

Valeria Coronel y Mercedes Prieto,  
coordinadoras

# Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana



---

Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana /  
coordinado por Valeria Coronel y Mercedes Prieto. Quito : FLACSO, Sede Ecuador :  
Ministerio de Cultura, 2010

349 p. : ilus., fotografías, mapas, tablas. – (Colección Bicentenario)

ISBN : 978-9978-67-262-4

ECUADOR ; HISTORIA ; REVOLUCIÓN LIBERAL ; POLÍTICA ; ESTADO ;  
NACIÓN ; ARTE ; CULTURA ; CIENCIA ; GÉNERO ; MUJERES ; INDÍGENAS ;  
QUITO ; CLASES SOCIALES ; RELACIONES INTERÉTNICAS ;  
POSCOLONIALISMO

986.6 - CDD

---

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 323 7960

[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

**Ministerio de Cultura**

Av. Colón E5-34 y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 3814-550

[www.ministeriodecultura.gov.ec](http://www.ministeriodecultura.gov.ec)

ISBN: 978-9978-67-262-4

Cuidado de la edición: Verónica Vacas

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: CrearImagen

Quito, Ecuador, 2010

1ª. edición: noviembre 2010

# Índice

<b>Presentación</b> .....	7
Introducción	
<b>Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación: proyecto civilizatorio y fronteras coloniales en el Ecuador</b> .....	9
<i>Valeria Coronel y Mercedes Prieto</i>	
<b>Nace el arte moderno: espacios y definiciones en disputa (1895-1925),</b> .....	23
<i>Trinidad Pérez</i>	
<b>Mapas, obras y representaciones sobre la nación y el territorio. De la corografía al Instituto Geográfico Militar</b> .....	77
<i>Ernesto Capelo</i>	
<b>Cultura popular, vida cotidiana y modernidad periférica</b> .....	123
<i>Eduardo Kingman</i>	
<b>El discurso civilizatorio y el lugar del trabajo en la nación poscolonial</b> .....	155
<i>Valeria Coronel</i>	
<b>Las paradojas del liberalismo y las mujeres: coyuntura 1907-1909</b> .....	209
<i>Ana María Goetschel</i>	

<b>El congreso católico de mujeres en 1909 y la regeneración de la nación</b> .....	241
<i>Gioconda Herrera</i>	
<b>Los indios y la nación: historias y memorias en disputa</b> .....	265
<i>Mercedes Prieto</i>	
Epílogo	
<b>Historias de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación</b> .....	317
<i>Sarah A. Radcliffe</i>	

# Los indios y la nación: historias y memorias en disputa

Mercedes Prieto<sup>1</sup>

## Introducción

Las élites de Ecuador celebraron, en Quito, al menos tres aniversarios de su fundación republicana: el primer grito de la independencia sudamericana (1909), la obtención de la libertad y autonomía (1922) y el establecimiento de la República de Ecuador (1930). Al mismo tiempo, cada región de lo que hoy es el país celebró su propio centenario; no hubo un evento centralizado, aunque en diversas localidades las celebraciones de Quito fueron replicadas<sup>2</sup>. Pero en la última conmemoración se observa un esfuerzo por integrar la nación en un único programa de festejos.

Las conmemoraciones centenarias, además de ser momentos festivos, fueron esfuerzos de las élites por articular una imagen de la nación e integrar a los y las indígenas en esta composición. Este capítulo explora las maneras en que las celebraciones centenarias, cuyos inicios fueron auspiciados por un gobierno liberal, representaron a los y las indígenas, y cómo estas representaciones son disputadas. Buscamos mostrar que, al mismo tiempo que el homenaje de 1909 hizo gala de una mirada elitista y exclu-

---

1 Antropóloga, obtuvo su Ph.D. en la Universidad de Florida, Gainesville. Actualmente es profesora del programa de Estudios de Género y de la Cultura en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Ecuador.

2 Por ejemplo, durante la primera conmemoración, en las áreas rurales de la provincia de Imbabura, se realizó una misa de acción de gracias que permitió explicar la importancia de la celebración al público local (*El clero imbabureño*, 1909: 8).

yente de integración nacional, emergieron fisuras en este modelo. En esta dirección, resulta interesante hacer una lectura de las celebraciones centenarias desde 1909 a 1930, e integrar la conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte de Atahualpa, en 1933, pues en cada uno de los eventos se despliegan algunas disputas, rupturas y reconfiguraciones de las representaciones y relaciones entre nación e indios: desde meros trabajadores silentes de la nación a actores urbanos que hablan y honran el recuerdo de la muerte de Atahualpa.

Este trabajo propone que una de las estrategias elitistas de representar a los indígenas es suspenderlos en el tiempo y expropiarles su agencia y memoria histórica, estrategia analizada por Fabian (1983) en referencia a la creación del objeto de la antropología. Al mismo tiempo, esta representación es disputada por algunos indígenas. De manera que las narrativas y exhibiciones públicas son ventanas privilegiadas para observar las maneras en que las élites y los propios indígenas se representan (o no) en la trama de la nación. Diversos autores (Anderson, 1991 [1983]; Bhabha, 2000 [1990]; Balibar, 1991) han subrayado la centralidad de la narrativa histórica en la creación de la hermandad nacional. Efectivamente, la literatura sobre un origen y destino comunes y compartidos es un importante dispositivo de la creación de sujetos nacionales. Es por ello que la disputa por la agencia y la capacidad de intervenir en la historia se transforma en un argumento central para analizar la localización de los y las indígenas en la trama de la nación. Argumentamos que durante las celebraciones centenarias se despliega una tensión entre el congelamiento de la agencia de los y las indígenas y su reposición, para el caso de los indígenas varones urbanos, con motivo de la recordación de la muerte de Atahualpa. En estas representaciones, los indios se mueven entre y en la nación; es decir, a momentos están fuera y a momentos están en la nación; pero, en general, todos estos posicionamientos desvanecen a las mujeres indígenas.

