

# **IMAGENES E IMAGINEROS**

Blanca Muratorio  
editora

# IMAGENES E IMAGINEROS

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR

SERIE ESTUDIOS - ANTROPOLOGIA

1994

**IMAGENES E IMAGINEROS. REPRESENTACIONES DE LOS INDIGENAS  
ECUATORIANOS, SIGLOS XIX Y XX**

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Blanca Muratorio

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Quito, Ecuador

Tel.: (593-2) 231 806 Fax: (593-2) 566 139.

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN de la Serie: 9978-67-004-1

ISBN del Título: 9978-67-034-3

**SERIE ESTUDIOS**

Edición de 1000 ejemplares.

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO.

Las traducciones de los artículos de Jill Fitzell, Laura Rival y Anne-Christine Taylor fueron realizadas por Mercedes Reyes y editadas por Blanca Muratorio.

**Diseño de portada:** Antonio Mena

**Composición:** Marta Hurtado, Impreseñal.

**Impresión:** Impreseñal

## INDICE

	Pág.
Indice de Ilustraciones.....	6
Presentación .....	7
Introducción:	
Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional. Blanca Muratorio.....	9
Teorizando la Diferencia en los Andes del Ecuador: Viajeros Europeos, la Ciencia del Exotismo y las Imágenes de los Indios. Jill Fitzell.....	25
Una Categoría Irreductible en el Conjunto de las Naciones Indígenas: Los Jívaro en las Representaciones Occidentales. Anne-Christine Taylor.....	75
Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX. Blanca Muratorio.....	109
Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la “desgraciada raza indígena” a Fines del Siglo XIX. Andrés Guerrero.....	197
Los Indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: Alteridad Representada y Significada. Laura Rival.....	253
Nota sobre los autores.....	293

## INDICE DE ILUSTRACIONES

### Figuras del artículo de Jill Fitzell

1.	Tipos sociales del siglo XVIII.....	31
2.	Trajes de Quito.....	33
3.	Habitantes de Quito.....	45
4.	Ruinas de la Catedral de Ibarra.....	47
5.	Procesión del Corpus Christi en Quito.....	55
6.	Camino y habitantes de Quito.....	57
7.	Huasicama.....	59

### Figuras del artículo de Blanca Muratorio

1.	SIXTO DURÁN BALLÉN CORDOVEZ, actual Presidente del Ecuador, junto a la estatua de Sebastián de Belalcázar.....	111
2.	Luis Felipe Atahualpa Duchicela.....	113
3.	El Inca y su reina.....	133
4.	Monumento de la Mitad del Mundo.....	135
5.	Indio de Otabalo.....	137
6.	Indígenas en un obraje de hacienda.....	139
7.	Indígenas del Oriente.....	141
8.	Encuentro de los indios piojés-cotos a orillas del Napo.....	143
9.	Jivaritos de Méndez internos.....	145
10.	Indígenas de Loreto-Tena.....	147
11.	Figura central de indígena Jívoro en el pabellón Ecuatoriano de la Exposición Histórica Americana, Madrid 1892.....	149
12.	Indígenas Jívoro.....	151
13.	Pabellón del Ecuador en la Exposición de Chicago.....	153
14.	Alfarería.....	155
15.	Cacería de piojos.....	159
16.	Indio de Sambiza.....	161
17.	Indio de la Capital.....	163
18.	Indio de Sambisa a quien la policía hace barrer las calles.....	165
19.	Estatua de Sucre y la India en el Teatro Sucre de Quito (detalle)..	171
20.	Inca Huayna Cápac en la estatua a Olmedo (detalle).....	175
21.	Turistas frente a la entrada del pabellón del Ecuador en la Expo- 92, Sevilla.....	179

**INTRODUCCION:**  
**DISCURSOS Y SILENCIOS SOBRE EL INDIO EN LA**  
**CONCIENCIA NACIONAL**  
Blanca Muratorio

Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del banco Rumiñahui fundado no hace muchos años, la iconografía del Indio -preferentemente la figura arquetípica del Indio aristócrata o guerrero- ha sido usada por los blanco-mestizos (1) en el Ecuador y en otros países Latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva auto-identidad (2). En la realidad social y política contemporánea de América Latina, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros. Pero en este libro no nos ocuparemos de su autoimagen sino de sus imagineros europeos, criollos y blanco-mestizos, su ideología y su cultura. Nuestro referente no es la realidad indígena de una época determinada sino los textos narrativos y visuales que, con sus enunciados y sus silencios, crean imágenes de los indígenas y del rol que éstas cumplen en la construcción que los grupos dominantes hacen de la "nación" ecuatoriana en distintos contextos históricos. El Otro es aquí el Indio imaginado, no el Indio como sujeto histórico. Se trata de

