores desde el año 1754 en promover y difundir la evangelización escrita a través de estampas, grabados, oraciones, sermones y un largo etcétera con el afán de catequizar de la mejor manera. Y aunque serían expulsados, las prácticas calaron entre los residentes y este prendimiento material, conceptual y espiritual se convirtió en una necesi-

dad de determinados grupos de poder, por ejemplo, en Lima donde se utilizaron en 1820 para otra “evangelización” que fue política dónde las memorias épicas eran difundidas mediante pasquines populares.

La otra orilla

La historia generalmente la han narrado los vencedores, los vencidos o morían o no tenían ganas de recordarla. Esta no es una historia de vencidos y seguimos haciendo el homenaje más respetuoso a los próceres de la independencia cuyos nombres tienen placas y calles en nuestras ciudades. Pero no se ha realizado el debido homenaje todavía al gran protagonista de todo el proceso que fue el pueblo, especialmente el pueblo de Loja.

Simón Bolívar hablaba de “buena gente”¹²³ pero no porque fuéramos buena gente que siempre lo hemos sido, sino por la contribución que hacíamos a sus intereses que eran los de los aduladores y chivatos que tenía a su lado y que exigían impuestos que gravaban la alimentación y la vida de las gentes más pobres.

El “patriotismo de la bondad” se medía en cabezas de ganado que requisaban en su nombre a través del gobernador militar de Cuenca por ejemplo el día 2 de marzo de 1822 apenas 15 días más tarde de firmada el Acta de Independencia, pedía nada más y nada menos que 200 cabezas de ganado y tenemos la contribución personal de los vecinos cuyo listado manejaba Pío de Valdivieso que entrega 16 animales, 15 de ellos novillos.

¹²³ Bolívar, Simón.: “Obras Completas” Compilación y notas de Vicente Lecuna. II volúmenes. Editorial Lex. La Habana. Cuba. 1947.

Pero el problema es que no se reúnen más que 133 reses así que para completar el pedido se va a buscar entre los más pobres en la provincia y se comisiona para que lo haga a Nicolás García que había sido uno de los “insurgentes del grito”. Estoy seguro de que no hubo miramientos para cumplir con el deseo del Libertador que una vez más esquilmba lo más básico de la ciudad y de la provincia y a los más pobres porque los pudientes no lo notaban tanto.

No podía ser de otra manera, Eduardo Kingman Riofrío



Figura 34. *Canto a la rebeldía*, 1983, Eduardo Kingman Riofrío. Mural Museo Templo de la Patria, Ministerio de defensa Nacional. Foto de David Adam Kess.

Comenzamos con una pintura nuestra aportación y terminamos con otra de raigambre lojana, del año 1983 con el tema “Canto a la Rebeldía” que delata las intenciones del artista. Museo Templo a la Patria conmemora el 24 de mayo de 1822 cuando los combatientes quiteños comandados por el mariscal Antonio José de Sucre lucharon contra la dominación extranjera. Se encuentra en el Ministerio de Defensa.

Por eso se ganó el apodo del “pintor de las mano” porque las utilizó como elemento expresivo de sus obras. Si bien el reconocía que una mano izquierda tiene más valor que dos derechas. Representaban la fuerza, lucha, energía

sacrificio y amor al territorio de cuya tensión en un primer plano se rompen los eslabones de la cadena que representa la libertad. De manera implícita crea un concepto de simetría que confrontan dos espacios compositivos de la pintura que se adivinan con las manos que están prácticamente en los ángulos inferiores: a la derecha una mano con un hacha, a la izquierda otra mano empuñando la espada.

Precisamente y en una lectura ascendente se crea un eje longitudinal que el artista hábilmente conduce visualmente con un camino blanco en el que aparecen un soldado muerto en batalla en honor a los muertos en combate que en la mano

izquierda dobla la bandera ecuatoriana y en la derecha el acto de lealtad con la mano derecha extendida como si fuera juramento. Mientras las uñas de las manos que enmarcan la perspectiva de la obra son amarillas, las de este combatiente muerto son azules. En la parte superior el sol animado como símbolo de la luz alcanzada con rayos en zigzag y centrando el eje longitudinal de la estructura.



Figura 35. *Canto a la rebeldía*, 1983, Eduardo Kingman Riofrío

Caminando visualmente a la izquierda hallamos un texto en latín: *liber esto felicitatem et gloriam consequito salva cruce*. Libertad, felicidad y gloria con la ayuda de la Cruz. Latina que precisamente sobresale en la parte superior del folio. El prohombre con la pluma en la mano derecha y vestido de gala confirma la veracidad del testimonio, más a su izquierda un indio con poncho, con los brazos y manos en "Y" actitud claramente de pesadumbre asiste sin asistir. Sobrepuesta sobre el indio la cúpula de una Iglesia con la linterna y la cruz. Otro personaje se intuye con otro folio y la mano sobre la frente. La solemnidad acartonada de estos notables personajes contrata con el movimiento de los rayos de un sol que dan dinamismo a la pintura. Firma el artista y pone el año en la parte inferior.



Figura 36. *Canto a la rebeldía*, 1983, Eduardo Kingman Riofrío

Si ahora nos dirigimos hacia la derecha de la composición nos encontramos inmediatamente después del soldado muerto al pueblo sublevado que avanza hacia el espectador con las manos poderosas que agitan palos de venganza y sobre el chafan de un edificio que actúa como la quilla de la proa de un barco.

Dos personajes significativos como son un soldado con arma, vociferando, el rifle con adornos en la culata y de cañón ensanchado. Y, detrás un indio con lanza, pluma y el sol que evidentemente se relaciona con el que preside la pintura.

Conclusiones

La Independencia de Ecuador no se puede celebrar con unas fechas en el calendario ni con unos nombres en letras mayúsculas, fue un proceso que arranca prácticamente en el año 1808 y llega hasta 1830 con distintos protagonistas, pero uno por encima del resto: el pueblo.

No es la historia época de una orilla, sino también de los sacrificios de otros muchos y muchas anónimas que contribuyeron desde el silencio, la sombra y el sacrificio a lo que reconocemos como *La otra orilla* en el puente de nuestras identidades.

La historia no está empaquetada y terminada, sino en permanente construcción como comprobamos cada día en el Archivo Histórico de Loja, una tarea de "hormigas" basada en la investigación, conservación y difusión de nuestro patrimonio documental.

La historia es el mejor laboratorio de análisis social en cuanto que muestra las claves de las causas de los problemas sociales que vivimos en el pasado, tiene un alto poder formativo y debe estar basada en las fuentes primarias.

En la historia nada se repite como en un eterno retorno, los que se repiten a veces son los historiadores poco rigurosos y, mucho menos nos convierte en magos o adivinos del futuro. La historia

es un primer análisis para abordar los problemas sociales, un análisis que no se puede basar únicamente en mantener y reforzar mitos, superar traumas que están en el imaginario colectivo.

La historia que fue introducida como materia educativa en los gobiernos liberales europeos de la primera mitad del siglo XIX con la finalidad de forjar sentimientos patrióticos y crear adhesiones, no puede ser herramienta para manipular conciencias, se deben generar distintas visiones históricas sabiendo que cuando se narra una historia, se dejan de narrar otras muchas.

La historia debe servir para conocer cómo se han forjado nuestras identidades y enseñar a decodificarlas.

Hace años se hablaba de instrucción, los que nos dedicamos a pensar la educación sabemos que no se pueden forjar conocimientos científicos sin tener en cuenta valores humanos y éticos, la historia es necesaria para formar a personas con criterio en un mundo superpoblado de informaciones poco rigurosas e incertidumbres.

Necesitamos crear una didáctica de la historia y acontecimientos como este del Bicentenario desde una oportunidad de innovar y comparar, presentando la historia como un análisis no solo de un territorio, sino a través de otros documentos complementarios (apropiaciones identitarias) y paradigmas de como lo celebraron en otras épocas.

La historia no puede estar basada solo en componentes ideológicos y políticos, el reto que hemos detectado es superar los métodos escolásticos y las lecturas occidentalizadas para comenzar a es-

cribir la historia del Descubrimiento de Europa como la metáfora de una necesidad y un deseo.

Trabajar en procesos de construcción del aprendizaje: hipótesis, fuentes históricas, credibilidad de estas fuentes, causalidades y la explicación histórica. Tenemos que superar la memorización, las reincidencias historiográficas y llegar a realizar análisis y reflexiones.

Los universitarios a través del Programa Pupitre en el Archivo Histórico de Loja junto a la Universidad Nacional

de Loja realizan este proceso de acercamiento científico al sentido de pertenencia: relación con las fuentes primarias, análisis social, interpretación y emprendimientos educativos.

No hay mejor aprendizaje ni mejor historia que la que no presenta verdades acabadas. Precisamente por esto titulamos a nuestra investigación: ¿Había otra salida?

Disculpen la pregunta de un ingenuo lojano: ¿Nos hemos independizado de Cuenca?

Referencias

- Acta de Independencia de Guayaquil. Archivo Histórico de Guayaquil. M.A.A.C. Facsímil. Mediación de la Mgster. Mariella García.
- Acta de la Independencia de Loja. Salón del Cabildo de la Ciudad. Facsímil. Archivo Histórico de Loja.
- Acta de Independencia de Quito. Gustavo Pérez Ramírez. Universidad de Lovaina, Miembro de la Academia Nacional de Historia, Secretario General del Grupo América.
- Carrión, Alejandro.: Bolívar y Loja. *Revista del Ilustre Municipio de Loja*. Primera etapa. Noviembre. 1981. N.º 1.
- Constitución de la República de Cuenca. Museo Remigio Crespo Toral. Municipio de Cuenca. Mediación de la Mgster. Ximena Pulla. Estudio de Juan Cordero Iñiguez "De la Independencia de la República de Cuenca, 1820".
- Centro de la Memoria Histórica de Loja (CMHL), Archivo Histórico. Fondo II. Carpeta 001. Abanico temporal: 1808-1830. Transcripciones del Capítulo Loja.
- Jaramillo Alvarado, Pío. (1974). *Crónicas y documentos al margen de la Historia de Loja y su provincia*. Casa de la Cultura. Núcleo del Guayas
- Jaramillo Alvarado, Pío.(1974). *Historia de Loja y su provincia*.

I Incas sí, indios no. La incorporación del arte del Perú antiguo y del arte popular en los doscientos años de Independencia americana

Fernando Villegas Torres, Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El propósito del presente ensayo es analizar cómo la representación visual del indio fue vista desde la mirada incaísta y cómo dichas representaciones no superaron el pasado dicotómico de origen virreinal. El cuadro *Los Funerales de Atahualpa* (1867-68) del pintor peruano Luis Montero es quien legitima esa mirada. En este sentido, se analizarán otras representaciones de pintores peruanos como las de Teófilo Castillo, Francisco González Gamarra y Víctor Morey. Por otro lado, *El habitante de las Cordilleras* (1855) de Francisco Laso propuso una mirada desde lo indio hacia el mestizo, presente en los artistas del siglo XX que superaron la dicotomía virreinal. Para ello se analizarán los casos de Elena Izcue, José Sabogal, la Compañía Peruana de Arte Incaico de 1923 y el Pabellón Peruano de la Exposición de París de 1937. Finalmente, se expondrá el modelo indianista del pintor Manuel Domingo Pantigoso y una fotografía del siglo XX de la puerta del sol de Tiahuanaco, donde se podrá apreciar la vinculación directa entre el indio y su pasado prehispánico.

Se analizan los vínculos existentes entre las piezas del Perú antiguo y su imaginario en el arte y la arqueología desde los discursos incaístas e indigenistas. Utilizamos el término "Incas sí, indios no" de la historiadora Cecilia Méndez para poder explicar estas continuidades en el arte peruano en cuanto a la representación del indio. El objetivo principal

es entender cómo estos discursos han estado implícitamente relacionados con la identidad peruana y latinoamericana. Cabe aclarar que cuando nos referimos al incaísmo no solo se trata de lo vinculado con lo inca sino también a una retórica que se da en el arte peruano del siglo XIX y XX.

La mirada hacia el arte europeo es diferente al arte de América antigua. Las esculturas denominadas el *Apolo de Belvedere* (330-320 a. C.) y la *Estela de Raimondi* (200 a. C.) son obras maestras tanto del arte de Occidente como de América antigua. La primera, es un modelo visual, ejemplo para la representación del retrato decimonónico masculino (Llorens y Llorens, 2011). Presenta sensación de volumen, de mimesis con la naturaleza y de perspectiva, elementos importantes para el mundo del Renacimiento. La necesidad de encontrar una proporción perfecta buscando simetría en el cuerpo humano es distinto al mundo de la cultura Chavín. La segunda, la estela, posee una característica principal, es planiforme en la composición. Es un arte eminentemente ideológico y no naturalista, no busca representar la realidad, condensa parte de esta en un ser antropomorfo donde se puede visualizar elementos zoomorfos de serpientes, falcónidas o las fauces de un puma. Otro elemento para destacar de la pieza Chavín es el horror al vacío en todo el objeto trabajado en piedra. Es evidente

que estamos frente a dos concepciones completamente distintas en torno al modelo estético que representan. La confrontación de ambas miradas estéticas será importante para entender la confluencia de ambas cuando se analicen a los artistas latinoamericanos formados en el arte europeo que buscaron representar la visualidad de América antigua.

La recuperación de objetos arqueológicos del Perú antiguo se dio desde inicios de la vida Republicana. En 1822 el General José de San Martín fundó el Museo Nacional, hoy Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, y desde sus inicios contó con este tipo de objetos dentro de su colección e incluso con momias. Se puede decir que hasta 1826 el museo era un gabinete de curiosidades, debido a que también albergaba piezas singulares como medallas de la independencia del Perú, una brújula, un globo terráqueo, mapas, metalurgia prehispánica y un gabinete científico para el reconocimiento de minerales (Vargas, 2007, p. 62-65).

En el frontispicio del Atlas *Antigüedades Peruanas* (1851) de Mariano de Rivero y Juan Diego Tshudi se condensaron algunos de los elementos iconográficos que luego se verán de forma reiterada. Se puede reconocer en el frontispicio a la Puerta del Sol de la cultura Tiahuanaco y retratos de incas. Además de un cóndor extendiendo sus alas y debajo, dos campesinos indígenas contemplando el paisaje andino, reconocible por la representación de auquénidos y de montañas. También se aprecia la flora andina como el cactus y la sábila. En la parte superior, se visualizan cerámicas escultóricas vinculadas a las culturas Moche y Chimú.

Una composición que da importancia al pasado indígena unido a su presente. Esto es posible cuando se aborda el tema del indio visto a través de la gloria del pasado o a través del presente.

En el campo de la Arqueología debemos reconocer la importancia del alemán Max Uhle que, a fines del siglo XIX y principios de siglo XX explora la ciudad sagrada de Pachacamac y hacia 1906 fue director de la sección arqueológica del Museo Nacional. Otra figura importante es el arqueólogo y médico peruano Julio C. Tello quien en 1912 propuso a la cultura Chavín como cultura matriz. Entre 1900 y 1930 son años de descubrimientos arqueológicos. Cabe mencionar que, el redescubrimiento de la ciudadela de Machu Picchu, en el Cusco, se dará a conocer al mundo por Hiram Bingham en 1911. Hacia 1927, se descubre el cementerio denominado Paracas Necrópolis donde se hallaron momias envueltas en mantos. Los mantos Paracas fueron exhibidos en las salas del Museo Nacional de Arqueología de Lima en 1929 y en simultáneo con el Pabellón Peruano de la Exposición Iberoamericana de Sevilla; era la primera vez que los mantos se mostraban al mundo (Villegas, 2016, p. 466). Ambos descubrimientos configuran una época en la cual el Perú antiguo se encontraba presente tanto en la iconografía de los artistas como en la de los arqueólogos.

El Museo Larco, fue fundado por Víctor Larco Herrera en 1919, a este museo llegaron las hermanas Elena y Victoria Izcue para realizar estudios sobre lo prehispánico aplicado a los diseños modernos. Elena Izcue fue una destacada artista plástica que perteneció a la primera pro-

moción de la Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA).

Hacia 1931 destaca la presencia del arqueólogo Jorge Muelle en el Museo Nacional, entonces dirigido por Luis E. Valcárcel. A Muelle le debemos el concepto de estilo en el estudio de la cerámica. El investigador indica que la cerámica del norte de Perú es escultórica y el sur es pictórico. El etnobotánico Eugenio Yacoleff estudió la importancia de la planta jíquima en la cerámica Nazca y analizó las representaciones del ser mítico orca y las representaciones de falcónidas.

Es en este período donde Muelle, en el marco del Instituto de Arte Peruano (IAP), publicó *Muestrario de arte peruano precolombino* (1938) con la participación del pintor Camilo Blas. Se utilizó la cerámica Nazca para esta investigación por ser de mayor calidad y poseer variada policromía. En una ilustración de color realizada por Blas se consideraron los seis colores fundamentales utilizados en esta la cerámica. De esta manera, se puso en evidencia la relación entre los artistas que laboraban en el (IAP) y los arqueólogos que investigaban sobre el Perú antiguo.

Hasta aquí podemos precisar que, desde el campo de la arqueología, los nuevos descubrimientos abrieron camino a la inserción de los objetos del Perú antiguo. Ahora nos vamos a analizar cómo estos objetos fueron vistos desde el arte producidos a partir de la independencia y bajo una mirada dicotómica, donde el indio del pasado es disociado de sus herederos contemporáneos.

Cecilia Méndez (2000) en su ensayo *Incas sí, indios no* refiere el período de la Confederación Perú-Boliviana (1836-

1839). La historiadora reconoció que el pensamiento criollo buscó vincularse al mundo inca, pero se diferenció del mundo indio contemporáneo. Esto debido a los comentarios racistas que produjo en Lima la llegada de general Andrés de Santa Cruz, a quien calificaron de indio y lo acusaron de atrasado y con poca posibilidad de dirigir los destinos del Perú y la Confederación (p.15). En esta disociación entre los incas del pasado y los indios del presente queda anulada su continuidad. Los criollos limeños siguieron el mismo camino y asumieron una conexión directa con el mundo inca. Méndez también señala que los ensayos periodísticos y literarios de Felipe Pardo y Aliaga (1806-1868) lo convierte en uno de los principales opositores a Santa Cruz en términos de desprecio hacia lo indio (p. 18). En su crítica el literato reconoció lo indio como extranjero, invasor y bárbaro. Si analizamos lo que menciona Deborah Poole (2000) sobre la imagen del indio en el libro de Manuel Atanasio Fuentes *Lima: Apuntes históricos, estadísticos, administrativos, comerciales y de costumbres* (1866), este siempre está representado en tránsito en la ciudad, como un comerciante, pero nunca como alguien de la ciudad, un ejemplo de ello es el arriero: "prueba similar de la presencia transitoria de los indios en Lima y, por tanto, en la nación moderna" (p. 193). El incaísmo del discurso nacionalista criollo ha estado presente en las artes visuales desde el momento de la independencia. Esta retórica nació en el ámbito español donde se incorporó una sucesión natural de los incas para luego continuar con los reyes españoles como el caso de *Efigies de los Incas o Reyes del Perú* (ca.1725),

creado a través de un grabado del clérigo e historiador Alonso de la Cueva. De esta forma se estableció una línea sucesoria entre los incas y la monarquía española.

Esta misma estrategia es incorporada durante la independencia en el biombo de la *Genealogía de los Incas* (1837) de Marcos Chillitupa Chávez. En esta obra se aprecia a los incas; al escudo peruano y en la secuencia final de la serie, al General San Martín a caballo, en alusión a quien vino a proclamar la independencia del Perú. Esta asociación entre los incas y los próceres de la independencia ya sea San Martín o Bolívar, se hace evidente tanto en imágenes como en poemas, tal es el caso de *La victoria de Junín. Canto a Bolívar*. El autor expresa:

Tú la salud y honor de nuestro pueblo serás viviendo, y ángel poderoso que lo proteja, cuando tarde al empíreo el vuelo arrebatases y entre los claros Incas a la diestra de Manco te sentases. (Olmedo, 1999 [1947], pp. 738-743)

De acuerdo con Cornejo Polar, el incaísmo funcionó cuando un sector criollo se imaginó en una clase-casta que representaba a la sociedad en su lucha contra la opresión colonial (Cornejo Polar, 1983, p. 171). Se puede identificar en el imaginario republicano la imagen del sol radiante que aparece en los escudos y monedas, tal es el caso de Argentina. El primer escudo peruano también muestra la presencia del sol naciente en clara referencia al dios solar, deidad inca.

Una de las obras de arte fundacionales en Sudamérica es la pintura académica *Los funerales de Atahualpa* (1867) (Fig.

44) de Luis Montero que puede considerarse, a decir de Doris Sommer, como una *ficción fundacional* (2007, p. 65). En esta obra se anula la presentación de lo inca al encontrarse muerto (Miró Quesada, 2011, p. 49-50) y el relevo del poder político pasa de las manos de los españoles a sus herederos, los criollos. Sin duda, esta obra es fundacional al representar al inca como gloria pasada y sin establecer una conexión con el mundo del presente del indio. Funciona, según refiere Pierre Nora (2008) en "los lugares de la memoria como un material simbólico y funcional de la narrativa nacional peruana que tuvo impacto en la región sudamericana (p. 34).

En el siglo XIX hubo un comercio de retratos de incas realizados en la ciudad del Cusco y cuyos formatos seguían siendo del siglo XVIII. Varios de los cuadros fueron destruidos después de la rebelión de Túpac Amaru II como lo sucedido con el retrato de Huayna Capac y la serie de emperadores incas.

Por todo ello, podemos entender que la representación de Atahualpa, asociada a la conquista y al final del imperio, tuvo gran acogida en el imaginario sudamericano. En el cuadro *La sabiduría junto a la Elocuencia, sacan a Atahualpa del sepulcro* (1865), tomado del grabado de Barthélemy Roger que figura en el frontispicio del *Atlas Géographique et Physique du Nouveau Continent* (París, 1814-1834) de Alexander von Humboldt, se aprecia que en lugar del inca se representa la alegoría de América consolada de los males de la conquista por Minerva y Mercurio.

Otro artista que supo darle importancia a la cerámica del Perú antiguo es Teófilo Castillo como el representado en el cuadro *Manchay Puito* (1886). Castillo fue uno de los abanderados en el reconocimiento como obras artísticas a piezas del Perú antiguo. Les otorgó valor estético cuando, hasta entonces, eran considerados souvenirs turístico o piezas decorativas que integraban algún gabinete ilustrado. Además, resaltó la importancia del color de los textiles prehispánicos en sus escritos para la revista *Ilustración Peruana*.

En una fotografía, Castillo aparece junto a uno de sus cuadros de temática prehispánica. En el cuadro se representa en primer plano una cerámica Nazca, reconocida por el asa puente. Se observa también un Templo inca y al emperador de espaldas sentado en su trono; una alfombra, que recuerda el mundo oriental y la representación de momias incas (malquis). El hecho que aparezca un cerámico Nazca, anacrónico para su tiempo, debe entenderse que para ese período no había una noción diferenciada de las otras culturas que eran incorporadas a lo inca.

La retórica incaísta estuvo presente en su crítica de arte y en su obra artística al revalorar el arte del Perú antiguo. De esta etapa evocativa, Castillo realizó portadas para la revista *Ilustración Peruana* con temas relacionados con las cerámicas Nazca y Moche, y ruinas arqueológicas como *Puerta Monumental de Huadca*, la antigua metrópoli del valle de Huatica, hoy Rimac. Asimismo, entre los óleos que pintó destacan *El Saqueo del Coricancha* (1915), que nos trae a la mente *La matanza de Quíos* (1824) de

Eugène Delacroix tanto en la representación en primer plano como en el tema romántico y dramático del saqueo, *La Marcha del Inca* (1919) y *La Sacerdotisa de Nazca* (1918). En el afiche del *Tercer congreso de Estudiantes americanos* realizado en Lima en 1912 vemos la representación de un ágora griega con elementos decorativos prehispánicos.

Por otro lado, la tumba donde fue sepultado el artista posee elementos decorativos prehispánicos como líneas escalonadas y rostros tomados de la cerámica Nazca. Estos fueron diseñados por el propio artista y publicados en la revista *Varietades* años antes. Entre los artistas latinoamericanos que tratan este tema destaca el artista ecuatoriano José Yépez con el lienzo *Rumiñahui* (1925).

Un trabajo pionero es la tesis "De Arte Peruano" (1915) disertada por el pintor Francisco González Gamarra en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos contando como jurados a José de la Riva Agüero y Felipe Barreda y Laos. Entre los asistentes se encontraba el pintor y crítico de arte Teófilo Castillo. La tesis cuenta con una colección de quinientas láminas de colores divididas en tres secciones: en la primera se encuentran motivos de arte del Perú antiguo de las zonas arqueológicas conocidas como Chimú, Pachacamac, Nazca, Tiahuanaco e Inca. En la segunda, motivos de arte virreinal con referencias a la ciudad del Cusco y en la tercera, paisajes, arquitectura, tipos y costumbres populares e indígenas del sur peruano especialmente del Cusco. La tesis en la primera y tercera sección establece las dos referencias: el mundo indio desde su pasado arqueol-

lógico y su presente costumbrista. Pero la segunda parte hoy perdida, resalte su importancia. En palabras del artista se trató de:

una explicación detallada de las láminas con descripciones y críticas sobre su valor estético y técnico; demostrando la posibilidad de crear un arte fundamentalmente peruano, nuevo, basado en las antiguas culturas precoloniales, en las fuentes raciales é históricas del país, en el arte popular y el folklore autóctono. (1937, p. 2)

Como ejemplos tenemos temas con escenas de *Sacrificio Moche*, *Vasija Nazca e Inca* y diseños tomados de un textil precolombino, sobre todo, los diseños de un puma que claramente sirvió de referencia, en cuanto al formato y uso del diseño, al trabajo de Elena Izcue diez años después.

Cabe mencionar que González Gamarra asimiló los movimientos de vanguardia y la iconografía inca en sus obras, tal es el caso de *Ritmo Impresión futurista* (1926) donde integró elementos geométricos similares a los tocapus incas para darnos una interpretación sumamente original. En el prólogo de la muestra que realizó en 1928 en la galería de arte de Lima Entre Nous, el crítico de arte Carlos Solari (El Quijote) escribió: "prolongó su marcha hasta invadir los dominios del constructivismo y del futurismo." (1928, p.[3]).

En *Intipac "La ofrenda al sol"* (1927), panel decorativo exhibido en la Exposición de Artes decorativas de París de 1927, mostraba en el centro de la composición la representación del "Dios de los Báculos", presente en La Puerta del Sol de Tiahuanaco. Además, exhibió los di-

seños de los motivos decorativos de la cerámica de varias culturas del Perú, al igual que de los keros incas y diseños a manera de tocapus como se observa en *Escena incaica* (1924). Estos diseños fueron tomados de la tesis presentada doce años atrás. Desde la revista *Mundial*, Solari escribió desde París que lo que había llamado la atención fueron los "motivos tomados de edificios, vasos y telas incaicas y preincaicas se prestan admirablemente para hacer en ese orden labor perdurable cuando se tienen el temperamento y la preparación de González Gamarra" (1927, s/p).

Otra de las artistas destacadas en los años veinte fue Elena Izcue, ella trabajó en el Museo Larco con piezas vinculadas a la cerámica Moche y Nazca cuyos diseños fueron recurrentes en sus obras. Izcue creó dos cuadernos de dibujos que tituló el *Arte Peruano en la Escuela* (1925). La publicación fue auspiciada por Víctor Larco Herrera; el primer volumen al parecer sería más de interés para que los niños aprendan a dibujar. Los cuadernos marcaron la importancia de los diseños del Perú antiguo en su inserción contemporánea siguiendo los postulados de su maestro Teófilo Castillo.

Entre los trabajos que realizó se encuentra el óleo *India Tejedora* (1924), vemos en primer plano un mate burilado, también se observa un tejido sobre un telar de cintura y un cerámico precolombino Chimú, que hace de florero. El tejido que cuelga en la pared posee formas precolombinas. Vemos que en sus trabajos a la acuarela estudió del Perú antiguo entre 1914 y 1915 con diseño para orlas de motivos precolombinos. En 1924 participó en la decoración del salón Ayacucho

de Palacio de Gobierno con el óleo la *Cadena de Huascar* (1924).

El pintor, profesor y director de la ENBA José Sabogal, en los años veinte del siglo anterior también abordó el tema incaísta, por ejemplo, en el cuadro *La Fuente* (1923) donde se reconoce el elemento prehispánico; también participó en el diseño de la Huaca ornamental del Parque de la reserva en 1929. El sentido alegórico de su propuesta puede verse en otras obras como *Tambo Colorado* (1955). Desde 1929 aparecen grabados vinculados a ceramios Chimú. Creó murales en un Hotel de turistas del Cusco donde representó a Manco Cápac y Mama Ocllo. Asimismo, trabajó en diseños de portadas para libros. Un ejemplo destacado fue el que hizo para la carátula de la ópera (de la obra musical y teatral) del compositor peruano José María Valle Riestra, "Ollanta" en 1921, en el que incluyó elementos prehispánicos tomados de la cerámica Nazca. Diseñó también las portadas de la revista *Amauta* entre enero y diciembre de 1927¹²⁴, directamente relacionados con lo prehispánico.

Discípulo de Sabogal fue Camilo Blas, en quien podemos reconocer también la inspiración en obras del Perú antiguo. Estos diseños realizados en el marco del Instituto de Arte Peruano (IAP) buscaron estudiar las formas del Perú antiguo¹²⁵,

Blas trabajó con motivos tomados de los keros (1931-1940) estudiando el color y sus formas. Igualmente, en 1933 realizó postales con diseños tomados de la cerámica Moche y Nazca.

Otro artista que abordó el tema incaísta es Fernando de Zsyzslo con el ancestralismo en los años sesenta. Su obra estuvo influenciada por el mexicano Rufino Tamayo y el expresionismo abstracto de Jackson Pollock. El artista peruano realizó la serie denominada *Cajamarca* (1960) relacionada con el encuentro de Francisco Pizarro con Atahualpa en esta ciudad y que terminó con la ejecución de este último. Los óleos desde una clave abstracta remiten a elementos prehispánicos. El artista contemporáneo, Jorge Eduardo Eielson, mostró en la escultura *La Puerta de la noche* (1948) su relación con la propuesta constructivista del artista uruguayo Joaquín Torres García, aunque directamente su obra se vincula con la Puerta del Sol de Tiahuanaco.

Esculturas incaístas

En cuanto a esculturas incaístas podemos mencionar *Música incaica* (1910) de José Manuel Huerta¹²⁶, en el relieve vemos el fenotipo de la mujer arrodillada que puede ser reconocida como una mujer griega tanto por su perfil como por

¹²⁴ Otras publicaciones que el artista ilustró son: La Exposición de la industria minera en el Centenario de Ayacucho (1925) o de la vida incaica (1925) de Luis E. Valcárcel, la revista de la Sociedad médica "unión fernandina" (1924) El pueblo del sol de Augusto Aguirre Morales (1927).

¹²⁵ Si bien Izcue y Sabogal participaron de la retórica incaísta debemos precisar que ambos representan su superación. En el caso de la primera, adapta los diseños prehispánicos al mundo moderno e incidir en el proceso creativo como una realidad que une el pasado con el presente contemporáneo. Lo mismo ocurre con Sabogal que si bien participó del incaísmo, en su propuesta de un arte mestizo también toma el Perú antiguo como un inicio del proceso para incidir en el presente mestizo del arte popular.

¹²⁶ Gabriela Lavarello refiere El último Inca, además menciona que el escultor construyó un chalet de estilo inca con pórticos trapezoidales en una playa en Francia (Lavarello, 2007, p.187). Además, como antecedente sobre la representación incaísta podemos mencionar la escultura del Inca (1879) de autor anónimo, fue inaugurada en una plaza de Cusco y actualmente se encuentra ubicado en el Museo Arqueológico de la Universidad San Antonio Abad. Así como también, Manco Capac (1912) realizado por el escultor italiano Libero Valente en la Escuela de Artes y Oficios de Lima. En ambos casos se muestra el temprano interés local de representar al inca.

la vestimenta y el peinado. En la obra del cusqueño Benjamín Mendizábal, el artista sigue el modelo academicista para representar a la coya Curi Ocllo en *La Heroína* (1917) y lo hace como una venus y con pocos elementos reconocibles del mundo andino. Lo mismo sucede con la obra *Viracocha* (1918), cuya representación de lo indígena no fue bien vista por el crítico de arte y pintor Teófilo Castillo. Desde su columna en *Varietades* pidió al artista que descienda del Olimpo y que nos traiga la representación del verdadero indio peruano, "Ya que se trataba de representar indios que nunca conocieron la pose, siempre fueron mansurriones, arropados, tristes: fueron ajenos a las elegancias desnudas" (Castillo, 1919, p. 379) Aunque en *Cahuide* (1917), se puede reconocer en el rostro del personaje rasgos pertenecientes al mundo indígena. El cuerpo advierte proporción y la musculatura, el conocimiento académico adquirido en Europa. (Villegas, 2010, p. 236).

Otra artista discípula de Sabogal fue Carmen Saco, su escultura se propuso representar el verdadero canon del cuerpo andino a través de Manco Cápac y Mama Ocllo. Las tipologías de las esculturas muestran "amplias cajas torácicas" (Villegas, 2016, p. 429).

Otra obra incaísta es el *Monumento a Manco Cápac* (1926) realizado por David Lozano. Este fue un regalo de la colonia japonesa con motivo del centenario de la independencia del Perú. Nació como sugerencia de un congresista en Puno para luego ser nuevamente propuesto en el Cusco por José de la Riva Agüero y Víctor Raúl Haya de la Torre. Finalmente terminó en Lima en homenaje a las fiestas

del centenario de la independencia. Los relieves fueron realizados por el escultor cusqueño Benjamín Mendizábal. Hasta aquí podemos mencionar la retórica del Perú antiguo que tiene que ver con la temática incaísta desde la arqueología y el arte. En muchos casos, varios artistas enfrentaron la distorsión de lo que buscaban representar, ya que su formación académica europea contradecía la forma de representar la belleza desde la tipología fisionómica andina. Este fue el caso de Luis Montero, Mendizábal y Huertas. En otros, como la escultora Saco, buscaron superar esa insalvable diferencia a través del arte moderno.

Hemos visto cómo los artistas nacionales y no nacionales incluyeron en su propia obra los diseños del Perú antiguo: rescataron las formas, el color y la propia temática prehispánica. Asimismo, se advierte que en varios de ellos la retórica apela al pasado, pero no se muestra como una continuidad en el presente. Se habla desde el pasado visto a través del pasado precolombino sea éste lo inca, lo moche lo nazca, lo chavín. La estrategia visual de evidenciar el pasado y anular el presente del indio es lo que demuestra la retórica incaísta.

Del indigenismo al mestizaje

Un papel importante lo constituyen los artistas que buscan una continuidad desde el pasado precolombino hasta el presente contemporáneo del indio y no sólo se quedarse en ese pasado. En ese sentido, El *habitante de las Cordilleras* (1855) de Francisco Laso se erige como una obra fundacional. En la pintura apa-

rece representado un ceramio prehispánico sostenido por el personaje principal y de acuerdo con Francisco Stastny sería la primera vez que un objeto cerámico de la cultura Moche fue presentado al mundo en su calidad artística (Stastny, 1969, p. 53). La obra realizada diez días antes que de inicio la Exposición universal de París de 1855, engloba la idea de pensar en clave alegórica el pasado indígena pero vinculado con su contemporaneidad mestiza. Sin duda el elemento principal es el ceramio Moche que tiene representado a un prisionero desnudo sujeto con una soga y sin la representación genital.

Concordamos con la propuesta de Gustavo Buntinx cuando se refiere que el personaje representado en *El habitante*, se trataría del ideal del mestizaje (Buntinx, 1993, p. 70). Esto ya puede verse en el propio Laso cuando escribió en *La paleta y los colores* publicado en la Revista de Lima en 1859: "Tenemos del derecho de proclamar que, en cuanto a lo físico, la mezcla de castas es útil, puesto que de la combinación de dos razas se tiene un producto superior a las primitivas" (para una colección de sus ensayos ver Majluf, 2003, p. 102). El cercano amigo del pintor, Federico Torrico, refiere sobre el cuadro :

Lazo abrigaba esa convección y en su indio, que presenta ante la avanzada industria europea, el producto informe de su industria más notable, la alfarería, simbolizó **al Perú del porvenir**. El paralelismo de las líneas, que se observa en el cuadro indica la inmovilidad de esa raza; y raza; y la nobleza de la actitud la serenidad del

personaje y su belleza revelan **la personalidad poderosa que el artista soñaba para los peruanos** [resaltado propio]. (1869, p.2).

Los argumentos de Laso en favor del mestizaje y la interpretación de Torrico del cuadro, nos permiten entender el sentido alegórico de éste pensado desde el indio del pasado hacia el indio del futuro. Sin duda, la labor de recuperación de las artes populares llevada a cabo por José Sabogal y sus discípulos en el IAP tendría un papel fundamental en establecer una continuidad entre los indios del pasado glorioso y su presente contemporáneo. Para ello es importante mencionar la noción de mestizaje que propuso Sabogal en la segunda década del siglo XX.