## Pacificación y la Exposición de Quito

La celebración del centenario de la Independencia se sobrepuso a un momento de pacificación del país. Efectivamente, una vez que la agenda liberal se consolidó, se abrió un período que sus contemporáneos llamaron de pacificación de la República. En este contexto se inició la celebración centenaria. Recordemos que la Revolución Liberal había sido un evento conflictivo y complejo que había traído importantes regulaciones e intervenciones que dan cuenta de cambios socio-culturales: educación laica, separación de la Iglesia Católica del Estado, emergencia de una opinión pública, liberalización del concertaje, integración del territorio a través del ferrocarril, entre otros.

Como he argumentado anteriormente (Prieto, 2004), la Revolución planteó la discusión de diversos aspectos de la vida de los indios y seleccionó una estrategia de protección para integrarlos a la sociedad y a la nación como supuestos iguales, y, desde allí, retribujar las desigualdades. Pero esta estrategia proteccionista tuvo significados ambiguos para los indios: al tiempo que les abrió entradas al sistema político, les excluyó de la capacidad de elegir y ser elegidos, en razón de su inhabilidad de leer y escribir y de su supuesta falta de autonomía. Al mismo tiempo, múltiples agentes se disputaron esta protección: el Estado, la Iglesia Católica y los hacendados, estableciéndose así diversos dominios de administración de los y las indígenas. Sumado a ello, para la apelación a los indios (y en contados casos a las indias) se usaron diferentes nominaciones: indios puros, clase india o indígenas, lo que denota dificultades para encapsularlos en una sola categoría. Sin embargo, una de las ideas predominantes sobre los indios e indias en la época era el ser trabajadores y trabajadoras, así como miembros de una raza vencida.

Es posible detectar la ambigua noción de los indios que se revela en los debates propuestos por la agenda liberal de cara al Estado y en referencia a sus derechos y obligaciones en las representaciones que las élites desplegaron al celebrar el centenario de la nación. En este contexto, los indios fueron reconocidos como miembros de la patria, trabajadores, soldados y musas de inspiración para historiadores y artistas, pero, al mismo tiempo, fueron excluidos de participar en los eventos oficiales, aunque

eran espectadores de las celebraciones y trabajadores críticos de las obras construidas.

### *La Exposición de Quito*

Hacia 1900 comenzaron los preparativos del centenario de la Independencia. La celebración fue vista por los liberales como una oportunidad para dar a conocer el país, sus potenciales económicos, y, a la vez, recibir el reconocimiento de otros países. Entre las élites, se creía que Ecuador abriría las celebraciones centenarias en América del Sur<sup>3</sup>. Imaginaban a Quito como cuna de la libertad americana y bautizaron la celebración como el Primer Centenario de la Independencia Sud Americana<sup>4</sup>. Sin embargo, se reconoció que Ecuador no tenía las credenciales de progreso ni la legitimidad cultural para representar a todo el continente, por lo que se planteó hacer algo modesto, pero bien hecho, que mantuviera el buen nombre del país, como un pueblo culto y civilizado<sup>5</sup>.

El centenario fue una fecha para pensar el país del momento, las bondades de la Independencia, y la ciudad de Quito<sup>6</sup>, con referencia a las fies-

3 Este lugar fue disputado por diversas ciudades de la región, para lo cual era importante contar con evidencias para fundamentar esta primicia. Una de las anécdotas y confusiones del centenario fue el extravío del Acta de la Independencia, cuya búsqueda narran varias noticias de la prensa de 1909 (ver, por ejemplo, “Algo más sobre el Acta de la Independencia”, en *El Comercio*, julio 02).

4 “Rectificación histórica”, en *El Comercio*, agosto 13 de 1909: 3. En esta y otras ediciones del diario se polemiza en torno a si existieron o no levantamientos contra España, previos al de Quito, como los de Nariño (Colombia), Miranda (Venezuela), Chuquisaca y La Paz (Bolivia). Se sugiere que estos fueron motines populares que no pusieron en tela de juicio la subyugación española. Un análisis más pausado de este tema se encuentra en Mora (1909: 21-25).

5 “Inscripciones”, en *El Comercio*, septiembre 04 de 1909; “La Exposición Internacional”, en *El Comercio*, noviembre 07 de 1908: 1; “Comité de Exposición”, en *El Comercio*, noviembre 22 de 1908: 3.

6 En ese año, Quito fue descrita por un extranjero residente en Guayaquil como una ciudad de contrastes, en la cual el trabajo era realizado por los indios: “Al lado del ferrocarril, automóvil, luz eléctrica, teléfono y gente blanca con vestidos elegantes y modernos, carga el indio sobre sus espaldas madera, artículos alimenticios y agua (...) Los sacos de colores, amarillos y azules de las mujeres de las bajas esferas del pueblo resaltan con sus colores chillones los vestidos negros y velos de las señoras blancas que van a la iglesia (...)” (AHBCE, “Estudio sobre Quito”, Otto von Buchwald, #JJC.01324).

tas populares, prostitución, mendicidad y otros “cánceres sociales”. Durante los eventos se produjeron y difundieron diversas publicaciones con información básica del país y de algunos cantones<sup>7</sup>; ensayos, fotografías y los resultados de un censo de la ciudad de Quito<sup>8</sup>. A la vez, se movilizó el fervor patrio de los quiteños y quiteñas, incluidos los obreros<sup>9</sup> y las mujeres católicas, quienes organizaron un congreso femenino<sup>10</sup>. Otros grupos también diseñaron sus propias celebraciones y su participación en los programas oficiales. De esta manera, hubo programas de los militares, los obreros, los comerciantes y artesanos, las mujeres, el municipio y del gobierno central.

El programa oficial de siete días de festejos incluyó varios concursos, revista militar, iluminación de la ciudad<sup>11</sup>, inauguración de varias estatuas y de la Exposición de muestras, bandas, fuegos pirotécnicos y función de gala de ópera. Por su parte, la Municipalidad de Quito incorporó en su programa las “vistas populares”, tanto en los cines<sup>12</sup> como en la Plaza de la Independencia<sup>13</sup>, un acto de zarzuela en el Instituto Mejía, una sesión solemne en la Sala Capitular del Convento de San Agustín, placas recor-

7 Ejemplos de ello son la *Guía comercial y agrícola e industrial de la República del Ecuador* (1909), así como la monografía del cantón Otavalo, de Herrera (1908).