una perspectiva académica que se centra por una parte en los imagineros y por otra, en las circunstancias culturales e históricas en que las imágenes fueron producidas, lo cual requiere un conocimiento tanto de la cultura de los imagineros como de los imaginados. La imagen del Indio se refleja en espejos muy distintos en diferentes contextos históricos. El estudio históricamente situado de los imagineros europeos y blanco-mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea (cf. Stern 1992) y cuestionar una idea del colonialismo como un proceso coherente y monolítico (cf. Comaroff 1989). Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales, debe no sólo contextualizar la historia de los subordinados en mundos más amplios de poder y significado, sino también evitar un análisis a-histórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente (Thompson 1978; Hall 1981; Stoler 1989; Stern 1992).

Aunque por distintos caminos metodológicos, los ensayos en este libro adoptan la perspectiva de una etnografía que interroga la memoria histórica y una historia que trata de recuperar mundos pasados culturalmente significativos. Examinan la producción, transformación y reproducción de esas prácticas semióticas de los grupos dominantes en el contexto de la historia del Ecuador como nación-estado. Por un lado, argumentan que las polivalentes imágenes del Indio creadas por los distintos imagineros bajo la cambiante influencia de corrientes intelectuales europeas se convierten en capital cultural que en distintos períodos históricos sirven a los intereses de los imagineros, ya sean éstos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, intelectuales, artistas, políticos, miembros de la burguesía en el poder, u otros representantes del Estado-nación. Se trata de considerar a las imágenes no sólo como productos culturales terminados en monedas, medallas, banderas, monumentos, pinturas, discursos misioneros, rituales cívicos o políticas estatales, sino también como símbolos de la interacción social históricamente contextualizada que las produjo, enfocando la materia prima con que fueron construídas, el proceso de su construcción y el uso que de ellas han hecho, tanto sus creadores como los espectadores para quienes fueron creadas y aún los mismos representados. A través del tiempo, la imaginativa blanco-mestiza ha

forjado imágenes del Otro indígena que han sido asumidas -aceptadas o rechazadas- como principios de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos (3). Las transformaciones en los distintos textos iconográficos revelan interesantes matices del proceso de dominación y de las relaciones interétnicas en diferentes períodos históricos. No sólo presagian o reflejan las transformaciones estructurales que las condicionan, sino también las ambigüedades y contradicciones en los significados culturales de la interacción cotidiana y las complejidades y tensiones de lo hegemónico como proceso social que debe ser continuamente construido, reformulado y defendido (Williams 1977; Fox 1985; Sider 1986; Hall 1988; Roseberry 1989). Por otra parte, a través del análisis de la representación del Otro como principio de autoidentidad, los ensayos en este libro intentan problematizar el concepto, generalmente no cuestionado en la etnografía y la historiografía latino-americanista, de que desde los comienzos del siglo XIX en adelante, los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron un sentimiento de identidad cultural y étnica local y que solo se orientaron a buscarla en fuentes externas europeas o norteamericanas. El problema que aquí se plantea, por el contrario, es el de la incorporación de la diferencia -del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro, o idealizado buen salvaje- en la constitución de la propia identidad individual blanco-mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto Ser colectivo que llamamos estado-nación (König 1984; Hobsbawm 1990).

Si bien la etnohistoria y la etnografía Andina se han interesado preferentemente en demostrar la persistencia de la figura arquetípica del Inca en la memoria indígena, algunos autores (e.g. Espinosa Fernández 1989; Platt 1993; König 1984; Favre 1986; Flores Galindo 1987, 1988) también se han preocupado por demostrar la apropiación de la imagen del Indio por parte de los españoles, criollos y mestizos durante la Colonia, la Independencia y la República, no solamente como figura redentora o mesiánica, sino también como símbolo en la constitución de la identidad y en la legitimación de las relaciones de poder imperial y local. Es en el contexto de esa historiografía donde deseamos situar los argumentos desarrollados en este libro.