Hablar de la pintura mestiza es hablar de la obra de Sabogal. Es hacia 1925 que la pintura *La Fuente de Arones*, realizada en el mismo año, y la propia ciudad del Cusco motivaría la propuesta mestiza en el artista. La fuente original data de 1670, actualmente se ha perdido la cruz que llevaba en la parte superior. Es interesante reconocer una vertiente mestiza, al analizar la pieza es posible reconocer entre los elementos que acompañan a la fuente una figura antropomorfa femenina y en la parte superior, un sol radial; ambos identificados con el arte el Perú antiguo; y una cruz, relacionada con el mundo cristiano occidental. En su cuadro Cusco (1925) representó la ciudad como motivo central (Villegas, 2017, p. 51). Cusco será una constante inspiración para el pintor, así lo afirmará su esposa, la escritora María Wiese. Si analizamos

esta obra, se observa en primer plano, además de la fuente de Arones, muros altos de piedra tipo inca con superposición de adobe. En segundo plano, casas cusqueñas con techos a dos aguas y cubiertos con tejas y hacia el fondo, la fortaleza de Sacsayhuaman en la cima. Si comparamos los tres ejes centrales de la obra podemos determinar que, uno es la fuente de arones, lado izquierdo; el otro, los dos muros inca-hispano, lado derecho; hacia las casas españolas y en la cima la fortaleza inca, al centro. Los tres ejes remarcan el sentido mestizo de la pintura. Sabogal mencionó que podía reconocer una ciudad de estampa inca-toledana (Wiesse, 1957, p. 21-23), esto en alusión a su carácter mestizo heredera de lo hispano e inca. La fuente de Arones también aparece en una acuarela y dos xilografías.

Otra ciudad que muestra la noción del mestizaje es Arequipa, por ello, realizó portadas para la revista *Amauta* con la representación de la ciudad. A diferencia de Cusco donde se superponía la parte inca y española. En la arquitectura de Arequipa ambos elementos se encontraban fusionados. Un ejemplo es *Arequipa* (1949) donde se observa como un artista indígena esculpe el sillar, piedra característica de la ciudad. En *Vista del Cuzco Sacsayhuaman* (1945) se reconoce una cúpula de origen occidental y en lo alto del cuadro la representación de la fortaleza, elementos simbólicos que para el artista representa lo español y lo indígena (Villegas, 2020, pp. 29).

Sin duda es importante el reconocimiento que el artista peruano dio al arte popular. Al regresar de su viaje a México en 1923 recién casado con la escritora

María Wiesse es cuando reconoce la importancia del arte popular. Esto se debió a la importancia que los artistas mexicanos otorgaban a dichos objetos. A la fecha el Dr. Alt, Gerardo Murillo había organizado una exposición y resaltado su importancia. El mate burilado, la calabaza burilada con motivos costumbristas constituye para el artista un elemento para representar el mestizaje. Escribió en la revista *Amauta* "Los 'Mates' y el Yaravi" en 1929, en el que habla del componente mestizo de las dos herencias, prehispánico y español, en el trabajo de los mates. Debemos entender que al igual que Laso con *El habitante de las cordilleras*, el artista cajamarquino buscó también una continuidad del presente con el pasado. Así el mate burilado se había originado desde el Perú antiguo, su origen data desde Huaca Prieta, se había enriquecido con las formas españolas con temas costumbristas y diseños en foliajería, llegando hasta nuestros días en los actuales departamentos de Cochabamba y Cochabamba grande donde eran elaborados por artistas como Catalina Sanabria. Las portadas de *Amauta* y el afiche de la exposición que presentó en Buenos Aires en 1928 muestran diseños que nos remiten a los mates.

Además del mate podemos reconocer la presencia del Kero que cumplía con las mismas características del mate. Existía una continuidad en el tiempo enlazando el pasado precolombino con su vigencia virreinal. Como sabemos el kero procedía de la cultura Tiahuanaco, aunque fue realizado en cerámica para en el período Inca, su elaboración inicial lo fue en madera, plata y oro (Villegas, 2020, p. 30). En la exposición con motivo de la

celebración del Centenario de la independencia de Bolivia realizada en La Paz (1925) la delegación de artistas peruanos participo con piezas de esculturas, pinturas y arte popular en ellas encontramos: las apajatas (jarras vidriadas) de Puno, las alfombras de Cotahuasi de Arequipa donde se observan elementos precolombinos y mates burilados. En esta exposición participaron con las decoraciones José Sabogal y Camilo Blas. En los diseños sobresale la representación del sol. Todo este ideario enlazaba el pasado inca con su continuidad ejemplificada en el arte popular.

En 1931 se funda en el Museo Nacional el Instituto de Arte Peruano con el objetivo de investigar, coleccionar y revalorar el arte del Perú antiguo. Desde 1946 se integran al recién creado Museo los pintores Alicia Bustamante, Enrique Camino Brent, Camilo Blas, Julia Codesido y Teresa Carvallo. El Instituto destacó en la realización de acuarelas el uso de los colores de la cerámica del Perú antiguo (Villegas, 2020, p. 52). Otro elemento que comprueba la importancia de una continuidad entre el pasado y el presente es el Torito de Pucará. El pintor Enrique Camino Brent lo incorporó como pieza destacada del arte peruano mestizo (Villegas, 2010, p. 36). Se trata de una cerámica en forma de toro que pertenece al pueblo de Santiago de Pupuja en Puno, y está relacionada con ritos de pago a la tierra para que ésta sea fructífera. Sabogal investigó sobre sus características en *El Toro en las Artes Populares* (1949) con prólogo de Luis E. Valcárcel. La figura del toro fue representada en varias de sus obras donde destaca *Alegoría andina* (1947), en ella colocó como antecedente indíge-

na a la conopa inca, para poner en primer plano al Torito de Pucará. Esta evolución de la conopa inca al toro de Pucará, años después lo retoma el historiador del arte Francisco Stastny en su libro *Las artes populares* (1980).

La Compañía peruana de Arte Incaico (1923)

En 1923 La Compañía de Arte incaico que estuvo de gira en ciudades como La Paz y Buenos Aires tendría un gran impacto en la difusión de la cultura Inca en Sudamérica. Fue el embajador argentino en Perú, Roberto Levillier, quien al contemplar una función en Cusco donde se presentaba poesía, teatro, música y danza, pidió a Luis E. Valcárcel, director de la Compañía, organizar una embajada que mostrase el arte inca en Buenos Aires (Kuon Arce, Gutiérrez Viñuales y otros, 2009, p. 207). El patrocinio de la presentación fue canalizado por la Comisión de Bellas Artes de Argentina cuya presidencia estaba a cargo entonces de Martín Noel. En su presentación en La Paz, hubo una primera parte compuesta por seis actos, un intermedio y una segunda parte compuesta por otros seis actos. En Buenos Aires esto cambió ya que dividieron la función en tres partes, las dos primeras de cinco actos, un intermedio y la última de cuatro actos. Llama la atención que en la tercera parte se incidía en la figura del inca Atahualpa, enfatizando la marcha fúnebre del Inca. El cambio entre La Paz y Buenos Aires puede deberse al impacto que tuvo en la ciudad rioplatense *Los funerales Atahualpa* de Montero exhibida en 1867, lo que permite "vislumbrar el desarrollo de una identidad con-

tinental que se consolidaría como tal en las primeras décadas del XX" (Kuon Arce, Gutiérrez Viñuales y otros, 2009, p. 199). También en el programa de la compañía se incluía la escenificación del drama "Ollatay" Destacó la actuación de Luis Ochoa en el papel de Ollantay, se tomó solo la escena de petición de mano de Cusi Ccoillur.

La música estuvo dirigida por Roberto Ojeda y Víctor Guzmán y la dirección artística por Juan Manuel Figueroa Aznar. En los decorados intervinieron los artistas argentinos Jorge Bermúdez, Pío Collivadino y Oscar Ferrarotti. La acogida de la crítica en Argentina destacó la importancia de los movimientos artísticos en América Latina, los mismos que buscaron encontrar en el pasado inca sus raíces; al respecto nos dice:

El intenso movimiento americanista iniciado pocos años hace desde México hasta el Río de la Plata con una espontaneidad reveladora de que no responde a una necesidad, a un anhelo secreto e inconsciente acaso del ambiente espiritual de hispano América, exige para realizar su destino, materia prima, diremos, células básicas y artistas lo suficientemente preparados para construir sobre ellas un arte americano por sus orígenes, su carácter, su sabor, su emoción y su forma. ("Arte y Teatro: Colón. Compañía de Arte Incaico", noviembre 10, 1923, S/P)

Valcárcel junto con La Compañía dictó también conferencias sobre el arte incaico, proyectándose 300 vistas de monumentos incaicos y virreinales del departamento del Cusco. Además, se

realizó una exposición pictórica de Juan Manuel Figueroa Aznar donde mostró pinturas de paisajes cuzqueños, tipos indígenas y escenas cotidianas. La amplia aceptación de la prensa del momento daba cuenta de la asistencia masiva al teatro Colón que en su inauguración contó con la presencia del presidente de la República de Argentina, Marcelo de Alvear. Llama la atención cómo las danzas representadas alternaban el pasado inca con su presente estableciendo así su continuidad. Al respecto, un comentarista de la época dice:

Los que conocemos el paisaje andino y el de los valles cuzqueños, los que hemos visto la vida del peruano de hoy, en las mismas tierras que fueron del imperio solar y manteniéndolo, casi las mismas costumbres de los tiempos de Atahualpa, podemos decir hasta que punto el espectáculo a noche ha sido representación fidelísima de la vida peruana. ("Debuto anoche...", noviembre 10, 1923, S/P)

La propuesta de la Compañía coincidía con la búsqueda de identidad en Argentina que años atrás había propuesto, desde el Ballet Caaporá, Alfredo Gonzales Garaño quien para los diseños de la obra había utilizado motivos de la cerámica Calcachi. Teófilo Castillo desde la crítica de arte en *Variedades* llamó la atención que esa manera podía ser utilizada en la cerámica del Perú antiguo. Sus recomendaciones fueron seguidas por el peruano Víctor Morey que exhibió en el Salón Chandler de Buenos Aires, en 1924, obras con elementos prehispánico, tal es el caso de *Sumac Ñusta* (1924)

donde utilizó los mismos diseños tomados de la cerámica Nazca que Castillo había empleado en la crítica realizada en 1917 y que había aparecido en su tumba (Villegas, 2017, p. 42).

Pabellón Peruano de la Exposición de París (1937)

Todo este ideario para entender una continuidad que se remite al pasado en una evolución hacia el presente, se verá en el Pabellón Peruano de la Exposición Universal de París de 1937: restos arqueológicos, fotografías de Abraham Guillen y acuarelas de plantas. Se podía reconocer la presencia del arte popular, sobre todo por la presencia de un mate burilado cuya iconografía remite a los elementos fundacionales del encuentro entre América y Europa al representar el desembarco de Cristóbal Colón y el desenlace de la conquista con la caída del imperio inca al reproducir la pintura de Los funerales de Atahualpa de Luis Montero.

María Eugenia Yllia propone a la pieza como una etnoficción creada, desde el Museo Nacional, por su director Luis E. Valcárcel para representar el contenido mestizo. Esto por la narrativa que muestra tanto por la decoración de follajería como por los temas representados en los episodios de la vida de Colón y la escena final de los funerales de Atahualpa. A pesar de que la pieza fue creada por mano indígena. Agrega, además, que la presencia de piezas arqueológicas en la exposición no fue protagónica, sino que eran parte de un discurso que buscaba establecer continuidad en el presente (Yllia, 2014, p. 35).

Es así como, el mate ejemplifica el proceso de mestizaje y enfatiza el elemento español al incidir en el arribo de Colón a América y la conquista de los Incas. Además de las piezas arqueológicas que incidían en el pasado indígena, figuraban también la escultura de Manco Capac (1937) de Romano Espinoza Cáceda que evidencia los orígenes de la civilización inca y el mural *El Arte y la técnica del Perú antiguo* de Alejandro González Trujillo (Apu-Rimak). El énfasis en la continuidad del presente se veía en vitrinas donde se leía: "aplicación moderna del arte peruano antiguo".

Asimismo, se recurría al tema costumbrista indígena a través de *Danza del Sol* (1937) de Bernardo Rivero que por su gran formato dominaba la sala. El propio Pabellón Peruano de la exposición contaba con una tipología geométrica relacionada al art-deco, pero que se alternaba con diseños en relieve de formas prehispánicas. En los muebles se apreciaba el Dios de las Varas y los frisos de la Puerta del Sol de Tiahuanaco; en las columnas del recinto, la representación del monolito Bennet. Ambos elementos inspirados en el mundo de la cultura Tiahuanaco.

El importante mencionar la propuesta de Manuel Domingo Pantigoso, ya no se trata de un pintor indigenista sino indianista. Nació en Arequipa y fue quechua hablante y autodidacta; expuso activamente en la década de 1920. En sus obras se reconoce un primitivismo en la composición, en estos años expuso en Arequipa y Cusco donde fue considerado pintor de la raza indígena; también lo hará en Puno donde fue bautizado por Victor Churata como pintor ultraorbicista.

Su obra se le asoció al movimiento de vanguardia español conocido como ultraísmo y al que se le sumó la representación, por la que fue calificado como más allá del orbe en relación con la búsqueda del pensamiento andino. El ultraísmo conocido como el primer movimiento de vanguardia español se había originado en 1918, en España, y reunía a un grupo de artistas latinoamericanos como la pintora argentina Norah Borges. El ultraísmo aglutinó a los movimientos de vanguardia que se habían producido hasta ese año, tales como el futurismo, el cubismo, el simultaneísmo, entre otros. En obras como *Carnaval* (1923) sintetiza las formas en *Sacra Tusuy o Baile del diablo* (1927) se reconoce el movimiento y en *Cacharpari* (1945) la planiformidad compositiva, la síntesis de las formas y la relación con el movimiento.

Pantigoso expuso también en Buenos Aires, Montevideo y Madrid. En esta última ciudad lo hace en la Sociedad de Bellas Artes, en 1928, entonces la crítica española lo acusó de vanguardista y de falsear la naturaleza del indio peruano. Esta crítica debió causarle un profundo pesar ya que se consideraba representante del indio peruano. La incorporación del tema precolombino tanto del mundo Nazca como de Paracas se encuentran presente en las vigas decorativas del Pabellón Peruano de la Exposición de Sevilla. En los paneles que realizó para la sala de textiles incorporó el pasado indígena precolombino junto con la contemporaneidad del indígena. (Villegas, 2016, pp. 185-211).

Herencia del siglo XIX: el costumbrismo

Para el siglo XX la obra de Sabogal desarrolló una temática costumbrista heredada del siglo XIX, este primer período de su obra que va de 1919-1925 tiene clara sintonía con el artista ecuatoriano Camilo Egas y con el artista argentino Jorge Bermúdez. La herencia del costumbrismo decimonónico que en contacto con los viajeros europeos recreó "al otro" desde lo pintoresco, ahora se trata de la representación de tipos costumbristas desde una estética modernista que caracterizó este período.

Además de ello, debemos sumar la influencia de artistas españoles como Ignacio Zuloaga y Anglada Camarasa en la región sudamericana. La obra del pintor ecuatoriano Egas está vinculada a esta tipología costumbrista, especialmente la de entre 1916 y 1923 que difiere a la realizada a finales de los años veinte donde manifestó su vinculación con el realismo social (Pérez, 2005, p. 99). Buen ejemplo de ello es *la Procesión* (1922). Es importante resaltar como se restablece la continuidad del pasado en el presente en la obra costumbrista. La historiadora y crítica del arte Trinidad Pérez tras analizar *Las floristas* (1917) y *Sanjuanito* (1918) de Egas dice:

Si la esencia del indio como raza estaba en deterioro, entonces para restablecerla era necesario volver al pasado, cuando ella estaba intacta", y añade "la estatización de la figura del indio es una especie

de hipérbole cuya función es la de dar visibilidad a un sujeto invisibilizado por la sociedad dominante. Es un recurso de representación que nubla la subordinación indígena al tiempo que desactiva todos los peligros que puede concentrar su figura. (Pérez, 2006, p. 162).

Sabogal había desarrollado el tema indio a partir de la representación del *Carnaval del Tilcara* (1918), en ese entonces, se encontraba en el norte argentino en Jujuy. Después de encontrarse en Cusco expone en Lima en la Casa Brandes en 1919. En esta primera obra de tema indígena podemos reconocer las máscaras de los personajes que le dan una connotación caricaturista a una escena costumbrista. En *La mujer con el cántaro* (1923) remite a la mujer andina contemporánea con el cántaro en la cabeza que reconoce una iconografía con elementos prehispánicos. De la misma manera, se puede ver en *Mujer y cerámico* (1926) de Elena Izcue, Cuzqueña (1927/1929) de Julia Codesido donde aparece un aríbalo inca, y en lenguaje simbolista, y la obra *El beso simbolista* (1926) del artista boliviano Cecilio Guzmán y Rojas.

Roberto Amigo propone que el regionalismo español de Sabogal tiene su mediación en la influencia de artistas argentinos. Señala también que el tema costumbrista del peruano lo había podido ver en Argentina, en el salón Nacional de 1912, cuando el artista Pompeyo Boggio ganó el concurso con *Tipos quichuas de la quebrada de Huamahuaca* (1912) en Tilcara, lugar donde el peruano ejercería la docencia de dibujo en las Escuelas. Además, señala la influencia de los ar-

gentinos José Antonio Terry, quien se dedicó hacer obras costumbristas vinculadas a la región, y de Jorge Bermúdez, quien había estudiado con el español Ignacio Zuloaga y había obtenido premio en el salón nacional con *Poncho Rojo* (Amigo, 2013, p. 26).

Sabogal tendría en la exposición Brandes temas vinculados al costumbrismo cusqueño, en 1921 en su segunda exposición realizada en el Casino Español desarrolló temas vinculados a la ciudad de Lima como la representación de la Tapada o Sahumadora. Los críticos de arte reconocieron en la obra de Sabogal la influencia de Anglada Camarasa en el color y a Ignacio Zuloaga en el tipo costumbrista y los temas religiosos. Los elementos simbolista y costumbristas del español fueron introducidos en la obra del peruano (Villegas, 2016, p.167).

Colofón

Un punto por considerar es que, en distintos países latinoamericanos, la narrativa visual inca responde al vínculo con su historia nacional construida en el siglo XIX, momento en el que se erigen los estados nacionales en términos de lo que Benedict Anderson, denomina comunidades imaginadas. Así, en Ecuador se revalidan personajes históricos como el inca Huayna Cápac, el general Rumiñahui o Atahualpa. En el caso de Bolivia, es la cultura Tiahuanaco la que sobresale como el origen primigenio de la civilización Inca, y a la cual se le representa. Un ejemplo de esto último es el palacio Ponasny con decoración inspirada en sus motivos.

Pero también podemos encontrar temas comunes que enlazan el mundo latinoamericano y que se vinculan con lo incaico, por ejemplo, en países como Ecuador, Perú y Argentina. Con ello me refiero al impacto que tuvo el cuadro *Los funerales de Atahualpa* de Montero en su peregrinaje por ciudades como Río Janeiro, Montevideo, Buenos Aires y Santiago; cuyo tema estuvo presente en la obra del artista ecuatoriano Víctor Mideros. Sesenta años después, tendrá una amplia recepción la puesta en escena de la muerte de Atahualpa por parte

de la Misión Peruana de Arte Incaico en la ciudad de Buenos Aires. Nos llama la atención una fotografía tomada a mediados del siglo XX por el fotógrafo alemán Heinz Hirschberg, donde la comunidad indígena del lugar realiza una ceremonia con músicos y danzantes en la Puerta del Sol de Tiahuanaco, ícono referencial varias veces tomado en la obra de nuestros artistas ya citados. Esta fotografía es fiel testimonio que el mundo indígena se encuentra vivo y unido a su tradición milenaria.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Amigo, R. (2013). La pintura indianista. José Sabogal en la Argentina. *Illapa*, 10, 22-35.
- Anónimo. (1923, 10 de noviembre). Arte y teatro: Colon. Compañía de Arte Incaico. En: *La Prensa*. Buenos Aires, S/P.
- F.M. (1923, 10 de noviembre). Debutó anoche en el Colón la Misión Peruana de Arte Incaico. En *La Razón*, Tucumán, S/P.
- Buntinx, G. (1993). Del Habitante de las Cordilleras al Indio alfarero. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso. *Márgenes*, 10/11, 9-92.
- Castillo, Teófilo. (1919). De Arte. Respuesta a un escultor, *Variiedades*, N.° 584, 10 de mayo, 379-380.
- Cornejo Polar, Antonio. (1983). La reivindicación del imperio incaico en la poesía de la emancipación del Perú, *Letterature d'America* 19/20, 153-171.
- González Gamarra, Francisco, (1937). "Mi tesis" una construcción para el arte nacionalista del Perú, texto mecanografiado, 1-3.
- Gutiérrez Viñuales (Cusco Buenos Aires, 2009: 207)
- Kuon Arce, E, Gutiérrez Viñuales, R, Gutiérrez, R y Viñuales, G. (2009) *Cuzco-Buenos Aires. Ruta de intelectualidad americana (1900-1950)*. Lima, Fondo editorial de la USMP.
- Méndez, Ce. (2000). *Incas sí, Indios no: Apuntes para el nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP, Documento de trabajo 56, serie historia 10.

- Miró Quesada, Roberto. (2011). Los funerales de Atahualpa. En *Luis Montero. Los funerales de Atahualpa*. Lima: Talleres de Gráfica Biblos, pp.48-52.
- Nora, Pierre Nora. (2008). Los lugares de la memoria. Montevideo: Ediciones Trilce
- Lavarello, Gabriela. (2007) *Artistas plásticos en el Perú siglos XVI-XVII-XVIII-XIX-XX*, Lima: Galería de Arte 715.
- Laso, F. (2003). La paleta y los colores. En Natalia Majluf (ed). *Aguinaldo para las señoras del Perú y otros ensayos 1854-1869*, Lima: MALI, IFEA.
- Llorens, Tomás y Llorens, Boye. (2011). *Retratos de la belle époque*. Centro del Carmen Valencia, 5 IV-26 VI 2011/Caixa Forum Barcelona, 19 VII-9 X 2011, Ediciones El Viso.
- Pérez, Trinidad (2005). Exotism, alterity, and the Ecuadorian Elite: The works of Camilo Egas. En: Andersmann, J and Rowe, W. (ed.). *Images of Power. Iconography, Culture, and the State in Latin America*, Canada: Berghahn books
- Pérez, Trinidad (2006). Raza y modernidad en las floristas y el Sanjuanito de Camilo Egas. En: SOSA-BUCHHOLZ,S. and WATERS, W., *Estudios Ecuatorianos.Un aporte a la discusión*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Olmedo, José Joaquín. (1999). [1947] *La Victoria de Junin. Canto a Bolívar*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Poole, Deborah. (2000). *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Sommer, Doris. (2007). *Ficciones fundacionales*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Solari, Carlos(El Quijote). (1927). De Arte. La exposición Cabanas Oteyza. *Mundial*, N°385, 28 de octubre, S/P.
- Solari, Carlos (El Quijote). (1927). Prólogo en: Catálogo de Exposición de arte nacional de Francisco González Gamarra.
- Vargas, David. (2007). *Ideología y colección. Historia del Museo Nacional, 1822-1830*. (Tesis para optar el grado de Licenciatura en Arte). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú.
- Villegas, Fernando. (2006). *El Perú a través de la pintura y crítica de Teófilo Castillo, nacionalismo, modernización y nostalgia en la Lima del 900*. Lima, Asamblea Nacional de Rectores.
- Villegas, Fernando. (2006). José Sabogal y el arte mestizo: *El Instituto de Arte Peruano y sus acuarelas*, (Tesis para grado de Licenciatura Historia del Arte). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú.
- Villegas, Fernando. (2010). La escultura en el 900: entre la obra europea importada y la formación de la escultura nacional. *Revista del Museo Nacional*, T. L, 211-245.
- Villegas, Fernando. (2011). El costumbrismo americano ilustrado. El caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica. *Anales del Museo de América*, 19, 7-67.
- Villegas, Fernando. (2013). La incorporación del arte popular en el imaginario de los artistas peruanos del siglo XX. En *Perú los reinos del Sol y de la Luna*, Canadá: Musée des Beaux-Arts

de Montréal, En prensa.

Villegas, Fernando. (2016). *Vínculos artísticos entre España y el Perú (1892-1929)*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Wiese, María (Myriam). (1957). *José Sabogal, el artista y el hombre*. Lima: Compañía de Impresiones y publicidad.

Stastny, Francisco. (1969). *Breve historia del arte en el Perú*. Lima: Editorial Universo S.A.

Yllia, María Eugenia. (2014). Eccnoficciones del origen. La representación de Los funerales de Atahualpa en un mate burilado. *Illapa*, 11, 45-55.

Ilustraciones



Figura 37. *Antiquedades peruanas*, Mariano Eduardo de Reivero



Figura 38. *Genealogía de los Incas*, Marcos Chillitupa Chávez, 1837



Figura 39. *Respuesta a un escultor*, Teófilo Castaño, 1919

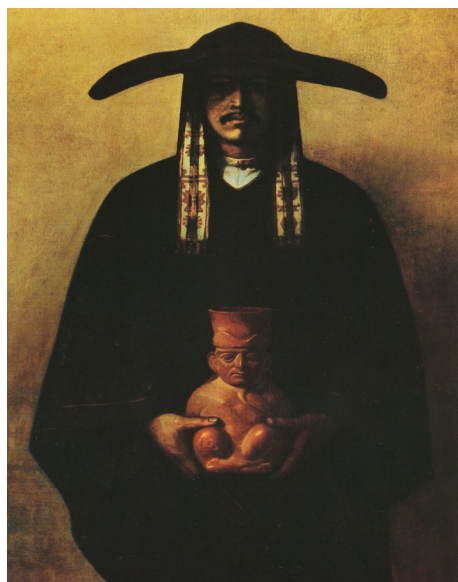


Figura 40. *Habitante de las cordilleras*, Francisco Laso, 1855.



Figura 41. Sumac Susta



Figura 42. La sabiduría junto a la elocuencia sacan a Atahualpa del sepulcro, Anónimo, 1864

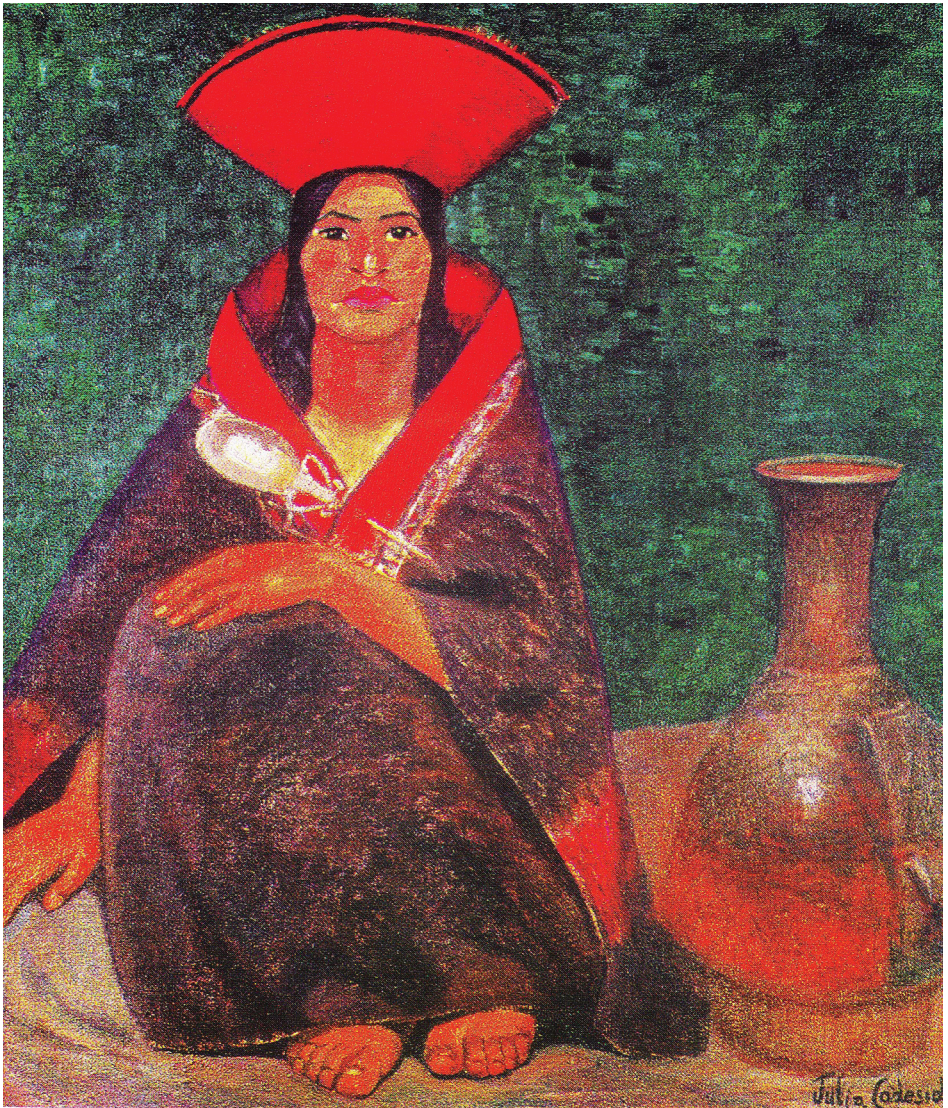


Figura 43. *India del Collao*, José Abogal, 1925



Figura 44. Los funerales de Atahualpa, Luis Montero, 1867



Figura 45. Ceremonia a la puerta del Sol, Tiwanaku, 1950



Figura 46. Afiche de Compañía de Arte incaico, Luis Valcarcel

Miradas críticas a la nación y sus debates contemporáneos

I El proyecto revolucionario de lo abyecto

Paulina León Crespo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

En 1789, el sacerdote jesuita criollo Juan de Velasco¹²⁷ —hijo de español, nacido en Riobamba durante el período de la Real Audiencia de Quito—, entrega a la Corona Española su *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. El primer tomo del libro *Reino Natural*, tiene un breve inciso entre el Reino Animal y el Reino Racional, titulado Monstruos, en el que relata sobre seres, mezcla entre bestias e indígenas, que habitan las tierras lejanas e ignotas del Nuevo Mundo, específicamente del Reino de Quito, y los define así:

Los monstruos propiamente tales, se llama a aquellos que nacen con notable exceso, o falta de alguno, o algunos miembros, o con alguna otra diferencia grave, que no corresponde a los individuos de alguna especie. Juan de Velasco (1927)

Quisiera tomar esta imagen del monstruo para realizar una breve revisión de la construcción de la alteridad, de lo abyecto y ominoso para, desde ahí, proponer una revisión de las representaciones y visualidades sobre el Reino de Quito y el

actual Ecuador, a la vez que acercarnos de la producción de autorepresentaciones monstruosas como espacio de potencia política.

¿Qué puede un cuerpo monstruoso?

Si Spinoza preguntaba *¿Qué puede un cuerpo?*, cabe aquí preguntarse también *¿qué puede un cuerpo monstruoso que excede el estatuto de normalidad, que no encaja, que descoloca nuestras certezas?* Las reflexiones aquí propuestas son una apuesta por descifrar el potencial político de los cuerpos monstruosos pues, en su posibilidad de ser múltiples, informes, e impertinentes, reside su capacidad de resistencia y su potencia. La figura de la *monstrua* —en femenino resulta aún más perturbador—, se plantea como la singularidad desde la cual podemos acercarnos con una renovada perspectiva al cuerpo social en la actualidad. *¿Qué puede aportarnos al presente la historia y persistencia de los cuerpos monstruosos? ¿Cómo ha resistido la monstrua a su desaparición? Y, en este sentido, ¿podemos apostar porque el*

¹²⁷ Juan de Velasco (1727-1792) fue un sacerdote jesuita, teólogo y filósofo, que dedicó sus esfuerzos a la investigación y recolección de informaciones, datos, personajes, idiomas, leyendas, costumbres y tradiciones sobre el Reino de Quito. Su libro *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* fue entregado a la Corona Española en 1789. El libro ha sido cuestionado por considerarlo como poco preciso, con cierto grado de subjetividad e incluso anecdótico. Incluso, en la carta de presentación del libro, dirigida al Ministro Secretario de Estado de la Corona Española Antonio Porlier, Juan de Velasco escribe: "Solo el dulce amor de la Patria podrá excusarme la nota de temerario, en dar un embrión mal formado de Historia [...]".

cuerpo monstruoso nos permita inaugurar otros agenciamientos y tramas subjetivas? ¿Podemos considerarlo como una propuesta epistémica, capaz de reconfigurar nuestro modo de estar en el mundo?

A partir de estos cuestionamientos, la *monstrua* se devela como la puesta en crisis de la 'normalidad' —y del aparataje sociocultural y colonial que sustenta esta 'normalidad'—, y nos invita a devenir seres ciberorgánicos, en el que las relaciones y el contacto son el centro de un nuevo modo de *estar con* el mundo.

Conceptos básicos

En términos generales, el monstruo es la antítesis del cuerpo humano canónico. El *canon* no es otro sino aquel que se ajusta, aunque con márgenes de desviación tolerables, al *canon de Policleto*¹²⁸, basado en principios de exactitud, proporción y simetría. Este canon establece la forma bella y, por tanto, aceptable del cuerpo humano. El *canon de Policleto* fue ratificado en el Renacimiento a través del *Hombre de Vitruvio*¹²⁹ de Leonardo Da Vinci. Es así como los individuos corpóreos que se ajustan a este canon podrán ser llamados "individuos humanos canónicos". Tómese en cuenta que en ambos casos —tanto en el *canon de Policleto* como en el *Hombre de Vitruvio*—, el ideal del cuerpo perfecto está representado

por una figura masculina, blanca, sana y viril.

El canon, como podemos ver, es el resultado de un proceso cultural que ha establecido que la morfología de una mayoría o, mejor dicho, el ideal de una mayoría se acepte como 'natural' y unívoca. El cuerpo humano canónico, en definitiva, propone delinear un cuerpo utópico, un cuerpo idóneo, un cuerpo viable, un cuerpo unicerebral, un cuerpo capaz y funcional, cuyas características lo asocian con el cuerpo útil y estético y, por tanto, aceptado socialmente. Es así como a partir de esta convención se estructura la vida de los seres humanos, desde la organización sociopolítica hasta la fabricación de instrumentos o herramientas.

Es importante destacar que la funcionalidad, capacidad, idoneidad y utilidad del cuerpo responde también a la lógica de la productividad en el curso del desarrollo capitalista. El cuerpo es viable en tanto que produce; es el cuerpo-máquina de Descartes, el cuerpo obrero de Marx —que aparece como medio de trabajo, pero también como medio de dominación, explotación y empobrecimiento—, es, en definitiva, un cuerpo que a la vez que es idealizado, es vaciado, domesticado y mercantilizado.

La *monstrua*, por su parte, se aleja drásticamente de las convenciones de lo canónico y de lo considerado como el 'or-

¹²⁸ Policleto, escultor griego del siglo V a. C. reconocido como el más importante de la Antigüedad Clásica, escribió un tratado teórico llamado Canon, del que solo se han conservado breves fragmentos. El tratado da una versión de belleza relacionada con la exactitud, la proporción y la consecuente simetría. Por ejemplo, idealmente el cuerpo debía medir siete veces la cabeza. Su escultura el Dorífono, un desnudo masculino en bronce, es la representación del canon de Policleto.

¹²⁹ El Hombre de Vitruvio es un dibujo anatómico realizado por Leonardo da Vinci alrededor de 1490, también llamado como Estudio de las proporciones ideales del cuerpo humano. Representa una figura masculina desnuda en dos posiciones sobreimpresas de brazos y piernas e inscrita en una circunferencia y un cuadrado. Cuenta con anotaciones referentes a las proporciones ideales como: "Cuatro dedos hacen una palma. Cuatro palmas hacen un pie. Veinticuatro palmas hacen a un hombre. El comienzo de los genitales marca la mitad del hombre. El pie es la séptima parte de la altura total. Desde el centro del pecho hasta la punta de los dedos, será igual a la longitud de toda la pierna."

den regular de la naturaleza'. A los monstruos se los suele describir como seres híbridos que pueden combinar elementos humanos, animales y sobrenaturales, y suelen inspirar asombro, miedo y/o repugnancia. Según la autora española Marta Piñol Lloret en su libro *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los x-Men*, el monstruo aparece como "una suerte de hecho prodigioso, como un aviso de los dioses; como algo que excede los parámetros de la naturaleza, como algo insólito, excesivo o sobrecogedor y, en la mayoría de las ocasiones, estimado desde un punto de vista adverso y pernicioso" (Piñol, 2015, p. 12). Es así como el monstruo con su morfología anti-canon, excede la comprensión y asimilación de sus formas y comportamientos. La incapacidad social de asirlo sobrecoge y causa temor.

La expresión y verificación de la monstruosidad —es decir, la distancia insalvable con los cánones normativos socialmente establecidos en la cultura occidental—, se da en el terreno de lo visual. A partir del análisis visual comparativo entre el cuerpo canónico y el *cuerpo otro*, se determina la existencia del monstruo. Al monstruo lo percibimos, principalmente, a través de los ojos. Nuestra mirada ha sido adiestrada para reconocer la materia monstruosa. Lo monstruoso tiene entonces una dimensión visual constante, como si fuese una condición *sine qua non* (Piñol, 2015). Los monstruos son para ser vistos o, en su defecto, nos obligan a retirar la mirada frente a ellos.

Breve aproximación histórica

En la historia occidental podemos establecer, en términos generales, dos grandes momentos en cuanto a la percepción social del monstruo, teniendo al siglo XIX como su quiebre. Antes del siglo XIX, el cuerpo monstruoso era un cuerpo considerado *contranatura* que, o bien quedaba totalmente fuera del espacio social —era totalmente excluido—; o era aceptado dentro del espacio social en el ámbito del espectáculo —objetualizado y deshumanizado—. Los monstruos eran *para ser vistos*. A partir del siglo XIX —con la instalación del sistema capitalista y su consecuente régimen de control y mercantilización de los cuerpos—, el cuerpo monstruoso es percibido como no productivo y es, por tanto, catalogado en términos de "discapacidad" —no capaz, incapaz—. Es así como el cuerpo no-canónico es un cuerpo que, en el mejor de los casos, deberá ser "arreglado" y "readaptado" con fines productivos o, caso contrario, considerado como desechable¹³⁰.