8 La necesidad de un censo fue debatida por largos años. Durante los preparativos de las celebraciones se habló de ello y se dijo que hacía falta conocer el pauperismo, la debilidad o degeneración de la raza, entre otros aspectos (“Guía del Ecuador”, en *El Comercio*, diciembre 02 de 1908: 1). Sin embargo, el censo escondió a los indígenas a través de dos estrategias. Por un lado, evitó preguntar por la raza de los empadronados; y, por otro, dejó fuera los barrios considerados indios. Explícitamente, la documentación indica que al excluir raza, religión y defectos físicos se evitó la parte odiosa y difícil de estos trabajos (*Censo de la Población de Quito*, 1906: 11).

9 Durante la celebración de 1908, *El Comercio* celebró que los obreros hicieran sus propias fiestas, ya que así mostraban más sinceridad, entusiasmo y alegría (“La clase obrera y el 10 de agosto”, en *El Comercio*, agosto 12 de 1908: 3).

10 “Por la mujer ecuatoriana”, en *El Comercio*, julio 7 de 1909:1. Para mayor información, ver el estudio de Gioconda Herrera en esta compilación.

11 Se había estado criticando la mala calidad del servicio eléctrico con la preocupación del qué dirán de los visitantes a la Exposición, especialmente porque se había bautizado a Quito como luz de América (“Luz eléctrica”, en *El Comercio*, noviembre 20 de 1908: 1).

12 En las celebraciones del año anterior ya se habían mostrado vistas durante las celebraciones. Una de ellas había sido sobre la Inquisición, cuya exhibición generó desesperación en la audiencia y gritos de protestas contra los autores de tan horribles castigos (“La exhibición de la Inquisición”, en *El Comercio*, agosto 12 de 1908: 4).

13 “Programa acordado por el Comité Militar”, en *El Comercio*, agosto 3 de 1909: 4.

datorias, y la reedición de las obras de Eugenio Espejo y otros autores<sup>14</sup>. La Iglesia Católica organizó un tedeum, a cargo del arzobispo Federico González Suárez<sup>15</sup>.

Además, la ciudad contó con el espectáculo de la “muñeca iluminada”, con la “ola giratoria” y varios entretenimientos populares, y se preparó para recibir a los visitantes. Se abrieron hoteles y restaurantes, se blanquearon las casas y se encerró a los mendigos<sup>16</sup>. Un habitante de Quito se quejaba, irónicamente, de los trastornos ocurridos en su bolsillo, en la vida familiar y en la ciudad con las celebraciones que atrajeron a la parentela de provincias<sup>17</sup>.

Indudablemente, la actividad central de la celebración de este centenario fue la organización de una Exposición local e internacional en Quito<sup>18</sup>, que emulaba las exposiciones hechas en diferentes sitios del mundo. Este evento convocó a países como Chile, Colombia, Perú, Estados Unidos, España, Italia y Japón a la presentación de sus productos; pero, fundamentalmente, congregó a expositores de todas las provincias del país para que exhibieran productos agropecuarios, forestales e industriales, flora nativa, artesanías, obras de arte, fotografía, libros y ensayos. Se planteó como objetivo de la Exposición que las provincias se conocieran mutuamente y, a la vez, fomentar una noble competencia entre ellas: “una lucha progresista por la producción”<sup>19</sup>.

---

14 “Programa acordado por la Municipalidad de Quito”, en *El Comercio*, agosto 7 de 1909: 4.

15 “Crónica de la fiesta”, en *El Comercio*, agosto 13 de 1909: 3.

16 Según se desprende de “La mendicidad en Quito”, en *El Comercio*, agosto 08 1909: 1.

17 “La fiesta a segundas vistas”, en *El Comercio*, agosto 14 de 1909: 2.

18 Inicialmente, se le quiso dar un énfasis internacional antes que local. Pero a medida que el tiempo pasaba la exposición se presentaba como un evento local al cual habían sido invitados expositores internacionales.

19 “Lo que debemos exhibir”, en *El Comercio*, julio 11 de 1909: 2.

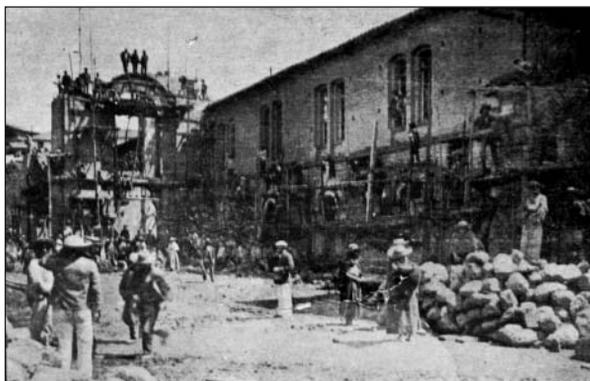


Figura 1. La construcción del Palacio de la Exposición<sup>20</sup>

Para tal efecto se construyó el Palacio de la Exposición<sup>21</sup>, con un pabellón central y siete pabellones satélites, además de un quiosco de música, un *café concert*, jardines y una fuente con cascada<sup>22</sup>. En la decoración del Palacio se incluyeron molduras con imaginería indígena (Vásquez, 1989: 48) y en los jardines exteriores se exhibieron dos estatuas que representaban un indio y una india “con los atributos de trabajo”<sup>23</sup>. Asimismo, en la cúpula del pabellón ecuatoriano se localizó un cóndor con las alas abiertas y una alegoría de la entrega del palacio al pueblo. Adornaron la construcción estatuas que simbolizaban la agricultura, la industria, la República y la victoria. La estatua de la agricultura parece estar también simbolizada por un

---

20 *Patria* 52, enero de 1909.

21 El terreno y los cimientos donde se construyó el Palacio de la Exposición eran de propiedad de la Asociación de Damas de la Caridad. Debido al atraso con que se iniciaron las obras, se decidió arrendar los cimientos y adecuarlos, sobre la marcha, a los planos del edificio de la Exposición. La construcción estuvo sujeta a una variedad de problemas y atrasos y solo estuvo parcialmente terminada para su inauguración. Finalizada la exposición se suscitó la polémica sobre si debía o no devolverse a la propietaria. Se calificó la obra de “elefante blanco” y despilfarro de fondos. Después de varias polémicas, el edificio pasó a manos de la Escuela Militar y hoy está ocupado por el Ministerio de Defensa. Muy pocas personas lo recuerdan como el edificio de la exposición de 1909.