En su análisis de la representación del Inca en el teatro político de la Colonia, Espinosa Fernández (1989) anota que los españoles usaron descendientes reales o ficticios de los Incas, así como icono-



grafía pictórica y teatral del Inca y la Coya coronando al rey, como parte integrante de las fiestas reales y otros rituales políticos, estrategia que cumplía a la vez la misión de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india y de consolidar los poderes andinos locales. Flores Galindo plantea más explícitamente el problema de la memoria histórica y el nativismo como principios de identidad ya a comienzos del siglo XVII entre los mestizos, para quienes “la identidad era un problema demasiado angustiante” (1988:49). Garcilaso de la Vega, quien “asumió con orgullo su identidad de mestizo...y optó por incluir en su nombre el apelativo de Inca” (ibid.49-50), fue la figura más destacada de ese grupo en ese período, tanto por su influencia en los medios andinos como europeos. Su idealización del imperio Incaico como crítica indirecta de la conquista española es precursora del discurso criollo independentista emergente.

Si bien después de 1780 y como consecuencia de la derrota de Tupac Amaru II, la aristocracia Incaica y su iconografía desaparecen del escenario y del discurso político de la Colonia (Flores Galindo 1988:63), tanto las inquietudes intelectuales que a fines del siglo XVIII presagian la Independencia como los rituales políticos que posteriormente la celebran, reintroducen la imagen y la simbología del Indio renovando sus significados para incorporarlas como parte integrante del discurso de identidad criolla y mestiza y de las prácticas ideológicas en los ámbitos políticos, étnicos y culturales que servirán para conformar las nuevas naciones. Espinosa Fernández, por ejemplo, observa que en la fiesta celebrada en Quito en 1790 en honor de la coronación de Carlos IV, no aparece ya la figura del Inca imperial sino la de “un personaje llamado 'el General Indio' vestido de *mayna*,” representando la “rústica” lealtad del indígena genérico al rey de España (1989:25).

La identidad hispana de los criollos había ya sido puesta en duda desde el siglo XVII por las teorías europeas sobre el supuesto carácter envilecedor del mestizaje debido, entre otras causas, a la “contaminación” de las nodrizas indias y al determinismo climático que tornaba “bárbaras” e “irracionales” a las civilizaciones tropicales y a todos sus habitantes. Desde el punto de vista de los españoles, América corrompía y degeneraba paulatinamente a los criollos, tornándolos cada vez más semejantes a los Indios (Lavallé 1990). En Quito, la reacción de

los criollos ante esa arrogancia eurocéntrica fue ambigua. Por una parte, el desprecio europeo provocó un proceso de afirmación de la auto-identidad criolla (Roig [1984] en Paladines 1989:187), de autoconciencia histórica real o inventada, tal como se manifiesta en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco y en una auto-valoración de la “Patria” americana defendiendo, como lo hace Eugenio Espejo, la “humanidad del indígena” abstracto (Demélas y Saint-Geours 1988:38) usando al Indio para denunciar la opresión criolla por parte de los españoles. Por otra, provocó esa reacción que Paladines llama el “mecanismo de olvido-represión” (1989:198-199) que llevó a los criollos ilustrados de la Colonia a ignorar la humanidad explotada del indígena real tratando de establecer la diferencia y la distancia con el “barbarismo” de las sublevaciones indígenas que se expandieron por la Sierra a lo largo del siglo XVIII; mecanismo que se repite con previsible regularidad en otros períodos históricos.

En el pensamiento y la práctica política de Bolívar se revela también esa permanente ambigüedad de los blanco-mestizos hacia el Otro indio que oscila entre una suerte de “nostalgia imperialista” (Rosaldo 1989) que idealiza al Indio histórico ya desaparecido y la denigración o el olvido del Indio real como sujeto histórico. El romanticismo europeizante de Bolívar lo lleva primero a idealizar al Indio como buen salvaje, idea que nace de su visión rousseauniana de la selva venezolana (Favre 1986:274). En el Cuzco evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de “Adán de los Indios,” se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo [Junio 27, 1825] 1986). Pero por último, ante los Indios como sujetos históricos, Bolívar firma decretos aboliendo los cacicazgos, manda eliminar a los “bárbaros” indios Pastusos que se sublevan obstaculizando sus triunfos, suprime las instituciones comunitarias y finalmente los esconde bajo la republicana categoría de “ciudadano” (Favre 1986).