El espectáculo y la alteridad

Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, el monstruo representa la infracción a la 'ley natural' y su juzgamiento ocurre a partir del examen visual que permite *observar* aquello que sale del canon del individuo elemental. Este juicio basado en la apariencia permitiría contabilizar las partes faltantes o en exceso, a partir de una lógica comparativa entre la forma de la materia monstruosa y el canon de Policleto que

¹³⁰ Para profundizar en la concepción de la "discapacidad" a través de los tiempos, sugiero la lectura de *Visiones y revisiones de la discapacidad* (2009) de Patricia Brogna.

establece el modelo de individuo canónico elemental.

Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, el monstruo representa la infracción a la 'ley natural' y su juzgamiento ocurre a partir del examen visual que permite observar aquello que sale del canon del individuo elemental. Este juicio basado en la apariencia permitiría contabilizar las partes faltantes o en exceso, a partir de una lógica comparativa entre la forma de la materia monstruosa y el *canon de Policleto* que establece el modelo de individuo canónico elemental. Durante este período histórico, el monstruo representa esencialmente *la mezcla*, *la mixtura* (Foucault, 1975), pudiendo ser esta la mezcla del 'reino animal' y el 'reino humano', como por ejemplo el hombre con patas de pájaro; la mezcla de dos especies como el cerdo que tiene cabeza de carnero; la mixtura de dos individuos (siameses) como aquel que tiene dos cabezas y un cuerpo, o dos cuerpos y una cabeza; la mixtura de dos sexos (hermafroditas), quien es a la vez hombre y mujer; o la mixtura de formas, quien no tiene ni brazos ni piernas, como una serpiente. En la Edad Media lo monstruoso estaba relacionado con el "castigo divino". Posteriormente durante la Edad Moderna, los seres no-normados encuentran un lugar en la sociedad a partir del lucrativo negocio del espectáculo. La exposición de sus cuerpos se convierte en la única manera de garantizar su economía y, por tanto, sobrevivir frente a la inmolación, destino de gran parte de los monstruos en la época. Incluso, en varias familias, se entendió la posibilidad del espectáculo lucrativo como una compensación divina ante la desgracia. Los

espectáculos lucrativos tuvieron su auge en el período victoriano, había gran demanda, la gente los pedía y pagaba por ellos. Calles, ferias, circos, cortes, academias, eran los espacios para la demostración. Tal fue la fascinación de la época, que los monstruos se convirtieron rápidamente en mercancías escasas y altamente lucrativas, a tal punto que se llegó a la aberración de producirlos, fuera a través de la trampa basada en el ilusionismo o de la malformación intencional de los cuerpos de infantes.

Esta mirada del *otro* se acentúa durante la Modernidad a través del proyecto colonial. Las crónicas y libros de viaje, así como las cartografías coloniales, relatan sobre tierras ignotas plagadas de *seres monstruosos*, creando un *imago mundi* que pone de manifiesto una estructura de poder y una violencia epistémica en las concepciones existentes de Occidente y de Oriente, así como entre Europa y el Nuevo Mundo. Es decir, las crónicas y cartografías coloniales hacen visible el lugar de enunciación de la mirada occidental-colonial, que opera a través de la inferiorización, objetualización, racialización y monstrificación de los no-occidentales. Así, aquellos elementos considerados 'monstruosos', son utilizados para acentuar las diferencias territoriales y epistémicas, produciendo y acentuando la idea de *alteridad*. La creación y divulgación de este imaginario de *tierras lejanas* habitadas por *seres monstruosos* sirvió, entre otras cosas para justificar los procesos de invasión, conquista, esclavitud, despojo y cristianización de América, enmarcadas en un proyecto eurocentrista de normatización de los cuerpos y de las sociedades.

Juan de Velasco, en su relato sobre la Real Audiencia de Quito, describe los estanques de Tanlagua, afirmando que provocaban malformaciones en casi todos los animales que consumían el agua, los que “iban naciendo tan monstruosos que eran del todo inservibles” (De Velasco, 1927, p. 173). Dice: “[E]ra general en ovejas, vacas, caballos y demás animales, el que saliesen con dos cabezas o con más piernas, sin exceptuarse de esto ni los perros y gatos, ni las indianas a cuyo cargo estaba aquella hacienda” (De Velasco, 1927, p. 173). A partir de estos fragmentos podemos ver como el relato de Velasco es un mecanismo visual de producción de alteridad: en la Real Audiencia de Quito él ha visto, *con sus propios ojos*, como los animales originarios —como el *cuy*—, los habitantes nativos —como la indiana—, e incluso, aquellos nobles descendientes de españoles —como la niña con cuernos—, podría contaminarse del germen monstruoso de estas tierras. *El hambre de alteridad* (Barriendos, 2011) del proyecto colonial —constitutivo del proyecto moderno—, instaura así un régimen visual de inferiorización racial y epistémica, que servirá a su vez como justificación para los procesos de violencia colonial y para la violencia contra los cuerpos otros hasta la actualidad.

El pensador colombiano Joaquín Barriendos se ha referido al campo de análisis de las maquinarias visuales de racialización que han acompañado el desarrollo del capitalismo moderno/

colonial, como *la colonialidad del ver* (Barriendos, 2011, pp. 13-29).

La relación entre *tierras lejanas* y *alteridad*, basada en la exotización, racialización, inferiorización y deshumanización de los *cuerpos otros* durante los procesos de colonización, se ve reforzada en la segunda mitad del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX en Europa. El hambre de alteridad ya no es saciada a través de las crónicas y cartografías de los viajeros, ahora el hombre blanco quiere ver al monstruo con sus propios ojos, pero sin correr riesgos. Es así que surgen en Europa nuevas modalidades de exhibición humana como las exposiciones zooantropológicas, a través de los zoológicos humanos como, por ejemplo, el Jardín de Aclimatación en París¹³¹, así como de diversas exhibiciones etnográficas como las Exposiciones Universales y Coloniales Decimonónicas, que contaban con la exhibición de poblados enteros de indígenas. Incluso llegó a hacerse exhibiciones de los denominados *ethnic freaks*, donde se exhibían personas no-blancas y con características corporales particulares que diferían del canon occidental. De ese modo se garantizaba que los antropólogos, científicos, médicos, teratólogos europeos estudiaran el aspecto y costumbres de las etnias exhibidas sin realizar viajes de largas distancias ni poner en peligro sus vidas. Como señala López Sanz (Hasan, 2017), las exhibiciones generalmente reproducían estereotipos asociados con ‘el salvaje’ y

¹³¹ El Jardín de Aclimatación o Jardín d’Acclimatation, fue fundado en 1854, por el zoólogo Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, a fin de contribuir a la introducción y aclimatación de especies animales exóticas para el beneplácito de visitantes y eventuales explotaciones agrícolas y comerciales. Lo inauguró Napoleón III el 6 de octubre de 1860. Entre 1877 y 1912, el jardín fue convertido en el L’Acclimatation Anthropologique entre 1840 y 1970. El freak show es entonces el espectáculo de los raros, los siempre otros. En esta texto asumimos el uso del término freak en relación a los cuerpos monstruosos, extraños, raros, indisciplinados, impertinentes, inaprensibles.

fueron una vía poderosa en la construcción del imaginario sobre las sociedades extraeuropeas —‘el afuera’—. Ahí se reproducía una clara relación de poder y sometimiento de los seres racializados por el ‘hombre blanco’, alimentando un imaginario colectivo con el fantasma de la diferencia e inferioridad racial. De esta manera, a través del régimen de la visibilidad moderno/colonial, una supuesta superioridad blanca se afirma como definitiva de la *otredad étnica* y del cuerpo *freak*, bajo el cual se agrupan a los cuerpos extranjeros, distintos, raros, ‘anormales’, monstruosos, o no normados. Es así como el *Freak Show*¹³² se legitima como la *vitrina de la alteridad*, donde los cuerpos otros sólo debían hacerse visibles como una forma de negación de su existencia y en función de la mirada del otro. De esta manera, la monstruosidad, en palabras de Ricardo Guixà, “se articula como un problema de distinción entre los sujetos considerados estándar y el conjunto de individuos que escapan a este arquetipo especificado por la sociedad que lo define” (Guixà en Lloret, p. 241). Este proceso identitario, como establece Andrea Cuarterolo, “parte de la representación invertida de un opuesto. No son solo las características que elegimos para definirnos las que construyen nuestra identidad, sino también aquello que marcamos como diferente, eso que cada época y sociedad designa como anormal” (Cuarterolo, 2019, p. 120).

La ciencia y la fotografía

La construcción visual de la otredad y, por extensión, de la monstruosidad, que durante el siglo XIX fue de la mano con la ciencia, tuvo como hito a la fotografía. Durante el primer tercio del XIX se desarrolla este nuevo sistema de representación en el que la máquina era capaz de sustituir a la siempre incompleta y subjetiva percepción humana. De esta manera, la comunidad científica, en el marco del espíritu positivista de la época, acoge a la fotografía como el medio de representación fiable, objetivo y preciso, que le permitiría observar, estudiar, analizar y clasificar la realidad. De esta manera la fotografía en sus inicios tiene su mayor desarrollo en el terreno de la ciencia y la técnica y no en el campo del arte y la representación social. La fotografía es considerada como la materialización, a través de un proceso mecánico, de la realidad y, por tanto, una herramienta que responde al método científico. Sin embargo, sabemos que ninguna representación, así sea a través de una máquina, está libre de idiosincrasia y de relaciones de poder. La fotografía se constituye como el instrumento para la construcción y reafirmación de la alteridad, como lo analiza Ricardo Guixà:

El medio fotográfico se ha constituido como un hito en el proceso de conceptualización que ha definido las políticas de

un zoológico humano en donde se presentaban familias enteras de pueblos indígenas tras las rejas, a la vista de los visitantes, siendo al mismo tiempo tratados como animales.

¹³² La palabra *freak* es un vocablo del idioma inglés que significa ‘extraño’, ‘extravagante’, ‘estrafalario’. A partir de mediados del siglo XIX en Estados Unidos, el término *freak* se empleó para referirse a las personas que se distinguían por tener alguna “malformación” o “anomalía física”, como por ejemplo la “mujer barbuda”, “el hombre elefante”, “el enano”, “los hermanos siameses” y que fueron exhibidas en circos y espectáculos, denominados los *freak shows*, entre 1840 y 1970. El *freak show* es entonces el espectáculo de los raros, los siempre otros. En esta texto asumimos el uso del término *freak* en relación a los cuerpos monstruosos, extraños, raros, indisciplinados, impertinentes, inaprensibles.

representación y categorización del otro, marcando de forma indeleble el imaginario colectivo asociado a la idea de alteridad monstruosa. (p. 242)

Entonces, algunas ramas de la medicina, así como la antropología y la fisiología, encontraron en la fotografía una herramienta ideal para sus investigaciones. En este marco se desarrolla el género del *retrato científico*, un tipo de retrato que buscaba mostrar con detalle aquello que se quería destacar con fines médicos, para lo cual se preparaba y acomodaba el cuerpo a ser fotografiado y se seleccionaba un punto de vista. A pesar de que esta documentación de enfermedades o manifestaciones anormales o excepcionales del cuerpo humano tenía como principal objetivo la generación de material pedagógico y de enseñanza, con el fin de institucionalizar la práctica médica y homogenizar los diagnósticos y tratamientos; la producción y catalogación de estas imágenes responde, a su vez, a un nuevo modelo de control político "que busca definir iconográficamente todas aquellas personas situadas en los márgenes de la normalidad establecida por la cultura dominante" (Guixà en Lloret) delimitando así, desde un patrón visual, las fronteras entre el 'adentro' y el 'afuera' de una sociedad.

La fotografía es entonces uno de los mecanismos más importantes para el ejercicio del poder, sobre todo en el campo de lo simbólico y la construcción de imaginarios. La fotografía se convierte en un medio indispensable para la construcción de una 'historia oficial' del cuerpo normado y en herramienta para develar

y exponer a los cuerpos no-normados. Este segundo movimiento es lo que David Hevey (2013) ha denominado el *enfreakment* de los cuerpos, entendido como el proceso de *fragmentar y reconstruir* a la persona oprimida *bajo la proyección* del sujeto normado, con el fin de generar un factor desestabilizador en los receptores. De esta manera, las personas *enfreaked* se convierten en el símbolo de la asimetría, el miedo, la decadencia, la alienación, la regresión, en definitiva, lo *freak* aparece como la advertencia de caos "Freak-as-warning-of-chaos" (Hevey, 2013, p. 444). Es así como la representación fotográfica, amparada en un aura de veracidad, generó una "nueva imaginaria de la diferencia" (Hevey, 2013, p. 247).

La subjetividad monstruosa

Cabe señalar, además, que el monstruo no refiere únicamente a la forma confusa, desproporcionada, excesiva de un cuerpo, sino que en esta masa corpórea habita el sujeto abyecto, yace la *subjetividad monstruosa*. El monstruo debe ser dominado y replegado pues se lo considera capaz de realizar actos monstruosos. Foucault (1975) plantea la aparición del monstruo humano no únicamente como una noción médica, sino esencialmente como una noción jurídica. Lo que define al monstruo es el hecho de que, por su existencia misma y por su forma, no solo es violación de las leyes de la naturaleza sino, también, de las leyes de la sociedad. Este desacato a las leyes en un doble registro hace de la aparición del monstruo una infracción *jurídico-biológica*.

Por un lado, el monstruo constituye la forma espontánea de la *contranaturalidad*, trae consigo la transgresión natural, la mezcla de las especies, la interferencia de los límites y los caracteres. Por el otro lado, el monstruo representa la contradicción de la ley, es en sí mismo su infracción y es, a la vez, la excepción —caso raro y extremo—, siendo lo que “combina lo imposible y lo prohibido” (Foucault, 2017, p. 51). Por consiguiente, “es monstruo en tanto que es una violación y una confusión de la ley, una transgresión y una indecibilidad en el plano del derecho” (Foucault, 2017, p. 51). Pese a la posición límite que ocupa o, justamente por ello, no suscita una respuesta legal, sino que “puede decirse que lo que constituye la fuerza y la capacidad de inquietud del monstruo es que, a la vez que viola la ley, la deja sin voz” (Foucault, 2017, p. 62). Es decir, la *imposibilidad* del monstruo es tal, que es capaz de silenciar al sistema de ordenamiento social. El monstruo silencia no solo a quien lo juzga, sino a un sistema de disciplinamiento de los cuerpos. Frente al monstruo, el derecho no logra funcionar, se entrapa y se ve obligado a cuestionar sus propios fundamentos y principios. La ley se ve ante dos caminos, sea la necesidad de encontrar vías alternas, mecanismos parajudiciales o, caso contrario, se ve obligada a silenciarse, a callar, a omitir, a renunciar (Foucault, 1975).

El monstruo es entonces lo *abyecto* (Kristeva, 2006), “aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden.

Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas, la complicidad, lo ambiguo, lo mixto” (Kristeva, 2006, p. 11)¹³³. Este cuerpo de formas desarticuladas que no se deja aprehender, que no se deja definir de acuerdo con las categorías establecidas en el lenguaje, que es una mixtura, que resulta ser un *entre* ‘lo humano’, ‘la bestia’ u ‘otro organismo’; no solo perturba la identidad y el orden, sino que además produce un colapso del significado. Por consiguiente, y como lo expone Foucault, el monstruo no se puede explicar sino en *sí mismo*:

Paradójicamente, el monstruo —pese a la posición límite que ocupa, aunque sea a la vez lo imposible y lo prohibido— es un principio de inteligibilidad. Y, no obstante, ese principio de inteligibilidad es un principio verdaderamente tautológico, porque la propiedad del monstruo consiste precisamente en afirmarse como tal, explicar en sí mismo todas las desviaciones que pueden derivar de él, pero ser en sí mismo ininteligible. Por consiguiente, lo que vamos a encontrar en el fondo de los análisis de la anomalía es la inteligibilidad tautológica, el principio de explicación que no remita más que a sí mismo. (Foucault, 2017, p. 62)

El monstruo deja sin voz a la ley y a todo sistema que intenta encasillarlo, es inteligible. En otras palabras, el cuerpo monstruoso —determinado como tal por el mismo sistema— es, a la vez, quien hace tambalear la estructura desde el interior del sistema. La combinación de *im-*

¹³³ Julia Kristeva (1941) es una filósofa, psicoanalista y escritora francesa de origen búlgaro. Como teórica de la literatura y el feminismo, en la actualidad es docente de la State University en Nueva York y de la Universidad Paris VII. Se dice que la característica predominante en la obra de Kristeva es su preocupación por analizar lo que no es analizable: la alteridad inexpressable, heterogénea y radical de la vida individual y cultural. En 1980 escribe el libro *Povoires de l'horreur*, traducido al español en su primera edición en 1988 como *Poderes de la perversión*, donde analiza el concepto de lo abyecto que nos interesa desarrollar en este texto.

posibilidad y prohibición es lo que brinda al monstruo un potencial altamente desestabilizador, pues, al ser inaprensible es profundamente retador frente al poder normalizador. Al advertir Foucault que *la propiedad del monstruo consiste precisamente en afirmarse como tal* devela la posibilidad de una mirada activa del mismo monstruo, la de un ser que se sabe a sí mismo 'desfamiliarizado' de aquello que le rodea, perturbando cualquier noción de identidad basada en el reconocimiento del otro como igual. El monstruo es el principio de explicación que no remita más que a sí mismo, capaz solo de autorreferenciarse, de saberse únicamente monstruoso.

Julia Kristeva en su libro *Poderes de la perversión* (2006) establece que *lo abyecto no es sino siendo abyecto*. Es decir, lo abyecto es la paradoja entre la eliminación del sujeto, excluido de cualquier forma legal o médica, pero que resurge al ser en sí mismo, desde otros códigos aún no normados. Como explica la autora:

Si es cierto que lo abyecto solicita y pulveriza simultáneamente al sujeto, se comprenderá que su máxima manifestación se produce cuando, cansado de sus vanas tentativas de reconocerse fuera de sí, el sujeto encuentra lo imposible en sí mismo: cuando encuentra que lo imposible es su ser mismo, al descubrir que él no es otro que siendo abyecto. (Kristeva, 2006, p. 25)

De esta forma, el poder del monstruo o del cuerpo abyecto surge cuando se reconoce como imposible —bajo la mirada

del canon— y es abyecto. Dicho de otro modo, se construye sobre el no reconocimiento de sus próximos, sobre la no familiaridad con lo que le rodea, no es un movimiento de reminiscencia, no desea más pertenecer, es lo que está 'afuera' a la vez que está dentro. Y, por tanto, desde la lógica de la normalidad, la real existencia de lo considerado abyecto resulta una terrible amenaza, pues "[l]o abyecto es perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe" (Kristeva, 2006, p. 25), es más "[l]a abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonrío" (Kristeva, 2006, p. 11). Entonces, el monstruo no solo se reconoce a sí mismo —introspectivamente—, sino que también expande su mirada hacia fuera, hacia los otros ajenos. La abyección devuelve la mirada, corrompe, sonrío.

El proyecto revolucionario de lo abyecto

El proyecto revolucionario de lo abyecto tiene como herramientas principales a la estética y la producción artística. El cuerpo abyecto, que ahora se reconoce como tal, encuentra en su ser en sí mismo la potencia de la resistencia, y en el arte, el modo para hacerlo. La mirada crítica que propone el cuerpo abyecto desde su agencia y autorrepresentación nos empuja a pensar nuevos regímenes de visualidad, no como negociación con la norma, sino como apuesta por la transformación radical de los sistemas de representación y, por tanto, de las re-

laciones de poder que ahí subyacen. Las prácticas artísticas son lugar de emancipación, pues ponen en palabras e imágenes aquello que no puede o no suele —porque no debe— ser visto, nombrado, leído o escuchado.

El cuerpo abyecto emerge como la posibilidad política de reivindicación frente a la normalización, frente al ordenamiento social basado en el disciplinamiento y control de los cuerpos, y frente al mercado capitalista y su afán de sobreproductividad. El cuerpo no-canónico se presenta aquí como la potencia crítica y estética que permite lecturas y miradas sobre la cultura, y que actúa precisamente en sus límites, en su mixtura, en sus formas heterogéneas, fronterizas, ambiguas, extrañas, liminales. De esta manera, revierte el orden social. Las representaciones e intervenciones que producen los cuerpos abyectos, en tanto agencia estético-política, proponen una mirada crítica frente a las convenciones sociales, una escucha activa hacia lo imposible y un estallido en la percepción.

Referencias

- Barriendos, Joaquín. (2011). *La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico*. Bogotá: Universidad Central / Nómadas, n.35 13-29.
- Brogna, Patricia. (2009). *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cuarterolo, Andrea. (2009). "Fotografía y teratología en América Latina. Una aproximación a la imagen del monstruo en la retratística de estudio del siglo XIX". A *Contracorriente, revista de historia social y literatura de América Latina* 7, n. 1: 119-145.
- De Velasco, Juan. (1927). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, escrito en 1789. Segunda edición por la Imprenta Nacional Quito en 1927, disponible en la Biblioteca Nacional del Ecuador "Eugenio Espejo".
- Foucault, Michel. (2017). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Guixà Frutos, Ricardo. (2015). "Engendros humanos: La importancia del retrato científico del siglo XIX en la configuración de la iconografía del monstruo moderno", en *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los x-Men*, editado por Marta Piñol Lloret. Barcelona: Sans Solei Ediciones.
- Hevey, David. (2013). "The Enfreakment of Photography". En *The Disability Studies Reader*. Editado por Lennard Davis. Routledge.
- Kristeva, Julia. (2006). *Poderes de la perversión*. México: Siglo veintiuno editores.
- López Sanz, Hasan. (2017). *Zoos humanos, ethnic freaks y exhibiciones etnológicas. Una aproximación desde la antropología, la estética y la creación artística contemporánea*. Concreta textos.
- Piñol Lloret, Marta. (2015). *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los x-Men*. Sans Solei Ediciones.

I Miradas y presencias: La cultura popular en el arte ecuatoriano

*Manuel Kingman Goetschel, Pontificia Universidad Católica del Ecuador,
Facultad de Arquitectura Diseño y Artes*

El 2022, año del Bicentenario por la conmemoración de la Batalla de Pichincha ha sido un período de celebración, conmemoración, investigación y puesta en discusión de los elementos que nos unen y fragmentan como nación. ¿Cómo acercarse a las imágenes producidas en el Ecuador durante estos 200 años? ¿Qué nos dice el arte ecuatoriano, pero también las imágenes no artísticas, sobre las tensiones y problemáticas de representación en un país culturalmente diverso, pero profundamente desigual? Las imágenes del Ecuador, miradas en su conjunto, y sin un ordenamiento cronológico, nos muestran dinámicas de visibilización y ocultamiento de la cultura popular, así como también rupturas y continuidades con lo que Aníbal Quijano establece como la colonialidad del poder. Pero más allá de la reiteración de sentidos, formas de relación y distribución del poder coloniales, las imágenes son la entrada para ubicar configuraciones específicas e históricas del poder que se inscriben en ciertos regímenes de visualidad, pero también en utopías, resistencias, luchas y transgresiones que disputan el poder hegemónico y cuestionan a las políticas de representación.

En textos anteriores me he acercado a pensar las correspondencias entre arte contemporáneo y cultura popular (Kingman, 2012), preguntándome sobre las tensiones y diálogos posibles entre las prácticas artísticas y lo popular. Muchas veces me he atorado con el enrevesado

concepto de lo popular en sus múltiples y diversas definiciones, ¿Desde qué teorización, con relación a qué autores y desde qué zonas geográficas? El término ha sido sepultado y sacado de la discusión teórica por mucho tiempo, por lo que Pablo Alabarces (2018) reconoce como el giro neoliberal de la cultura popular, refiriéndose a la clausura que significó la publicación de culturas híbridas por García Canclini para el concepto. Actualmente, se ha retomado el debate para pensar a las culturas populares después de la noción de hibridación y en una sociedad globalizada. Ahora bien, hay tres entradas que me parecen útiles para pensar en la noción de cultura popular: 1) pensar a la cultura popular como lucha cultural, esto es tratar la dominación y subordinación como un proceso, fundamentado en las cambiantes y desiguales relaciones de fuerza (Hall, 1984); 2) concebir a la cultura popular como momentos de libertad que se activan en momentos históricos concretos y en contextos poscoloniales (Fabian, 1994); y 3) pensar a la cultura popular desde el concepto de hegemonía de Gramsci para mirar tanto el influjo de la cultura dominante, como la capacidad de transgresión y resistencia de la cultura subalterna, así como también las diversas maneras en que la cultura hegemónica y la popular están interpenetradas (Canclini, 1982). Estas tres definiciones, son unas de muchas de las que se han planteado en la teoría, lo interesante del concepto, en su relación con diversas

disciplinas es que ha sido la entrada para pensar tanto una historia desde abajo y en una antropología crítica del culturalismo o de la noción de culturas autocontenidas (Mukerji y Chudson, 1991).

Ahora bien, si he utilizado el concepto de cultura popular en su relación con el arte contemporáneo entre la década del noventa y el dos mil veinte, para pensar en las diversas formas en las que los artistas se han relacionado con la cultura popular, en este texto me voy a atrever a ir un poco más atrás en el tiempo. Debo decir que me estoy acercando a pensar en el arte moderno en el Ecuador y su antesala, un amplio período que no he trabajado anteriormente, en diálogo con textos de diversos autores y a través de preguntas de carácter pedagógico y metodológico. La inclusión de estas preguntas me permite relacionarme con los textos y las imágenes desde mi práctica docente e introducirme en la época desde una mirada no especializada en el arte moderno, pero interesada en tratar de ubicar cómo se presenta la cultura popular en las imágenes artísticas y no artísticas.

Costumbrismos y cultura popular en el siglo XIX

Deborah Poole piensa en un mundo de imágenes para comprender cómo las representaciones fluyen entre lugares, personas, culturas y clases. Para Poole el acto de ver, como actividad individual y la representación, como acto social, ocurren en redes de relaciones sociales históricamente específicas y situadas, en ese sentido, tener en cuenta a la no-

ción de mundo de imágenes nos ayuda a juzgar de manera crítica y compleja las políticas de la representación (1997, p. 15).

¿Cuál es el mundo de imágenes que circulaban en el Ecuador del siglo XIX? Se trata de imágenes de barrenderos, aguateros, yumbas y yumbos, "indios" e "indias" del Napo, comerciantes de Guano, disfrazados, cucuruchos, monos y payasos, entre otros. Acuarelas creadas en ese largo proceso de búsqueda de identidad nacional durante el siglo XIX, diseñadas por viajeros como Ernest Charton y Osculati en un principio y luego por imagineros locales como Ramón Salas, José Agustín Guerrero y Joaquín Pinto. Esas imágenes clasifican, o tratan de clasificar a la población de esa nación en ciernes, representando los elementos que reafirman la diferencia. (Kennedy, 2005) ¿Cómo interpretar esas imágenes? Me pregunto cómo sitúan los imagineros y demandas de exotividad de viajeros y blancos mestizos, pero a la vez se constituyen en visualidades que nos permiten mirar a la cultura popular del siglo XIX y su diversidad, así como a la presencia e influencia cultural del mundo indígena rural en la ciudad.

Kennedy propone examinar la producción de imágenes en el siglo XIX por doble partida, por un lado, tener en cuenta su significación estética y, por otro, comprenderlas como una praxis política que a la vez que tiende a reafirmar al poder hegemónico también puede cuestionarlo (2005, p. 26). Estas imágenes dicen más de los imagineros de los sujetos representados, quienes fueron objetualizados, racializados e inferiorizados en distintas representaciones. Los estudios sobre la

época evidencian que el Ecuador, como otros estados andinos, dependían de la mano de obra, los servicios y el comercio indígena (Kennedy 2005, p. 59). Los indígenas eran necesarios para el funcionamiento del conjunto de la sociedad, pero su presencia o bien era invisibilizada bajo la noción de ciudadanía mestiza o si no era vista como un escollo para el progreso de la nación.

Si repasamos la historia del arte y las imágenes entre el siglo XIX y el siglo XXI, vamos a ver que muchas representaciones presentan la jerarquización social y la contradictoria y ambigua relación de los imagineros y la sociedad blanco-mestiza con los mundos indígenas y afroecuatorianos. Se trata de una relación de deseo y atracción hacia las características exóticas y externas, como por ejemplo, el vestido, (o la ausencia de vestido), los bailes y ciertas costumbres y elementos culturales de los “indios” pero por otro lado, más allá de la atracción hacia esos elementos vistosos y pintorescos, se reitera un profundo y arraigado racismo e incomprensión hacia los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianas que se siguen repitiendo en determinadas coyunturas históricas e impiden generar relaciones interculturales en la sociedad.

Las acuarelas de tipos y costumbres construyen imaginarios sociales racializados y estereotipados sobre el “indio” y el “negro”. Demandadas por coleccionistas locales y extranjeros, son parte de un régimen visual que estereotipa y objetualiza a los otros indígenas, pero también son parte de una economía visual, en el sentido planteado por Deborah Poole, que presupone la producción, la circulación y

la generación de valor de las imágenes. ¿Cómo fueron producidos las pinturas y fotografías costumbristas, desde qué sectores y visiones? Como lo relatan Muratorio y Kennedy en el XIX había la influencia del romanticismo, que se fundamenta en buscar en las tradiciones y en el folklore los elementos constitutivos de la Nación, investigadores como Herder, los hermanos Grimm y otros folkloristas, influyen en las recopilaciones y compendios de cantares y tradiciones locales, así como en la generación de narrativas que cuentan sobre esas historias.

El interés por el pueblo tiene su correlato en la emergente y fragmentada nación ecuatoriana del siglo XIX, donde los intelectuales de las élites se acercaron a recopilar huellas objetuales de las culturas precolombinas y también objetos, cantos y leyendas de los pueblos indígenas. El folklorista brasileiro Carvalho Neto — quien realiza una serie de investigaciones sobre el Ecuador entre la década de 1960 y 1970— reconoce los aportes de Juan León Mera y Luis Cordero como los pioneros en el estudio del folklore ecuatoriano durante el siglo XIX ¿Qué diferenciaba el interés de estos estudiosos de sus pares europeos? ¿Desde qué posición social y lugar de enunciación realizaban sus investigaciones? En el caso de Juan León Mera convive un interés por clasificar y recopilar las diversas tradiciones (Cantares del Pueblo Ecuatoriano), con un profundo desprecio por las costumbres y modos de vida de los “indios” que le eran contemporáneos. Atrasados, humillados, infantiles, indigentes, miseros son algunos de los epítetos presentes, no solo en los escritos de Juan León Mera, sino en textos e imágenes disponibles

en la vida colonial y republicana. El historiador Hernán Ibarra (1992) recoge algunos de los calificativos despectivos con los que Juan León Mera se refiere a los indígenas, así como otros textos presentes en los titulares de la prensa. El autor concluye su ensayo con la siguiente reflexión:

Como los indígenas han estado invocados e interpretados en los debates que sobre su condición se han producido en diversas épocas y su papel, hasta muy recientemente, era el de convidados de piedra. Es por eso que mucho de lo que se habló sobre el indio terminó en una ideología de alto contenido racista lo cual, obviamente, poco tiene que ver con lo que los indígenas pensaban de sí mismos. (Ibarra, 1992, p. 34)

Si en Europa los folkloristas recuperaron juegos, artesanías, canciones y la oralidad de un mundo que se percibía en proceso de desaparición por la modernidad y los procesos de urbanización e industrialización (Burke, 1996); en el Ecuador, los folkloristas blanco-mestizos, se encontraron con un contexto distinto. La matriz cultural andina y amazónica, a la que pertenecían los grupos humanos que practicaba esas tradiciones, no estaban en un proceso de transformación significativa por la modernización, para el caso de la Sierra los "Indios" vivían atrapados en el

sistema hacendatario en condiciones de pobreza y explotación, mientras que para el caso de la Amazonía eran categorizados como salvajes, por lo tanto, desde la mentalidad blanco-mestiza de la época se hacía inminente y necesaria la evangelización y civilización del "indio" del oriente y el mestizaje e integración del "indio" de la Sierra.

Hay un acercamiento contradictorio, recopilar y narrar las costumbres "Indias", representar las diferencias superficiales buscando elementos culturales que generen sentidos de cohesión al emergente Estado Nación, y por otro lado rechazar de manera explícita las costumbres y modos de vida, acoger ideologías de racismo científico y despreciar al indio por ser un escollo para el desarrollo de la nación. Como lo muestra el libro *Imágenes e Imagineros* editado por Blanca Muratorio, se genera una idealización del indio heroico, aristocrático y guerrero del pasado y una negación del indio del presente (1995a)¹³⁴. Si las acuarelas generaban un relato exótico y costumbrista, que aprovechaba del color para representar elementos que conformaban las diferencias fenotípicas y culturales; la fotografía costumbrista de inicios del siglo XX —que comparte ciertos códigos visuales con la pintura— en su relación con el mundo indígena, realizaba dos operaciones: por un lado, fotografiar a los tipos sociales y raciales, de acuerdo con los parámetros de la tradición de la fotografía antropo-

¹³⁴ Como lo muestra Blanca Muratorio, las ferias universales del siglo XIX, se constituyen en espacios de proyección de los imaginarios sobre el pasado y el futuro de la nación ecuatoriana. Son las élites cacaoteras en el poder quienes promueven la participación Exposición Histórica Americana de Madrid de 1892 y la Exposición Universal Colombina de Chicago de 1893, y la Exposición Universal de París de 1889. Esas ferias pretendían mirar a la diversidad fenotípica mundial para reafirmar la superioridad de la "raza" europea y confirmar las teorías evolucionistas y racistas. Blanca Muratorio desmenuza los discursos y gestiones, los modos de financiamiento de esos stands que buscaban mostrar un país abierto al mundo y lleno de productos atractivos para el mercado internacional, por otro lado, un país poseedor de elementos culturales "exóticos" y "primitivos" (Muratorio, 1994, pp. 14 y 15)

lógica, esto es, a través de la puesta en escena de los sujetos, que eran convertidos en imágenes objetos, para el consumo visual en álbumes fotográficos. Y, por otro lado, a través del borramiento de sus presencias en la ciudad, por medio de técnicas y procesos de laboratorio (Laso, 2015). Cómo abordar esta contradicción entre visibilización y borramiento, ¿Qué nos pueden decir las fotografías del siglo XIX y el XX sobre los trajines callejeros, las disputas en el espacio público, ¿cómo cruzar esas preguntas con los discursos sobre el indio que circulaban en la época? (Kingman, 2005). Francois Laso ubica esa doble dinámica en el trabajo fotográfico de José Domingo Laso, quien por un lado genera fotografías costumbristas, que renuevan y hacen más realistas los motivos y temas de las acuarelas de tipos y las distribuye a través de su impresión en tarjetas postales y por otro busca borrar, a través de técnicas de laboratorio a los indígenas de las imágenes de Quito, para así mostrar una ciudad civilizada y sin esas presencias que afean a la urbe, logrando una “discriminación visual que excluye de la representación a los Otros” (Laso, 2015, p. 11).

Las acuarelas, oleos y fotografías, leídas en su conjunto, a la vez de que nos muestran la potencia de la cultura popular del siglo XIX y principios del siglo XX, también nos llevan a mirar la mirada articulada desde el poder y las fronteras étnicas y raciales de una sociedad decimonónica jerárquica y desigual. Es un período en que la sociedad blanco-mestiza ecuatoriana busca símbolos que le den cohesión a la nación, lo paradójico o contradictorio es que encuentra esos símbolos en las imágenes del Otro, en

esa operación a la vez que representa a indígenas, negros y mestizos a través de tipologías costumbristas y enaltece discursivamente al heroico y altivo guerrero Inca del pasado ubicándolo como un símbolo nacional, excluye a los indígenas contemporáneos, quienes son dejados de lado como sujetos políticos y de derechos (Muratorio, 1994).

La mirada de Joaquín Pinto y el dibujo

Quiero acercarme a la obra de Joaquín Pinto y particularmente a sus dibujos, los cuales fueron recopilados en un libro de reciente edición y tratar de pensar en cómo se podrían utilizar este libro, que contiene bocetos hechos entre fines del siglo XIX y el primer lustro del siglo XX en la educación. La práctica del dibujo es una forma concreta de relacionarse con el mundo y de tratar de entenderlo, al utilizar el álbum personal de un pintor del siglo XIX, se podría conectar con la época del pasado, pero también pensar en el contexto actual. Berger (2019) revela cómo ciertas obras pueden ser una ventana que relaciona a nuestra época con otras temporalidades, los dibujos publicados en el libro de Pinto también lo son. El mirarlos es una forma de captar la construcción colectiva de la mirada y las formas de vida presentes en el período, pero también una forma de acercarnos a la sensibilidad de Joaquín Pinto y su mirada del mundo. Para Berger “Es el acto mismo de dibujar lo que fuerza al artista a mirar el objeto que tiene delante, a diseccionarlo y volverlo a unir en su imaginación, o, si dibuja de memoria, lo que lo fuerza a ahondar en ella,

hasta encontrar el contenido de su propio almacén de observaciones pasadas". (Berger, 2011, p. 7) Entre esos dibujos resalta un dibujo de una Procesión de la Virgen del Quinche en la ciudad de Quito, la religiosidad popular y la convivencia de las distintas clases en un mismo espacio, son un elemento para resaltar en la representación. Los mundos que miró y dibujó Joaquín Pinto, son distintos a los actuales, sin embargo, la mirada de Pinto puede evidenciarse en el aquí y ahora, en la diversidad cultural que ha existido persiste en el Ecuador actual. La formación de Pinto en diversos talleres y su preparación académica, le llevó a tener un acercamiento y un trato con los personajes populares, a mirarlos y a darles una identidad individualizada en cada representación, las personas retratadas no son solo de sectores populares, también los vicarios, los abogados y los curas entran a ser sujetos de representación, dándonos en su conjunto una mirada a las distintas posiciones y funciones sociales y los trabajos que cumplían los indígenas, mulatos, mestizos y blanco mestizos y las jerarquías sociales existentes en la sociedad.