22 Ver plano en Vásquez (1989: 41).

23 “En la Exposición Nacional”, en *El Comercio*, julio 29 de 1909: 3. Lastimosamente no existen trazos de estas estatuas hoy día.

indígena (Figura 3). De esta manera, los indígenas no estuvieron ajenos en el diseño arquitectónico y decorativo del edificio donde uno de los ejes de las alegorías representadas, además de la República, fue la producción. En este sentido, lo interesante fue que se destacó la capacidad de trabajo de los indios, que incluyó tanto a un hombre como a una mujer, así como su vinculación a la agricultura. Una interpretación irónica de la simbología del edificio nos la da el mismo ciudadano de Quito que se quejaba de sus parientes provincianos y que trivializaba el edificio al parafrasear a un diputado que, admirado del evento, le “hablaba del buitre, del indio, de las pesebreras, [y] de cómo el palacio había sido de altibajo [dos pisos]”<sup>24</sup>.



Figura 2. Palacio de la Exposición<sup>25</sup>



Figura 3. Representación de la agricultura<sup>26</sup>

Se discutieron diversos aspectos sobre el carácter de la Exposición y sobre qué se debía exhibir. En este marco, hay evidencias de que se habría acordado no exponer objetos alusivos a costumbres que no fueran de la mayor parte del pueblo ecuatoriano, como, por ejemplo, los “exóticos adornos de los salvajes del oriente”, sino enfocarse en materias primas, obras de arte, productos industriales e inventos<sup>27</sup>, ya que, entre otros aspectos, se

24 “La fiesta a segundas vistas”, en *El Comercio*, agosto 14 de 1909: 2.

25 AHBCE, Fondo fotografías, # 80F0635. Forógrafo Carlos Rivadeneira.

26 *Patria* 52, enero de 1909.

27 “El Ecuador y Bélgica”, en *El Comercio*, noviembre 08 de 1908: 3.

debía demostrar que se estaba en capacidad de usar los recursos proporcionados por la tierra<sup>28</sup>.

La muestra contó con una serie de reglamentaciones<sup>29</sup> ya que, a la usanza de la época, se premiaron los productos exhibidos, para lo cual se los clasificó en cinco categorías: (1) instrucción pública y bellas artes; (2) bellas artes y literatura científica industrial; (3) agricultura; (4) industria; y (5) flora, fauna, mineralogía, botánica, arqueología y objetos históricos. Al mismo tiempo, se distinguió la proveniencia, ya fuera local o internacional. Se repartieron 2 077 premios entre las diferentes categorías<sup>30</sup>, y se estimó que alrededor de 1 300 personas visitaron cada día la Exposición de Quito<sup>31</sup>.

Pocos de los objetos exhibidos evocaban a los y las indígenas. En la sección de bellas artes se presentó una pintura de Camilo Egas llamada *Idilio indiano* y en la sección música se informó de un *Himno obrero*, término que, a la época, algunos pensadores usaban para referirse a los indios (*Catálogo general*, 1910: 20-22). En la sección de industrias se presentó una muestra de artesanía con énfasis en productos urbanos, en la cual se expusieron muebles, platería y algunos productos indígenas, como liencillo de doble ancho, ponchos, sombreros y tejidos de lana (*Catálogo general*, 1910: 35-36). Parte de estos productos se pidió a los indígenas, por parte de un hacendado de Imbabura<sup>32</sup>. Un mayor interés por lo indígena se observa en las colecciones arqueológicas particulares que fueron exhibidas en la Exposición. Según consta en el catálogo, siete coleccionistas aficionados presentaron muestras y dos recibieron medallas por sus objetos arqueológicos e incásicos (*Catálogo general*, 1910: 23-24).

28 “Lo que debemos exhibir”, en *El Comercio*, julio 11 de 1909: 3.

29 La reglamentación, además de las categorías del concurso, incluyó el horario de atención y el valor de las entradas (Vásquez, 1989: 23-24).

30 La iconografía de las medallas usadas en la premiación también hacía referencia a los trabajadores.

31 “Crónica”, en *El Comercio*, octubre 16 de 1909: 2.

32 *El Comercio* informa que un hacendado trajo de Imbabura ponchos, frazadas, sombreros y calzado, tras pedir su elaboración a los indígenas de Otavalo y Cotacachi, para ser exhibidos en la Exposición (“Crónica”, julio 10 de 1909: 2).



Figura 4. Inauguración de la Exposición del Centenario<sup>33</sup>

La muestra fue inaugurada por Eloy Alfaro, acompañado por autoridades gubernamentales, diplomáticos y representantes de los países participantes. De los registros fotográficos se desprende que indígenas estuvieron entre la audiencia que acompañó al caudillo desde el Palacio de Gobierno hasta el edificio de la Exposición, ubicado en La Recoleta. Asimismo, durante la inauguración, hubo una cantata con “motivos de nuestra música indígena”, a cargo del Conservatorio Nacional<sup>34</sup>, dirigido por el maestro Pedro Traversari<sup>35</sup>.

Alfaro dio el discurso inaugural, en el cual señaló que, después de ensayar los primeros pasos de la vida autónoma, era tiempo de emprender el camino del progreso. Llamó a la paz, como requisito indispensable para la democracia, la libertad, la justicia y el derecho (Alfaro, 1909). Pese a este llamado, la saga de la celebración del centenario no fue positiva para el gobierno liberal. Los diarios reportaron fuertes críticas al conjunto de las celebraciones y la sensación fue que se había hecho el ridículo frente a los países visitantes. Se habló del edificio de la exposición como de un

---

33 AHBCE, Fondo fotografías, # 80F02917.

34 “Crónica de las fiestas”, en *El Comercio*, agosto 13 de 1909: 3.

35 Fue un músico interesado en instrumentos musicales indígenas, el folclore, la arqueología y costumbres locales. Su colección de instrumentos hoy forma parte del Museo de la Casa de la Cultura de Quito.