La India como símbolo de “América” o de la “Libertad” portando un asta con el gorro frigio, aparece muy temprano en la iconografía de la Independencia en escudos, banderas, medallas, monedas y monumentos y en los rituales políticos bolivarianos, aunque muy pronto esa India se vuelve rubia, cambia su apariencia vistiendo atuendos griegos o es desplazada por la diosa Minerva u otros íconos

igualmente inspirados en el panteón de la Revolución Francesa (Lomné 1989:58-59; König 1984:394-398). En la fiesta de la inauguración de la estatua del Mariscal Sucre en Quito el 10 de Agosto de 1892, que coincidió con la apertura de la "Exposición Nacional", las "graciosas, gentiles [y rubias?] niñas" que representaban a la Libertad en los Carros Alegóricos de la procesión, eran las hijas de los respectivos cónsules de todas las repúblicas andinas. En el Carro del Ecuador, "la hermosísima niña que representaba a la Libertad, lujosamente vestida de guerrero romano", iba recostada en "las faldas del Pichincha", recortado en todo su esplendor de cartón, en el centro del Carro (4). Sin embargo, el tropo de América representada por la doncella India "gentilmente salvaje" e "indefensa", despertada a la civilización o liberada de la opresión por el heroísmo criollo masculino (ver también Platt 1993:169-70), reaparece en el escenario político y literario de la República y más tarde en el paternalismo del movimiento indigenista.

En ambas actitudes hacia los Indios, personificadas por Bolívar, los criollos y mestizos se declaran liberadores de la raza indígena oprimida para justificar su lucha contra España (Ayala 1986:133; Platt 1993:169). Bolívar mismo llama a Sucre "el vengador de los Incas" (Carta a Sucre [Mayo 15, 1825], citada en Favre 1986:283). Desde el comienzo, se apropian de la imagen gloriosa y aristocrática del Inca, inventando selectivamente una tradición histórica común (König 1984:396-97) para construir su propia identidad "americana" frente al mundo europeo y por último, en control del estado republicano, usan la "ciudadanía universal" para ocultar las contradicciones internas de una sociedad profundamente dividida étnica y socialmente. En lo que resta del siglo XIX después de terminadas las guerras de la Independencia, como observa Flores Galindo (1988:195), la utopía del Inca legitimador y liberador se convierte en una utopía puramente campesina. La influencia del modernismo en el liberalismo criollo margina a los Indios reales relegándolos al espacio salvaje o a la vigilancia claustrofóbica de las haciendas, mientras los blanco-mestizos de Quito y Guayaquil compiten en la conformación de una nación "civilizada" de acuerdo a modelos europeos. Pero es en ese nacionalismo, frente a Europa y ocasionalmente como forma de auto-legitimación interna, que las imágenes del Indio inventado así como los silencios sobre la realidad indígena reaparecen periódicamente

en toda su polivalencia y para servir a los distintos intereses sociales y políticos de los grupos dominantes hasta el presente.

Es bien conocida ya la influencia revolucionaria del pensamiento escolástico que ejercieron en el siglo XVIII y principios del XIX las misiones científicas europeas, comenzando con la Misión Geodésica Francesa en 1736 y culminando en prestigio con la de Humboldt y Bonpland en 1802. Este pensamiento ilustrado no sólo despertó el interés científico en un pequeño grupo de criollos en la Audiencia de Quito, sino también una respuesta de revaloración de “lo americano” y una curiosidad por el pasado que comienza a sentar las bases de una memoria histórica propia y de autoconciencia de la identidad, que al poner en cuestionamiento el orden colonial, sentaron las bases del pensamiento independentista (Paladines 1989; Malo González 1990). Las concepciones sobre el Indio americano que influyeron en el pensamiento europeo desde el siglo XVI, vuelven a América con los viajeros en el XIX, transformadas por las teorías evolucionistas y del racismo científico entonces vigentes en Europa. El trabajo de Fitzell analiza cómo esta ideología que combina el cientificismo y la nueva fascinación por los exóticos periféricos, tiene eco también en algunos miembros de las clases altas Quiteñas con los cuales los viajeros compartían supuestos sociales e ideológicos. El interés por satisfacer la moda europea por el realismo y su concentración en la descripción de la vida cotidiana convirtieron a los relatos de viajeros en fuentes etnográficas para comprender la Sierra del siglo XIX, pero su discurso acaba por construir un Indio abstracto en base a los modelos europeos de raza y ciencia empírica.