Joaquín Pinto, al igual que otros artistas de su generación representa una transición del siglo XIX al XX, y responde a una demanda de realismo en la representación por parte de Occidente. (Kennedy, 2005, p. 62) En las obras de Joaquín Pinto personajes como el aguatero, que habían sido representados de manera genérica y sin una identidad individual comienzan a tener un rostro, como lo ubica Trinidad Pérez, entre las pinturas costumbristas de tipos hay también un cambio de formato que es importante

para entender la forma de circulación de las imágenes, pero también la forma en que se les asigna valor como bellas artes (Pérez, 2010).

El problema del indio, la moral y la cívica

Las imágenes producidas por Pinto, Camilo Egas, y luego por los artistas del realismo social, son creadas en un momento de fuerte discusión sobre la situación del indígena y su incorporación a la nación. Esa discusión se presenta de manera reiterada en la esfera pública, con ideas y discursos en conflicto entre sectores conservadores y liberales que se evidencian en la prensa de la época, además, el tema es tratado por la literatura y por el emergente arte moderno. Comprender que en la época había un amplio debate, al que también se acercan los pintores, nos lleva a constatar que los pintores estaban en relación con un campo cultural e intelectual y sus creaciones también son posturas frente a la realidad y posicionamientos políticos. Así, en toda la primera mitad del siglo XX el "indio" es visto como un escollo para el desarrollo de la nación, el problema del indio es el titular de una columna que se publicaba regularmente en El Diario *El Comercio* en la década de 1940, la frase: "El problema del indio" también titula un capítulo del libro *Sobre el Indio Ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, publicado en 1933 por Moisés Sáenz. ¿Qué se debate en estos textos? Por un lado, se describe de manera supuestamente objetiva la vida de los "Indios" y las "deficiencias" de sus tradiciones y costumbres y, por otro, se denuncia de manera detallada

la explotación a la que están sometidos en el sistema hacendatario. Se evidencia también la complicidad que existe entre párrocos, hacendados y autoridades en ocultar los abusos a los indígenas. Tanto el libro de Sáenz, como las publicaciones de Pío Jaramillo Alvarado (1983) considerado como el pensador más importante del indigenismo, entrarían dentro de la práctica de la ventriloquía, definida por Andrés Guerrero (1994) como la prerrogativa que se otorga un grupo social o étnico para hablar en nombre del otro.

Libros como los mencionados anteriormente son entradas para mirar el pensamiento de los debates y representaciones imperantes en la primera mitad del siglo XX y son un marco de referencia para tener en cuenta las posturas políticas y entradas estéticas de los pintores. El libro escolar *Moral y Cívica* que se publicó por primera vez en 1951 y se siguió imprimiendo en varias ediciones hasta 1971, es una entrada para ver las contradicciones presentes en las representaciones de la sociedad ecuatoriana. En su amplia difusión en las escuelas estos libros no solo recogen los criterios del autor y los imaginarios de la sociedad, también tienen la capacidad de formar mentalidades (Muratorio 1994b, p. 130). En este libro, la Eugenesia, ciencia que supuestamente posibilitará el mejoramiento de la raza humana, aparece como una de las ciencias de la humanidad, nos podemos preguntar cuántos miles de niñas y niños leyeron este libro, un libro que también rendía homenaje a la efigie de Atahualpa, representado con el guerrero altivo y aristócrata¹³⁵.

Camilo Egas y Eduardo Kingman desde la voz de mi abuelo

Quiero hablar de la relación de la pintura de Egas con los pueblos y nacionalidades del Ecuador, a través de la mirada de la cineasta Mónica Vázquez y del guion escrito por Raúl Andrade, pero también me permito dialogar con la voz de mi abuelo, quien narra, mientras Raúl Andrade vocaliza a destiempo las palabras. Nicolás Kingman prestó su voz a su amigo Raúl Andrade y es desde la voz de mi abuelo fallecido como me relaciono con ese pasado.

El documental se filmó en 1983, las imágenes de Quito se muestran de manera paralela a las pinturas de Egas, sirven como escenario para ambientar y evocar la ciudad en la que vivió el pintor a principios de siglo. Las filmaciones de los años ochenta muestran una ciudad pequeña y con una fuerte presencia indígena y popular en las calles, se trata de una ciudad distinta a la actual, pero a la vez con ciertos elementos en común ¿Cómo sería la ciudad y el país que habitó Egas?

Cito un fragmento del documental recitado por mi abuelo:

Es en ese ambiente que Camilo Egas, junto a Víctor Mideros, Nicolás Delgado y Pedro León inicia una escuela de inclinación indigenista al margen del gusto folklórico y el servilismo turístico [...] Y en otro fragmento de la película [...] Egas se radica en Nueva York, pero constantemente reviven en el fondo de su memoria

¹³⁵ Hay que decir que la eugenesia fue acogida con entusiasmo por los higienistas y por sectores blanco mestizos conservadores y fue vista como una posibilidad concreta para lograr el mejoramiento racial de la nación (Kingman, 2006, p. 327).

los planos ajedrezados del campo ecuatoriano habitados por seres desamparados e impenetrables. (Vásquez, 1983)

¿Me pregunto qué imaginarios sobre lo indígena están presentes en la pintura de Egas, representan un rompimiento con las imágenes precedentes? La historiadora del arte Trinidad Pérez señala que las pinturas de Egas responden por un lado a los cánones académicos de las bellas artes y por otro a un acercamiento estilístico al arte moderno. Para Pérez el interés de Egas es “dar visibilidad a un grupo humano que en el mundo legal había sido invisibilizado por la sociedad dominante” (2006, p. 155). Sin embargo, la operación de Egas es similar a la planteada en los discursos de la época, la necesidad de que el “indio” se incorpore a la nación como ciudadano y que reconozca los beneficios del progreso, en ese sentido, para superar el “problema del indio” era necesario un proceso de blanqueamiento. Para la historiadora la pintura de Egas se basa en la construcción de un nuevo cuerpo del indígena, este cuerpo estilizado y construido de acuerdo con cánones europeos, constituye un blanqueamiento y “una corrección de la degeneración de la raza” (Pérez, 2006, p. 161) de los cuerpos reales de los indígenas a través de la representación. Por lo tanto, para Pérez, el pintor Camilo Egas no pretende representar la realidad sino suplantarla a través de la construcción simbólica del indio.

Vuelvo a la voz de mi abuelo Nicolás, en mi niñez escuché esa voz contar esa historia repetidas veces. La voz cuenta

algo que sucedió en 1935, muchos años antes de haber narrado el documental de Mónica Vásquez. Fue Nicolás Kingman quien llevó tres obras de su hermano Eduardo Kingman, desde Guayaquil, hasta el concurso Mariano Aguilera en Quito. Mi abuelo nos contaba que se acercó a presentar los cuadros con timidez, pues tenía solo 17 años, y que cuando les mostró a los grandes señores, que él suponía de vertiente política conservadora y que fungían como jurados, estos se burlaron de las pinturas riéndose a carcajadas, se burlaron de lo que se estaba representando y del tamaño de las manos.

El rechazo de esos cuadros y la declaración del Mariano Aguilera como desierto llevaron a la escritura de una columna por parte de Benjamín Carrión, quien cuestiona el veredicto y denuncia el pequeño mal gusto imperante en nuestro contexto, al año siguiente, El Carbonero, gana el Mariano Aguilera con la presencia de otros jurados¹³⁶ (Carrión, 1935).

Ahora bien, recorriendo las imágenes que produjo el realismo social ecuatoriano. Me pregunto si también podemos mirarlas como una reacción frente a la sociedad conservadora y racista de la época, una reacción política desde un sector intelectual de clase media que se relaciona cotidianamente con los mundos indígenas y populares. El cuestionamiento a la ventriloquía, a la pretensión de hablar en nombre de los oprimidos es válido, necesario y pertinente, muchas de las pinturas del realismo social tienen el gesto y el propósito de hablar en nombre del otro, en representar al indígena, derrotado, miserable y con los brazos caídos para denunciar la explotación y la

¹³⁶ Los jurados que premiaron al Carbonero en 1935 fueron Gonzalo Escudero Moscoso, Pablo Palacio y Antonio Salgado.

miseria. La explotación en las haciendas era una realidad tangible en la época, sin embargo, de manera paralela y en un movimiento desde abajo emergió con fuerza el movimiento indígena, el cual tenía su propia voz y sus propias reivindicaciones.

Pero a la par de esas imágenes de denuncia que representa al indígena doliente, también hay una serie de pinturas que captan o representan al mundo indígena y popular de manera distinta, temas como el trabajo, la vida cotidiana, el ritual festivo y la insurrección popular. Se trata de imágenes en las que esos mundos toman otros matices y se presentan como más cercanos. Los curiquirenes de Diógenes Paredes, las Segadoras de Alba Calderón, El beso de Eduardo Kingman, los Romeriantes de Germania Paz y Miño, el Entierro de la Niña negra de Galo Galecio, o la Huelga de Oswaldo Guayasamín, son pinturas que intuyo representan algo distinto. Como una respuesta preliminar creería que esos cuadros hablan de la mirada sensible y afectada de los artistas por la potencia de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos y su influencia en la cultura popular urbana. Hay que preguntarse si las miradas y representaciones producidas por el realismo social, son creadas por el influjo de las élites blanco-mestizas o son una reacción, comprensible en su época, a las representaciones, exclusiones y marginaciones imperantes en una época. Yo creo que es lo segundo, no hay que olvidar la pertenencia de los artistas del indigenismo a la izquierda y su pertenencia a una clase media mestiza, el recalcar en este punto, marca una diferencia con relación a la distancia relativa frente a los sujetos representados.

Me he acercado a esta época a través de un recuerdo personal. Sin embargo, hay una serie de investigaciones realizadas que nos sirven para abordar al realismo socialismo con mayor profundidad. El trabajo de Malena Bedoya (2022), Trinidad Pérez (1995), Alexandra Kennedy, Michelle Greet, Kim Clark, y la curaduría para la exposición Desmarcados (Kennedy, Durán, Bedoya, Estrada 2017), entre otros trabajos y aproximaciones a este período de consolidación de un campo del arte autónomo y en relación con un movimiento político articulado entre literatos, pintores y otros intelectuales.

Dibujar la cultura material: artistas en el Instituto Ecuatoriano de Folklore

Para hablar de la relación del arte moderno con lo popular es importante comentar sobre el proceso liderado por el folklorista Carvalho Neto para la instauración del Instituto Ecuatoriano de Folklore y la creación del libro *Arte Popular del Ecuador*. Los artistas Leonardo Tejada, Olga Fisch, Oswaldo Viteri y Jaime Andrade realizaron una investigación sobre la cultura material de la sierra central. ¿Cómo fue el proceso de mirar y acercarse al arte popular a través de la investigación y el dibujo, y cómo esta experiencia transformó las prácticas y concepciones sobre lo estético por parte de los artistas? Se podría afirmar, mirando la pericia y el cuidado dedicado a la representación de cada objeto, por más pequeño que fuera, que se trataba de un proyecto que los artistas veían como valioso, necesario e importante.

Ahora bien, más allá de esta publicación de dos tomos y que cubre distintas

regiones del Ecuador, Malena Bedoya muestra la situación geopolítica y la relación que la promoción de varios proyectos culturales, como la creación del IEF tienen con la Alianza para el Progreso, en una temporalidad marcada por la guerra fría. El Instituto Ecuatoriano de Folklore se lanza en plena dictadura, y se propone generar investigaciones que aporten a la cultura material. Bedoya a través de una revisión de archivo pormenorizada da cuenta de los discursos y acciones llevadas a cabo por el Instituto. Se buscaba generar procesos de investigación que recaben y coleccionen las artesanías, para capacitar a los artesanos de las comunidades indígenas en diseños y mejorar sus ingresos económicos, pero como lo plantea Bedoya, ese proceso no estuvo exento de complejidades, tanto en las relaciones desiguales que se suscitaron entre los artistas y las comunidades investigadas, quienes en la concepción del proyecto serían los encargados de capacitar y lograr que se mejoren los diseños de las comunidades, como en la apropiación de texturas, materiales y diseños por parte de los artistas implicados (Bedoya, 2022).

Hay otras y otros artistas, que coinciden generacionalmente con Oswaldo Viteri, Olga Fisch y Leonardo Tejada cuyo trabajo se relaciona en mayor o menor medida con la cultura popular. Cómo se presenta esa relación, no exenta de tensión con la cultura popular en la producción artística de Araceli Gilbert desde su observación cromática, en los primeros cuadros de Enrique Tábara, en la pintura y fotografía de Hugo Cifuentes, en los dibujos de Guillermo Muriel que reflejan la cultura popular en las fiestas y en la vida

cotidiana de Guillermo Muriel, en los cuadros de Judith Gutiérrez influenciados por los retablos, cuadros de milagros y la imaginería popular. Cómo se muestra la cultura popular en la observación de la vida cotidiana de la ciudad por parte de Ramiro Jácome, la incorporación de elementos de fiestas populares como las máscaras en las pinturas de Nelson Román, en los procesos artísticos de Hernán Zúñiga, los dibujos diarios de Miguel Varea y su mirada crítica a la ciudad, los colores de los caseríos representados por Dayuma Guayasamín, la vida nocturna y los tránsitos por la ciudad en la pintura de Carlos Rosero, los trabajos de Marco Alvarado en torno a la ritualidad afroecuatoriana y la protesta. ¿Cómo la mirada de estos artistas se distancia y rompe con el indigenismo?

Vuelvo al documental de Mónica Vásquez sobre Camilo Egas, filmado en 1983, no tanto para referirme a la trayectoria de Egas, sino para pensar en la presencia del mundo indígena y popular en las calles de la ciudad de Quito. Con esa cultura popular, la misma pero distinta, permeada por otras preocupaciones y atravesada por otras luchas y estrategias de supervivencia, pero que seguía disputando el espacio público, también se relacionaron en los ochenta artistas como Pablo Barriga, María Salazar y otros y otras artistas en el proyecto *Arte en la Calle*. ¿Qué características tenía la cultura popular con la que se vincularon los artistas guayaquileños y que los llevó a tomarse el espacio público en los proyectos *Encontrarte del Colectivo La Cucaracha* y en la intervención *Arte en la Calle* realizada por *La Artefactoría* y el *Colectivo la Cucaracha*?

Arte contemporáneo y cultura popular en los noventa

¿Qué pasó en la década del noventa? Se puede sostener que los noventa es a la vez un período de disputa y emergencia entre concepciones cercanas al modernismo y a la contemporaneidad en el arte, atravesado por las crisis económicas, sociales y culturales, es un momento sumamente productivo en el que se proponen una serie de rupturas y propuestas desde las artes visuales. (Kingman y Cevallos, 2021). Pienso que ese período no puede pensarse sin el levantamiento indígena de junio de 1990, el movimiento indígena aparte de las reivindicaciones territoriales, lingüísticas y educativas durante la década también es una lucha que cuestiona a las representaciones ventrílocuas y a la pretensión de hablar en nombre del otro. El documental *Por la Vida, Por la Tierra, Levantémonos* de Alberto Muenala documenta una marcha protagonizada por las organizaciones indígenas desde el Puyo a Quito, se evidencia el largo proceso de movilización y organización política, lo ritual y lo festivo y la legitimidad de los reclamos. En las pinturas de Wilson Toaquiza y Eduardo Cayo Pilapumbo el levantamiento indígena se pinta desde la autorrepresentación. (Muratorio, 2000) (Cevallos y Kingman, 2019) Me pregunto si se podría pensar que para las artes la irrupción del movimiento indígena por un lado cierra

la posibilidad de la representación, pero también abre la posibilidad de que los artistas se vinculen en procesos de participación y creación conjunta, esto se evidencia en el trabajo de Pablo Sanaguano estudiado por María Fernanda Cartagena (2015) y en los murales comunitarios creados por Jaime Landívar y diversas comunidades del Azuay en la década del ochenta.

En los noventa también hay un fuerte peso del apropiacionismo, los contenidos de la cultura popular son resignificados y sirven para enunciar comentarios críticos, esto puede apreciarse en la obra de Ana Fernández, Miguel Alvear, Saidel Brito, Pamela Hurtado, Jenny Jaramillo, Patricio Ponce, Xavier Patiño, Olmedo Alvarado, Marco Alvarado, María Pérez, Cesar Portilla, Wilson Paccha entre otras y otros artistas. Habría que indagar también en cómo se representa a la cultura popular en la fotografía contemporánea, en artistas como Pepe Avilés, en los proyectos fotográficos de Diego Cifuentes y en el trabajo de Lucía Chiriboga. Durante los noventa también se presentan procesos de intervención en el espacio público, que cuestionan al espacio cerrado del Museo y la Galería y buscan otros públicos. (los proyectos de Zuakata¹³⁷ en el espacio público de Guayaquil, las intervenciones *Pagando Pizo* (1997)¹³⁸ y *Transmigración* en Quito (2001)¹³⁹, *InvadeCuenca* (1998)¹⁴⁰, *Banderita trico-*

¹³⁷ Proyecto articulado entre Allan Jeffs, Manolo Cevallos, Ricardo Bohorquez, Erwin Velasco y Xavier Blum.

¹³⁸ El proyecto *Pagando Pizo* fue organizado por el colectivo Avanzada ApArte, conformado por Mauro Briceño, Franciné Córdova, Danilo Vallejo y Danilo Zamora.

¹³⁹ *Transmigración Zona Libre* organizado por Juan Cuzco, Yoko Jácome, María José Monard, Iván Sante, Frank Simbaña, Samuel Tituaña, Rodrigo Viera, Danilo Zamora,

¹⁴⁰ Este encuentro es organizado por Madeleine Hollaender y Freddy Olmedo y además cuenta con la colaboración de la artista y curadora argentina Mónica Girón.

lor de Artes No Decorativas S.A (1998)¹⁴¹. En 2002 el proyecto del MAAC Ataque de Alas (coordinado en conjunto con el CEAC) marca una propuesta de intervención en el espacio público teniendo en cuenta las dinámicas específicas de la ciudad de Guayaquil. En ese contexto, el proyecto Retrato del Parque de Pepe Avilés trabaja con los archivos de los fotógrafos del parque para exponerlos en la misma plaza. En *UIO/GYE: ESPEJO DE SONIDO* (2000-2002) de Fabiano Kueva, consistió en realizar registros del habla cotidiana para luego proyectarlos con parlantes en la Plaza Grande de Quito y en el Malecón 2000 de Guayaquil.

Durante el 2000 y el 2020 el proyecto al zur-ich, que hasta el año 2010 fue organizado por el Colectivo Tranvía Cero¹⁴², y desde la onceava edición por Samuel Tituaña y Pablo

Almeida. Crea una plataforma para el arte dialógico y para pensar la relación entre arte y comunidad. Hay que tener en cuenta que se trata de alrededor de diez proyectos anuales, que son propuestos en un lapso de veinte años, lo que da un cúmulo de 200 proyectos en los que se pueden abordar un cúmulo de experiencias y metodologías de trabajo en la relación entre arte contemporáneo y sectores populares y la correspondencia entre arte y comunidad (Almeida, 2017; Kingman, 2012).

¿Es posible entablar diálogos interculturales y críticos con las imágenes del pasado?

En esta última parte del texto he tratado de abordar de manera panorámica la relación tensión entre arte contemporáneo y cultura popular. Estoy consciente de que cada proyecto y cada período tiene una complejidad que merecería mayor profundización, a través de una investigación que abordé también fuentes primarias. Sin embargo, en este ensayo me interesa acercarme a mirar la persistente presencia de la cultura popular. Para finalizar quiero pensar en cómo podríamos actualizar los contenidos estéticos y conceptuales de las propuestas artísticas y traer al presente el contexto y las problemáticas sociales, económicas y culturales con las que las y los artistas se relacionaron. Pienso que una entrada posible es a través de la educación.

En el arte moderno y contemporáneo ecuatoriano podemos ubicar un movimiento —que no necesariamente es cronológico y tampoco excluyente— entre distintas formas de relación entre el arte y la cultura popular. Ese desplazamiento en métodos y estéticas va de la representación, a la apropiación, de la apropiación al arte en el espacio público, y del espacio público a la participación. Cómo se da esa relación/ tensión

Y participar varios artistas como Miguel Alvear, Ana Fernández, Fernando (Falco) Falconí, Allan Jeffs, Janeth Méndez y Jovita Aguisaca, Idelfonso Franco, Martha Ordoñez, Esquilo Morán y Aurelio Molina, Fabián Durán Suárez, Ulises Unda, Cesar Portilla y Soraya Coral.

¹⁴¹ Banderita Tricolor es un colectivo conformado por Nelson García y Manuela Ribadeneira.

¹⁴² El Colectivo Tranvía Cero ha tenido varias conformaciones en su historia.

Período 1 (2003-2004): Pablo X. Almeida, Pablo Ayala, Luis Herrera, Samuel Tituaña, Nelson Ullauri, Stalina Villavicencio.

Período 2 (2005-2008): Pablo X. Almeida, Pablo Ayala, Adrián Balseca, Luis Herrera, Ernesto Proaño, Omar Puebla, Sofía Soto, Samuel Tituaña.

Período 3 (2009-2012): Pablo X. Almeida, Pablo Ayala, Karina Cortez, Samuel Tituaña, Silvia Vimos.

Período 4 (2013-2016): Pablo X. Almeida, Pablo Ayala, Karina Cortez.

en cada propuesta, y qué miradas llevan a los artistas a relacionarse con la vida cotidiana, los momentos de lucha y la memoria de la cultura popular.

Como punto de partida me pregunto: ¿Cómo usar las imágenes costumbristas y las fotografías de Laso en la educación? Si en el pasado fueron representaciones que estereotipan, racializan e invisibilizan, cómo pueden ser el racismo y la desigualdad en la historia del Ecuador y su continuidad en el presente. ¿A través de qué ejercicios y metodologías, estas imágenes creadas desde la mirada blanco-mestiza sobre la otredad, pueden ser una forma de cuestionar esa propia mirada y las distancias y fronteras que nos atraviesan como sociedad desde la colonia hasta la actualidad?

En este ensayo también nombré textos como el libro *Moral y Cívica* y los textos indigenistas, obviamente responden a visiones del pasado y son poco útiles para imaginar una sociedad intercultural actual. Sin embargo, pueden ser utilizados como materiales que dan cuenta de la mentalidad de una época. Quiero relatar un ejercicio pedagógico que propongo a mis estudiantes de Teoría del Arte a partir del libro de Mora Bowen, este ejercicio nos sirve para comprender el concepto de apropiación crítica en el arte. Luego de leer sobre la apropiación artística, les suministro el libro en formato digital y les pido que se apropien críticamente de los contenidos textuales o visuales, los resultados suelen ser interesantes aparte de servir para comprender la noción de apropiación se cuestionan los

roles de género, el racismo, la idea de nación y la construcción de un mestizaje homogeneizador.

Con relación al realismo social, me pregunto cómo relacionarnos con su producción artística desde una mirada no canónica y no centrada tanto en las firmas individuales, sino en su importancia como movimiento¹⁴³. Por otro lado, me pregunto: ¿Cómo situar las discusiones que planteó el movimiento, sin dejar de recalcar en la importancia de su ruptura, pero mostrando la complejidad de su mirada? ¿Cómo cuestionar a ventriloquía, pero a la vez situar la importancia de las luchas y autorrepresentaciones por parte del movimiento indígena?

Con los estudiantes de la Carrera de Artes Visuales y la curadora María del Carmen Oleas visitamos la exposición de Guillermo Muriel, que coincidió con la muestra *Inmersiones* de Illowasky Ganchala. Décadas separan al Centro Histórico de Quito captado por las tintas de Muriel de los retratos y pinturas de objeto realizados por Ganchala en el 2022, sin embargo, el diálogo entre las dos exposiciones fue fascinante, la cultura popular de los 70 es distinta a la del 2022 pero sigue presente, como un elemento dinámico, cambiante y contradictorio que es mirado por los artistas en sus diversas formas de manifestarse, pero también como una dinámica cultural que, desde su propia potencia, influencia al arte moderno y contemporáneo desde abajo.

¹⁴³ Esta pregunta fue planteada por Raymond Williams en *Política del Modernismo* para pensar en las vanguardias artísticas desde una mirada no universalista, comprendiendo los procesos políticos y culturales que posibilitaron la emergencia de este movimiento

Referencias

- Alabarces, P. (2018). The popular culture turn. En J. Poblete (Ed.), *New approaches to Latin American studies: culture and power*. Routledge.
- Almeida, P. (Ed.). (2018). *Al zur-ich, más que un proyecto, un diseño estratégico*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Bedoya Hidalgo, M. E. (2022). Artists, folklorists, and cultural institutions in Ecuador (1944–1964). *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1–23. Berger, J. (2013). *Sobre el dibujo*. Editorial Gustavo Gili.
- Berger, J. (2019). *Modos de ver: basado en la serie de la televisión BBC en colaboración con John Berger* (3a ed., 8a tirada). Gustavo Gili.
- Carrión, B. (1935). Galería: El Premio Aguilera, desierto. Nos ha nacido el fuerte... el verdadero pintor. *El Día*, 7. https://ccbenjamincarrion.com/revista_digital/el-premio-mariano-aguilera-desierto/
- Cevallos, P., y Kingman, M. (2019). Amarillo, azul y roto. Arte y crisis en los años 90 en Ecuador. *Index, revista de arte contemporáneo*, 08, 212–218. Chandra Mukerji, y Schudson, M. (1991). Introduction: Rethinking popular culture. En *Rethinking popular culture: contemporary perspectives in cultural studies* (pp. 1–62). University of California Press.
- Crespo, H. (1983). Introducción. En *Joaquín Pinto Exposición Antológica*. Banco Central del Ecuador.
- Fabian, J. (1998). *Moments of freedom: anthropology and popular culture*. University Press of Virginia.
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo* (1a ed). Editorial Nueva Imagen.
- Guerrero, A. (1994). Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la “desgraciada raza indígena” a Fines del Siglo XIX. En *Imágenes e Imagineros*. FLACSO - Sede Ecuador.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la desconstrucción de “lo popular”. En R. Samuel (Ed.), *Historia popular y teoría socialista* (pp. 93–112). Editorial Crítica.
- Ibarra, H. (1992). La identidad devaluada de los “Modern Indians”. En *Indios Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 319–349). Abya Yala.
- Kennedy, A. (2005). Formas de construir la nación, Acuarelas de tipos y paisajes. En E. Peralta (Ed.), *Imágenes de identidad: acuarelas quiteñas del siglo XIX* (pp. 25–60). FONSAQ Quito Fondo de Salvamento.
- Kingman Garcés, E. (2006). *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía* (1a. ed). FLACSO Ecuador : Universitat Rovira i Virgili.
- Kingman, M. (2012). *Arte contemporáneo y cultura popular: el caso de Quito* (1a. edición). FLASCO, Ecuador.
- Kingman, M., y Cevallos, P. (Eds.). (2021). *Prácticas artísticas en el Ecuador de los noventa:*

- Experimentación y Articulación en un contexto de crisis*. Centro de Publicaciones PUCE.
- Laso, F. (2015). *La Huella Invertida: Antropologías del tiempo, la mirada y la memoria. La Fotografía De José Domingo Laso. 1870-1927*. FLACSO Sede - Ecuador.
- Muratorio, B. (1994a). Introducción: Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional. En *Imágenes e Imagineros*. FLACSO - Sede Ecuador.
- Muratorio, B. (1994b). Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX. En *Imágenes e Imagineros*. FLACSO - Sede Ecuador.
- Muratorio, B. (2000). Etnografía e historia visual de una etnicidad emergente: El caso de las pinturas de Tigua. En F. Carrión (Ed.), *Desarrollo cultural y gestión en centros históricos*. FLACSO, Sede Ecuador.
- Pérez, T. (2006). Raza y modernidad en Las floristas y El sanjuanito de Camilo Egas. En X. Sosa-Buchholz y William F. Waters (Eds.), *Estudios Ecuatorianos, un aporte a la discusión* (pp. 155–166). FLACSO Sede- Ecuador.
- Pérez, T. (2010). Nace el arte moderno: espacios y definiciones en disputa (1895-1925). En V. Coronel y M. Prieto (Eds.), *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. FLACSO Sede - Ecuador.
- Saénz, M. (1933). *Sobre el Indio Ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. Publicaciones de la Secretaría de Educación.

I Remendando patrias. Repensar el Bicentenario. Proyecto de intervención artística en el Museo Weilbauer

Pamela Cevallos, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Este artículo presenta los conceptos, procesos y resultados del proyecto artístico Remendando Patrias que se realizó en el Museo Weilbauer de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), en el marco del Bicentenario de la Batalla de Pichincha. El proyecto consistió en una intervención en la muestra permanente de este museo arqueológico para proponer una reflexión crítica sobre la mirada decimonónica y sus lecturas del pasado prehispánico como orígenes y cimientos de la nación.

La propuesta realizada entre marzo y mayo de 2022 surgió de mis intereses como artista y docente por reflexionar sobre los relatos de la historia, el museo como dispositivo y también por promover procesos de creación colaborativa. En este sentido, invité a Valeria Carrera, Cristo Escobar, Josselyn Herrera y Doménica Polo, estudiantes y *alumni* de la Carrera de Artes Visuales de la PUCE (CAV) a explorar este espacio desde sus sensibilidades y a construir narrativas que interpelen a la colección y la temática del Bicentenario que, más allá de la conmemoración, podría abrir preguntas sobre el presente.

En este texto presentaré el proceso del proyecto partiendo del espacio del museo como detonante. Luego plantearé a la propuesta curatorial en tanto ejes conceptuales y referencias artísticas y, finalmente, mostraré el resultado expositivo y

las ideas movilizadas por cada artista en sus obras.

El museo como dispositivo del relato nacional

El Museo Arqueológico Weilbauer se ubica en la segunda planta del Centro Cultural de la PUCE y se autodefine como un museo temático que establece un recorrido por "la historia y desarrollo del ser humano en lo que hoy llamamos Ecuador desde el período Paleolítico (11.000 d. C.) hasta el período de Integración (1500 d. C.)". Su nombre se debe a los esposos alemanes Hilde y Eugen Weilbauer quienes donaron su colección a la universidad¹⁴². Además, el museo posee piezas arqueológicas fruto de las excavaciones del Padre Pedro Porras, importante profesor e investigador de la PUCE que se interesó particularmente por la región amazónica. El Padre Porras formó a las primeras generaciones de arqueólogos de la universidad y también se encargó del diseño y montaje de la primera versión del museo inaugurada en 1988.

A inicios de marzo de 2022, Ricardo Gutiérrez, director del museo Weilbauer, me invitó a pensar en una propuesta a realizarse en el contexto de los eventos culturales de la PUCE por la conmemoración del Bicentenario de la Batalla de Pichincha. Para construir la propuesta visité el museo en compañía de Cristo Escobar, estudiante de séptimo nivel de

¹⁴² Hilde y Eugen Weilbauer fueron migrantes alemanes que llegaron a Ecuador en 1939. Se radicaron en Quito y luego en Archidona (provincia del Napo) donde empezaron a coleccionar objetos arqueológicos de todo el país. Donaron su colección a la PUCE bajo la gestión del Padre Porras.

la CAV que realizaba prácticas preprofesionales conmigo. Junto con Alexia Ibarra, asistente del museo, nos acercamos a los contenidos y puesta en escena.

La museografía actual fue inaugurada en 2016 y presenta de una manera lineal y cronológica un acercamiento a objetos arqueológicos agrupados por filiaciones culturales y tipologías. La sala es rectangular y mediante paneles ubicados en el centro se genera un recorrido circular. La iluminación es puntual lo que genera una atmósfera oscura. Todos los objetos están en vitrinas y tienen pedestales grises a distintas alturas. Están acompañados de cajas de luz diseñadas en azul con los textos informativos por cada sección y vitrina. La percepción que tiene el visitante sobre la sala es de seriedad ya que se utilizan tonalidades que buscan generar una cierta neutralidad. Sin embargo, ningún museo es un espacio neutro. De hecho, es una tecnología propia de la mentalidad del siglo XIX, que buscaba convertirse en el "templo del ciudadano". Como analiza el historiador del arte español Jorge Luis Marzo, la autoridad del museo y la sacralidad del espacio museístico se construyeron paulatinamente:

Con la construcción del estado burgués, pronto aparecieron numerosos instrumentos para disciplinar civilmente al ciudadano, desplegando pedagogías que hicieran posible la elaboración de conductas públicas correctas. Las instituciones culturales pasaron a educar a los ciudadanos en la quimera de una comunión pública, aseada y desconflictuada. Museos,

teatros, auditorios y, más tarde, el cine convirtió sus espacios en algo más que escenarios de contemplación: los hicieron espejos y festejos de las virtudes liberales de las nuevas masas de espectadores. Al nacionalizar las herencias culturales, y al derivar el culto a los objetos de la iglesia al museo, estas instituciones se modelaron con "espacios públicos" en los que exponer el grado de éxito conseguido a la hora de disciplinar la propia privacidad, de amaestrar la propia individualidad, de gestionar las emociones. (Marzo, 2013, p. 21).

En el Museo Weillbauer, la primera imagen con la que nos encontramos es una infografía de piso a techo con un mapa del Ecuador en el que se señalan los lugares de los asentamientos prehispánicos. Así, desde el inicio del recorrido vemos cómo la historia de la nación se impone como relato central. Esto está relacionado con lo que el investigador del nacionalismo Benedict Anderson observa sobre la gramática de las instituciones del poder instituidas en el censo, el mapa y el museo que, "modelaron profundamente el modo en que el Estado colonial imaginó sus dominios: la naturaleza de los seres humanos que gobernaba, la geografía de sus dominios y la legitimidad de su linaje" (Anderson, 1993, pp. 228-229). El mapa, por ejemplo, en sus distintas transformaciones históricas logró convertirse en "señal pura" o en "mapa-logotipo" con capacidad de reproducirse infinitamente sobre diversos soportes y penetrar en la imaginación popular (Anderson, 1993, p. 245). No es gratuito entonces que sea precisamente

la imagen del mapa ecuatoriano actual la que nos recibe, reproduciendo el discurso abstracto pero interiorizado desde la escuela sobre el territorio y las regiones.

Con respecto a la información textual y gráfica del museo podemos destacar dos imágenes que nos dicen más sobre las formas de narrar que sobre los hechos descritos. Así, al empezar las explicaciones sobre el período Paleoindio o Precerámico se observa un dibujo caricaturesco que representa una escena de personajes masculinos que cazan venados. Se nos dice que son bandas de cazadores que vivían en campamentos fijos o temporales y que "no tenían jefes, pero algún individuo podría serlo momentáneamente". Desde los estudios de arqueología feminista, se ha cuestionado cómo este tipo de imágenes tienden a reproducir estereotipos, roles y jerarquías de género androcéntricas que se transmiten a los públicos (Cacheda, 2021). Aunque parezca un detalle esta mirada masculina ha sido dominante en la lectura y puesta en escena del pasado prehispánico.

Por otra parte, y al finalizar el recorrido, existe una infografía que se titula "Una nueva etapa" y dice: "El período de integración o la época de los señoríos étnicos se vio interrumpida en sus diferentes ámbitos por la incursión inca y la conquista española." Bajo esta escueta frase se encuentran los retratos de Huayna Cápac, Tupac Yupanqui,

Francisco Pizarro y Sebastián de Benalcázar. Con esta imagen nos enfrentamos a los rostros de los incas y los colonizadores, sin una clara relación con el guion del museo. Así, se aborda de manera aséptica y sin conflictos, un

período de extrema complejidad como la conquista y colonización de América. De manera paradójica, el contenido de esta infografía minimiza el momento de cambio histórico que incidió en la desaparición de lo que el museo busca reivindicar.

A partir de este recorrido, el dispositivo museo se convirtió en un elemento central y surgió la pregunta ¿Cómo permitir nuevas lecturas en un espacio museístico tradicional que interpelen a sus contenidos y formas de representación?

Estrategias para re imaginar a los objetos

Existe una larga trayectoria de artistas que han trabajado con el museo como medio (Green, 2018). Mediante intervenciones o recreaciones de espacios museales, los y las artistas han contribuido a generar relaciones críticas entre obras, espacios y espectadores; en un acto performativo de interpretación, abierto y, por lo tanto, no permanente. Entre los ejemplos emblemáticos de intervenciones en museos podemos destacar la obra *Mining the museum* (1992-1993) del norteamericano Fred Wilson, que reorganizó la colección del museo de la Sociedad Histórica de Maryland para señalar racismo, violencia y exclusión en la narrativa oficial. Otro ejemplo en el contexto ecuatoriano es la exposición *Pasado y Presente* (1995) de Pablo Barriga que relacionó la colección del Museo de Arte Colonial de Quito con ensamblajes realizados con objetos populares y callejeros. En ambos casos, el museo opera como un contenido para ser activado desde otras miradas.

Con estos referentes y otros, planteé una propuesta curatorial y artística que dialogaría con la colección del Museo Weilbauer e intervendría en su museografía. La conceptualización e ideas detonantes se enfocaron en las lecturas nacionalistas sobre la materialidad prehispánica, particularmente presentes en la mirada decimonónica y los orígenes de las disciplinas históricas y arqueológicas que configuraron sus objetos de estudios ligados al discurso de la nación. Así, retomé los conceptos centrales de la investigación de María Elena Bedoya (2021) quien propone que durante el siglo XIX y hasta la segunda década del siglo XX sucede una transformación de las antigüedades precolombinas en objetos de la nación. Estas categorías resultaron pertinentes en la medida en que el museo también reproducía un sentido de escenificación de los orígenes nacionales y sus vestigios.