“elefante blanco”, del mal manejo de los recursos públicos y fraudes, de haberse malgastado los recursos que el Estado debía invertir en el ferrocarril al Curaray, entre otros temas. De manera que, pese a la convocación a la paz, a la necesidad de mostrar una cara única y civilizada frente a los extranjeros, las élites denominadas como conservadoras mantuvieron una posición crítica frente al gobierno liberal.

*¿La Independencia fue un bien?*

Así titula Luis Felipe Borja, hijo, un ensayo con el cual se hizo parte de una polémica sobre el significado de la Independencia (Borja, 1907)<sup>36</sup>. Este autor intentaba explicar por qué Ecuador, a pesar de haber sido pionero de la Independencia, era incapaz de progresar. La contestación a esta pregunta dio la oportunidad a pensadores para criticar al gobierno liberal, pero también para desarrollar argumentos sociológicos, históricos y políticos. En este marco, ni la herencia española, ni la raza aparecieron explícitamente como factores aclaratorios relevantes, ya que otros países de la región daban muestras de estar en la senda del progreso (como Argentina y Chile) (Crespo, 1909) y de tener un sustento similar al de Ecuador. Borja enfatizó un criterio político, que, sin embargo, evoca el racismo de la época: las ideas libertarias fueron tempranamente corrompidas por “tiranuelos de todo color y raza”, quienes sumieron al país en “la pobreza, ignorancia y atraso” (Borja, 1907: 6). Consecuencias de ello eran el desenfreno de la autoridad y de la plebe que el autor observaba a su alrededor y el hecho de que Ecuador no tenía pueblo sino una “población” que era ingobernable (Borja, 1907: 11).

El conservador Remigio Crespo, en el artículo “Cien años de Emancipación”, publicado en *El Comercio* del 11 de septiembre de 1909, fue más agudo en sus interpretaciones y postuló que, debido a que la Independencia no brotó de las masas, sino de los criollos ilustrados, quienes

---

36 Mientras esta discusión se desarrolló entre seculares, la Iglesia católica tenía puestos sus esfuerzos en mostrar que todo cristiano era patriota, con el propósito de no quedar excluidos de la cosa pública (ver, por ejemplo, “El gran patriota”, en *El Comercio*, septiembre 08 de 1909: 3; Ulpiano, 1909).

propiciaron un salto mortal desde la esclavitud a la “licencia”, se generó un desequilibrio de las virtudes republicanas. El pueblo, continúa diciendo, no había practicado las virtudes republicanas ni la libertad, requisitos para un sistema democrático: “Los indios, los semi-salvajes del bosque y de la montaña y los mestizos levantiscos y sobrios no practicaron la libertad”. Y añadió, en el mismo tono pesimista, “que los ecuatorianos eran indignos seres de la república”. De esta manera, los dos autores coincidieron en que el pueblo –conjunto racialmente complejo– ya fuera considerado como población o como pueblo, pero sin experiencia previa de libertad, era el factor de la falta de progreso de la nación.

Pero para buscar una mirada constructiva del país, así como para responder positivamente a la pregunta inicial, estos autores se colocaron en el porvenir de la patria. Borja, entonces, previó que la evolución natural de las sociedades, junto a la mano de dios (Providencia) y al instinto de conservación, actuarían para imitar a las naciones vecinas, al tiempo que hizo un llamado a toda la sociedad para corregir los errores del pasado (Borja, 1907: 12). Por su lado, Crespo (1909) enfatizó en que los infortunios no eran irremediables y propuso una “terapia” basada en el respeto a las tradiciones cristianas, la educación ciudadana, el progreso económico y del trabajo, la autonomía administrativa de las localidades y la libertad de sufragio. Incluyó, en su terapia, estrategias relativas a la civilización del indio: su acercamiento al blanco y la ruptura de las barreras que los separaban de este segmento.

El propio diario *El Comercio* comentó que el tono pesimista de los pensadores era poco edificante, pero también se opuso al desmedido optimismo de algunos liberales comprometidos en el gobierno. En general, estos últimos argumentaban que Ecuador había ganado en libertad política, felicidad pública y privada, riqueza, instrucción, usos y costumbres sociales. En un tono más pausado, los liberales serranos encontraron en el debate la oportunidad para llamar a la paz y para mostrar algunos logros del gobierno liberal, siguiendo el señalamiento hecho por el propio Eloy Alfaro en la inauguración de la Exposición. Así, por ejemplo, durante el cierre de la muestra, J. Mora López emitió un discurso en el que insistió en que Ecuador fue pionero de la Independencia, lo cual era un orgullo para la patria, y llamó a olvidar los rencores, utilizando la metáfora del

hogar para interpretar la patria: en el hogar, la paz era indispensable para la felicidad de sus miembros. Al igual que otros liberales, trazó una agenda de pacificación, la cual incluyó los problemas del trabajo, del capital y de las instituciones políticas (Mora, 1909: 35), aspectos en los que concordaban con los conservadores.

Francisco Andrade Marín, rector de la Universidad Central en esa época, ya había señalado que la legislación liberal había colocado a Ecuador en el concierto de las naciones civilizadas (Andrade Marín, 1903). Además, con motivo del centenario, preparó un compendio de historia y estadísticas de América, en cuyo marco ubicó a Ecuador, ya que, en su mirada, una perspectiva comparativa inducía a levantar los ánimos y a perfeccionarse (Andrade Marín, 1908: 183-184). A su criterio, Ecuador tenía ciertos desarrollos similares al resto de la región y otros en los cuales mostraba deficiencias. Por ejemplo, el potencial productivo, la Constitución y las leyes, las comunicaciones (ferrocarril y telégrafo) y la educación primaria estaban en concordancia con el resto de América (Andrade Marín, 1908: 287-292). Incluso argumentó que los trastornos políticos de Ecuador eran similares a los de cualquier otra nación de la región (Andrade Marín, 1908: 294). Sus marcadas deficiencias estaban en su falta de estadísticas y de censo, en el sistema de correos, en la falta de formación científica y técnica a nivel superior, y, especialmente, en la baja densidad y estancamiento poblacional. Al igual que Mora, su agenda incluyó temas de inversión de capital y de mejoras del trabajo, los cuales redundarían en el perfeccionamiento de las instituciones políticas. De esta manera, establece la necesidad de tomar acciones en torno a la infraestructura (ferrocarriles y puertos), al mejoramiento de la agricultura y ganadería, a la migración europea y la creación de un mercado de trabajo, a la educación (en las áreas científico técnica y de educación básica para los indígenas) y al fortalecimiento administrativo (estadísticas, sanidad en los municipios).