La concepción europea del Indio genérico, que también se extiende a la selva amazónica, hace sin embargo una excepción con los Jívaro. El texto de Taylor demuestra cómo el pensamiento europeo, y luego criollo, singulariza a este grupo otorgándole un estilo cultural característico que, sin embargo, no le da cuerpo a la imagen sino que la torna en el modelo esencial del barbarismo en contraste con la civilización occidental. Si la estructura bipolar de esta imagen se mantiene constante, sus contenidos específicos adquieren polivalencia y ambigüedad significativa de acuerdo a las tradiciones intelectuales de los distintos imagineros desde los cronistas del siglo XVI hasta los textos escolares, las tiras cómicas y la propaganda turística contemporáneas, tanto en Ecuador como en Europa. Es

también en el escenario europeo de fines del siglo XIX donde, como examina Muratorio, esa imagen del Jívaro vuelve a cambiar de signo para simbolizar el prestigio externo del Ecuador como nación-estado independiente y viril frente a otros estados europeos en la Exposición Histórica Americana de Madrid en celebración del cuarto centenario del Descubrimiento. Es en el contexto de la constitución interna de la nación y la ideología nacionalista en este mismo período, que adquiere singular importancia la construcción de la coherencia iconográfica misionera sobre el Jívaro que analiza Taylor. A diferencia de los Jesuitas en el siglo XVII, en la segunda mitad del XIX y frente a gobiernos cada vez más liberales, los misioneros se vieron obligados a justificar su misión evangelizadora en las poblaciones indígenas enarbolando la bandera del nacionalismo, en función de su rol como defensores de las fronteras nacionales amazónicas en los conflictos geopolíticos con Perú. Es en relación a los problemas más pragmáticos e inmediatos de este conflicto, que emerge también lo que Taylor denomina el saber etnológico popular acerca de los Jívaros. Imagen del sentido común que, a diferencia de la etnología erudita basada en concepciones esencialistas de una "cultura" jívara, comienza a dar a ese grupo conceptualmente evasivo, una encarnación sociológica concreta. En su análisis de la etnografía contemporánea sobre los Jívaros Taylor demuestra cómo ésta se ve conformada por un conjunto de concepciones occidentales estereotipadas relativas a las constituciones de las identidades nacionales. Es decir la autoridad que asume la etnografía para identificar al Otro no es puramente académica sino, como la de los demás imagineros, esencialmente política. Una autoridad que con respecto a la iconografía del indígena es interesante contextualizar históricamente para el caso ecuatoriano ya que, como anota Friedman (1991), en un sentido más amplio es una autoridad que se está desintegrando junto con la estructura hegemónica del sistema mundial.

La visión del Indio fue siempre un reflejo de la propia identidad de los imagineros tanto europeos como blanco-mestizos, sean éstos los Iluministas franceses, los criollos de la independencia o los etnógrafos contemporáneos. Es esa doble construcción de identidad a través de la constitución de la diferencia la que siempre estuvo plagada de ambigüedades. El "criollismo" (Lavallé 1990, 1992) fue la búsqueda de una identidad específicamente americana que afirmara la diferencia

con lo español, especificidad que por una parte se vió necesitada de incorporar la diferencia del Otro indígena para separarse de lo español, y por otro de hacer una “exasperada reivindicación de su hispanidad” (Lavallé 1992:25) porque ésta era puesta en duda por los prejuicios teóricos vigentes en la península. Las paradojas e ironías de este proceso de autoidentificación individual y de autodescubrimiento nacional son exploradas por Muratorio para el período histórico de las últimas dos décadas del siglo XIX cuando el país sufre los conflictos de transición de una hegemonía conservadora al triunfo del liberalismo radical. Los escenarios internacionales de tres Exposiciones Universales, donde también se desplegaron y legitimaron las teorías del evolucionismo, el racismo científico y el Orientalismo en búsqueda del Otro exótico, sirvieron para que las clases y las élites intelectuales dominantes desplieguen sus iconografías del Indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos. Pero esas imágenes también reflejaban el universo de representaciones vigentes en la sociedad de esa época en las artes visuales y la literatura. El costumbrismo en pintura y el romanticismo historicista en literatura expresaron una búsqueda folklórica del ser nacional en un pasado indígena inventado y de una identidad mestiza que incorpora al indígena mítico mientras le niega realidad como agente histórico. Al anclar los imagineros y las imágenes del Indio en los avatares de la vida social y política, se demuestra cómo, tanto en los rituales y conflictos políticos durante el período del Progresismo que examina Muratorio, como en los debates del Congreso y las políticas del Liberalismo que analiza Guerrero, el Indio real se convirtió en peón semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora, liderada por la Iglesia; y el Liberalismo Radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como estado-nación moderno.