Como punto de partida, propuse recurrir a las estrategias visuales empleadas por los pioneros del campo arqueológico, que emplearon el dibujo en el intersticio entre representación e imaginación. En los registros de investigaciones que se recogen en láminas e ilustraciones, se observa una tensión entre la necesidad por describir y otorgar objetividad a unas teorías y el impulso por especular, imaginar y recrear el pasado. Estas láminas permitían mirar los fragmentos encontrados y también las formas en las que se les daba un sentido, incluso reconstruyendo elementos faltantes mediante líneas entrecortadas. Frente a un pasado extenso y remoto, estas ilustraciones nos acercan a una mentalidad que perseguía construir un todo lógico, cohe-

rente, racional a partir de un indicio. Un ejemplo de esto es el *Atlas Arqueológico* de 1892 publicado por Federico González Suárez, que representa objetos que inclusive eran materiales inexistentes o de localización desconocida, que eran reimaginados desde el dibujo para constituirse en evidencias del relato nacional (Bedoya, 2021).

Desde este punto de vista, este proyecto buscaba abrir posibilidades para especular con la materialidad arqueológica del museo desde la representación. Con todos los y las artistas participantes realizamos un recorrido para seleccionar objetos que llamaran nuestra atención. No existió un criterio establecido al respecto, solamente el interés personal, el dejarse llevar por lo que los objetos nos evocaran. A partir de esta selección, cada artista reinterpretaría el objeto, sus significados y usos para conectarlo con la temática del Bicentenario desde sus propias líneas de trabajo. Desde el presente, esta conmemoración era un pretexto para indagar en el discurso de construcción de ciudadanía y en sus limitaciones, que se sintetizaron en las tensiones entre la figura del héroe y la colectividad anónima, desde la materialidad arqueológica y la corporalidad.

A esta estrategia se sumó también la necesidad de trabajar con los propios objetos expuestos, mediante unas reorganizaciones y movimientos sutiles que motivarán una aproximación que vaya más allá de lo contemplativo. En el museo, el sentido de la vista es predominante en el relacionamiento con los objetos. Sin embargo, esta es una proyección del efecto del museo ya que estos objetos fueron hechos también para ser tocados,

apelando primordialmente al tacto y al oído. De este modo, las propuestas también debían considerar el diálogo entre representaciones y objetos del museo, es decir tener en cuenta las posibles formas de activarlos.

De héroes y corporalidades

El proceso de trabajo se realizó mediante sesiones colectivas de conversación sobre el museo como dispositivo y de presentaciones de bocetos e ideas iniciales que fueron retroalimentadas por el grupo. El proceso de montaje se

realizó también de manera colaborativa con el apoyo del museógrafo Mauricio Velastegui. Durante una semana pudimos trabajar directamente en el museo para relacionar físicamente las obras producidas con los objetos arqueológicos. El resultado fue la exposición *Remendando Patrias, Repensar el Bicentenario* que se inauguró el 10 de mayo de 2022. El título y la imagen de la exposición aludían a la imposibilidad de un relato único y homogéneo, para enfocarse en las costuras visibles de los fragmentos que componen la nación (Figura 47).



Figura 47. Diseño gráfico de la exposición realizado por Valeria Carrera y Josselyn Herrera, 2022.

Uno de los principales temas que entrelaza a varias de las obras es la mirada crítica sobre la "historia de bronce" construida sobre el enaltecimiento de próceres para generar sentimientos de patriotismo. Esta historia que se instituye desde el poder y que se aprende por repetición desde la infancia, se ha extendido en todos los países latinoamericanos con el objetivo de enaltecer a figuras particulares que se convertirían en los héroes o protagonistas de esa historia:

Los actores sociales abrumadoramente predominantes eran *grandes personajes*, blancos y masculinos, militares y políticos, presentados como verdaderos “motores de la Historia”. Su descripción verbal y gráfica sugería fuerza, poder, casta, nobleza, hidalguía, elegancia, coraje. Bolívar, San Martín, Sucre y compañía adquirirían el significado de libertadores y héroes que dividían la Historia sacando a los pueblos de la opresión y las tinieblas, fundando naciones y abriendo camino hacia la libertad. Los acontecimientos históricos aparecían como el resultado de la habilidad, decisión y acción de los *grandes personajes*. (Roux López, 1999, p.39)

Así, las obras de Cristo Escobar, estudiante de séptimo nivel de la Carrera de Artes Visuales, consistieron en una serie de dibujos en grafito que visibilizaban la carga de violencia en los hechos y los relatos instituidos. Escobar decía:

En esta serie busco relacionar los objetos precolombinos presentes en el museo con imágenes asociadas a la Batalla de Pichincha, para indagar en cómo prevalecen las historias narradas desde “los vencedores”. Seleccioné una vasija y un sello para redirigir sus narrativas hacia los conflictos armados, vistos desde las historias oficiales que aprendemos en la escuela. Me enfoco también en la carga violenta de las armas, tanto las que fueron usadas en las campañas libertarias como las que sirvieron a nuestros ancestros para valerse en el mundo; unas junto a otras como testimonios que se conectan en el presente. (Escobar, 2022)

A través de un paralelismo entre las armas prehispánicas y las utilizadas en las independencias, Escobar reorganizó dos

vitrinas con flechas de obsidiana y hachas de piedra que se confrontaban con balas y pistolas de las campañas libertarias (Figura 48). En otras dos intervenciones, utilizó el dibujo para distorsionar los motivos prehispánicos y recrear las leyendas patrias aprendidas en la escuela. Por una parte, representó fielmente una vasija manteña adornada con motivos antropomorfos que se transformaban en guerreros. Y, por otra, dibujó un sello muy pequeño que mientras se expandía incluía a representaciones antropomorfas mutiladas, haciendo alusión a personajes célebres de la Batalla de Pichincha como el llamado “héroe niño” Abdón Calderón (Figura 48 y 49).



Figura 48. *Invicto permanece*. Cristo Escobar. Dibujo sobre papel y objetos del museo. 2022. Fotografía Mauricio Velastegui.



Figura 49. *Invicto permanece*. Cristo Escobar. Dibujo sobre papel y objetos del museo. 2022. Fotografía Pamela Cevallos.



Figura 50. *Invicto permanece*. Cristo Escobar. Dibujo sobre papel y objetos del museo. 2022. Fotografía Pamela Cevallos.

Josselyn Herrera, graduada de la CAV en 2020, se interesó por la historia del Mariscal Antonio José de Sucre a partir de una investigación de la historiadora Carmen Fernández-Salvador (2015) quien concluye que, en el siglo XIX, Sucre encarna la figura del héroe y la de mártir. La obra *Madre Patria* surgió de seleccionar una estatuilla Jama Coaque con una representación de una madre y su hijo (Imagen 51), que le permitió recrear la historia del monumento que hay en el Teatro Sucre y las controversias de la escultura diseñada por José González Jiménez en 1875, para cuestionar la representación de las mujeres indígenas en estos relatos:

A partir de los debates sobre el monumento a Antonio José de Sucre que actualmente se encuentra en el Teatro Nacional, me interesaron las disputas sobre la representación de la mujer indígena que lo acompaña como personificación de la patria o solo como “india tímida y acobardada”, como diría el escritor Juan León Mera. En esta obra busco cuestionar esta construcción de una imagen pública de la figura del héroe, para vulgarizarla y hacer notable la presencia de la mujer en torno a la metáfora de la maternidad. Es así como Sucre es sostenido por una

figura antropomorfa femenina frente a un escenario independentista. El audio que acompaña a esta obra fue grabado en el espacio de la Plaza de la Independencia, donde a diario se organizan protestas y que se encuentra en tensión con los monumentos y relatos patrios. El carbón es un medio que utilizo para interpelar historias oficiales que pueden ser alteradas o reinventadas. (Herrera, 2022)



Figura 51. *Madre Patria*. Josselyn Herrera. Instalación con lámina escolar, muñecos de plástico y animación. 2022. Fotografía Pamela Cevallos.

La segunda obra de Herrera es una recreación de una lámina escolar basada en el devenir de los restos mortales de Sucre:

“Después de luchar heroicamente, vencieron los patriotas, y Sucre bajo triunfante del Pichincha”. Esta frase fue

encontrada en una lámina escolar y es muestra de las estrategias pedagógicas que se implementan en la educación con el fin de recordar a los héroes. Con esta obra me interesa indagar en las disputas que surgieron por los restos del cuerpo del héroe, su entierro y reclamaciones. La lámina escolar funciona como un mecanismo de divulgación que contribuye a especular sobre las reliquias y las narrativas históricas. (Herrera, 2022)

Mediante una investigación de campo y de archivo, obtuvo imágenes icónicas asociadas con este personaje tales como una fotografía de los miembros de la Facultad de Medicina con los restos de Sucre, la pintura al óleo del cráneo de Sucre herido de bala realizada por Joaquín Pinto en 1900, imágenes de la Catedral de Quito donde reposan sus restos, los monumentos en su honor en la Plaza del Teatro y la Plaza de Santo Domingo o el logo de la Escuela Municipal Sucre tomado de la camiseta de un niño. La lámina titulada "¡Ay balazo!" se colocó a lado de un cráneo real que se exhibe en una urna cerámica, que invita a cuestionar también la ética en la exhibición de restos humanos.



Figura 52. *Ay Balazo*. Josselyn Herrera. Instalación con lámina escolar, muñecos de plástico y animación. 2022. Fotografía Pamela Cevallos

A Valeria Carrera, graduada de la CAV en 2019, le interesó el paralelismo entre la historia sagrada y la historia patria como narraciones sacralizadas sobre el tiempo primordial de la nación (Roux López, 1999, p.42). Su proceso consistió en un modelado en cerámica de las piezas seleccionadas de las culturas Machalilla, Jama Coaque y Guangala para posteriormente destruirlas y registrar este deterioro en dibujo digital (figura 53). En sus tres intervenciones se pregunta por la figura del héroe como mártir:

Esta serie plantea una reflexión sobre el concepto de héroe mártir, figura que hace referencia al poderoso y luchador caído por la Patria cuyo sacrificio le hace merecedor del recuerdo eterno. Sin embargo, la idealización del héroe patrio conlleva una visión patriarcal que de alguna manera justifica la violencia y oculta realidades que también se dieron en estos procesos. Partiendo de los conceptos de héroe, fragmento y memoria seleccioné tres piezas de la colección del museo con el criterio de visibilizar fragmentos corporales, entendidos no solo como una mutilación física sino también como una fragmentación en el relato histórico. En base a estas piezas realicé bocetos por medio del dibujo y la escultura tratando de entender la materialidad y el peso de las piezas, para luego mezclar estos dos medios en la creación de diversas narrativas visuales que entrelazan las culturas precolombinas y los procesos libertarios. (Carrera, 2022)



Figura 53. Muero para no morir, mato para vivir. Valeria Carrera. Escultura y dibujo digital. 2022.

Doménica Polo, graduada de la CAV en 2021, buscó interpelar la materialidad de los objetos arqueológicos. Para esto seleccionó tres objetos de las culturas Upano, Cosanga y Carchi para recrearlos en una tela de gamuza rosada clara. A partir de dibujar los patrones para cada objeto, colaboró con su madre para realizar una versión cosida y desinflada de las piezas (figura 54 y 55). Sus obras se colocaron en diálogo con los originales generando un contraste entre la seriedad del museo y la suavidad y sutileza del textil que, además, nos invita a pensar en una historia que se recorta, se rehace y se remienda:

Hilar el regreso, sin retroceder al resguardo de la memoria oficial; hallarse nuevamente como sujeto sensible. Esta obra surge de la idea de desmontar la rigidez de los discursos fijos y legitimados, para reflexionar de manera intuitiva en las capas vulnerables que constituyen al objeto a través del dibujo y la costura. En un intento por desprender y desmoronar ese recubrimiento de dureza histórico, se piensa en la contraposición del material como conductor de nuevas reflexiones. En este contexto, la costura se convierte en una estrategia de recorrido corporal y mecanismo que permite desarmar

y armar nuevamente la materialidad y corporalidad del objeto con membranas y piel. Estos cuerpos que se descomponen y articulan su retorno, no aluden a una muerte permanente o a un sacrificio estático. Por esta razón, se piensa desde la práctica del coser, que potencia el mirar y el hacer colectivo del objeto para permitirnos ver las capas de cotidianidad que los compone. (Polo, 2022)



Figuras 54 y 55. Articular el retorno corporal. Doménica Polo. Objetos de tela y dibujos sobre papel. 2022. Fotografías: Mauricio Velastegui y Pamela Cevallos.

Finalmente, mis intervenciones en esta exposición buscaban explorar en las imágenes como registros de veracidad del discurso científico. A partir del archivo de investigaciones del coleccionista e intelectual Jacinto Jijón y Caamaño¹⁴⁴ me aproximé a los insumos con los que sustentó sus reflexiones sobre el pasado, en un momento en el que la materialidad prehispánica fue leída como parte del discurso de la nación. Para eso, repliqué todas las láminas de dibujos y fotografías de objetos encontrados en excavaciones comandadas por Jijón, con las que formuló sus teorías en torno a la cultura Puruhá y que cimentaron el conocimiento arqueológico sobre este contexto. Vacíé la vitrina del museo correspondiente a esta cultura de la sierra para llenarla de dibujos acuarelados, borrosos y difusos, y dejar solamente una pequeña vasija antropomorfa que los contemplaba recostada (Figura 56).



Figura 56. *Registro-huaca*. Pamela Cevallos. Dibujos en tinta sobre papel. 2022.

En una siguiente vitrina dedicada a la cultura Napo, reproduce láminas del archivo de Jijón sobre urnas funerarias y

fotografías de las poblaciones indígenas contemporáneas que dan cuenta de las diferencias en la representación de los sujetos del pasado y del presente. Como afirma Bedoya “El indígena del pasado estaría marcado por una distancia temporal en clave histórica y no sería emparentado jamás con el indígena del presente” (Bedoya, 2021). Una de las fotografías correspondía al primer centenario de la independencia en agosto de 1924 y mostraba a un grupo extenso de pobladores de Napo, formados y vestidos con trajes mestizos después de haber cantado el himno nacional. La imagen invitaba a reflexionar sobre el encarnamiento del discurso nacional inclusive en los territorios más alejados de los centros políticos, donde, sin embargo, el ejercicio de la ciudadanía no se ha concretado plenamente hasta la actualidad.



Figura 57 y 58. *Registro-fiesta patria*. Dibujos en tinta sobre papel e impresiones de fotografía de archivo, 2022.

¹⁴⁴ Jacinto Jijón y Caamaño (1890-1950) fue un político, historiador, arqueólogo y coleccionista de arte ecuatoriano. En la PUCE se conserva su importante colección de arqueología que se pone en valor en el Museo que lleva su nombre.

Reflexiones finales

La exhibición se mantuvo abierta hasta el mes de agosto de 2022 y recibió visitantes muy diversos que incluyeron grupos de especialistas en campos de arqueología y arte contemporáneo, así como grupos de niños, niñas y jóvenes. Se realizaron talleres y recorridos mediados en los que participaron las artistas Doménica Polo y Josselyn Herrera. Mediante dibujos y collage con láminas escolares se realizaron interpretaciones de los objetos de la colección del museo que se iban sumando en la sala de exhibición.

Durante los recorridos, los visitantes nos comentaron que la sutileza de algunas intervenciones les obligaba a mirar dos veces, es decir a no creer en el relato del museo como una verdad única. Por otra parte, la reorganización de piezas animaba a pensar en la movilidad de los relatos, así la exhibición no era una representación del Bicentenario, sino una provocación para que diversos espectadores experimenten el museo de otra manera. En un espacio que aparentemente es estático y fijo, las estrategias del arte contemporáneo permitieron activar los objetos para interpelarlos desde nuevas miradas.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Bedoya, M. (2021). *Antigüedades y nación. Coleccionismo de objetos precolombinos y musealización en los Andes, 1892-1915*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Cacheda, M. (2021). Coeducación patrimonial en arqueología prehistórica: una herramienta para aplicar la perspectiva de género. *Clio. History and History Teaching*, 47, 204-251. https://doi.org/10.26754/ojs_clio/clio.2021475457
- Fernández-Salvador, C. (2015). "De monumento a cuerpo: reinventando la memoria de Sucre en Quito (1892-1900)". *19y20*, Rio de Janeiro, v. X, n. 2, jul./dic. Disponible en: <http://www.dezenovevinte.net/uah2/cfs.htm>
- Green, A. (2018). *When artists curate. Contemporary art and exhibition as a medium*. Londres: Reaktion Books.
- Marzo, J. (2013). "Imágenes con sordina" en *No tocar, por favor. El museo como incidente*. Vitoria-Gasteiz: Artium.
- Roux López, R. (1999). "*La insolente longevidad del héroe patrio*". Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, Año 1999, 72, pp. 31-43.

Manifiesto ecuatorrestre

José Luis Macas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Toda investigación artística es creación.

Muchas veces la creación es un balance entre el hacer lo que se quiere y lo que se puede.

Todo lo que se crea desde ahí será hallazgo y búsqueda; deseo, azar, movimiento y rito. Indagar en la realidad y sus enigmas.

Esta búsqueda en particular es sobre un determinado paisaje hecho carne, es decir, la encarnación de varias experiencias entorno a cómo ser paisaje vivo más allá de los mapas, las líneas, imaginarias o no, impuestas o no, y el lenguaje. Esto se ha materializado en un video performance realizado en marzo del 2014 en el sitio arqueológico de la cima del cerro Catequilla; donde el hallazgo de una secuencia de imágenes en movimiento pone en escena-paisaje a los las les ecuatorrestres que alguna vez jugaron ecuavolley sobre la línea del ecuador teniendo como apuesta su propio desvanecimiento.



José Luis Macas.

Para mí, el Ecuador es una circunstancia, no es un objeto.

Para mí, sujeto ecuatorrestre declaro en este lugar de palabras, disciplinas y posibilidades que:



Una circunstancia oscilante como el balón en un partido de ecuavolley transitando entre dos hemisferios, como un sol que en su cíclica y mecánica lumbré trae las sombras que trazan los mapas de un tiempo-espacio efímero y total.

Luz que graba en su tránsito una zona de encuentro y tensión, lugar de afirmaciones y negaciones que se funden en una constante paradoja, en una constante cadena de sucesos complementarios y antagónicos.

El Ecuador no es el Estado ecuatoriano

El Ecuador es una bioregión donde una posible ontología ecuatorrestre genere una epistemología ecuatorial. Submarina, selvática, animalvegetalhumanacósmica y montañosa.

El Ecuador no es una frontera entre el norte y el sur.

El Ecuador es una cancha microvertical y totémica habitada por la fricción y la diversidad.

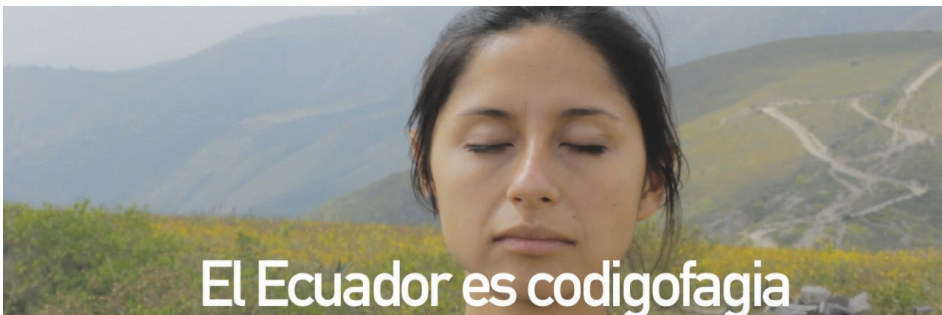
El Ecuador es no un pliegue en el sistema cartesiano.

El Ecuador sigue siendo una hacienda.

El Ecuador no es una línea imaginaria.

El Ecuador es una franja terrestre tejida por el sol equinoccial en la dirección este-oeste del camino solar.

El Ecuador no es un acierto de los académicos franceses del siglo XVIII.



El Ecuador es un lugar-momento liminal
 El Ecuador no es algo rígido
 El Ecuador es una palabra moderna y una voz antigua
 El Ecuador no es un trazo en la repartición del mundo
 El Ecuador es instinto antropófago
 El Ecuador no es un himno desgastado
 El Ecuador es Estuardo Maldonado, Tránsito Amaguaña y Mauricio Bueno jugando Ecuavolley durante un intiraymi con Helio Oiticica, Ana Mendieta y Violeta Parra en el adn de este video.

El Ecuador no es el territorio nacional que pregonan liberales y conservadores



El Ecuador es una oficina corrupta, donde una embajada trafica con la memoria y la necesidad de la gente. Donde cholos, indios, negros, tente en el aire, moriscos, lobos, chinos, disque blancos, disque ricos, montubios, maricas, salta atrás, avispados, ingenuos, regetoneros, metaleros y románticos, poliamorosos, exclusivos, libertinos,

Cambujos, pansexuales, albarazados, chance aniñados y comerciantes, trabajadores, travestis, artesanos, choferes, siembralotodo, magos, músicos, chulqueros, electricistas, jubilados, estudiantes, creyentes, Jíbaros y escépticos, exóticos, profesores, no te entiendo, prostitutas, vendedores, funambulistas y desempleados, protestábamos por la ayuda en el poder ejercer nuestro exilio, voluntario o no, en otro paisaje.

El Ecuador es una vibración en el ombligo de la tierra

El Ecuador no es una iglesia

El Ecuador es una red biomagnética, axis mundi, tejido espiritual y balance de la vida

El Ecuador no es una mina



El Ecuador es un país del continente americano amenazado por la minería a gran escala y las violencias que han generado el despojo, la codicia y la falta de sentido de equidad y proporción.

El Ecuador no es una sola duración

El Ecuador es agua de oro.

El Ecuador no debería convertirse en una cárcel ni una guerra.

El Ecuador es una minga y una pambamesa donde comen los que estén presentes, sean tres o tres mil.

El Ecuador no debería ser solo un collar de lágrimas.

El Ecuador es una predisposición.



El Ecuador puede ser una utopía ecuatorrestre.

El Ecuador no es una coincidencia imaginada por ustedes.

Crítica curatorial y museológica en el contexto del Bicentenario

■ Museos Militares y Nación en Ecuador. El Templo de la Patria¹⁴⁵

Haidy Espinosa, investigadora independiente

La presencia militar en la historia moderna ecuatoriana está marcada por el simbolismo épico en la búsqueda de la unidad nacional. En tanto entidad constitutiva del Estado, promovió la creación de museos y centros cívicos que infundieron un relato mitificado de las gestas militares independentistas como el umbral de la naciente república. El proyecto nacional consumado de forma intermitente en los períodos reformistas por civiles y militares a lo largo del siglo XX, autorefirió a las Fuerzas Armadas como paladines de la unidad nacional, y a sus colecciones de armamentos, uniformes y restos en emblemas de un patrimonio castrense legitimado en museos como el Templo de la Patria. El simbolismo —enclavado en la ubicación, el monumento y el patrimonio museal— permitió que desde este templete cívico militar se reprodujera un discurso fundacional de la nación que se materializó en el guion museológico y se legitimó en las vitrinas de exposición. De ahí la necesidad de analizar cómo el Templo de la Patria contribuyó a la construcción del discurso nacional, al operar como dispositivo de reproducción de símbolos orientados a sembrar en el imaginario colectivo una idea unificadora y homogeneizante de nación e identidad nacional.

Introducción

El presente texto tiene como propósito analizar cómo los museos militares contribuyeron al discurso de la nación en el Ecuador, operando como mecanismos de reproducción simbólica de la institucionalidad castrense en el proceso de formación nacional. La problemática que se plantea es la tensión entre la simbología militar, el patrimonio castrense y el proceso histórico de la nación, y cómo estos tres elementos se conjugan -en

los museos en general y en los museos militares en particular- contribuyendo a cimentar la unidad nacional, argumento que demanda también comprender su significación desde la perspectiva militar. Se toma como referente al Museo Histórico Militar Templo de la Patria, considerado el principal hito de las Fuerzas Armadas del Ecuador, al estar erigido en el lugar mismo de la Batalla de Pichincha que selló la independencia del territorio

¹⁴⁵ Agradezco a mi tutor el Dr. Víctor Hugo Torres, por su guía constante durante la construcción de este artículo. Su orientación, sus aportes profesionales y las múltiples palabras de aliento hicieron que este trabajo se materializara como un aporte para futuras investigaciones. Gracias por haberme brindado el apoyo para desarrollarme profesionalmente.

quiteño el 24 de mayo de 1822, y marcó el surgimiento de la República del Ecuador.

La implementación del Templo de la Patria respondió al proyecto nacionalista liderado por los gobiernos militares en la década de los setenta del siglo XX, que, en un contexto político marcado por el regionalismo, la fragmentación partidaria y la inequidad social, promovieron la creación de espacios que idealizan a héroes y hazañas marciales, exhibiendo ciertos referentes cívico-militares homogeneizantes funcionales a la idea fuerza de que libertad es igual a unidad nacional. Su narrativa se materializó en el guion del museo y se legitimó a través de los elementos expositivos. La particularidad del Templo de la Patria es la combinación del simbolismo de su ubicación, con el estilo escultural de la edificación y el repositorio museal que, fusionados, convierten a este templete militar en el lugar idóneo para infundir en el imaginario colectivo el simbolismo fundacional de la república.

Los museos militares son escasamente estudiados en el país, la mayoría de su literatura se compone de textos difíciles de acceder al estar resguardados en repositorios militares, empero se examinó la documentación museística, museográfica, publicaciones y revistas militares disponibles, se realizaron varias entrevistas a militares en servicio activo y pasivo conocedores de la temática, y complementariamente se aplicó observación participante durante el recorrido por las instalaciones del museo y los elementos expositivos.

El artículo está organizado en tres secciones. En la primera se reseña el carácter analógico de los museos referidos a la nación, la construcción de

discursos acordes a las hegemonías y su adelanto hacia una mirada crítica del pasado. En la segunda sección se sintetiza el papel de los museos militares en la construcción de discursos nacionales a través de la puesta en valor del patrimonio cultural castrense para cimentar el ideario de identidad nacional. En la tercera se examina el caso del museo Templo de la Patria, su origen, sentidos y usos cívico-militares, considerando el simbolismo de los nexos entre el lugar, la monumentalidad, el repositorio castrense y el discurso de la nación, orientado a infundir en el imaginario colectivo la idea de unidad nacional. Cierran el texto algunas conclusiones sobre el alcance cultural del museo militar en la construcción del discurso de la nación.

Cabe agradecer a los militares de las Fuerzas Armadas en servicio activo y pasivo entrevistados, al Centro de Estudios Históricos del Ejército y a la Academia Nacional de Historia Militar por sus valiosos aportes, a quienes eximo de toda responsabilidad en lo dicho en el artículo, su interpretación es entera responsabilidad de la autora.

Los museos: entre la analogía y la crítica del pasado

Conservar los variados objetos de valor simbólico y culto, ha sido una constante en las sociedades y en las culturas ((De Carli, 2004), si bien ese valor muchas veces tiende a resignificarse según los contextos históricos, políticos, religiosos y culturales de cada época y lugar, generalmente ocurre acorde con los intereses de los grupos hegemónicos. Aunque el simbolismo y la hegemonía cultural son

elementos estrechamente relacionados, fue con la modernidad occidental y el surgimiento de los Estados-nación que los objetos simbólicos y de culto adquirieron inéditos significados culturales, entre ellos, el de convertirse en dispositivos cargados del simbolismo público esencial en la legitimación del discurso de la nación, que cual nueva narrativa épica y sacralizada de un pasado común y homogéneo de los pueblos, se difundió en los siglos XIX y XX a través de varias instituciones culturales, entre ellas el museo (De Carli, 2004, pp. 3-4).

La institución museística en la Europa del siglo XIX se forjó en un proceso de recuperación de la memoria histórica de los pueblos y la creación de vínculos con la sociedad moderna. Hacia mediados del siglo varios países occidentales ostentaban museos y galerías en las que se exhibían los bienes culturalmente valorados (Duncan, 1991, p. 92), observándose que se creaban un tipo específico de museos orientados al culto de la república, la nación o el país, estableciendo estrechos nexos entre el carácter de sus repositorios de bienes cívicos fundacionales y el surgimiento de los Estados nacionales (Pérez, 2015, p. 127). La propagación de estos "museos nacionales" evidencia que la vía que las naciones adoptaron para explorar, estudiar y conservar los vestigios materiales e inmateriales de su pasado, fue el establecimiento de las instituciones museísticas nacionales a las que asignaron funciones específicas como la conservación de las "antigüedades de la patria" (Betancourt, 2015, p. 12). En adelante, los museos nacionales abiertos como espacios culturales y democráticos contribuyeron a promover

un imaginario colectivo de exaltación a aquellos símbolos que cumplían con el propósito de "sembrar el discurso nacional" (De Carli, 2004, p. 3), desde la perspectiva única e indeleble del carácter patrio, ligado, generalmente, a la conmemoración cívica de los hitos históricos que cimentaron la nación.

Lo propio sucedió con los museos nacionales en América Latina. Al igual que en Europa surgieron los primeros museos nacionales con la Revolución Francesa, el acontecimiento histórico que estimuló a las nacientes repúblicas latinoamericanas a exhibir el simbolismo fundacional, fueron las gestas de la Independencia. Al examinar la estructura discursiva que dio origen al Estado nación, predomina el tono épico que se atribuye al protagonismo heroico de civiles y militares, al igual que de las campañas y batallas durante la gesta independentista (Betancourt, 2015, p. 12). Una vez alcanzada la ansiada libertad, las hegemonías emergentes se orientaron a edificar el relato unificador que enlace gobierno, gente y suelo en las nacientes repúblicas. Aparece entonces el museo nacional como la institución cultural portadora de la nueva narrativa política, cumpliendo, en adelante, a cabalidad con la función de legitimar el nuevo orden constituido, dotándole de profundidad histórica y materialidad patrimonial (Pérez, 2015, p. 127).

Las instituciones museísticas nacionales latinoamericanas concebidas como lugares de culto al pasado fundacional, al igual que sus similares europeas, se convirtieron en espacios de poder ideológico, casi sacralizado, en los que reinan los discursos expertos que no dan cabida a "otro entendimiento al

margen de la oficialidad" (Pérez, 2015, p. 128). De ahí que en el funcionamiento de los primeros museos nacionales, tanto en la configuración de los montajes como en el ritual de visita, se buscaba reflejar cómo las nuevas naciones debían ser vistas, y cómo éstas, a su vez, podían ver a otras en su presente y en su pasado (Morales, 2007, p. 37); convirtiéndose, el museo nacional, en el espacio idóneo para divulgar el pasado republicano al combinar la custodia de los bienes y objetos simbólicos con la cientificidad del conocimiento avalado por la academia (Betancourt, 2015, p. 5). El mecanismo del que se valieron los museos nacionales fue el proceso selectivo de reserva y exhibición de aquellos objetos simbólicos capaces de despertar apegos idiosincráticos profundos, o sentidos de pertenencia compartidos, afines a estimular una sensibilidad hacia los vestigios materiales del pasado, como parte de los proyectos culturales de cimentación de los Estados nacionales (Santacana y Hernández, 2006, p. 340). No es errado presumir que cuantiosos grupos de personas confluyeran a los museos para reconocerse como sujetos nacionales, dado que su función es estimular en el inconsciente colectivo los valores identitarios con los que los sujetos se afirmaran a sí mismos como parte de un gran relato, y que, a su vez, se identificaran con otros, con quienes resultaban compartiendo una historia semejante (Lleras, 2011, p. 3).

Los hitos de la épica narración histórica museística, habilitaron el discurso de la nación soberana en todo el territorio patrio. Al igual que en las repúblicas vecinas, en el Ecuador la forja de un relato

análogo de la edificación nacional sirvió de referente cívico para la formación de una suerte de conciencia nacional redificada mediante la consagración de héroes, lugares, monumentos, banderas, artefactos y demás símbolos similares (Betancourt, 2015, p. 12). De allí que es posible conjeturar que el precio que trajo consigo la modernidad en nuestros países, como lo advirtió De Carli (2004, p. 4), fue "la homogenización cultural y la necesidad de crear una identidad nacional acorde a la imagen que se quería exportar"; nuestra identidad a imagen y semejanza de los demás.

Por casi dos siglos los museos tradicionales decimonónicos se ocuparon de adoctrinar a sus visitantes mediante relatos, narrativas y exhibiciones de objetos de valor simbólico sobre la identidad compartida. La legitimación del discurso de la nación a través de los repositorios institucionales de la memoria subordinó la reflexión crítica a la apología del poder; no obstante, el rito sacro del pasado no perduraría en el tiempo, puesto que en la segunda mitad del siglo XX emergieron nuevas corrientes museísticas que provocaron rupturas con el culto a los objetos (Nieto, 2014, p. 17). La nueva museología, y en particular la museología crítica, aparecen como antagonistas del museo decimonónico al inducir un proceso reflexivo en el que se prioriza al sujeto sobre el objeto, y se inserta una visión pluralista del pasado (Nieto, 2014, p. 24). Las nuevas narrativas museísticas ahora se convierten en dispositivos de debate que cuestionan la intencionalidad real de los discursos y los objetos simbólicos propugnados por las hegemonías culturales (Nieto, 2014, p. 17).

Contemporáneamente, repensar al museo partiendo de la re-significación de los objetos, permite diseñar nuevos discursos museológicos y museográficos que toman como base las experiencias individuales (Pearce, 2003, p. 20). Tal como lo dijera James Clifford (2001) en el marco de la "historia crítica del coleccionismo", los sistemas modernos -en los museos- seleccionaron ciertos objetos y descartaron otros en base a criterios de valoración específicos. Ciertas prácticas, discursos y sujetos fueron excluidos o parcialmente incluidos al momento de legitimar el discurso del museo tradicional (Balerdi, 2002, p. 496). Así, las nuevas corrientes museológicas vienen a restituir aquello dejado de lado por la modernidad, dan voz a quienes fueron callados, y desestabilizan la estructura del discurso de la nación iniciada en el siglo XIX, abriéndose al replanteamiento de la nación desde la diversidad cultural y la heterogeneidad social.

Los museos militares y la puesta en valor del patrimonio cultural castrense

Poco se ha estudiado sobre el aporte de los museos militares en la construcción de los discursos de la nación, aun cuando estos claramente funcionan como plataformas escenográficas de autoridad (Ortiz, 2018, p. 167). Los museos militares, al igual que los museos nacionales, surgen en los albores de la modernidad acoplando el relato mitificado de las campañas y gestas libertarias para infundir un imaginario colectivo acerca del umbral glorioso de los Estados nacio-

nales. Con este propósito, varios de los objetos y artilugios guerreros recuperados en los campos de batalla pasaron a convertirse en evidencias legítimas -ya sea como símbolos, trofeos o emblemas de evocación a los héroes y hazañas- configurando el patrimonio marcial de sus museos (Cabello, 2005, p. 161). Las colecciones fueron dotadas de extraordinario valor simbólico al constituirse como vestigios históricos en los que se sostiene una parte del relato romántico por el que aristócratas criollos y militares libertarios fundaron las nuevas repúblicas.

El escaso estudio de los museos militares está relacionado con la imagen de que éstos no son ajenos a la dinámica intrínseca de los museos nacionales, pues similarmente su existencia está ligada a promover los valores, ideologías y mitos que rigen la presentación del patrimonio cultural en cualquier museo nacional (Cabello, 2005, p. 161). Empero, para la comprensión del disímil aporte de los museos militares en la formulación del discurso de la nación, cabe advertir la ambigüedad de sentidos y funciones que atraviesan a los museos militares. Hay quienes, desde una perspectiva institucional tradicional, circunscriben su uso como espacios de instrucción militar, en los que los soldados conmemoran valores de lealtad, disciplina y el sentido del deber cumplido (Reid, 1997, p. 175). Otros, en cambio, lo asumen en calidad de espacios públicos en los que se representan los valores morales como acciones cívicas de los héroes nacionales (Morán, 2014, p. 158), y buscan despertar un sentido de apropiación de los colectivos sociales.

En el primer caso existen numerosos museos alojados en los recintos militares dedicados a la celebración de los ejércitos que lucharon para lograr la independencia. Su afán es el de transmitir los episodios históricos, hazañas y tradiciones militares a los propios miembros de la institución, como expresión tangible de la victoria de los disciplinados y valerosos soldados. En este contexto, no solo se toma en cuenta la salvaguardia de los objetos y los testimonios de la historia del Ejército, sino que también se considera la contribución que sus elementos simbólicos hacen al reclutamiento y al espíritu de cuerpo (Reid, 1997, pp. 176-178). En cuanto al segundo, se habla de museos militares encaminados a fortalecer el sentimiento de identidad nacional al reforzar el patriotismo y el civismo en los colectivos sociales. Estas instituciones son clave en la creación de la memoria popular que sirve de amalgama para unir a civiles y militares, en tanto son considerados lugares públicos en los que el patrimonio cultural castrense es puesto en valor como custodio de la historia y la memoria colectiva. En ambos casos, los elementos visuales y narrativos se exhiben desde una semiótica de ejercicio de autoridad ante la mirada del visitante, aunque en el segundo caso el orden y la disposición de los objetos enaltece los valores patrióticos (Ortiz, 2018, p. 167), con el fin de recrear el imaginario de identidad nacional.