Pareciera, entonces, que en el marco del debate de las bondades de la Independencia, los discursos conservadores velaron por la existencia de los indios al proponerlos como parte del pueblo y, desde allí, construir un argumento del atraso del país. En cambio, su existencia se omitió entre los liberales, pero, al igual que los conservadores, reaparecen al proponer la

agenda de futuro: educación y acercamiento a los blancos. En todo caso, para ninguno de los pensadores, los indígenas fueron actores de la gesta independentista, ni los únicos causantes del atraso del país. Se les privó, de esta manera, tanto de agencia histórica como de responsabilidades en la sociedad contemporánea. Finalmente, la evaluación de las bondades de la Independencia reforzó, entre liberales y conservadores, la necesidad de la migración europea como una alternativa de progreso considerando que los países que más habían progresado en la región eran aquellos que mostraban una fuerte ola migratoria europea. Esto, si bien refiere oblicua y críticamente a los indios, también se debe a la noción prevaleciente a la época de la necesidad de incrementar la población del país.

### *Fisuras y reconsideraciones*

Las siguientes celebraciones centenarias, en 1922 y 1930, muestran nuevos elementos en las representaciones elitistas de los indígenas. Lo más relevante a destacar es que ya no solo se trata de verlos congelados en monumentos, artesanías u obras de arte; ahora se les hace hablar y actuar, aunque sea de manera contenida y ventrilocua. Estos son los casos tanto del libro de Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano* (1922), como del reconocimiento de la participación indígena en el Ejército Libertador y la realización de la Carrera Incásica. Al mismo tiempo, las propias celebraciones son concebidas como momentos de educación del pueblo, incluidos los indígenas. De manera que, en esta sección del capítulo, mostramos fisuras y reconsideraciones sobre los indígenas en y entre la nación. Entre las fisuras cabe destacar el hecho de que las narrativas los reconocen como actores históricos, no solo del pasado, sino también en casos especiales de la época contemporánea. Pero las voces indígenas son intermedias y puestas en los guiones y preocupaciones de las élites. Ya no es necesario congelar a los indios y esconder sus aspectos no deseados. El asunto ahora es denunciar sus asumidos problemas y, al mismo tiempo, reconocer quiénes y cómo se ordena la nación, un marco relevante para profundizar en el proceso de civilización de los y las indígenas.

## La celebración de la libertad y autonomía

La conmemoración del centenario de la Batalla de Pichincha, en 1922, se concibió como una celebración de la libertad y autonomía, no solo de Ecuador, sino de América del Sur. Se siguió así, con el esfuerzo de enfatizar la localización americana de Ecuador. Estas fiestas encontraron un país más unido, pero en una más precaria situación económica y estuvieron acompañadas por una larga sublevación de indígenas en Azuay, cuyos orígenes pueden trazarse en 1920, momento de la celebración centenaria regional; y la saga de un levantamiento en las zonas de Guano y Flores, en Chimborazo. Estos sucesos fueron intervenciones indígenas que criticaron la reposición de cargas fiscales, así como la implantación de una burocracia estatal a nivel local.

En la organización de los eventos oficiales convergieron el gobierno central, la Iglesia Católica, el ejército y una junta de notables de Quito que luego se transformaría en Junta de Embellecimiento, presidida por un militar y en la cual participó el arqueólogo y político conservador Jacinto Jijón y Caamaño. También Pío Jaramillo Alvarado hizo su aparición como ensayista, con un manifiesto indigenista: su famosa obra *El indio ecuatoriano*.

El programa diseñado para la ocasión siguió un formato bastante similar al de 1908, aunque se abrió a novedades<sup>37</sup>. Se organizó una muestra de artes e industrias, que incluyó una sección de higiene. Se inauguraron monumentos y varias obras públicas en la ciudad; se la iluminó, se proyectaron vistas y se lanzaron fuegos artificiales. Asimismo, se realizaron concursos de conocimientos históricos, deportivos y de bandas, y se desarrollaron desfiles escolares y militares. Se agregaron al programa la filmación de las fiestas, los bailes y retretas populares, y la entrega de máquinas de coser a mujeres del pueblo. Las composiciones musicales hechas para la ocasión por Francisco Salgado y Sixto María Durán<sup>38</sup> tuvieron especial interés. Este último compuso la *Marcha triunfal de Abdón Calderón*, que

---

37 "Programa", en *El Comercio*, abril 24 de 1922 y mayo 13 de 1922. Para un reportaje de las actividades oficiales de esta celebración, ver Barrera (1922).

38 Estos compositores darán inicio a lo que más tarde se llamará música nacional.

fue la pieza ejecutada en el concurso de bandas<sup>39</sup>. Por su parte, Francisco Salgado compuso *Huelga campesina*, una marcha criolla dedicada al presidente; *Paisaje andino*, danza ecuatoriana; y *En la pradera*, pieza inspirada en los “pieles rojas”. Las canciones fueron interpretadas por la banda del Regimiento N° 1 Bolívar, en la Plaza de la Independencia<sup>40</sup>.

Al igual que en celebraciones anteriores, se prepararon y difundieron publicaciones, ensayos, fotografías y pinturas<sup>41</sup>, y se practicó un censo, que esta vez tuvo un carácter provincial. Este evidenció una mejor organización que el anterior y estuvo a cargo de un militar. Combinó una estrategia de empadronadores con el autoempadronamiento de la población alfabeta y contó con una estrategia de difusión. En esta ocasión tampoco se incorporó una indagación de las características raciales o étnicas de la población, pese a que algunos jóvenes de la Universidad Central lo imaginaron posible (Pérez Guerrero, 1922)<sup>42</sup>.