El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-estado o, como señala Hobsbawm (1990:9-10), a veces tiene como resultado el inventarlas. El control, manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales, así como una figuración del Otro mayoritario, se convierten en un pro-

ceso central en el establecimiento de la nación-estado. El consenso iconográfico nacionalista republicano desplegado en el exterior por la clase en poder del estado durante el Progresismo excluyó la imagen del indígena porque supuestamente éste ya estaba absorbido como ciudadano en el ser nacional y era, por lo tanto, invisible. De esta problemática parte Guerrero para hacer su análisis de los procesos y contextos de la formación de la imagen política del Indio a fines del siglo XIX, imagen que se oficializa como ideología estatal con la Revolución Liberal, se continúa en corrientes intelectuales de izquierda durante el siglo XX y solo caduca definitivamente con el movimiento indígena de 1990. Guerrero argumenta que cuando el estado elimina la condición de indio tributario en 1857, logra esconder definitivamente la existencia de la mayoría étnica diferente bajo el título de ciudadano y "delegar" la administración de esa población a los poderes regionales y privados. Es este olvido ideológico y administrativo por parte del estado el que, según Guerrero, permite a las fuerzas políticas del liberalismo forjar una representación del Indio para desafiar a los conservadores y a la Iglesia. Esta es, por lo tanto, una imagen interna. A diferencia de la imagen del Indio y la nación construida por la élite progresista con historias inventadas e indígenas míticos para el consumo externo, Guerrero demuestra cómo la imagen del indígena del liberalismo se construye con los sobrentendidos de la dominación étnica cotidiana, social y culturalmente compartidos por los imagineros.

El discurso liberal sobre el Indio vuelve a retomar la imagen de la independencia del indio miserable, oprimido y vejado, pero no para liberarlo de la opresión española sino para deslegitimar el papel de la administración política conservadora y el rol protector de la Iglesia con respecto a los indígenas. Como ideología estatal después de 1895, este discurso oficial del liberalismo legitimó el monopolio del estado para hablar en nombre "de la raza oprimida" y para incluir al Indio en la construcción de la nueva comunidad imaginada de ciudadanos supuestamente iguales y culturalmente homogéneos. Esta función del estado protector también hizo posible por un lado, una modalidad de representación del indígena que Guerrero acertadamente llama "ventriloquia política", practicada por una serie de intermediarios étnicos que pretenden hablar en nombre del sujeto Indio. Y por otro, creó las condiciones de comunicación directa, los canales políticos por

intermedio de los cuales los Indios se convertirán en agentes de su propia voz en la escena pública en el levantamiento de 1990.

Desde fines del siglo XVIII cuando Eugenio Espejo fundó el periódico "Primicias de la Cultura de Quito", la prensa ha jugado un papel fundamental en la difusión de un proyecto secular de cultura nacional (Paladines 1989:205; Núñez 1992:39; Albán Gómez 1990:90-92). Durante el siglo XIX, los periódicos sirvieron para difundir las ideas de la independencia, para alimentar las polémicas de la República y más tarde para librar las batallas del liberalismo secular contra el conservadurismo católico. La gran mayoría de los intelectuales más combativos de ambas tendencias políticas -Juan Montalvo, Juan León Mera, Pedro Moncayo, José Peralta- fueron también periodistas. Si bien es cierto que hasta bien entrado el siglo XX en el Ecuador como en otros países andinos (Platt 1993:167), esa relación que establece Anderson (1983) entre la prensa y la formación de la conciencia nacional afectaba principalmente a pequeños grupos de intelectuales y élites políticas en los espacios urbanos regionales, desde la década de 1950 en adelante, los periódicos y la prensa leída por la radio comienzan a tener una difusión más generalizada en las zonas rurales de la Sierra y en el Oriente. Esto contribuye a la integración cultural de zonas y poblaciones antes relegadas a los espacios "salvajes" y por lo tanto a la constitución de una conciencia nacional más homogeneizante. El texto de Rival hace un análisis comparativo de las imágenes de los indígenas Huaorani en la prensa nacional en dos períodos críticos en la historia de este grupo frente a la sociedad nacional. Se plantea el rol que desempeñan los últimos indígenas indómitos y el Oriente en general, en la conformación de una cultura e identidad nacional. A semejanza de lo que sucedió con la imagen del Jívoro selvático en el siglo XIX, Rival concluye que todavía en las últimas décadas del siglo XX, distintos sectores de la sociedad nacional buscan identificar la comunidad nacional civilizada en oposición a la diferencia absoluta con el Otro indígena abstracto, ya sea éste salvaje asesino o víctima inocente del progreso. Nuevas corrientes intelectuales han transformado el antiguo "infierno verde" en el "último refugio" ante la civilización destructora y a los "últimos salvajes" en ecologistas natos y, por lo tanto, en los verdaderos defensores del territorio nacional. Sin embargo, las ambigüedades y paradojas del mecanismo de apropiación de la representación del indígena para la reafirmación de la identidad