Es el caso del Museo Histórico Militar Templo de la Patria, construido como un testigo histórico conmemorativo de la Batalla de Pichincha con la que se selló la independencia del territorio ecuatoriano y el surgimiento de la nueva repú-

blica. Es interesante analizar cómo su discurso —adornado con relatos de héroes, hazañas y rituales conmemorativos de la batalla— reproduce elementos narrativos encaminados a establecer una suerte de cohesión social. Tal como lo observa Guillermo Bustos (2017, pp. 149-150), el conjunto de relatos, rituales y discursos, formaron parte de una construcción social y cultural que recurrió al conocimiento histórico disponible, para organizar una suerte de “liturgia cívica” que apeló al sentimiento social e individual de amor y lealtad a la patria. Según Juan Manguashca (1994, p. 357) una vez consumada la independencia, se vio la necesidad de construir un aparato estatal -diferenciador del resto de naciones vecinas- que apostaba a la homogeneización normativa y en el que los militares cumplieron roles fundacionales. La naciente república necesitaba producir los elementos ideológicos y culturales para establecer una comunidad de individuos, con símbolos y rituales compartidos. Es posible figurar que precisamente esa simbología y ritualidad, dio origen al patrimonio cultural militar en el Ecuador que, en principio, se constituyó como un elemento fundamental del sistema de educación y adoctrinamiento institucional, para posteriormente convertirse en valor ciudadano a través de los museos militares.

Los museos militares a diferencia de otras instituciones museísticas tienen la particularidad de que encierran una representación dicotómica: el militar busca reconocerse en el coraje, valentía y gloria heredados de los héroes patrios de su pasado, mientras el civil asume al patrimonio castrense como parte del legado

histórico de la nación de la que forma parte (Reid, 1997, pp. 176-178). Sea cual fuere el contexto, la mirada hacia el pasado esclarece el proceso conflictivo de la nación y valora el alcance de su legado y tradiciones, permite que los vestigios materiales del pasado sean resignificados como objetos culturales y bienes del patrimonio histórico en el proyecto de nación (Santacana y Hernández, 2006, p. 340), y legitimados a través de los museos militares que contribuyen a cimentar la identidad y unión nacional.

Orígenes, simbología y usos del Templo de la Patria

El proyecto nacional consumado de modo intermitente por los gobiernos militares a lo largo de la historia republicana convirtió al cuerpo castrense en defensor de la nación y "alférez de la nacionalidad" (Cuesta y Ortiz, 2007, p. 666). Como lo señaló uno de los oficiales en servicio pasivo de las Fuerzas Armadas y miembro de la Academia Nacional de Historia Militar: "el militar, por su propia formación cívica, busca esparcir su afección y lealtad a la patria, y para ese cometido, debieron idear varios mecanismos" (Conversación personal, 2019). Fue en el contexto del reformismo militar de los años sesenta y setenta del siglo XX, que tanto el Ministerio de Defensa Nacional como las Fuerzas Armadas del Ecuador, crearon unidades administrativas y operativas orientadas, entre otros adeudos, a crear centros cívicos y culturales con el afán de salvaguardar y poner en valor el patrimonio tangible e intangible de las Fuerzas Armadas: en el marco

del Plan "Alianza para el Progreso" entre Ecuador y Estados Unidos, en 1962 se creó el Programa y la Dirección General de "Acción Cívica de las FF.AA." (Macías, 2009: 146) y, en 1972, el Departamento de Historia y Geografía Militar responsable de crear centros cívicos y culturales (Macías, 2009, p. 190).

En la actualidad el Ministerio de Defensa Nacional tiene bajo su administración cinco contenedores históricos que representan el capital simbólico de la defensa, son espacios de la memoria institucional que resaltan las gestas, hechos, circunstancias y personajes que marcaron el camino hacia la defensa del derecho a la libertad¹⁴⁶. La creación de varios de estos repositorios culturales ocurrió en las coyunturas políticas en las que los militares ejercieron el gobierno nacional. Así, con Decreto Ejecutivo No. 1454 de 1977 se creó el Museo Casa de Sucre como apoteosis a la memoria del "Mariscal de Ayacucho"; el 27 de febrero de 1978 se fundó el Museo Casa de los Tratados de Girón vinculado al espacio cívico conmemorativo del "Portete de Tarqui"; y el 24 de mayo de 1982 abrió sus puertas al público el Museo Templo de la Patria construido en el "sitio" de la Batalla de Pichincha por el Cuerpo de Ingenieros del Ejército con la planificación de Milton Barragán Dumet (Acuerdo Interministerial 001).

El Museo Templo de la Patria está edificado en las faldas sur occidentales del volcán Pichincha, en el sector denominado "Cima de la Libertad" donde ocurrió la gesta libertaria en la que el Mariscal Antonio José de Sucre al mando de las

¹⁴⁶ Estos datos se encuentran en la propuesta para la Institucionalización de la Dirección de Promoción Cultural de la Defensa, 2017.

tropas patriotas, selló la independencia del actual territorio ecuatoriano, el 24 de mayo de 1822. Cinco días después de la batalla —en reunión oficial— los representantes de la Municipalidad, el Obispo y el Deán del Cabildo de la “Santa Iglesia de la Catedral” firmaron un “Acta Popular”, cuyo Art. 3 dispone:

Erigir una pirámide sobre el campo de Pichincha, en el lugar de la batalla —que se llamará en adelante la Cima de la Libertad— en el pedestal, frente a la ciudad, se esculpirá esta inscripción: Los hijos del Ecuador a Simón Bolívar, el ángel de la paz y de la libertad colombiana. Seguirá, en el mismo frente, el nombre del General Sucre, y debajo: Quito libre, el 24 de mayo de 1822; y continuarán a los nombres de los jefes y oficiales del Estado Mayor de las divisiones y unidades protagonistas de la batalla, esta inscripción: A Dios glorificador. Mi valor y mi sangre terminaron la guerra de Colombia y dieron libertad a Quito. (Macías, 2009, p. 180)

Durante los siguientes cien años, de modo recurrente varias unidades militares, organismos cívico-culturales y delegaciones estudiantiles peregrinaban cada 24 de mayo hacia la “Cima de la Libertad”, en las faldas del Pichincha, a rendir homenaje a los héroes de la campaña libertaria. Las constantes “romerías” cívicas y militares motivaron a las autoridades a construir un hito que simbolizara la lucha por la independencia de la patria, con lo que el 24 de mayo de 1922 —en una imponente ceremonia cívico militar— el ministro de Guerra y Marina del Ecuador inauguró el obelisco diseñado por el arquitecto Francisco

Durini y construido por el arquitecto Jorge Córdova, construido con piedra extraída del mismo volcán escenario de la épica batalla (Macías, 2009, p. 181). En adelante el obelisco se constituyó en el mayor símbolo militar de la libertad del pueblo ecuatoriano, hasta el momento en que las autoridades militares optaron por reemplazarlo con un templete monumental que hiciera justicia patrimonial a la solemnidad de la fecha, y a su enraizado simbolismo en la cosmovisión histórica del pueblo ecuatoriano (Macías, 2009, p. 181).

El simbolismo escultórico del Templo de la Patria

El culto a las batallas independentistas forma parte del imaginario nacional y está recogido en los textos educativos, en las celebraciones patrióticas y en los eventos culturales locales. Las fechas, los lugares y los personajes que las llevaron a cabo fueron elevados a nivel de efigies simbólicas que retrataban el discurso oficial sobre la identidad nacional. En el caso del Templo de la Patria, este relato no solo se ejemplificó en su museología y museografía, sino que mucho de su simbolismo se inserta en la propia escultura de la edificación, convertida materialmente en el baluarte de los “padres de la patria” (Montúfar, 2005, p. 200). La Cima de la Libertad, lugar donde se erige el monumento, es en sí mismo un fragmento territorial cargado de simbolismos, en tanto fusiona el tiempo y el espacio del épico acontecimiento libertario del 24 de mayo de 1822 (Montúfar, 2005, p. 200). La simbología monumental involucra dos dimensiones: el Templo de la

Patria es una edificación que funciona al mismo tiempo como repositorio y escultura.

La construcción de este emblemático edificio responde a una coyuntura de modernidad y expansión urbana de Quito, estimulada por el auge petrolero, durante el gobierno militar a inicios de los años setenta que promovió varios monumentos conmemorativos de grandes figuras o acontecimientos del imaginario nacional para perfilar la unidad territorial, pues como lo manifiesta Marco Montúfar (2005, p. 188) se consideraba que a través de ellos se fortalecían los sentimientos de pertenencia, identidad y continuidad del Estado nación. Con aprobación del general Guillermo Rodríguez Lara, el 23 de agosto de 1974 se declaró ganador el proyecto presentado por el arquitecto Milton Barragán Dumet (Macías, 2009, p. 184), y se inició la construcción de lo que Barragán (2016) describió como el "Templo de la nacionalidad que intenta hacer del paisaje un elemento de meditación de nuestra identidad como país" (Casado, 2017, p. 1200). El diseño arquitectónico del monumento del Templo de la Patria corresponde al "brutalismo", corriente que surge en el movimiento moderno de arquitectura y que se caracteriza por mantener visibles las técnicas, los materiales y el proceso constructivo sin alteración; es decir, el hormigón armado y su proceso de moldeado quedan expuestos para enfatizar la pureza estructural sin recubrimientos lo que permite valorar los materiales en su naturaleza inherente (Forés, 2014, p. 8). No es propósito de este texto profundizar en el brutalismo, empero es válido señalar otras obras de Barragán en

Quito, entre las que sobresalen el Edificio Artigas construido en 1974, el Templo de la Dolorosa en 1979 y el edificio CIESPAL concluido en 1980 (Casado, 2017, pp. 1196-1198).

En referencia al Templo de la Patria, la estética del imponente monumento no solo magnifica la conmemoración de la gesta heroica de la Batalla de Pichincha, sino que implanta espacialmente el "Museo de las Fuerzas Armadas" (Montúfar, 2005, p. 203) que, con las colecciones que alberga, oficializa el relato fundacional del Estado-nación desde la perspectiva castrense. Asimismo, la solemnidad del elemento escultórico confiere materialidad a la memoria de instauración de la nación, y otorga al lugar una centralidad simbólico-espacial en la medida que se constituye como un referente fijo del surgimiento de la identidad nacional (Montúfar, 2005, p. 201). Puede verse como un ensamble entre lugar, edificio y simbolismo cívico militar, al materializarse el elemento escultórico como un espacio de veneración encauzado a reforzar los valores cívicos de la sociedad civil, puesto que desde su consideración estético-formal se revela la imagen de un templo destinado a un culto, en este caso, la veneración a la construcción del Estado nación y a los héroes que la gestaron (Casado, 2017, p. 1199).

El Templo de la Patria es un "hito que amalgama en sus premisas simbólicas y expresiones de hormigón, el proceso de consolidación de la identidad ecuatoriana" (Conversación personal, 2019), o al menos así lo expresan los oficiales entrevistados. Al indagar sobre cómo la simbología militar en el Templo reproduce intencionadamente los valores

nacionales, sin titubear respondieron: "sus vigas representan los fusiles alertas frente al enemigo, la atalaya, se levanta como el punto más alto que resguarda la soberanía nacional, eso le recuerda al pueblo que las Fuerzas Armadas estarán siempre presentes" (Conversación personal, 2019). Paradójicamente, para su autor, no existió este simbolismo en la concepción de su proyecto arquitectónico, sino un criterio estético y escultural, pues el arquitecto trabajó el conjunto como una escultura inserta en el paisaje y la atalaya es el contrapunto al elemento horizontal representado por las estructuras (vigas) inclinadas (Casado, 2017, p. 1200). Aunque Barragán pensó la simbología del museo en el lugar de los hechos, los militares se han apropiado del edificio desde una interpretación simbólica que está en estrecha relación a elementos propios de la cultura castrense.

Se trata de una apropiación y resignificación simbólica del bien patrimonial edificado por parte de sus principales usuarios y sujetos representados. Es una muestra ilustrativa de la disimilitud de significados que una persona o un colectivo social le puede otorgar al mismo elemento material. El planteamiento de Susan Pearce (2012) sobre la significación o resignificación de un objeto abre el debate sobre cómo la carga subjetiva y simbólica propia del individuo, puede influir en la interpretación de un elemento material. En este caso particular, para la comunidad castrense el Templo de la Patria es el santuario de sus héroes, de quienes heredaron la gloria, el valor, el coraje y el amor por la patria y quienes con sangre obtuvieron la libertad de la

nación ecuatoriana; mirada distinta a lo que interpreta el autor de esta obra arquitectónica. Para el militar, los valores cívicos y de unidad nacional que despierta el Templo de la Patria, deben trascender de generación en generación como testigo del aporte militar en la construcción de la nación ecuatoriana (Conversación personal, 2019). Enfocado desde la sociedad, este hito se conserva para mantener una memoria oficial sobre la hazaña que alcanzó la libertad de Quito en las faldas del Pichincha (Casado, 2017, p. 1203), con la intencionalidad de construir identidades colectivas.

A este efecto, no solo el elemento escultórico del Templo de la Patria infunde valores cívicos y patrióticos en sí mismo, sino que tiene al museo militar como el mecanismo fundamental de una estética que legitima el relato histórico del camino a la nación.

Recorrido por el simbolismo castrense representativo de la nación.

Geográficamente, el museo Templo de la Patria está emplazado en las estribaciones orientales del sistema montañoso que conforman el volcán Pichincha, a una altitud de 3100 m s. n. m., en las coordenadas 0°13'08" S, 78°31'38" W, en sentido centro-oeste respecto de la ciudad de Quito, área que corresponde a la delimitación del Centro Histórico, asiento original de la ciudad colonial y primera centralidad urbana. El lugar y la edificación escultórica que conmemoran la gesta militar independentista del país, están en el sitio más alto de la ciudad, conformando una suerte de escenario histórico y montaje simbólico de resignificación, pues se busca promover en el

imaginario colectivo la idea del "guardián de la ciudad que, desde las alturas, vela conjuntamente por la libertad y la soberanía del territorio nacional" (Conversación personal, 2019). En la simbología castrense, en sí es un "templo cívico militar que se encumbra no solo para rememorar las campañas por la independencia, sino como recordatorio de la vehemente presencia de las Fuerzas Armadas en los momentos trascendentales de construcción de la nación" (Conversación personal, 2019).

Como se dijo anteriormente, el proyecto de construcción del Templo de la Patria se aprobó en el reformismo militar de los años setenta durante el mandato del general Guillermo Rodríguez Lara, en un contexto en el que las presiones económicas regionalistas, el incremento de las desigualdades sociales y las tensiones políticas amenazaban con quebrantar los cimientos del Estado nación. Para los grupos de poder, representados en su mayoría por autoridades militares, era ineludible promover una memoria oficial culturalmente hegemónica y simbólicamente homogeneizante, que sembrara el sentimiento de unión e identidad nacional (Cuesta y Ortiz, 2007, p. 666). Entre los distintos dispositivos utilizados para este efecto, el museo se presentó como un fehaciente mecanismo capaz de perennizar las épicas militares, los lugares donde ocurrieron y los héroes que las perpetraron, como los hechos indiscutibles de conformación de la nación y nacimiento de la República (Montúfar, 2005, p. 200). Es presumible que este fuera el designio para incorporar un museo militar dentro del imponente Templo de la Patria, puesto que su instalación respon-

de a un esfuerzo que nació en el marco de un proyecto integrador de bienestar colectivo y fortalecimiento de la identidad nacional que buscaba estrechar la relación entre civiles y militares (Macías, 2009, pp. 144-146), y que debía constituirse "como uno de los valiosos legados del gobierno de las Fuerzas Armadas para las futuras generaciones ecuatorianas" (Macías, 2009, p. 182).

El simbolismo histórico empieza desde el lugar de emplazamiento del templete, al ser el sitio en sí mismo el principal elemento iconográfico de la narrativa fundacional, pues el relato museográfico da cuenta de la solemnidad que se le atribuye al territorio, en este caso representado en el lugar de la gesta independentista, en una suerte de sacralización del espacio y la hazaña, como lo describe el siguiente acápite:

Los combatientes de la nación quiteña y los hermanos de otros pueblos de América, comandados por el Gran Mariscal Antonio José de Sucre, lucharon contra la dominación extranjera y vencieron el 24 de mayo de 1822. El sueño de independencia, legalmente acariciado, se hizo realidad gracias al sacrificio de los valientes que combatieron en estas sagradas breñas, y que, con un ideal y un arma al brazo, liberaron la Patria. (Guion museológico, 2009, p. 3)

Pasado el umbral del simbolismo espacial del lugar, empieza la exposición de objetos y elementos patrimoniales que oficializan el rol militar en el discurso de la nación. Las colecciones se orientan a instaurar la representación

iconográfica de la patria y la unidad nacional, vistas como el resultado de un proceso histórico colectivo, culturalmente dotado de simbolismos épicos que contribuyen a materializar el discurso oficial cívico militar. No se encontró un registro documental que especifique el origen y el proceso de clasificación de los bienes tangibles que exhibe el museo, empero, considerando el contexto de su creación, se puede conjeturar que el museo nació sobre la base de lo que Gerardo Morales (2007, p. 37) denominó "museo-patria", es decir, el museo moderno que creó la praxis del culto al pasado y que representó una escenificación mitológica de veneración a la patria para ofuscar toda objetividad. Ejemplo de ello es el épico discurso de glorificación a los héroes del 24 de mayo de 1822, en el que sobresale la narrativa mítica construida alrededor del joven soldado héroe Abdón Calderón, cristalizado en el mural expuesto al inicio del recorrido por el museo.

La edificación museística del Templo de la Patria se inserta en las faldas del volcán Pichincha como un elemento horizontal que da continuidad a la vertiente de la montaña, pero que se ve afectada por la presencia del atalaya, una estructura de hormigón vertical con una altura de 25 m de altura que rompe la horizontalidad. Cuenta con 800 m de construcción y su funcionalidad se divide en dos niveles: un museo interno compuesto por cinco salas de exposición de forma cónca integradas en torno a un vestíbulo, y conectadas por pasajes que permiten continuidad en el recorrido; y, un nivel externo, abierto, donde se ubica el obe-

lisco original conmemorativo de la gesta histórica y el mural del pintor Eduardo Kingman titulado *Canto a la Rebeldía*, uno de los grandes maestros del expresionismo e indigenismo ecuatoriano. La línea narrativa del museo es una apoteosis a la construcción de la "nación quiteña" y a los sucesos antes de lograrla¹⁴⁷, en tanto exhorta una narrativa decimonónica en la que el cuerpo militar es elevado a la categoría de adalid de la nación (Cuesta y Ortiz, 2020, p. 666). El discurso museográfico reafirma la apología a la patria y al ideario nacional, claramente expresado en el epígrafe grabado al ingreso del museo:

Aquí nació la patria; aquí se conquistó la libertad; aquí se inmortalizó el ejército ecuatoriano; este es el Templo de la Patria: santuario cívico que nos inspira y une a los ecuatorianos para defender lo que es nuestro.

De principio a fin el recorrido está direccionado por los murales del pintor de estilo ecléctico Carlos Enríquez incorporados al guion museográfico en 1996, los que destacan no solo por la densa alegoría con que ilustra el proceso de la nación quiteña, sino por la ubicación en que está dispuesta la iconografía pictórica que exige al visitante asumir una posición marcial, obligándolo a alzar la mirada para visualizar el simbolismo de la obra. A manera de línea de tiempo, Enríquez caracterizó el flujo de la nación quiteña desde la presencia de los pueblos ancestrales hasta las campañas independentistas, valiéndose de una representación pic-

¹⁴⁷ Antes de la Asamblea de 1830, el nombre que identificaba al territorio hoy ecuatoriano era Quito. Véase Ayala Mora, E. (1992). Nueva Historia del Ecuador, Vol. 12, Ensayos Generales I, Quito. Corporación Editora Nacional.

tórica que acentúa los episodios de intrusión, violencia y represión hacia las culturas originarias, magnificando, aún más, el discurso romántico de los héroes de la patria, a quienes representa en la parte más alta de la cúpula a manera de deidades cubiertas por una suerte de aura libertaria y redentora.

Una mirada a los posibles códigos utilizados por Enríquez puede denotar el uso de una dialéctica que contrapone a los elementos que simbolizan la conquista ibérica frente a los sometidos por la dominación colonial en los Andes. Es pertinente señalar que estos murales han provocado distintas interpretaciones, como es el caso de Montúfar (2005, p. 208), para quien la iconografía —lejos del sentido dialéctico— se acerca más a una representación desarticulada de diversos momentos en la historia de la nación, cuando en realidad es evidente el antagonismo en el uso de símbolos hispanistas como las carabelas, la cruz, el león o el puño de acero como representación de la imposición del orden colonial, en contraposición a la idea del “mestizaje” y “lo criollo”, personificada por los indios guerreros, los rebeldes, los ilustrados o los próceres, símbolos que tenuemente expresan la cohesión nacional. La representación muralista refrenda el gran dilema estructural de la nación ecuatoriana: la continua fractura territorial marcada por las presiones regionalistas, ante la cual se busca que en la memoria colectiva se afiance el principio de que la libertad es igual a la unidad nacional, idea que de distintas formas está presente en la retórica cívica de los grupos hegemónicos.

El escenario cumbre de la glorificación a la patria lo ocupa la cúpula principal, en la que sobresale la iconografía militar plasmada en la personificación del Gral. Antonio José de Sucre montado en su caballo, junto el joven soldado Abdón Calderón que sostiene el tricolor patrio en la mano, sometiendo al poderío español simbólicamente representado en un león desfallecido. La figura del joven Abdón Calderón simboliza el ímpetu del soldado patriota, con el que nació el mito cívico del “héroe niño” quien, a pesar de ser acribillado, se resiste a abandonar el combate en las faldas del Pichincha, y cuyo valor y coraje le valió el reconocimiento del Libertador Simón Bolívar, quien dispuso:

Que a la Primera Compañía del Batallón Yaguachi no se le asigne otro capitán y que, al ser llamado por su nombre, toda la tropa responda: “Murió gloriosamente en Pichincha, pero vive en nuestros corazones. (Academia Nacional de Historia Militar, 2015, p. 239)

La prolijidad pictórica con que se simboliza a los padres de la patria es la misma utilizada para honrar la participación de las mujeres en las campañas libertarias, con un esbozo de las denominadas “Tres Manuelas”: Manuela Espejo, Manuela Cañizares, y Manuela Sáenz, quiteñas que se constituyeron en un símbolo representativo de la presencia femenina en el contexto de las revoluciones y gestas independentistas. El artista incorpora a estas mujeres que de forma directa o indirecta lucharon junto al ejército patriota, quienes están flanqueadas

por la diosa romana encarnación de la libertad llamada Libertas. Otro espacio que captura la atención es la llamada "Sala de la llama eterna o mausoleo del soldado desconocido", en cuyo centro se ostenta una urna con restos simbólicos que rinden honores marciales a los soldados caídos en batalla. Tras la urna se yergue un mural con el rostro de Cristo — también de Enríquez— que desde lo alto vela por aquellos valerosos soldados que sacrificaron su vida por la patria, convirtiéndose en un distintivo de la espiritualidad del hombre y la inmortalidad de los pueblos, composición que apela a la sensibilidad de quien observa.

Las dos salas subsiguientes exponen una colección de artefactos bélicos, uniformes y estrategias militares utilizados en las campañas independentistas. El recorrido por el interior del edificio finaliza en la sala "Los Libertadores", en la que se inmortaliza a los padres de la patria con la representación escultórica de Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, quienes contemplan el triunfo de la nación quiteña desde el punto más alto de la ciudad. Desde lo exterior, se aprecia el mural del artista plástico Eduardo Kingman denominado "Canto a la Rebeldía" que resulta también en una alegoría a la Independencia que comparte elementos iconográficos con los murales plasmados en el interior del museo. En la base del mural se añade el coro del Himno Nacional del Ecuador: "Salve, Oh Patria, mil veces Oh Patria", como otro elemento fidedigno al discurso de la nación que proyecta un sentido de pertenencia ciudadano y militar. Finalmente, destaca también el Obelisco original de 1922 que complementa el elemento escultórico y

simbólico del Templo de la Patria.

En la actualidad, el Templo de la Patria forma parte de los Museos de la Defensa administrados por el Ministerio de Defensa Nacional. Transcurridas cuatro décadas desde su inauguración, se mantiene la doble funcionalidad en su uso al ser un sitio de celebración de las tradiciones castrenses (exclusivo para el cuerpo armado) y un repositorio histórico abierto a la ciudadanía que dinamiza la relación entre civiles y militares. Como ejemplificación de lo primero, están las ceremonias militares entre las que sobresale el acto conmemorativo de la Batalla de Pichincha desarrollado cada 24 de mayo por el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas del Ecuador, programa al que asisten la cúpula militar, los delegados de las Fuerzas Armadas y las principales autoridades del Estado. La ceremonia es una escenificación de lo ocurrido en las faldas del Pichincha en la que se personifica a los comandantes y batallones que participaron en esta campaña, se rinde homenaje al valiente soldado Abdón Calderón y se exalta a los padres de la patria y al discurso fundacional de la nación. Aplica en este acápite el análisis de Reid (1997) en el que señala el uso de los museos militares como espacios de instrucción militar, en los que los soldados conmemoran valores de lealtad, disciplina y el sentido del deber cumplido.

En cuanto a lo segundo, además de las actividades propias del museo como los recorridos mediados y el programa educativo, el Templo de la Patria es un agente dinamizador de la cultura donde se construyen propuestas que involucran la participación de los diversos colectivos sociales. Estas acciones no solo per-

siguen activar al museo, sino que están intencionadas a generar un sentido de apropiación de los pobladores y visitantes hacia el acontecimiento histórico del 24 de mayo de 1822, parte esencial de la identidad del territorio que entrelaza una histórica relación entre la ciudadanía y las Fuerzas Armadas. Como muestra están las recurrentes “romerías cívicas” -desarrolladas de forma anual- en las que unidades militares, ciudadanía y delegaciones estudiantiles peregrinan desde el Centro Cívico “Mariscal Sucre” ubicado en Chillogallo al sur de Quito, hasta la Cima de la Libertad. La ciudadanía recorre el trayecto del general Sucre acompañada de militares con uniformes de granaderos -traje azul y rojo heredado de las campañas libertarias- quienes van a caballo para dar mayor solemnidad al acto cívico militar. Estas peregrinaciones constituyen hasta la presente fecha un evento ritual dentro de la simbología cívica en la que se ha formado la identidad quiteña.

El sentido de apropiación hacia la simbología nacional que se reproduce desde el Templo de la Patria tiene diversas interpretaciones para civiles y para militares. Para el militar el templete es el elemento simbólico castrense de mayor representatividad a nivel nacional al ser el territorio donde se selló la independencia. El simbolismo que emana el lugar, el edificio y el patrimonio museístico lo convierte para la institucionalidad militar en un espacio ritual de tipo sacro, de uso exclusivo para eventos que fomentan el discurso cívico y la identidad nacional. El civil, por otra parte, reconoce el simbolismo del lugar, empero su sentido de apropiación no interpreta esa sacralidad

o superioridad, sino que lo asume como un espacio de relevancia histórica y de consumo cultural donde se reconocen como parte de un proyecto nacional.

Ambas interpretaciones concuerdan en el simbolismo de los elementos expuestos como parte del imaginario nacional. Tanto es así, que una empresa de marketing transnacional, al momento de buscar un lugar que representara a la nación ecuatoriana en su totalidad, adjudicó al Templo de la Patria el valor de símbolo nacional para representar al país a nivel internacional, lo que demuestra la efectividad del uso del templete cívico militar como mecanismo de reproducción del discurso nacional. Este hecho provocó diversas reacciones. Para unos —en especial militares en servicio pasivo— se había profanado el templo sagrado de veneración a la patria, su utilización para la producción de un programa trivial era una completa aberración, se había cometido un sacrilegio. Para otros, se constituía en una nueva forma de resignificar desde el presente el simbolismo nacional que reproduce el Templo de la Patria. Sea cual fuere el caso, lo visible es la forma en que se despertó el sentimiento nacionalista de los grupos a favor y en contra de este tipo de usos. Aquel templo que yacía inerte de pronto se volvió el centro de atención de diversos colectivos sociales que cuestionaban o aplaudían su designación como símbolo nacional. La polémica despertada por esta empresa transnacional ratificó el lugar primordial que ocupa el Templo de la Patria dentro de la narrativa de la nación que fomenta la identidad nacional.

El recorrido por el simbolismo castrense representativo de la nación permite

reflexionar sobre cómo el uso de elementos de la iconografía militar sirvió para cimentar en el imaginario colectivo la idea de unidad nacional y a su vez forjar la identidad nacional. Se reafirma entonces que la creación del Templo de la Patria respondió a la necesidad de implementar dispositivos que reprodujeran símbolos capaces de despertar apegos en la ciudadanía a partir del discurso nacional, de esta manera, los símbolos que se disparan desde este edificio son un recordatorio constante del umbral de la nación, del coraje de los héroes que la materializaron y de los herederos de aquel coraje personificados en los soldados de las Fuerzas Armadas del Ecuador.

Conclusiones

Los museos militares como el Templo de la Patria se instituyen con la intención de contener la representación simbólica de la cultura militar, recreada en el escenario histórico, territorial y cultural alusivo al proceso de la nación ecuatoriana, con una línea discursiva y condición museológica que perenniza los valores castrenses proyectados a fortalecer el principio de la unidad nacional. Desde la independencia de la república hasta el presente, los militares ecuatorianos más allá de su rol institucional en la seguridad han protagonizado históricas coyunturas políticas y sociales matizadas de reformismo, progreso y modernización que contribuyeron a legitimar y difundir el discurso de la nación. Como parte del proyecto de construcción del Estado nación, se instituyeron los museos militares encaminados a reproducir aquellos sím-

bolos castrenses capaces de grabar en el imaginario colectivo la idea de que la libertad es la unidad nacional.

Si bien el patrimonio castrense expuesto en el Templo de la Patria expone elementos capaces de despertar apegos y sentidos de pertenencia al ideario nacional, es la espacialidad, combinada en la edificación-escultura y el sitio, la que funciona como dispositivo cultural que imprime en la ciudadanía el sentimiento y la memoria cívica de los soldados que contribuyeron a forjar la independencia, como recordatorio de la presencia militar en los momentos trascendentales del proyecto nacional.

Otra peculiaridad subyace en su doble funcionalidad. Hacia la sociedad expone un conjunto de colecciones patrimoniales castrenses y murales que testimonian su contribución histórica en la construcción del Estado-nación, estéticamente dispuestos acorde a cánones militares; mientas hacia adentro no solo legitiman la historia nacional, sino que invitan a la reflexión sobre el significado de estos símbolos a la propia institucionalidad de las Fuerzas Armadas, habiéndose convertido en la mayor iconografía de la ritualidad militar ecuatoriana.

Referencias

- Academia Nacional de Historia Militar. (2015). *Boletín N°8*. Quito: Ministerio de Defensa Nacional.
- Achim, M., y Podgorny, I. (2014). *Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870*. Prohistoria Ediciones.
- Álvarez, M. A. R. R. (2017). *La importancia de visibilizar la memoria: museos de la memoria en Colombia, Perú y Chile*. Tradición, segunda época, (17), 153-159.
- Antón, M. F., y Barbeito, R. L. (2005). "El papel de los museos militares en el fomento de una "cultura de la defensa" democrática". *BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (7), 63-89.
- Ayala Mora, E. (1992). *Nueva Historia del Ecuador, Vol. 12, Ensayos Generales I*. Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, E. (2011). *Ecuador del siglo XIX. Estado nacional, ejército, iglesia y municipio*. Corporación Editora Nacional.
- Balardi, I. D. (2002). "¿Qué fue de la nueva museología? El caso de Québec". *Artigrama: Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, (17), 493-516.
- Ballart Hernández, J. (2012). "De objeto a objeto de museo: la construcción de significados". *Valencia: Jornadas de debate del Museo de Prehistoria de Valencia*, 99-114.
- Betancourt Mendieta, A. (2015). "En busca de un pasado nacional: la escritura de la historia en México en el siglo XIX". *Anuario del Instituto de Historia Argentina*. (15) 1-22.
- Borja, G. B. (2016). "Sois libres, sois iguales, sois hermanos" Sociedades democráticas en Quito de mediados del siglo XIX. *Münster: Anuario de Historia de América Latina*, 53(1), 185-210.
- Bustos, G. (2017). *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. FCE, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cabello, A. M. (2005). "Tradición y memoria popular: los museos militares y la recreación de la historia". España: *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, Universidad de Santiago de Compostela, 4(2), 153-166.
- Calero Larrea, C. E. (2018). "Alfredo Kuffó y los usos del pasado: microrelatos de una colección fotográfica". *Em Questão*, Universidad Autónoma de Barcelona, 336-357.
- Casado López, G. (2017). "A critical analysis of the architectural work of Milton Barragán". *IDA: Advanced Doctoral Research in Architecture*, Universidad de Sevilla, 1181-1203.
- Crespo, C., y Tozzini, M. A. (2014). "Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el museo histórico de El hoyo, comarca andina del paralelo 42°, Patagonia Argentina". *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* (19), 21-44.
- Cuesta, S. R. (2013). *Las Fuerzas Armadas Ecuatorianas y su proceso de profesionalización, 1912*. Tesis de grado, PUCE.
- Cuesta, S., y Ortiz, C. (2007). "Alianzas y oposiciones entre indios y militares durante el siglo XX. Un modelo social ecuatoriano". *Pittsburg: Revista Iberoamericana*, 73(220), 665-686.

- De Carli, G. (2004). "Vigencia de la Nueva Museología en América Latina: conceptos y modelos". *Revista Abra*, 24(33), 55-75. Universidad Nacional.
- Ferrer Forés, J. (2014). "La arquitectura de Milton Barragán Dumet". *Arquitecturas del Sur*, 32(45), 76-89.
- Ipparraguirre, G. (2014). "Imaginario patrimoniales y práctica etnográfica: Experiencias en gestión cultural en el Sudoeste de la Provincia de Buenos Aires". *Revista de Antropología Social*, 23, 209-235.
- Lleras, C. (2011). "La historia de un grito los mitos sobre el origen de la nación en el Museo Nacional de Colombia". *Cuadernos de curaduría*, N° 12. Museo Nacional de Colombia.
- Macías, E. (2009). *El Ejército Ecuatoriano antes del conflicto de la Cordillera del Cóndor de 1981*. Biblioteca del Ejército Ecuatoriano, 2, 143-189. Centro de Estudios Históricos del Ejército.
- Macías, E. (2017). "General Guillermo Rodríguez Lara". *Colección Líderes Militares*. Centro de Estudios Históricos del Ejército.
- Maiguashca, J., y North, L. (1992). "La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972)". *Nueva Historia del Ecuador*, 12, 175-226. Corporación Editora Nacional.
- Maiguashca, J. (1994). *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*. Travaux de l'I. F. E. A.
- Maiguashca, J. (2005). *El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875. La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú). Siglo XIX, 233-259*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez, N. y Silva, O. (2014). *Instituciones de Memoria y Marcas Territoriales: "El Caso Del Conflicto Armado En Colombia"*. Ciudad paz-ando, 7 (1) 142 - 162.
- Montúfar, M. C. (2005). *Quito: imagen urbana, espacio público, memoria e identidad*. TRAMA.
- Morales Moreno, L. G. (2007). "Museológicas, problemas y vertientes de la investigación en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (111), 31-66."
- Morán, S. E. (2014). "Los museos y el patrimonio histórico militar en la conformación de la identidad nacional". *Temas de Historia Argentina y Americana* (22), 155-174. Biblioteca digital de la Universidad Católica de Argentina
- Nieto Ruiz, C. (2014). *Historia de una actitud ante la forma. De la curaduría tradicional a la curaduría artística*.
- Pearce, S. M. (2003). *Objects as meaning; or narrating the past. In Interpreting objects and collections*, (19-29). New York: Routledge.
- Pérez Benavides, A. C. (2015). "Ausencias y presencias: tensiones entre una colección con historia y la crítica historiográfica en el Museo Nacional de Colombia". *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, (42), 123-145.
- Pérez Vejo, T. (2017). "Ana Carolina Pérez Benavides. Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia 1880-1910." Pontificia Universidad Javeriana, 2015. 327. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 44(1), 422-426.
- Pulido Chaparro, S. C. (2014). *"De las reliquias patrimoniales a los recuerdos materializados en*

- el Museo Nacional". Memoria y Sociedad, 19(38). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.*
- Reid, W. J. (1997). "El papel de los museos militares en la sociedad europea". *Militaria: revista de cultural militar*, (9), 175-186. Universidad Complutense de Madrid.
- Rodríguez Díaz, P., Talavera Santana, A., y Rodríguez Darías, A. J. (2015). "Re-significando lo cotidiano, patrimonializando los discursos". *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, 47, 72-89. CIESAS.
- Rodríguez, J. (2011). "Los orígenes de la Revolución de Quito en 1809". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 91-124.
- Santacana, M. J., y Hernandez, C. F. X. (2006). *Museología crítica*. Trea.
- Zarandona, J. A. G. (2015). Towards a theory of landscape iconoclasm. *Cambridge Archaeological Journal*, 25(2), 461.

I Construyendo al otro: museos, coleccionismo y la representación de la nación desde la arqueología

María Patricia Ordoñez, Universidad San Francisco de Quito-COCISOH

Este artículo presenta un acercamiento por las distintas prácticas, narrativas y debates en torno al material arqueológico precolombino que ha sido coleccionado, conservado y expuesto. Este acercamiento indaga en aspectos conceptuales e históricos que explican los diferentes estadios e interpretaciones hechas de estos materiales, que incluyen restos humanos, desde las ciencias etnográficas, históricas, arqueológicas y naturales desde sus respectivas narrativas, así como las consecuencias que dichas interpretaciones han tenido en la historia nacional.