El temor que despertaba un potencial levantamiento de indios frente al empadronamiento fue perceptible entre los organizadores del censo. De esta manera, la reglamentación incluyó indicaciones para los tenientes políticos encargados de censar a la población indígena. Se les pidió que mantuvieran un trato cortés con los comuneros y se estableció la expresa prohibición del uso de la fuerza o de amenazas en caso de resistencia. Asimismo, les sugirieron constituir una junta local con los hacendados –en caso de que vivieran en la localidad–, mayordomos, párrocos, alcaldes de doctrina y jefes de los comuneros, para crear una red que ayudara a explicar el objeto del censo. Se debía enfatizar que nada tenía que ver con el servicio militar o con impuestos (Oficina de Seguridad y Estadís-

---

39 “Informaciones”, en *El Comercio*, abril 23 de 1922: 4.

40 “Informaciones”, en *El Comercio*, julio 09 de 1922: 6; julio 14 de 1922 y julio 23 de 1922.

41 Se obsequiaron ejemplares del *Recuerdo del centenario de la libertad de Quito, 1822-1922*, el cual evoca personajes de la gesta independentista a través de imágenes. Aparecen hombres y mujeres, así como José Solís, un “negrito esclavo” de una reconocida familia quiteña (15-16). Sin embargo, no hay mención a indígenas participantes en la gesta libertaria.

42 Pese a que esta indagación no se incorporó oficialmente, en el caso de Santo Domingo de los Colorados, la población indígena y la blanca se registraron de manera separada. Ello permitió informar a la ciudadanía que se estaba extinguiendo “lo mejor de la raza indígena”, ya que solo quedaban cinco familias de la “tribu” colorada, y todos ellos eran analfabetos (“Informaciones”, en *El Comercio*, abril 20 de 1922: 4).

tica, 1922: 4)<sup>43</sup>, temas que estaban en la piel de los indígenas. Periódicos y hojas volantes acompañaron la preparación y difusión del evento<sup>44</sup>. Finalmente, bajo el título de *Monografía ilustrada de la provincia de Pichincha*<sup>45</sup> se publicaron los resultados del censo, junto a un reportaje gráfico de la provincia, y se excluyó toda evocación a la población indígena<sup>46</sup>.

Las celebraciones mostraron la incursión de los militares en la vida intelectual de la ciudad y en debates sobre algunos íconos de la nación. Ejemplo de ello fue la participación de estudiantes universitarios y militares en un debate histórico con el tema de la influencia de las guerras en el desarrollo de la humanidad (Barrera, 1922: 42-43)<sup>47</sup>. Asimismo, participaron en la discusión sobre el lugar donde debían permanecer los restos de Antonio José de Sucre, que al momento reposaban en la Catedral Metropolitana. Los militares liberales habían querido trasladarlos al Museo Militar y ello despertó la molestia del clero y de la Sociedad Nacional de Historia. A criterio de estos últimos, los restos de los héroes no eran simples objetos de curiosidad de museo, sino “objetos de veneración patria”, y los lugares sagrados eran los únicos sitios donde el pueblo los incorporaba en sus corazones (Boletín, 1922). Otro tema abierto al debate por las élites cuencanas fue el intento de rectificación del himno nacional con el propósito de suprimir “los denuestos contra España”<sup>48</sup>.

---

43 El reglamento también incorporó el criterio de la confidencialidad de la información.

44 BAEP, Hoja volante: “Por el éxito del censo”. Este volante, firmado por diversas autoridades, incluidos los obreros de la ciudad, argumenta sobre el interés del censo para todas las clases sociales. Para el obrero y el jornalero, es un medio para colocar sus productos y su trabajo, y llaman a colaborar con el mismo.

45 La sección fotográfica fue realizada por el reconocido fotógrafo J.D. Laso, es un reportaje monumental, paisajístico y arquitectónico. Evitó introducir personas. Publicó, sin fecha, un álbum que contiene once fotos de tipos y costumbres de indios. Es decir, fue incapaz de conectar la población con el medio ambiente. La sección estadística fue realizada por Luis Paz y Miño y circuló también como separata (*Monografía*, 1922).

46 Se denunció el alto índice de mortalidad y, como dato curioso y al igual que en el censo de 1909, se enfatizó el alto índice de masculinidad en las ciudades y poblados.

47 Debates públicos con el carácter de concursos fueron promovidos por distintos benefactores, quienes regalaban los premios. Existió el premio Coubertin y, más tarde, el premio González Suárez. El primero fue establecido por el Barón Pierre de Coubertin, quien estuvo radicado en Quito por largo tiempo, y el segundo, por N.N. Chiriboga.

48 *Revista del Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca* 6, mayo de 1922: 139-141, Cuenca.

*La exposición de artes, industrias y sanidad*

En el Hospital Civil de Quito, se llevó a cabo una muestra y certamen local de artes e industrias a la que se agregó una exposición de higiene. Ella, a juicio de algunos observadores, mostraba cuánto se había adelantado en asuntos médicos y la exposición fue concebida como un medio de educación a las masas populares.

La Clínica Ayora y Villavicencio preparó carteles educativos alusivos a los peligros del estornudo y el barrido en seco, así como al hábito de escupir (Coello, 1922). También se explicó a las “hijas del pueblo” (léase las empleadas domésticas) por qué las patronas les exigen trajes en vez de “centros” (enaguas) y bayetas. De esta manera, se intentó mostrar que los vestidos de la gente del pueblo, especialmente de las indígenas, eran peligrosos. El uso de bayetas y de varias polleras sobrepuestas, así como caminar descalzos, eran actitudes vistas como causas de epidemias<sup>49</sup>.

Otras instituciones presentaron obras de higiene que se desarrollaban en escuelas y hospitales, y obras de canalización y pavimentación de las ciudades. Finalmente, se exhibieron productos alimenticios, de higiene y de bienestar de las personas. En la sección de estadísticas, se graficó el aumento de servicios higiénicos en Quito y se hicieron referencias a diversas y mortales epidemias (Coello, 1922)<sup>50</sup>.

La muestra industrial, por su parte, desplegó productos que, a juicio de algunos observadores, competían con los extranjeros. Y esta vez, además de las muestras de restos arqueológicos<sup>51</sup>, se exhibió una respetable cantidad de tejidos elaborados a mano y presentados por los propios indígenas de León e Imbabura. Jacinto Jijón y Caamaño ofreció un premio en dinero, el cual fue entregado al indígena Miguel Córdova, quien partici-

---

49 “Educación del hogar”, en *El Comercio*, junio 20 de 1922: 3. Esta hipótesis será explorada posteriormente por los alumnos de la cátedra de Higiene de la Universidad Central, bajo la dirección de Pablo Arturo Suárez.