blanco-mestiza o para la formulación de nuevas utopías, se mantienen tan vigentes en los intelectuales y activistas del movimiento ecologista contemporáneo como en los miembros de la élite cacaotera que organizaron el pabellón ecuatoriano en la Exposición Universal de París en 1889. La diferencia reside, como lo argumentan varios de los artículos en este libro, en que en la actualidad, el monólogo iconográfico del siglo XIX y aún el ventriloquismo liberal del XX, están siendo reemplazados por un discurso dialógico entre culturas étnicas que se autodefinen como autónomas y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogeneización igualitaria y democrática y la exclusión que heredó de la Colonia.

La idea de esta compilación de ensayos sobre la figuración del Indio surgió de la inquietud antropológica de aproximarse a una comprensión de ese discurso dialógico examinando algunos de los mitos en la construcción de la alteridad. Se concretó en la convicción teórica de que una etnografía sin profundidad histórica sólo puede dar explicaciones muy parciales o superficiales de una relación de dominación que cumplió ya sus 500 años. Agradezco a la Sede Ecuador de FLACSO por el interés que demostró en la propuesta de la publicación de este libro y especialmente a su Comité Editorial. Finalmente, agradezco a todos los autores de los artículos que generosamente consintieron en participar en la tarea intelectual común de este libro y a Ricardo Muratorio por su continuo y estimulante apoyo.

## NOTAS

1. El término "blanco-mestizo" aunque no muy feliz, es aceptado entre los académicos andinistas para referirse a la categoría social de la población de origen blanco y mestizo, culturalmente diferente a la indígena y negra. A veces se lo reemplaza por el término "criollo", pero el significado de éste tampoco es unívoco. Se acepta que se refiere a los hijos e hijas de españoles nacidos en América y frecuentemente se restringe su uso al período histórico de la Independencia y los comienzos de la República. El término "criollo" no aparece como tal en los censos coloniales y adquiere connotaciones negativas o positivas en distintas situaciones históricas (ver Flores Galindo 1987: 194-95).
2. Este mecanismo social y psicológico de apropiación, legitimación y auto-identificación que podríamos llamar "el efecto Rumiñahui", es común a varios países latinoamericanos y parece ser preferido por los militares. Así como en el Ecuador el nombre de Rumiñahui fue usado para el banco de los militares, una carretera comenzada durante un gobierno militar y un coliseo deportivo recientemente inaugurado, en Chile, el día del líder Araucano Caupolicán es celebrado todos los años por los militares como el símbolo del "valor Chileno" (Maybury-Lewis 1991:210). En Perú, la imagen de Tupac Amaru II legitimó la revolución militar de la década de 1960 ante miles de indígenas. El 20 de febrero, los militares de Guatemala celebran a Tecún Umán, un guerrero Maya Quiché como símbolo de la nacionalidad guatemalteca (Hendrickson 1991: 290-291), así como en Ecuador, Atahualpa es considerado el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana (Mora Bowen 1964). Un último ejemplo etnográfico del "efecto Rumiñahui" lo encontré mientras escribía este texto en un artículo de *El Comercio* (9 de mayo de 1993) sobre "Conscripción, deber patriótico". Ante la pregunta impertinente del periodista sobre la necesidad del servicio militar obligatorio en un "país que nunca ha ganado una guerra", el Coronel de las Fuerzas Armadas respondió: "no hemos ganado una guerra tal vez porque no hemos aprovechado el éxito en la guerra. *Nosotros hemos ganado las batallas precolombinas*. En Tarqui también ganamos" (énfasis agregado).
3. Taylor (en este libro), por ejemplo, muestra cómo el etnónimo Jívaro, es rechazado o asumido como identidad por el grupo según los distintos contextos de interacción social. Los indígenas otavaleños asumen la imagen que de ellos tiene la sociedad nacional como "limpios y empresariales" para vender sus artesanías. La imagen de Jumandí como héroe de la resistencia indígena del Oriente fue creada por la historiografía local, asumida luego por las organizaciones indígenas e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena. Como casos comparativos pueden citarse el de los Tukano del Vaupés estudiado por Jackson, quienes están aprendiendo a ser "lo que debe ser un Indio" de las imágenes de indianidad fabricadas por los no-indios (1991:147), y el de los Kayapó de la Amazonía brasileña, quienes no solo han asumido la imagen que de ellos creó la prensa y la televisión internacional, sino que la han manipulado exitosamente en favor de sus propias causas ante organismos internacionales.
4. Inauguración de la Estatua del Mariscal D. Antonio José de Sucre en Quito el 10 de Agosto de 1892. Publicación Municipal. Quito. Agosto de 1892. BEAEP/ Quito.