Se aborda la discusión, desde una perspectiva de producción de conocimiento, del derecho a la representación y las oportunidades de compromiso, aprendizaje y plataformas políticas que los restos arqueológicos contienen y sus implicaciones en los encuentros entre europeos y pueblos originarios, las experiencias de conquista y colonización y, posteriormente, de formación de estado-nación en las Américas.

Ante este escenario surgen propuestas ligadas a la construcción de interpretaciones con las biografías de los objetos pueden conectar a las personas y los acontecimientos a través del tiempo y proporcionar colaboraciones que son mutuamente beneficiosas.

Finalmente, mencionaré los debates

en torno a la ética y por lo tanto de percepciones culturales y de puntos de vista que pueden estar teñidos por procesos históricos, así como a la necesidad de gestionar procesos participativos que incluyan a las poblaciones originarias en la gestión de los restos.

Es muy difícil hablar de una manera general de los restos precolombinos, conservados y expuestos; tanto como concepto como en la práctica. Es igualmente difícil señalar el momento de nuestra historia en el que el coleccionismo se convirtió en un interés, en una fascinación, que condujo a la situación en la que nos encontramos hoy, con cientos y cientos de vasijas, piedras, individuos —o partes de ellos— almacenados lejos de su contexto de enterramiento original.

La historia del coleccionismo del pasado y del presente de América Latina, está ligada indisolublemente a la historia de los afanes coloniales de Europa, y más aún, a los encuentros entre los europeos y los habitantes indígenas de esas tierras (Bleichmar y Mancall, 2011; Cañizares-Esguerra, 2007). Estos variados encuentros, experiencias de conquista y colonización y, posteriormente, de formación de estados nación a lo largo de las Américas, son tan afines como únicos; todos ellos atraviesan procesos de construcción identitaria¹⁴⁸ pero por caminos diferentes.

¹⁴⁸ A efectos de este artículo, se entiende por identidad el concepto presentado por Giddens: el de una construcción simbólica del yo, culturalmente dependiente, y que nace de la oposición (Giddens, 1991). Se delimita además aquí por lo que Touraine considera una construcción que difiere al relacionarse con la persona y con un colectivo (como construcción ideológica) (Touraine, 1997). En ese sentido, el concepto de identidad no es estático ni singular, sino que puede cambiar a lo largo del tiempo y permitir la pluralidad en la autodeterminación.

A efectos de este artículo, se entiende por identidad el concepto presentado por Giddens: el de una construcción simbólica del yo, culturalmente dependiente, y que nace de la oposición (Giddens, 1991). Se delimita además aquí por lo que Touraine considera una construcción que difiere al relacionarse con la persona y con un colectivo (como construcción ideológica) (Touraine, 1997). En ese sentido, el concepto de identidad no es estático ni singular, sino que puede cambiar a lo largo del tiempo y permitir la pluralidad en la autodeterminación.

Del mismo modo, el vínculo entre la arqueología, la construcción de identidades nacionales y el coleccionismo de antigüedades es tangible y visible en la práctica museística contemporánea como lo es en el registro histórico (Shanks y Tilley, 1987).

Comprender que las preocupaciones políticas de la arqueología y la antropología han afectado a la forma en que se ha clasificado e interpretado la cultura material y, al hacerlo, también han impregnado el ámbito de las colecciones, es vital a la hora de considerar la cuestión del uso actual de dichas colecciones.

Quizá uno de los ejemplos más presentes en el imaginario ecuatoriano en cuanto al uso del objeto arqueológico como símbolo nacional es el del logotipo del Banco Central del Ecuador. Este sol de oro, cuya historia de procedencia podría ser un artículo en sí mismo, ha cambiado estéticamente durante su uso, como se puede ver en la diapositiva, variando desde un logotipo definido, copia "fiel" del original, a lo que en 2013 fue llamado: un sol más vivaz, más activo, más reluciente,

el cual simboliza la nueva época que vive la sociedad ecuatoriana", como expresó Diego Martínez, Presidente del Directorio del BCE (BCE, 2013).

Así también resaltamos el uso de las figurinas Valdivia como parte del logotipo del MCyP hasta 2018, aunque en este caso no se opta por una "versión más vivaz, activa y reluciente" si no por el logotipo institucional del gobierno de turno.

El uso de estos símbolos en logotipos de entidades públicas de representación nacional se encuentra en contraposición con la información que el ecuatoriano en general conoce de ellas. Esto en relación con la casi nula educación primaria y secundaria relativa al pasado precolombino, y muy breve mención en el currículo de bachillerato en la malla curricular presentada para el 2022 por la cartera de estado a cargo. La educación sobre lo precolombino, perpetuada en colecciones y museografías a nivel nacional, se enfoca en cronologías firmes que transforman conceptos de organización social y patrones estilísticos de la arqueología en rupturas temporales, geográficas y culturales.

Lo que se colecciona, y de quién, ha cambiado repetidamente desde el siglo XV, pero el principio de la recogida de objetos arqueológicos y etnográficos permanece constante: el deseo de, aparentemente, comprender al "otro" (ya sea un pueblo, un momento en el tiempo o una tradición) (Anishanslin, 2013; Bleichmar y Mancall, 2011; Pearce, 1994). Considerando los gabinetes de curiosidades del siglo XV como punto de partida, es fácil ver cómo las empresas coloniales a las Américas y África duran-

te los siglos XVI y XVII ampliaron las posibilidades de coleccionismo de manera significativa.

La mitad del siglo XIX y principios del XX, cuando se producen la mayoría de las expediciones científicas y de coleccionismo, son cruciales para entender el papel de los museos en la construcción de las identidades nacionales. Es también en este momento cuando se produce la creación de museos nacionales en Europa y América, particularmente en los Andes, casi simultáneamente. Esta convergencia y colaboración entre esas dos zonas del mundo, motivada por las comunicaciones y por los acontecimientos políticos y científicos globalizadores de la época, demuestra que el impacto del coleccionismo no fue unidireccional. Existe un paralelismo entre el modo en que Europa y América trataron de presentar sus historias durante el siglo XIX, nacido de un cambio global en la percepción de la cultura.

Como se ha argumentado en otro lugar, la inspiración de principios del siglo XIX que supuso la apertura pública de las colecciones reales por parte de Napoleón y la creación del Museo Británico a partir de las colecciones privadas sentaron las bases de lo que hoy serían algunos de los museos e instituciones más importantes del mundo (Macdonald, 2012).

Los objetos recogidos en esta época se separaron con frecuencia de sus contextos originales y se recontextualizaron para encajar en las narrativas sobre el extranjero. Estas colecciones entraron en una realidad material "en la que los objetos alcanzan la función de rastro de memoria" (Van der Grijp, 2006). Las narrativas construidas en torno a este ras-

tro de memoria están influenciadas por la representación del otro de una manera específica, en un retrato que, para el caso de los restos arqueológicos de manera evidente, encarna relaciones de poder y autoridad, ya sean de complicidad o de resistencia, y da forma a la percepción del yo (Carbonell, 2012, p. 75).

En ese sentido, el museo también se convierte en un lugar donde el conocimiento se traduce del objeto al significado, pero sobre todo del significado extranjero a la comprensión local. Si consideramos el coleccionismo y la exhibición como sinónimos de traducciones, se deduce que la mayoría de las exposiciones de los museos fuera de América Latina existen para hacer que el conocimiento de otras culturas sea traducible a la comprensión "occidental", dividida por sus objetos de estudio (por ejemplo, la arqueología, la etnología, el arte), y a nuevas formas de exhibir lo que se ha recogido (Bennett, 2013).

Ejemplos de estas otras formas de pensar lo precolombino incluyen la concepción de objeto precolombino dentro de la historia del arte, como lo trabajado por Cummings, o la serie Zarigueya Alabado Contemporáneo, donde las piezas que forman la colección permanente del museo son el punto de partida para una relectura y propuesta museográfica desde el arte contemporáneo.

Refiriéndose explícitamente a las momias y a los restos humanos momificados, esta traducción narrativa ha llevado a clasificar a los seres humanos como "objetos", y una vez conseguido esto, a organizar esos "objetos" como pertenecientes a las ciencias etnográficas, históricas, arqueológicas y naturales, y por lo

tanto ubicados dentro de sus respectivas narrativas.

Siguiendo con este Ejemplo: Hay un cambio significativo en la conceptualización/narrativa sobre los restos humanos en las colecciones en la década de 1950, cuando el comercio de esqueletos y momias, parciales o completos, aumentó significativamente para abastecer la demanda que los viajeros científicos tenían de ellos¹⁴⁹. En combinación con el resto de antigüedades (cerámica, lítica, textiles), estos restos humanos se convirtieron en imágenes idealizadas, aunque imaginadas, de la cultura de América que Europa pretendía coleccionar (Miruna Achim en Khol et al., 2014, p. 40).

Quizá lo interesante y más pertinente a nuestro tema de hoy es que la meta-narrativa inicial planteada por la cuestión del origen del ser humano americano a finales del siglo XVIII y en el XIX se rompe con la introducción del concepto de cuerpo humano separado por una frontera histórica en el siglo XX, pasando de algo coleccionado, a un sujeto médico. Sujeto y no objeto.

Como ha descrito el peruano Pascual Riviale, muchas de las antigüedades recogidas durante la primera parte del siglo XIX no fueron recogidas por científicos (antropólogos, naturalistas y similares), sino por marineros, comerciantes y diplomáticos. Las instituciones científicas, reconociendo este potencial sin explotar, comenzaron a distribuir guías de instruc-

ción a los viajeros que tenían interés en coleccionar objetos arqueológicos y antropológicos, con un afán de completar sus nacientes colecciones, como si se tratara de cromos en un álbum que deben rellenarse. Tal vez por ello, los objetos que se recogían en el Nuevo Mundo eran relativamente homogéneos y pintaban un retrato muy poco matizado de las culturas recogidas (Riviale, 2008, p. 261). Aunque los Andes son ampliamente heterogéneos, las representaciones en Europa y Norte América de sus identidades han sido, incluso hoy, enormemente generalizadas y homogeneizadas (Schmidt-Nowara, 2008), hasta el punto de que los paisajes, las lenguas, las culturas y los periodos de tiempo se agrupan en salas de exposición que no transmiten la diversidad de la región.

Como sabemos, durante su larga historia de ocupación, la lengua, las tradiciones agrícolas y los conocimientos fluyeron dentro de la región andina a diferentes ritmos. Después de la conquista, por ejemplo, la corona española aprovechó los vínculos preexistentes dentro de la región para establecer los tres Virreinos de Nueva Granada, Perú y La Plata, y las dos Capitanías Generales de Venezuela y Chile, que se mantuvieron prácticamente sin cambios desde el siglo XVI hasta finales del XVIII (Cañizares-Esguerra, 2001). Estas áreas administrativas vincularon aún más la historia de la región y, finalmente, dieron

¹⁴⁹ Dos importantes autores de antropología han debatido ampliamente esta dicotomía, Igor Kopytoff y Arjun Appadurai, cuyos argumentos pueden consultarse aquí (Kopytoff 1986; Appadurai, 1994). La principal diferencia entre sus discursos y lo que se desprende de la investigación de las colecciones de restos humanos en los museos es que sostienen que hay una clara diferencia en la forma de considerar los objetos y las personas. Para ambos, las cosas son mercancías, mientras que las personas son individuos. Las primeras están destinadas a ser poseídas, mientras que las segundas no son objeto de propiedad o posesión. Aunque la esclavitud se considera la excepción a la regla, como un "problema intelectual y moral en Occidente" (Kopytoff, 1986:84).

lugar a las guerras por la independencia que marcaron el siglo XIX (Cañizares-Esguerra, 2001; Thurner, 1997).¹⁵⁰

El impulso más importante de la historia hacia la recolección del pasado humano es la sistematización de la recolección como práctica científica. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, las expediciones organizadas por y para instituciones y colectivos científicos fueron enviadas a toda América. Esto legitimó la excavación y recolección de restos materiales como especímenes científicos, separándolos de las curiosidades o mercancías. Los restos humanos precolombinos en esta instancia podían considerarse entonces como representativos de las prácticas sociales de un mundo desconocido y en vías de extinción (Thomas 1994, p. 134).

La narrativa en la que se incluyeron los restos precolombinos de manera preeminente a mediados del siglo XIX, permitió la creación de un mercado de antigüedades americanas, excavadas o saqueadas de sus contextos originales por actores locales y extranjeros, comercializadas, robadas o contrabandeadas en las mismas rutas que otras antigüedades, enviadas "con cierto gasto, y con cierto peligro, por tierra y agua; y recibidas por instituciones, científicos, aficionados y coleccionistas privados" (De Beer, 1953, p. 3).

La historia del coleccionismo para el museo moderno pone claramente de manifiesto que el estudio de las prácticas

de coleccionismo debe integrarse en la historia de la antropología. Por ejemplo, los objetos arqueológicos y etnográficos recogidos en América se han agrupado muy a menudo en salas de exposición y almacenamiento, especialmente en Europa

El origen de este estilo de presentación se remonta a las exhibiciones culturales introducidas por las Exposiciones Mundiales, que supusieron un estímulo para la investigación antropológica, y en las que los pabellones presentaban contextos arqueológicos y tradiciones indígenas modernas. Entre ellos se encontraban los pabellones de Perú y Bolivia en las exposiciones de París de 1878 y 1889, y continuaron durante la Exposición de Chicago de 1892.

Esta organización de los materiales culturales parece indicar una consideración de los pueblos indígenas contemporáneos y de su cultura material como continuaciones del pasado, herencias de mundos precolombinos no occidentalizados.

Antes de que estas exposiciones acapararan la atención y sirvieran de plataforma para las explicaciones antropológicas de la diversidad humana, la investigación etnológica encontró un lugar dentro de la Historia Natural. En el siglo XVIII, por ejemplo, la mayor parte de la etnología estaba "vinculada a las pruebas lingüísticas y ésta [la antropología] solía estar asociada a las pruebas materiales

¹⁵⁰ Durante los dos últimos siglos, los Andes compartirían una serie de experiencias políticas paralelas, desde las dictaduras militares de los años 70 y 80, pasando por los movimientos participativos indígenas de finales de los 80 y los 90, hasta las actuales luchas por la representación política, de las que son claros ejemplos los gobiernos de la "Nueva Izquierda Latinoamericana" de los últimos quince años en Venezuela, Ecuador, Bolivia y Argentina (Assies y Gundermann Kroll, 2007; Boccara, 2002; Hernández Alvarado, 2007). Estas similitudes crean también paralelos en los manejos de los museos nacionales, o MUNA en países como Perú, Ecuador y Argentina.

de los restos humanos" (Bravo, 1996, p. 342).

Como ha afirmado Mariana Moraes de Oliveira Sombrio "El inicio del siglo XX fue una época de desplazamiento en la historia de la antropología. Hubo grandes cambios en la orientación teórica, porque la disciplina había estado vinculada a los departamentos de medicina, a ciertos aspectos biológicos y al desarrollo de las teorías raciales, y había comenzado a moverse claramente en la dirección de un nuevo esfuerzo en el ámbito de las ciencias sociales, que se centró en el análisis de los aspectos culturales, la diversidad de los grupos y las sociedades, nuevos conceptos y formas de organización, y en llevar a una nueva comprensión de la diversidad como algo que no debe ser jerarquizado, sino que debe ser entendido" (Sombrio, 2016, p. 42).

La transformación de los intereses de los coleccionistas, de la admiración de las prácticas sagradas a la de la curiosidad científica, es sumamente importante cuando pensamos en los objetos que las reservas contienen, muchos, si no la mayoría de ellos, extraídos de contextos sensibles, funerarios o rituales. Es especialmente relevante que mientras los objetos arqueológicos son reinterpretados por el coleccionista sin conocimiento previo del contexto real en el que habitaron, los objetos antropológicos se coleccionan con la suposición de que, incluso al ser expuestos, se mantiene su significado original. En este sentido, los objetos antropológicos se presentan como interlocutores de sus propios significados. Como explica Lissant Bolton,

"los museos etnográficos suelen imponer un conjunto particular de significados a los objetos a través de los textos de las etiquetas y las ilustraciones, presentando estos significados no como una interpretación sino como un hecho" (Bolton, 2000, p. 43).

Nuevamente aquí es útil hablar de una serie de restos humanos etnográficos expuestos que pueden asociarse a este argumento. Las cabezas tatuadas mao-ríes, o Tai-moko, son un ejemplo; las cabezas de Mundurucu trophy brasileñas, y las cabezas encogidas Shuar-Achuar ecuatorianas/peruanas son algunas de las más notables entre ellas (Patterson, 2010; dos Santos et al. 2007). Cuando estos restos se exponen, las etiquetas y los textos que los acompañan hablan de su relevancia ritual, de su "valor" cultural.

Este último argumento es especialmente relevante en el caso de las cabezas encogidas shuar. Las tsantsas o cabezas encogidas son objetos ceremoniales creados, desde el siglo XVI, a partir de la piel que envuelve el cráneo de un difunto reciente (Rubenstein, 2007). Se han entendido como trofeos de guerra de cabezas enemigas, encogidas en un intento de atrapar el alma vengadora del difunto y proteger al vencedor de la venganza espiritual (por ejemplo, Karsten, 1935; Mead, 1921; von Hagen, 1937). Sin embargo, estudios recientes y la participación activa de la comunidad en relación con estos restos han cuestionado estos supuestos como botín de guerra, y amplían su uso social a la protección de los pueblos de las almas poderosas,

incluso desde dentro de la comunidad¹⁵¹ (Baquero- Méndez et al., 2021).

Hacia el siglo XIX, los pueblos Shuar y Achuar, que se habían integrado a las rutas comerciales a través de las empresas de “apaciguamiento” de los misioneros salesianos, comenzaron a comerciar con colonos, viajeros y los propios clérigos (Rubenstein, 2007; Botasso, 2011). Las cabezas encogidas se incluyeron en este comercio y rápidamente se convirtieron en curiosidades y objetos de colección. Esto desencadenó un lucrativo comercio de tsantsas fabricadas intencionalmente que se intercambiaron y distribuyeron por todo el mundo, especialmente como artefactos etnográficos para museos (Mead, 1921; Rubenstein, 2007; Baquero-Méndez et al., 2021).

¿Podemos argumentar que estos tsantsa recogidos conservan su significado cultural original cuando se exponen? Las conversaciones actuales con las comunidades shuar de Ecuador muestran que, aunque los objetos conservan su importancia material, la narrativa simbólica que se construye en torno a ellos ha cambiado significativamente. En la actualidad, las comunidades consideran los tsantsa como objetos sagrados que deben ser devueltos a sus comunidades en la mayoría de los casos, pero que pueden ser expuestos en las circunstancias adecuadas. Esas circunstancias dependen de quién las posea y del propósito que tengan para la comunidad desde lejos. Si pueden servir como plataformas para el debate de amenazas acuciantes como la minería,

la prospección petrolífera y la tala ilegal, por ejemplo, entonces la permanencia de los tsantsa en los museos se considera bajo una luz diferente. Lo mismo puede decirse cuando las narrativas en torno a los tsantsa incluyen otros objetos de la cultura shuar, que no se concentran exclusivamente en la temática bélica, sino que permiten una imagen matizada de las expresiones contemporáneas de las comunidades. En ese sentido, los tsantsa se han ido politizando cada vez más, pero estos aspectos seguirán estando alejados de las salas de exposición si no se incluyen las perspectivas indígenas.

Precisamente, el concepto de valor tal y como lo entienden los coleccionistas, no es el mismo que dan las culturas de origen. En efecto, al referirnos en particular a las culturas amazónicas como las de los munduruku y shuar-achuar, el valor de los objetos no solo depende de su dimensión material, sino de los roles rituales, simbólicos y sociales que cumplen (Botessi, 2021). Como ha argumentado Botessi, “además del valor simbólico, los objetos sagrados siempre tienen un valor de cambio. En consecuencia, la circulación de los objetos es muy fluida y frecuente, incluyendo tanto bienes indígenas como no indígenas” (Botessi, 2021, p. 58).

Recientemente, este debate sobre las conexiones entre los objetos expuestos y su significado se ha convertido en algo muy relevante para la antropología de los museos y la práctica museológica, poniendo en tela de juicio los supuestos anteriores (Bolton, 2000, p. 43). Si consi-

¹⁵¹ Se cree que los tsantsas contienen tsarutama, un poder vitalizado, y arutama o alma (Sterling 1938). Al crear un tsantsa, se contiene el alma, ya que los ojos y la boca se cierran con sierra y el arutama ya no puede interactuar con el mundo vivo (Peers 2009).

deramos el ejemplo de la tsantsa a la luz de los debates sobre los objetos convertidos en los museos, la necesidad de implicar y compartir la curación de las exposiciones antropológicas con las comunidades de origen no se convierte en una opción, sino en una necesidad.

Como ha demostrado recientemente Claudia Augustat, conservadora de las colecciones sudamericanas del Weltmuseum de Viena, devolver los objetos para que sean vistos o comentados por sus creadores originales puede enriquecer significativamente el conocimiento de los objetos, de sus circunstancias de recogida y, lo que es más valioso, de cómo las comunidades contemporáneas consideran esos objetos en la actualidad (Augustat, 2021).

Estas nuevas narrativas pueden ser difíciles de navegar. Como argumenta Augustat: "Los proyectos de colaboración son ahora parte de las mejores prácticas en los museos etnográficos y de cultura mundial. Sin embargo, también se revelan contradicciones en el proceso: los objetos no se reconocen, las fotografías y los nombres están sujetos a tabúes, y los objetos de los fallecidos se entienden como potencialmente peligrosos. Las ontologías de los museos occidentales y las de las comunidades indígenas pueden parecer irreconciliables" (Augustat 2021, p. 300). Sin embargo, sin estas prácticas, ¿cómo pueden los profesionales de los museos considerar sus colecciones y curar exposiciones al margen de la influencia colonial? Incluso cuando, como plantea Augustat, el énfasis occidental en el recuerdo objetual puede implicar una especie de co-

lonización de la memoria comunitaria o indígena (Augustat, 2021).

No hay que subestimar la oportunidad que la exploración de las colecciones de los museos ofrece a las comunidades nativas y a los investigadores. Las biografías de los objetos pueden conectar a las personas y los eventos a través del tiempo y pueden proporcionar colaboraciones que son mutuamente beneficiosas, como ha sido señalado por Herle (2002).

Hablar de ética curatorial es también hablar de percepciones culturales y de puntos de vista que pueden estar teñidos por procesos históricos como el colonialismo, el nacionalismo, los conflictos y la guerra. Como ejemplo, un punto conceptual clave que se utiliza hoy en día es el término "propiedad cultural"; Bolton ha argumentado que esta terminología ha tenido un gran impacto en las relaciones entre los pueblos indígenas y los museos, ya que ha implicado la propiedad de la cultura, muy a menudo a nivel del Estado, y como importante para/por el propio Estado (Bolton, 2000, p. 45). Esta construcción politizada de la propiedad de los restos culturales, que puede vincularse a las culturas vivas y a sus descendientes, obliga luego a la creación de categorías como "propietarios tradicionales" o "descendientes reconocidos" para las reclamaciones de repatriación o restitución, que a su vez están definidas de forma muy imprecisa. Además, para el caso particular de la repatriación de restos humanos, la evaluación de estas diversas reclamaciones es un asunto complejo dada la edad de los restos, el momento de la recolección y la confu-

sa información contextual (Page, 2011; Jenkins, 2012).

Los debates sobre lo que es ético o no lo es se enmarcan a menudo en cuestiones nacionales muy políticas relacionadas con la identidad y el patrimonio y, por lo tanto, pueden ser difíciles de debatir de una manera “única”.

Si tenemos en cuenta las fructíferas colaboraciones con las comunidades nativas que han tenido lugar en América Latina, Europa y los Estados Unidos, me atrevería a afirmar que todas estas cuestiones no deberían ser respondidas únicamente por los conservadores, sino consultando a las comunidades indígenas, y cuando no haya una comunidad localizada, para discutir las posibilidades de donación a largo plazo, préstamo o repatriación seleccionada con las comunidades interesadas. Más aún, como ha articulado brillantemente Ruth B. Phillips “El cambio paradigmático que se está introduciendo a través del desarrollo de exposiciones en colaboración plantea, por tanto, cuestiones fundamentales no sólo sobre las formas en que los museos contemporáneos se están reposicionando al

responder a las poderosas corrientes del pluralismo cultural, la descolonización y la globalización, sino también sobre la relación cambiante entre los museos y las sociedades en las que operan” (Phillips, 2003, p. 155).

En todos los museos debería fomentarse un enfoque proactivo, y no reactivo, a la hora de contactar con las partes interesadas. Lo mismo debería fomentarse en el caso de las exposiciones.

La tenencia de bienes arqueológicos en museos, universidades y colecciones de todo el mundo no es sólo una cuestión de impacto comunitario. También es un debate sobre la producción de conocimiento, el derecho a ser representado y las oportunidades de compromiso, aprendizaje y plataformas políticas que estos restos pueden encarnar. La curación colaborativa puede ayudar a romper los discursos exotizantes y dar la vuelta a las dinámicas sociales y políticas que están presentes en los espacios no colaborativos, haciendo hincapié en el papel contemporáneo del museo como espacio que debe acoger y defender las prácticas descolonizadoras.

Referencias

- Achim, Miruna. (2013). “Skulls and Idols: Anthropometrics, Antiquity Collections, and the Origin of American Man, 1810– 1850” in Kohl, Philip L., Irina Podgorny, and Stefanie Gänger. *Nature and antiquities: the making of archaeology in the Americas*. University of Arizona Press, 2014. 23-46.
- Albertti, S. J. M. ., Bienkowski, P., Chapman, M. J., y Drew, R. (2009). Should we display the dead?. *Museumand Society*, 7(3), 133-149.
- Appadurai, A. (1994). “Commodities and the politics of value”. In: Pearce, S. (ed.), *Interpreting objects and collections*, Routledge, pp. 76–91.

- Augustat, Claudia. (2021). "Colonising Memory: Indigenous Heritage and Community Engagement." In *Mobile Museums: Collections in circulation*, ed. Feliz Driver, Mark Nesbitt, and Caroline Cornish, 283-302. London: UCL Press.
- Assies, W. y Gundermann Kroll, H. (2007). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM.
- Bleichmar, D. and Mancall, P.C. eds. (2011). *Collecting across cultures: material exchanges in the early modern Atlantic world*. University of Pennsylvania Press.
- Balfour, Henry. (1897.) "Life history of an Aghori Fakir; with exhibition of the human skull used by him as a drinking vessel, and notes on the similar use of skulls by other races." *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 26. 340-357.
- Baquero-Méndez V, Rojas-López KE, Zurita JE, Cobo MM, Fernandez-Salvador C, Ordóñez MP, y de Lourdes Torres M. (2012). Genetic characterization of a collection of Tsantsas from Ecuadorian museums. *Forensic Sci Int*. Jun 16: 110879.
- Bello, Silvia M., Simon A. Parfitt, and Chris B. Stringer. (2011.) "Earliest directly-dated human skull-cups." *PLoS One* 6, no. 2: e17026.
- Bennett, Tony (2013). *The birth of the museum: History, theory, politics*. Routledge.
- Bleichmar, Daniela, and Peter C. Mancall, eds. (2011.) *Collecting across cultures: material exchanges in the early modern Atlantic world*. University of Pennsylvania Press.
- Boccaro, G. (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX) (Vol. 148)*. Editorial Abya Yala.
- Bolton, L. (2000). 10. The Object in View: Aborigines, Melanesians, and Museums. In *Emplaced Myth* (pp. 215-232). University of Hawaii Press.
- Botasso, J. (2011) *Los Salesianos y los Shuar*. Abya Yala - Universidad Politécnica Salesiana.
- Bottesi, A. (2021). Are Museums Allowed to Keep a Secret?: Secret and Sacred Objects at the Weltmuseum Wien. *Museum Worlds*, 9(1), 53-67.
- Bravo, Michael T. (1996). "Ethnological Encounters" in *Cultures of natural history* by Jardine, N., Secord, J. A., Secord, J. A., y Spary, E. C. (Eds.). (1996). Cambridge University Press. 338-357.
- Brooks, M. M., y Rumsey, C. (2007). The body in the museum. In Cassman, V., Odegaard, N y Powell, J. (2006). *Human Remains: Guide for Museums and Academic Institutions*. Plymouth: Rowman Altamira Press. 261-289.
- Cañizares Esguerra, Jorge, and Moreno Parada. (2007). *Cómo escribir la historia del nuevo mundo historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. No. 980 C35.
- Cañizares-Esguerra, J. (2001). *How to write the history of the New World: histories, epistemologies, and identities in the eighteenth-century Atlantic world*. Stanford University Press.
- Carbonell, Bettina Messias, (2012) ed. *Museum studies: An anthology of contexts*. John Wiley y Sons.

- De Beer, G. R. (1953). Sir Hans Sloane and the British Museum. *The British Museum Quarterly*, 18(1), 2-4.
- Dos Santos, S. F., Salles, A. D., de Souza, S. M. F. M., y Nascimento, F. R. (2007). Os Munduruku e as "cabeças-troféu". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (17), 365-380.
- Grame, Theodore C (1973). "Sounding Statues-The Symbolism of Musical Instruments." *Expedition* 16, no. 1: 30.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford university press.
- Harper, S. (2010). The social agency of dead bodies. *Mortality*, 15(4), 308-322.
- Hernández Alvarado, J. (2007). ¿Una nueva izquierda latinoamericana?, *La Tendencia. Revista de Análisis Político*, 4, 18-21.
- Herle, A. (2002). Objects, agency, and museums: continuing dialogues between the Torres Strait and Cambridge. *Pacific Art: Persistence, Change and Meaning*, 231-50.
- Hicks, M. (2006). Displaying the dead [Issues surrounding the exhibiting of human remains.]. *Teaching History*, 40(1), 30-32.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. routledge.
- Janković, Ivor, James CM Ahern, Ivor Karavanić, Trent Stockton, and Fred H. Smith (2012). "Epigravettian human remains and artifacts from Šandalja II, Istria, Croatia." *PaleoAnthropology* 2012: 87-122.
- Karsten R. (1935) *The Head-Hunters of Western Amazonas: The life and culture of the Jíbaro Indians of eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, *Commentationes Humanarum Litterarum Vol 7*.
- Kohl, Philip L., Irina Podgorny, and Stefanie Gänger. (2014) *Nature and antiquities: the making of archaeology in the Americas*. University of Arizona Press.
- Kopytoff, I. (1986). "The cultural biography of things: commoditization as process". In: Appadurai, A. (ed). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.64-91.
- Macdonald, S. (2012). Museums, national, postnational and transcultural identities. In: Carbonell, B.M. (ed). *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, Oxford: Willey-Balckwell, pp. 273-286.
- Mead CW. (1921) Shrunken Human Heads and How They Are Made. *Nat Hist*. 1921; 21:160-161.
- Martinez, Diego. (2022). Nueva imagen institucional del BCE.
- Ordoñez, M. P. (2019). Bundling objects, documents, and practices: Collecting Andean mummies from 1850 to 1930. *Museum History Journal*, 12(1), 75-92.
- Paterson, R. K. (2010). Heading Home: French law enables return of maori heads to New Zealand. *International Journal of Cultural Property*, 17(4), 643-652.
- Pearce, Susan M. (1994), ed. *Interpreting objects and collections*. Psychology Press, 1994.

- Peers L. (2009) On the treatment of dead enemies: Indigenous human remains in Britain in the early twenty-first century. In: Lambert H, McDonald M, editors. *Social bodies*. New York: Berghahn Books; p. 77-99.
- Philips, R. (2003). Introduction in Peers, L., y Brown, A. K. *Museums and source communities* (pp. 155- 170). London: Routledge.
- Riviale, P. (2008). Artefactos para los museos: ingreso y circulación de objetos americanos en Francia, siglo XIX. *Baessler-Archiv*, 56, 89-98.
- Rubenstein SL. (2007) Circulation, accumulation, and the power of Shuar shrunken heads. *Cult Anthropol*. Aug;22(3): 357-99.
- Schmidt-Nowara, C. (2008). *The conquest of history: Spanish colonialism and national histories in the nineteenth century*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Shanks, Michael, and Christopher Y. Tilley (1987). *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- Sombrio, M. M. (2016). Gender, Museums and Science: Wanda Hanke's Ethnological Collections (1933-1958). *HOST—Journal of History of Science and Technology*, 10, 33-69.
- Sterling MW (1938). *Historical and ethnographical material on the Jívaro Indians*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnography. Washington: US Government Printing Office.
- Turner, M. (1997). *From two republics to one divided*. Duke University Press.
- Touraine, Alain (1997). "What is Democracy?," trans." David Macey (Boulder, CO: Westview Press, 1997) 57.
- Thomas, Nicolas (1994). "Licensed Curiosity: Cook's Pacific Voyages" in Elsner, J. y Cardinal, R. (eds.). *Cultures of collecting*. London: Reaktion Books. 116-136
- Van der Grijp, Paul (2002). "Passion and profit: The world of amateur traders in Philately." *Journal of Material Culture* 7, no. 1: 23-47.
- Von Hagen VW (1937). *Off with their heads*. New York: The Macmillan Company.
- Walker, Philip L. (2000). "Bioarchaeological Ethics: a Historical Perspective on the value of Human Remains". In: Katzenberg, M.A. and Saunders, S.R. (eds). *Biological Anthropology of the Human Skeleton*. John Wiley y Sons, pp. 3-40.

Irruptoras Mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021) Exposición en el Museo Universitario MUCE¹⁵²

Susan Rocha y Ana Rosa Valdez, Universidad Central del Ecuador



Figura 59. Imagen de la exposición Irruptoras, diseñada por Belén Mena.

Rita Segato, en su libro *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* explica que la voz de las mujeres es inaudible dentro de una estructura de violencia instituida y falocéntrica, cuya jerarquía se ha consolidado a través del tiempo (2007). En parte, por ello burocrática, la historia o las conmemoraciones oficiales no solían, hasta hace muy poco tiempo,

contener voces de mujeres, a menos que estas provengan de relatos cívicos donde ellas forman parte de acontecimientos fundacionales, convirtiéndolas en cuerpos políticos modélicos para la nación, generando unos valores específicos que disciplinan la memoria social en cuanto a aquello que es permitido y censurado socialmente en un contexto específico.

Esta estructura patriarcal al ser histórica es cambiante, posee su propia cronología y, por ende, tiene la capacidad de transformarse a través de las prácticas y representaciones de los colectivos e individuos que son contradictorios como lo todos los seres humanos. Las voces y acciones femeninas se han incorporado a la historia durante el siglo XX, al estudiar la vida cotidiana, la historia de las mujeres o la historia de género. En el fluir del tiempo hemos llegado a este Bicentenario del 24 de mayo que coincide con el año del centenario del 15 de noviembre de 1922. Además, ambas conmemoraciones están cercanas al centenario de la graduación de Matilde Hidalgo (2021), también considerada como un cuerpo que importa para la biopolítica.

Con estos antecedentes quisiera empezar relacionando lo inaudible de las mujeres anónimas que han abierto espacios en la esfera pública, especialmente irrumpiendo en la Universidad Central del Ecuador con lo audible de los cuerpos

¹⁵² Curaduría: Susan Rocha, Ana Rosa Valdez, Patricia Moreno y Natalia Barreno. Abierta al público del 10 de agosto al 22 de diciembre de 2022

que se monumentalizan a través de la edificación o de relatos hagiográficos y que por ello importan dentro de la biopolítica que genera relatos cívicos de mujeres emblemáticas manteniendo a las demás voces invisibilizadas.

Nos parece además importante hablar de la dificultad que el equipo de investigadorxs del libro homónimo con lo inaudible que resultaban las mujeres dentro de las fuentes oficiales que se leyeron a contrapelo y que fueron cotejadas con otras huellas producidas por la capacidad de agencia de las mujeres, que

les sirvieron como un espacio para visibilizar sus logros y convertirse en audibles.

Con esta introducción vamos a compartir los textos curatoriales que compendian en combinación con los bienes culturales seleccionados por las curadoras el trabajo realizado por el amplio equipo de investigación conformado por Álvaro Alemán, Milagros Villareal, Rosemarie Terán, María José Garrido, Wendy Madrid, Juliana Centeno, Natasha Sandoval, Alexandra Sevilla, Susan Rocha, Ana Rosa Valdéz y Cristina Burneo.



Figura 60. Discurso de inauguración de la exposición Irruptoras, 10 de agosto en el Museo Universitario MUCE.



Figura 61. Inauguración de la exposición Irruptoras, 10 de agosto en el Museo Universitario MUCE.

Texto introductorio

La incursión de las mujeres en la universidad pública en el Ecuador es una historia de luchas, conquistas y contradicciones, en la que han participado múltiples cuerpos provenientes de diversos territorios, cuya convergencia en determinados momentos logró remover estructuras sociales desde el interior de una institución fundada sobre un legado colonial y patriarcal que aún se reproduce en sus aulas. En condiciones casi siempre adversas, la posibilidad de construir un nosotras aparece en esta historia de forma discontinua, pero persistente.



Figura 62. Retrato de Matilde Hidalgo, Foto original parte de la Colección Privada de la familia Lozano-Delgado, ahora resguardada por Jodie Padilla Lozano.

Irruptoras desborda el relato de un acontecimiento único capaz de representar la inserción de las mujeres en el espacio universitario. Si bien la titulación de Matilde Hidalgo como doctora en Medicina en 1921 es un hecho relevante,

buscamos trascender el gesto conmemorativo y el relato “cívico” de su biografía para verla como un sujeto histórico que habitó un contexto.

La transformación del lugar social de la mujer, su ingreso a la esfera pública y concretamente a la Universidad Central fue parte de un proceso mucho más amplio, intermitente, que responde a temporalidades específicas dentro de la historia institucional, e involucra a distintos sujetos colectivos y no únicamente a individualidades excepcionales.