## BIBLIOGRAFIA

ALBAN GOMEZ, Ernesto

- 1990 "La Literatura Ecuatoriana en el Siglo XIX". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol.8. Epoca Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

ANDERSON, Benedict

- 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

AYALA, Enrique

- 1986 "Le Culte de Bolívar en Equateur", En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne.

BOLIVAR, Simón

- 1986 [1825] "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo." En Laurence Tacou (ed.), *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne (traducción al francés, Editions de l'Herne, 1986).

COMAROFF, John L.

- 1989 "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa". *American Ethnologist* 16:661-685.

DEMELAS, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours

- 1988 *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.

ESPINOZA FERNADEZ DE CORDOVA, Carlos R.

- 1989 "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 7-39.

FAVRE, Henri

- 1986 "Bolívar et les Indiens". En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1987 "In Search of an Inca". En Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- 1988 *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte.

FOX, Richard G.

- 1985 *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.

FRIEDMAN, Jonathan

- 1991 "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis". En Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

HALL, Stuart

- 1981 "Notes on Deconstructing the Popular". En Raphael Samuel (ed.) *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

- 1988 "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- HENDRICKSON, Carol  
 1991 "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions". En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- HOBBSAWM, E. J.  
 1990 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, Jean E.  
 1991 "Being and Becoming an Indian in the Vaupés". En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- KÖNIG, Hans-Joachim  
 1984 "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada". En I. Buisson y G. Kahle (eds.) *Problema de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*. Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- LAVALLE, Bernard  
 1990 "Del Indio al Criollo: Evolucion y Transformación de una Imagen Colonial". En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.) *La Imagen del Indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.  
 1992 "Elementos para un Balance del Criollismo Colonial Andino. Siglos XVI y XVII". En Jorge Núñez Sánchez (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional ADHILAC.
- LOMNE, George  
 1989 "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 41-67.
- MALO GONZALEZ, Hernán  
 1990 "El Pensamiento Ecuatoriano en el Siglo XIX". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 8. Epoca Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.
- MAYBURY-LEWIS, David  
 1991 "Becoming Indian in Lowland South America." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- MORA BOWEN, Alfonso  
 1964 *La Educación Cívica al Servicio de la Enseñanza. Texto para el Alumno y Guía para el Maestro* (3a. edición aumentada). Editorial "Sto. Domingo."

NUÑEZ SANCHEZ, Jorge

1992 "Origen del Pensamiento Nacional en América Latina". En Jorge Núñez Sánchez (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional ADHILAC.

PALADINES E., Carlos

1989 "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol.6. Independencia y Período Colombiano. Quito: Corporación Editora Nacional /Grijalbo.

PLATT, Tristán

1993 "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí". *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.

ROSALDO, Renato

1989 *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

ROSEBERRY, William

1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

SIDER, Gerald

1986 *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Example*. New York: Cambridge University Press.

STERN, Steve J.

1992 "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política". En Heraclio Bonilla (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santa Fé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.

STOLER, Ann L.

1989 "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule". *Comparative Studies in Society and History* 31:134-161.

THOMPSON, Edward P.

1978 "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without a Class?" *Social History* 3:133-165.

WILLIAMS, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press.