Por ello, la exposición se organiza en períodos que reflejan cambios decisivos para la profesionalización de las mujeres, su participación política, agencia colectiva y reivindicaciones sociales que tuvieron incidencia tanto en la comunidad universitaria como fuera de ella. Indagamos en prácticas y representaciones producidas por estudiantes, graduadas, profesoras y trabajadoras que contribuyeron a disputar un lugar para las mujeres en la educación superior en y desde la Central. Así, procuramos priorizar el valor de diferentes narraciones históricas en lugar de reproducir una historia totalizante acerca de las mujeres universitarias.

La curaduría está basada en un proyecto de investigación senior —de carácter exploratorio—, realizado entre 2019 y 2021 con la participación de profesionales de la historia, historia del arte y literatura. La selección de imágenes, textos y objetos proviene de diversos archivos, así como de las fuentes levantadas y consultadas en los estudios; además, incluye obras de arte y bienes de las colecciones de la UCE.

Irruptoras se desarrolla en el marco de la iniciativa "Mujer 100 años de irrupción" del Vicerrectorado Académico y de Posgrado. Además de la exposición, contempla la publicación de un libro, una novela gráfica, microdocumentales y una obra *site specific*. En cada componente del proyecto imaginamos una universi-

dad abierta a las actuales demandas de las mujeres universitarias que luchan contra de la subalternización, el acoso, la violencia, los "techos de cristal", la penalización del aborto; mujeres que desgarran un nuevo horizonte para la consecución de un espacio donde sea posible construir un nosotrxs.



Figura 63. Fotografía de miembros de la Facultad de Medicina de la Universidad Central, c. 1930. Colección Ministerio de Cultura y Patrimonio



Figura 64. Estudiantes de la Escuela Nacional de Enfermería en visita domiciliaria, Colección Fondo documental Museo Iralda Benítez de Núñez - SIMYH - UCE

Núcleo 1: 1897 - 1950

Maternalización de la profesión

Matrícula femenina: 5-16%

La inserción de las mujeres en la Universidad Central se produjo en un contexto de modernización del país producido por el auge de la actividad agroexportadora que le permitió insertarse en mercados internacionales. En la primera mitad del siglo XX, para algunos gobiernos liberales la salud se convirtió en tema prioritario en cuanto recurso clave para garantizar la seguridad y bienestar de la población. El Estado procuró la asistencia, higiene y salubridad pública, especialmente de los trabajadores, obreros y campesinos. Con este objetivo se creó instituciones dedicadas a este ámbito que demandaron nuevos profesionales para trabajar por la salud del cuerpo social.

En este período las universidades debían promover la modernización y ejercer una función civilizatoria. La Central también se modernizó manteniéndose como la principal institución de educación superior. Se incorporaron principios de la Reforma de Córdoba, que influyó en las leyes de educación superior emitidas entre 1920 y 1940, por lo cual fue necesario agenciar la autonomía, la libre cátedra, el cogobierno y la extensión universitaria.

También se creó nuevas facultades y el ingreso de estudiantes aumentó. La institución gozaba de prestigio y se había convertido en una fuerza política importante. La orientación académica era positivista: la razón y la lógica eran concebidas como la vía legítima para alcanzar el conocimiento del mundo. Desde

ese momento, la enseñanza comenzó a basarse en la experimentación científica. El objetivo era formar ciudadanos capaces de impulsar el progreso y solucionar problemas de la realidad nacional. Así se abrieron posibilidades de profesionalización para las mujeres, especialmente de clase media y urbanas, que ingresaron a carreras como Obstetricia, Farmacia, Enfermería, Medicina y Pedagogía, que, de algún modo, reproducían el rol de madre y esposa, pues estaban ancladas a dinámicas de cuidado y reproducción de la vida humana. La maternalización del rol profesional de las mujeres era afín a la concepción de que el cuerpo femenino "debía" garantizar la reproducción biológica de la nación.



Figura 65. Portada de la Revista de la Sociedad de Estudios Jurídicos. Homenaje a las señoritas que tomaron parte en la velada de los universitarios para la defensa nacional. Número especial. Quito, 1920. Colección Centro Cultural Benjamín Carrión.

Desde la época colonial, por medio de una jerarquía de género basada en la diferencia sexual, las mujeres se debían al hogar y la familia, mientras que a los

hombres se les asignó un rol público y productivo. Esta desigualdad se perpetuó también en la educación superior; no obstante, la universidad funcionó progresivamente como un espacio para que las mujeres comiencen a participar en la esfera pública.



Figura 66. Retrato de Laura Borja tomada de la Revista de la sociedad "Estudios jurídicos". Homenaje a las señoritas que tomaron parte en la velada de los universitarios para la defensa nacional. Número especial. Quito, 1920. Colección Centro Cultural Benjamín Carrión.



Figura 67. Primavera compuesta por docentes de la Escuela de Bellas Artes anexa a la Universidad Central, tomada de la Revista de la sociedad "Estudios jurídicos". Homenaje a las señoritas que tomaron parte en la velada de los universitarios para la defensa nacional. Número especial. Quito, 1920. Colección Centro Cultural Benjamín Carrión.



Figura 68. Portada de la revista Atlántida. Federación de estudiantes del Ecuador. Atlántida, Juegos florales del Centenario, Quito, 1922, Colección Centro Cultural Benjamín Carrión.

Juegos florales

En la década de 1920 estudiantes de la UCE organizaron eventos literarios conocidos como Juegos Florales en el Teatro Nacional Sucre, un espacio emergente para la literatura ecuatoriana en esa época. Se presentaban montajes teatrales de cuadros vivos, en donde coreografías de mujeres jóvenes representaban obras sobre festejos dedicados a la diosa Flora. La dirección y composición de los montajes era realizada por artistas varones, principalmente vinculados a la Escuela de Bellas Artes.

Análisis sobre estos eventos cuestionan el ideal de "mujer florero" que se reproducía en ellos; sin embargo, los juegos florales también representaron una oportunidad para mujeres escritoras que aprovechaban el espacio con el fin de tener una voz en la esfera pública de la cultura, mayormente masculina,

promovida desde la universidad. Con sus nombres propios o bajo seudónimos, como en el caso de Isabel de Villars, las mujeres participaron en los eventos y publicaron poemas en libros que recogen las memorias de estas actividades literarias y artísticas.



Figura 69. Portada de libro: Estrada, J. Una mujer total Matilde Hidalgo de Procel Biografía y Poemario Segunda edición. 1985. Biblioteca de la Facultad de Jurisprudencia UCE.

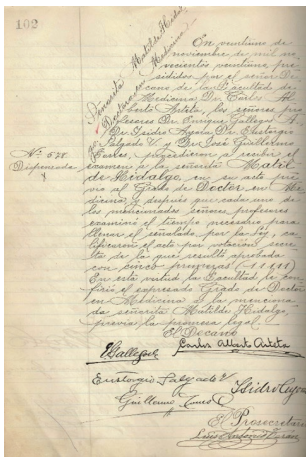


Figura 70. Acta de Grado de Matilde Hidalgo. Fondo: Área Histórica del Centro de Información Integral de la Universidad Central del Ecuador.

Matilde Hidalgo

Aunque la biografía de Matilde Hidalgo ha sido construida como un relato cívico de corte heroico sobre la incursión de la mujer en la universidad, la esfera pública y la política, la realidad es que tuvo que sortear múltiples barreras que le impedían ejercer su ciudadanía por su condición femenina. En 1914, el rector de Universidad Central se opuso a que ella ingresara a Medicina pues, en su criterio, era una carrera reservada para hombres, y sugirió que optara por Obstetricia o Farmacia, en donde algunas mujeres habían ingresado por estudios libres. Cuando en 1919 logró matricularse en Medicina, otras diez mujeres también se inscribieron en la misma facultad, pero en otras carreras.



Figura 71. Retrato de Juana Martínez, Fotografía proveniente del informe "Operación cesárea por pelvis raquíctica pigmea" (p. 268), por LL.D.D., 1920, Revista del Centro de Estudiantes de Medicina. Colección Ministerio de Cultura y Patrimonio.

En 1921 se convirtió en la primera mujer en obtener el título de Doctora en Medicina; y, en 1924, en la primera mujer en ejercer el voto en una elección nacional en Ecuador y América Latina. Aunque ambos hechos constituyen hitos para la historia de las mujeres, tuvieron que transcurrir varias décadas para que se generen condiciones que garanticen el acceso a la educación superior, el voto y otras formas de ciudadanía para las mujeres de forma masiva.

Juana Martínez

Durante el proceso de inserción de las mujeres en el espacio universitario, estas no siempre fueron reconocidas como sujetos de conocimiento. En 1919, año en que Matilde Hidalgo ingresó a la carrera de Medicina, se produjo otro acontecimiento que las historiadoras Rosemarie Terán y María José Garrido ponen en perspectiva:

Juana Martínez era una campesina indígena de la provincia de Chimborazo, cuyo embarazo considerado insólito e inaceptable por parte de los patrones de la hacienda en la que trabajaba como pastora, ocasionó que en 1919, el mismo año de ingreso de Matilde a la universidad, sea trasladada a la Maternidad pública de Quito, examinada ante docentes y estudiantes de la Facultad de Medicina allí convocados y, poco después, intervenida quirúrgicamente con una cesárea que derivó en la pérdida del infante, no de forma accidental. Su caso mereció un informe médico publicitado en una revista especializada de la facultad. El informe incluyó una fotografía que la mostraba desnuda, aún embarazada, empujada en un taburete que permitía apreciar mejor su pequeña talla. La foto de la derecha [ver informe página 268] insinúa la presencia indeleble, en el ambiente que rodea a Juanita, de la autoridad médica, exhibiéndola ante el público como un fenómeno, desde el gesto jerárquico e infalible de la ciencia.



Figura 72. Álbum ilustrado de Instrumental para sala de operaciones, trabajo estudiantil, 1965-1966, Colección Fondo documental Museo Iralda Benítez de Núñez - SIMYH - UCE

Las mujeres en la ciencia

Durante la primera mitad del siglo XX las mujeres incursionaron en campos del conocimiento universitario, sobre todo en carreras vinculadas a la salud y la educación, pero no por ello dejaron de ser consideradas, principalmente, como objetos de estudio científico. Desde la perspectiva de la medicina positivista, la mujer fue analizada como un cuerpo que debía ser estudiado e intervenido con el fin de controlar el proceso de reproducción biológica y social de la nación. Los roles que debían cumplir las mujeres giraban en torno a una maternidad normada que engendre sujetos capaces de convertirse en ciudadanos ejemplares de una sociedad moderna.

La ciencia debía favorecer la solución de problemas sociales que, a partir de

un enfoque eugenésico, fueron analizados como enfermedades, anomalías y patologías que debían ser erradicadas. Las diferencias y desigualdades entre individuos fueron explicadas como fenómenos "naturales"; de esa manera, se perpetuaron prácticas de discriminación por género, etnia y procedencia social. De acuerdo con Rosemarie Terán y María José Garrido, "este proceso de medicalización de lo social fue abanderado por la Facultad de Medicina de la Universidad Central".

En este período se mantiene una hegemonía masculina en la producción de conocimiento sobre las mujeres, sus cuerpos, problemas y modos de vida; así como en la enseñanza dentro de carreras con notable presencia femenina como Enfermería, Farmacia y Pedagogía.



Figura 73. Visitantes en el núcleo 2 de la exposición *Irruptoras: Mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)* en el Museo Universitario MUCE.

Núcleo 2: 1960 - 1970

Participación en militancias políticas Ingreso a ciencias sociales y ciencias duras

Matrícula femenina: 17 - 35%

Desde los años treinta agrupaciones estudiantiles de la Central se vincularon a partidos y movimientos de izquierda y participaron en procesos de lucha social. En los sesenta y setenta la primacía de teorías de inspiración marxista en el pensamiento universitario produjo tensiones con los gobiernos civiles y dictaduras militares. En medio de múltiples convulsiones sociales la universidad fue escenario de confrontaciones con regímenes que violentaron su autonomía, incluso fue clausurada en varias ocasiones. Esto motivó que la Constitución de 1967 estableciera la inviolabilidad de los recintos universitarios y prohibiera su allanamiento.

En 1969 se desarrollaron varias movilizaciones estudiantiles por una universi-

dad "en función social" y "unida al pueblo". Se rechazaba el examen de admisión, considerado elitista pues reproducía desigualdades históricas. El 29 de mayo, justamente en manifestaciones por el libre ingreso, varios estudiantes fueron masacrados en la Casona Universitaria de Guayaquil por parte de la fuerza pública; en su conmemoración esa fecha fue declarada como el "Día del Estudiante". En ese mismo año, Manuel Agustín Aguirre fue elegido rector de la UCE e impulsó la Segunda Reforma Universitaria que planteó una "universidad de puertas abiertas", la supresión de exámenes de ingreso, la creación de la universidad obrero-campesina y la extensión universitaria, la reformulación de planes y programas de estudio, la integración con universidades latinoamericanas, entre otros. Se buscaba superar la Reforma de Córdoba, que representó intereses de sectores medios de la sociedad, con el fin de favorecer el ingreso de obreros, campesinos y clases populares.



Figura 74. Ana María Verdesoto Salgado, Representante de la Universidad Central del Ecuador junto a las mujeres guerrilleras de Cuba festejando el triunfo de Fidel Castro, Cuba, 1959. Colección donada al Museo Universitario MUCE por Selma Romo.

Desde la primera mitad del siglo XX las mujeres se organizaban y militaban en la izquierda. En 1952 se creó la Asociación Femenina Universitaria (AFU) bajo la tutela del PCE, con ello, el partido buscaba evitar las “desviaciones ideológicas”. Algunos consideraban que el feminismo era funcional al imperialismo y “un camino al reformismo burgués”. No obstante, las estudiantes desarrollaron estrategias para maniobrar en un medio fundamentalmente masculino. En retrospectiva, varias exmilitantes de izquierda hoy cuestionan la verticalidad de las organizaciones, la imposición masculina, la misoginia, el captar mujeres para los partidos a través del enamoramiento y su aprovechamiento como compañeras de sexo. Interpelan el rol de las mujeres y la concepción de género que tenía la izquierda pues reproducía condiciones de

desigualdad y comportamientos patriarcales que en ocasiones derivaban en formas de violencia. De ahí la consigna: “En la calle son el Che; en la casa, Pinochet”.

Las mujeres irrumpieron en las ciencias sociales y humanidades, y desde estos campos denunciaron la desatención intelectual de la problemática de la mujer y se organizaron para estudiar su situación en la sociedad, la economía y el desarrollo nacional. Había una conciencia de que debían transformar su propia realidad y superar restricciones impuestas por sus propias familias y un entorno laboral que (aún) privilegia a los hombres. En el mejor de los casos las mujeres podían desempeñarse como profesionales siempre y cuando cumplieran también un rol doméstico. En esas condiciones comenzaron a disputar un lugar en la esfera pública del país.



Figura 75. Imagen del núcleo dos. Collage donde se aprecia la masividad y en ingreso a la mayoría de carreras de la Universidad Central, así como sus espacios de militancia entre 1960 y 1980. Exposición *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921 - 2021)* en el Museo Universitario Muce.

Durante los procesos de modernización del Estado y la sociedad en los años setenta, impulsada por el boom petrolero, las mujeres ingresaron a los campos de las ciencias duras: Matemática, Ingeniería en Petróleos, Ingeniería en Agronomía, Ingeniería Civil, entre otras. También entraron en las recientemente

creadas carreras de Artes Plásticas y Teatro. En este período la matrícula estudiantil de la UCE se incrementó en un 200% en relación con la década anterior. El ingreso de las mujeres aumentó del 17% en 1960 al 35% en 1979, un cambio histórico para ese momento



Figura 76. Mesa con producción intelectual femenina, especialmente de la Revista Mujeres del Ecuador gestionada por la Asociación Femenina Universitaria AFU.

Cédulas curatoriales

De impresos necesarios: Producción intelectual de mujeres universitarias La producción intelectual de las mujeres universitarias es notoria conforme ingresan a las distintas carreras de la UCE, así como a grupos militantes. Tanto en folletos de asociaciones estudiantiles como en revistas de organizaciones políticas, las mujeres escriben acerca de su experiencia estudiantil, sobre la maternidad, pronunciándose en referencia al momento político de la época o haciendo análisis históricos de temas como la reforma agraria.



Figura 77. Maldonado, L. "Aspiraciones de la Asociación Femenina Universitaria", publicado en Revista Mujeres del Ecuador, Asociación Femenina Universitaria, 1955.

En este contexto, la revista universitaria "Mujeres del Ecuador", cuyo primer número es publicado en 1955 da cuenta de las aspiraciones y preocupaciones de las universitarias centralinas. En la revista destacan artículos en los que exponen sus necesidades, como contar con becas y con el servicio de guardería y comedor estudiantil, tener presencia en Consejo Universitario y recibir una enseñanza universitaria democrática, sin mirar sexo ni condición.



Figura 78. Obra de Teatro, Fondo Área Histórica de la Universidad Central.

Las mujeres en la Escuela de Teatro de la Universidad Central (1974-1984)

Para muchas mujeres el escoger una carrera artística, en especial Teatro, representó una ruptura familiar, pues en las reacciones que enfrentaron se activaban juicios de valor histórica y socialmente atribuidos a lo femenino, que contrastaban con la forma en que se imaginaban la vida de una actriz. Por ello, vivir haciendo teatro era y es un acto de resistencia. En las fuentes y testimonios de las mujeres

que fueron parte de la Escuela de Teatro entre 1970 y 1980 es posible relacionar el género con los complejos poder-patriarcado, honor-vergüenza y estructura-agencia.

En aquella época, las mujeres de dicha escuela no tenían una postura autodefinida como feminista, pero sí una posición marxista que les permitió a algunas rebelarse contra injusticias y llevar a cabo acciones de ruptura frente a lo establecido. Esos gestos hoy en día podrían interpretarse como cercanos al feminismo, porque sus acciones, a veces, cuestionaron el rol asignado a las mujeres, la autoridad masculina y las convenciones sociales, al tiempo que vivieron sus experiencias de educación, militancia y familia.

Algunas estudiantes y docentes se volvieron agentes de cambio gracias a su capacidad de accionar, decidir, expresarse libremente y generar redes sociales y políticas que les permitieron enunciar discursos emancipatorios y prácticas para cuestionar las estructuras sociales y políticas. Por ejemplo, Carmen Silva (docente de Dibujo) y María Escudero (docente de Teatro) organizaron un proyecto de investigación artística en la comunidad de Atuntaqui, desprestigiada entonces por medios oficiales de comunicación debido a que después de años de protesta y de no recibir sus salarios los trabajadores acabaron con la vida de quien ellos consideraban un explotador. La investigación policial concluyó como el libro de Fuenteovejuna, sin que nadie fuera delatado. De este proceso construido conjuntamente con la comunidad salió una obra que resemantizó el sentido de lo ocurrido



Figura 79. Imagen del núcleo tres la Exposición Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1919-2021) en el Museo Universitario MUCE.

Núcleo 3: 1980 - 1999

Reconocimiento del feminismo y la cuestión de género

Matrícula femenina: 35 - 49 %

El retorno a la democracia en el Ecuador en 1979 se produjo en medio de una crisis económica, posterior al boom petrolero, que se agudizó en este período durante gobiernos de corte neoliberal que implementaron una política económica "de ajuste", dictada por organismos internacionales como el FMI y caracterizada por fuertes recortes presupuestarios a la salud, educación, obra pública, entre otros. En el gobierno de León Febres Cordero se incrementó la educación privada concebida como un negocio a costa de la precarización de las universidades públicas.

En la Universidad Central el debate económico se desarrolló frente a las políticas de reducción de presupuesto. En estos años se suspendió la Extensión Universitaria y cerró la Residencia Estudiantil. En el debate público, algunos intelectuales y funcionarios públicos

cuestionaron la masividad de la educación superior y, por ende, su calidad, por lo que solicitaron regular la UCE y retomar el examen de ingreso; de esta forma justificaron el empobrecimiento de la inversión en la educación pública. Paralelamente, se construyó una imagen negativa de las protestas estudiantiles en los medios de comunicación aliados al oficialismo y las élites.

Desde mediados de los ochenta se produjo un reconocimiento del feminismo en los movimientos de izquierda que involucraron estudiantes y docentes de la UCE. En 1990 Irene Paredes publicó un estudio sobre la situación de las mujeres en la educación superior basado en datos estadísticos de su ingreso a universidades públicas y privadas a lo largo del siglo XX. Durante esta década varias mujeres asumieron un rol protagónico y de liderazgo en procesos de transformación del campo artístico a través de la crítica a las instituciones culturales y a la propia universidad. Desarrollaron prác-

ticas autodidactas y autogestivas en los bordes de la academia, en un momento en donde el contacto con el exterior se agudizó en el marco de la globalización tal y como se entendía en ese momento. En este período surgieron debates intelectuales en torno a la cuestión de género. En 1997 se despenalizó la homosexualidad como resultado de una movilización de organizaciones LGBTIQ+, lo cual abrió posibilidades de vida para personas marginadas y violentadas históricamente por la sociedad. La Constitución del Ecuador de 1998 representó avances para las mujeres: se estableció que el Estado “formulará y ejecutará políticas para alcanzar la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres” incorporando el enfoque de género en planes y proyectos; y “promoverá y garantizará la participación equitativa de mujeres y hombres como candidatos en procesos de elección popular”. En la UCE la matrícula femenina alcanzó el 49%.

Cédulas curatoriales

Fabular la universidad marchita: Cuestionamientos a la UCE desde la prensa nacional En la década de 1980, la Universidad Central del Ecuador tuvo una marcada presencia en la prensa escrita nacional, específicamente en portadas y editoriales de 1984 y 1985.

Sobresalen reportajes y artículos de opinión que se refieren a los problemas presupuestarios de la universidad, cuestionan de manera insistente el libre ingreso y desestiman la educación pública y la calidad académica debido a la masividad.

En la prensa de esos años, la UCE fue caracterizada de forma enfática como una institución burocrática cuya función educativa había sido tergiversada por la existencia de organizaciones políticas que militaban dentro y fuera de la universidad junto a obreros y campesinos. Se ponía en tela de duda la Segunda Reforma Universitaria y persistía la exigencia de una nueva reforma educativa en la que se retomara los exámenes de ingreso.

La selección hemerográfica que presentamos en esta muestra fue realizada por Patricia Moreno, integrante del equipo curatorial. Una parte de esta compilación sirvió como insumo para la investigación “Construcción de la negatividad: Universidad Central del Ecuador y movimiento estudiantil a los ojos del diario El Comercio (1980-1996)” de Carlos Celi Hidalgo, docente de Facso, y Kintia Moreno Yáñez, socióloga. También se incluyen notas de prensa de los diarios El Telégrafo, El Universo y La Hora.



Figura 80. Imagen del collage de prensa de la exposición Irruptoras: Las Mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921) en el Museo Universitario MUCE.

Las imágenes fueron registradas en la Hemeroteca Contemporánea de la Biblioteca Nacional Eugenio Espejo.

Cédulas curatoriales de las obras de arte



Figura 81. Jenny Jaramillo, *Mamita rica, papita frita, maní con sal*, 1993, Acrílico y óleo sobre lienzo, 150 x 130 cm, Colección de la artista.

La obra de Jenny Jaramillo de inicios de los años noventa irrumpió en la escena artística local por medio de una noción contemporánea de la pintura. La artista produjo “figuraciones paródicas de la realidad” en donde convergen la cultura y religiosidad popular, la cotidianidad, los legados culturales coloniales, la visualidad propia de lo vernáculo y el kitsch, así como la cuestión de género y una crítica a los valores patriarcales de la “alta cultura” que conforman el proyecto de nación en el Ecuador. En las piezas pictóricas de Jaramillo de este período se evidencia una reflexión sobre el lugar social de las mujeres; sin embargo, su obra no reproduce un deber ser femenino ni feminista, tampoco responde a un discurso elaborado, sino que problematiza su condición

de mujer, sus propias ideas acerca de la feminidad y los imperativos sociales que la atraviesan



Figura 82. Diana Valarezo, *Matria*, Serie “Buscando las raíces”, 1994, Óleo sobre lienzo, 120 x 180 cm, Colección de la artista.

En los años noventa Diana Valarezo concibió el arte como un lugar para la exploración sensible de su propia identidad. En obras producidas durante este período se observa el deseo de auscultar las fibras corporales de su feminidad y, a partir de allí, su experiencia vital como un ser sintiente en conexión con la naturaleza y el universo. La artista se propuso reconocer estados mentales y emocionales a partir de vivencias significativas o traumáticas, sin recurrir a lo anecdótico o testimonial, sino más bien a través de una simbología personal en donde resaltan elementos de la cultura y religiosidad popular, la iconografía de los símbolos patrios, las visualidades prehispánicas y las huellas materiales de la cotidianidad.



Figura 83. Ana Fernández, *Mujer Maravilla Ecuador*, 1997, Acrílico sobre madera y luces de colores, 170 x 80 cm, Colección de la artista.

En *Matria*, Valarezo conjuga referentes visuales de diversa procedencia. En esta pieza la artista buscaba feminizar la patria, la tierra a la que pertenecemos, aludiendo a la naturaleza como madre y a la nacionalidad con rostro de mujer. El manto azul con estrellas doradas proviene de la representación de la Virgen en la iconografía religiosa. El sol, en cambio, está asociado con una deidad dadora de vida en las culturas precolombinas. Esta pintura, que es parte de la serie "Buscando las raíces", representa un cambio en la obra de Valarezo, el cual ocurre en un escenario cultural en donde se producía una transformación histórica debido a la crisis del paradigma estético moderno y el progresivo ascenso del arte contemporáneo.

En los años noventa Ana Fernández era una feminista combativa, le incomodaba el machismo de la escena cultural local y de la propia sociedad. Con su exposición en La Galería en 1997, denominada irónicamente "Valientes hombres de mi patria", la artista decidió abordar el asunto de manera frontal e incisiva: sus obras manifiestan una crítica al patriarcado en la religión católica, la educación y la ciencia, los relatos históricos y los símbolos patrios, así como el lugar preasignado a las mujeres en la sociedad. Fernández trató estos temas, tan vigentes en la actualidad, hace más de veinte años, cuando el lazo entre prácticas artísticas e ideas feministas no era tan estrecho como ahora en el país.

La presión que la sociedad ejerce sobre los cuerpos femeninos es aludida en *Mujer Maravilla Ecuador*, una pieza que la artista considera autobiográfica. Cuando produjo esta obra ya era madre de Amina

y Maio, y sentía que el mundo le exigía un conjunto de roles y tareas sociales que debía sortear para también poder ser artista. La imagen de la Wonder Woman criolla, portando los símbolos patrios en su traje de superheroína, puede leerse también como una reivindicación de las mujeres, sin dejar totalmente de lado el juego y la ironía que interpelan un cierto ideal de perfección.



Figura 84. Magdalena Pino, *Ábaco*, 2000, 100 cuentas de madera, 40 fotos de la muñeca Lulú, 112 x 112 x 6 cm, "*Lulú*" alter ego, 1999, Tela, relleno, alma, 73 x 56 x 60 cm. Colección de la artista.

En la trayectoria artística de Magdalena Pino es constante la actitud autorreflexiva con la que indaga su propia subjetividad, corporalidad, memoria personal y vida psíquica, lo mismo que una interpe-lación a los roles y lugares que ella ocupa como mujer en su entorno familiar, social y cultural. En los años noventa, su poé-tica estuvo impregnada de un aliento su-rrrealista que se manifiesta en la alusión a los fetiches y tabúes, la predilección por los objetos cotidianos, la manifestación

de deseos latentes, la exploración del in-consciente, lo intuitivo y azaroso como expresiones legítimas de una subjetivi-dad particular.

Lulú constituye una figura-objeto que representa el alter ego de Pino. A esta muñeca se le permitió explorar tabúes y experimentar situaciones desautoriza-das por la moral y la religión. La artista la llevó a eventos privados y al espacio público, la arrojó a la calle desde un paso a desnivel, la abandonó en una fiesta, la

fotografió con amigos, colocó sus miembros en distintas posiciones y registró en fotografías todos sus recorridos. Las imágenes resultantes fueron colocadas en un objeto que toma la imagen de un ábaco, instrumento de cálculo que le traía recuerdos no tan placenteros de la infancia.



Figura 85. Marcia Acosta, Camal, 2022, *Carne seca, cartón, palillos de madera*, Dos figuras: 170 x 23 x 5 cm / 170 x 34 x 5 cm, Colección de la artista.

Obra basada en la idea para un performance homónimo de 1993 Marcia Acosta refiere que en sus años de estudio en la Facultad de Artes el acoso sexual y la misoginia eran constantes en las aulas. Ante esta situación, ella mantuvo una actitud de rebeldía que, en 1993, le llevó a idear una acción performática en el camal de Quito, un lugar dedicado al asesinato sistemático de animales con el fin de expender sus cadáveres para el consumo humano. Cuando Acosta conoció el lugar y vio las reses colgadas previo a su comercialización, comparó esa imagen con la situación de las mujeres en la sociedad. Así nació lo que podría consi-

derarse el guion de la obra *El Camal*, una pieza para ser ejecutada junto a Mónica Martínez.

La propuesta era colgarse boca abajo, desnudas, en los garfios donde se enganchaban las reses antes de ser despostadas. Las artistas se planteaban seguir el camino de las vacas: primero, por un corredor en donde se las encarrila hacia unos corrales con descargas eléctricas; luego, en el lugar donde se deja caer un yunque sobre sus nuca para perpetuar un golpe fatal; y, finalmente, en el espacio donde se trocean y cuelgan sus órganos y miembros. La acción debía transcurrir mientras tres varones les lanzaban cu-

betas de sangre y vísceras. Para Acosta, "en este trabajo se intentaba denunciar la imagen de la mujer vista solo como objeto, sea esta: carne del placer, pieza decorativa fuera o dentro de su entorno o como imagen publicitaria, indistintamente de si son niñas, jóvenes o adultas".

Aunque el performance no se realizó en aquel momento, Acosta produjo la escultura Camal que presentamos en esta exposición como una referencia a la idea original de 1993.



Figura 86. Núcleo cuatro de la exposición Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador en el Museo Universitario MUCE.

Núcleo 4: 2000 - 2020

Feminismos, interseccionalidad y disidencias sexogenéricas Matrícula femenina: 49 - 57%

La crisis económica de la educación pública heredada de los noventa se mantuvo en los gobiernos de Gustavo Noboa, Lucio Gutiérrez y Alfredo Palacio. Noboa buscó mejorar el "recurso" o "capital" humano a través de una educación alineada con los sectores productivos. Gutiérrez ratificó el libre ingreso y la necesidad de una reforma estructural "incorporando

cada vez más a la mujer en el desarrollo nacional". En el gobierno de Rafael Correa surgió la Constitución del 2008, se creó la Senescyt y se implementó una reforma educativa basada en nuevas leyes y normativas, evaluaciones de "calidad" y categorizaciones, regulación del ingreso a las universidades, discriminación positiva en favor de grupos históricamente subalternizados y empobrecidos, y se instauró el discurso de la meritocracia.

El presupuesto económico estatal, derivado de un nuevo boom petrolero, permitió renovar infraestructuras, mejo-

rar condiciones laborales de docentes, otorgar becas en el país y el extranjero, crear universidades “emblemáticas”, entre otros cambios. En el debate público se cuestionó la injerencia ideológica en políticas educativas, la restricción del libre ingreso, el auge de los rankings académicos, la corrupción en la inversión económica y el uso demagógico del mandato constitucional de la plurinacionalidad e interculturalidad. La situación no mejoró en el gobierno de Lenin Moreno: retomó una política abiertamente neoliberal al recortar los presupuestos de las universidades públicas.

En este contexto, aparecieron derechos para las mujeres que hoy representan un desafío más que una transformación social consumada. En la Universidad Central, el enfoque de género cobró fuerza en prácticas pedagógicas y de investigación. Se incrementaron progresivamente los estudios dedicados a las mujeres, sus necesidades, luchas, historias, memorias y legados. Se organizaron colectivos de mujeres y feministas para demandar el cumplimiento de derechos constitucionales: equidad de género, igualdad de condiciones y oportunidades, salud sexual y reproductiva, paridad de género en la participación política, entre otros; y exigir nuevos derechos como la identidad de género y el matrimonio igualitario, ya alcanzados, y el aborto libre, aún pendiente. Denunciaron la discriminación, acoso y violencia sexual que aún persiste en las aulas, así como el asesinato o desaparición de compañeras: Samira Palma, Katherine Ibáñez, Natalia Subía y Michelle Montenegro. Algunos grupos se articularon con organizaciones estudiantiles dedicadas a los derechos de sujetos

LGBTIQ+. El horizonte de estos procesos sociales es la defensa permanente del carácter público de la educación.

La categoría “mujer” se complejiza en la crítica a la heteronormatividad y el privilegio cisgénero. Se reivindica que las mujeres transgénero son mujeres, y que las personas de género no binario deben ser reconocidas más allá de las dualidades hombre/mujer, femenino/masculino. Se plantea la necesidad de una perspectiva interseccional en los estudios de género. Actualmente, en el espacio universitario cuerpos sociales femeninos y feminizados siguen organizándose en resistencia contra la colonialidad y el patriarcado. Como en otras épocas, sus luchas sociales albergan contradicciones, pero sin duda muchos de los derechos que alcanzaremos como sociedad en el futuro próximo se gestan ahora en sus manos.

En síntesis, tanto la investigación que pronto se lanzará como libro, así como, la exposición de la cual hemos escrito, la novela gráfica de Matilde Hidalgo, los tres microdocumentales y el site específico de Magnolias, cultivar la memoria floreciendo nos permiten visibilizar procesos colectivos e individuales de irrupción en la Universidad Central del Ecuador con lo cual las propias voces de las mujeres que atravesaron y generaron cambios en la Institución se convierten en audibles y visibles. No se trata de dar voz a quien no la tiene, sino de interrogar las fuentes de la historia y problematizarlas con la finalidad de escucharlas, contrastarlas e interpretarlas.

Referencias

- Alemán. A. (2022). "El inquieto afán de la vida que se presente o se recuerda". Quito 1919-1928: mujeres universitarias, juegos florales y cuadros vivientes" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*. Editorial Universitaria.
- Burneo. C. (2022). "De Matilde a Samira: Las luchas de las mujeres en la universidad ecuatoriana en el siglo XXI" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*. Editorial Universitaria.
- Centeno, J. y Madrid. W. (2022). "Maternidad, infancia y etnicidad en el discurso médico universitario" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.
- Espín. M.A. (2022) "Y sin Embargo" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*. Editorial Universitaria.
- Garrido. M.J. (2022) "Los derroteros de las Mujeres en la Universidad Central: Estudio introductorio", en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*. Editorial Universitaria.
- Morán. G. (2022). "Conclusiones" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*. Editorial Universitaria.
- Rocha. S. (2022) "Irruptoras: el museo como un laboratorio de investigación", en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.
- Rocha. S. (2022) "Y ahora actriz... Las mujeres en la Escuela de Teatro de la Universidad Central (1974-1984)", en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.
- Sandoval N. (2022). "La apertura de los "setenta": las mujeres en las ciencias sociales y la militancia universitaria (1960 y 1990)" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.
- Segato. R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Colección Derechos Humanos, viejos problemas, nuevas miradas. Universidad Nacional de Quilmes editorial.
- Sevilla. A. (2022). "La inserción femenina en las facultades de ciencias exactas de la Universidad Central del Ecuador (1970-1990)", en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*. Editorial Universitaria.
- Terán Najas. R. Garrido. M. (2022) "Masculinidades y hegemonía del saber universitario entre 1919 y 1950", en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.
- Valdéz. A.R. Morán G. "Desgarrar un horizonte contemporáneo: Prácticas artísticas de mujeres y su relación con la Fauce (1990-2000)" en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.
- Villarreal M. (2022). "No basta con rezar": acceso y profesionalización de las mujeres en la Universidad Central del Ecuador entre 1919 y 1950, en Susan Rocha, ed. *Irruptoras: Las mujeres en la Universidad Central del Ecuador (1921-2021)*, Quito, Editorial Universitaria.



TEJER REPÚBLICA: HISTORIA, MEMORIAS Y VISUALIDADES A 200 AÑOS DE LA BATALLA DE PICHINCHA

El 24 de mayo de 2022 se conmemoraron 200 años de la Batalla de Pichincha. Este hito cronológico condensa varios procesos de larga duración que configuraron la cultura política moderna, y que inauguraron el campo de sentidos políticos en el que participamos hasta la actualidad, y que desborda lógicas territoriales o temporales restrictas.

La Prefectura de Pichincha y la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador decidieron trabajar, de manera mancomunada, para organizar actividades de reflexión y debate sobre las implicaciones históricas, políticas y culturales de estos dos siglos de construcción ciudadana.

Este libro se construye a la luz de aquel proceso reflexivo, que implicó la participación más de cuarenta académicos de distintos espacios regionales del continente americano y europeo, unidos en tres grandes ejes de estudio y diálogo: la participación política, ciudadanía y plurinacionalidad; la memoria colectiva, espacialidad y disputa de significados; y las representaciones, el arte y la visualidad.

Estos tres ejes sirvieron de pauta compilatoria para ordenar el presente texto que se compone de los aportes trabajados durante mayo de 2022 y transformados en una escritura crítica de quienes, comunitariamente, debatieron sobre los desafíos ciudadanos a 200 años de la Batalla de Pichincha y por tanto de construcción republicana.



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



Facultad de Ciencias Humanas
50 años: Críticas, plurales y comprometidas.



PICHINCHA
BICENTENARIA



PREFECTURA DE
PICHINCHA

Bicentenario

edi
PUCE



Luchas y
derechos ciudadanos

ISBN: 978-9978-77-641-4



9789978776414