50 No debemos olvidar que a la época eran frecuentes las epidemias de paludismo, en los valles cercanos a Quito, así como la bubónica y la tuberculosis lo eran en las inmediaciones de la línea del ferrocarril.

51 “Informaciones”, en *El Comercio*, abril 11 de 1922: 6. Consigna la participación de Miguel Acevedo con muestras de antigüedades de indios de Manabí y Esmeraldas.

pó en el certamen con una manta de viaje que fue calificada como la mejor del ramo (*Catálogo de los expositores*, 1923: 8).

### *La Independencia y los indios*

El debate más sustancial continuó alrededor del papel de Ecuador en la gesta independentista de América, en un esfuerzo de buscar reconocimiento regional y asentar un imaginario de la nación en el marco americano que uniera las distintas celebraciones. Los ensayos históricos elaborados para la ocasión profundizaron el papel pionero de Quito en los acontecimientos de 1809, así como en la adquisición de la libertad, tanto a través de la campaña de Pasto como en la liberación de Perú, durante la década de 1820. Pero en esta ocasión la exploración no buscaba pronunciarse solo sobre si la Independencia había sido positiva o no para la sociedad contemporánea, sino respecto a quiénes habían sido los actores de la gesta independentista.

Jacinto Jijón y Caamaño, quien, en ese momento, era presidente de la Academia Nacional de Historia, fue el encargado de leer, en la Sala Capitular de San Agustín, un persuasivo escrito sobre la influencia de Quito en la emancipación de América. En este introdujo a los indígenas como factores importantes de la dominación colonial y como potenciales subvertidores del orden injusto, como lo había demostrado el movimiento de Tupac-Amaru. Este hecho, a la vez, le permitió establecer una diferencia entre los Andes septentrionales y los meridionales. En los últimos, a su criterio, fue desconocido el problema racial; es decir, la revancha indígena contra el blanco (1924: 41). De esta manera, excluyó a los indios de la gesta propiamente independentista de Quito, la cual quedó esbozada como un acto de las élites civiles y religiosas. Además de excluirlos, los propuso como grupo domesticado bajo el rol paternal de la Iglesia Católica y los hacendados.

Este mismo autor, pocos años atrás, había puesto en duda la narrativa oficial sobre los orígenes de la nación, al cuestionar la existencia del Reino de Quito propuesta por el jesuita Juan de Velasco (Prieto, 2004). Justamente, durante estas celebraciones se publicó una reacción a este cues-

tionamiento, en la obra de Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano*. Este texto, al tiempo que buscaba reponer la narrativa del Reino de Quito y debatir varios aspectos de la vida contemporánea de los indígenas, dio un giro a las discusiones sobre la Independencia. En el pórtico del libro, el autor sentenció que la verdadera independencia del país, tanto en los aspectos económicos como de la libertad humana, solo sería posible con la supresión de la esclavitud del indio, con la disolución de los latifundios y con su incorporación a la nación. De esta manera se abre una fisura en el propio imaginario de las élites que propone otro lugar para los indígenas y que sustenta otra mirada de la nación: la de una nación incompleta que debe ser unificada por el Estado. Se intenta, así, modificar la mirada de los indios silentes.

### *Tomás Velasco y Sucre*

Una de las nuevas actividades que incorporó esta celebración fue la búsqueda de personas centenarias que recordaran los sucesos libertarios. En este marco resulta intrigante la publicación, en *El Comercio* del 5 de mayo de 1927, de un reportaje realizado sobre un “compatriota” de Guano, Chimborazo –Tomás Velasco–, quien, supuestamente, habría participado en la Batalla de Pichincha<sup>52</sup>. El reportero lo hizo hablar en un lenguaje que calificó de “semi-español y semi-indígena”, que, a su juicio, era el que hablaban todos los de la “raza vencida”, sobre los cuales había pasado la civilización, reforzando así la lengua como marcadora de la “indigeneidad”. El reportero advirtió a sus lectores que, siguiendo la tradición, se tutearon<sup>53</sup>; y, luego, compuso una breve descripción de su entrevistado: el señor Velasco “se pone en posición firme y guiña los ojos para hablar con mayor animación en la expresión fisonómica. Lleva bastón. Lo hacemos sentar y pone una pierna sobre la otra. Se ve que sabe de estilos sociales”. Acto seguido, inició la entrevista preguntando:

---

52 Decimos *supuestamente* ya que al momento de la entrevista debió tener 141 años, para que hubiera estado en la Batalla de Pichincha.

53 Esta tradición no denota la cercanía que se suele asociar al tutearse, sino la jerarquía entre las personas.

-¿Conocistes a Sucre?

¿Socri? Nu amitu. Billitico si hi tinido, pero socri ca, nui visto. Yo pubre ca quí de saber.

-¿Qué edad tienes?

Nu si pis, amitu. Yu pobre ca, quí de saber.

-¿Estuvistes en el combate del 21 de abril?

Isu sí, amitu. Allá en la luma de Quitu. Cuánta matanza amitu. Los suldadus con unas lanzutas se traspasaban. ¡Jesús María!

-¿Conocistes a algunos de los jefes?

Sí amitu. Mi patrón Antonio Zambrano estuvo mandándome. Pobre guambrito era yo.

-¿Estaban a pie o a caballo los que pelearon?

Isu ca, quí de sabir amitu. Yo ca juvençitu ira...

-¿Asististes a la batalla del 24 de mayo?

Como no puis patrón. ¡Jesús María! Hasta Tulcán mi juí. A la juirza, llevado di sogá.

-¿A qué hora comenzó el combate?

Di mañanita. Pajaritos ca silvando istaban ya.

-¿Sabís quién mandaba las tropas?

Isu ca, no si pis amitu. Yu pubre ca quí de saber pes.

-¿Y estuvistes en el terremoto de Riobamba antiguo?

Cumu nu pes, amitu. ¡Jesús María! Curre mas curre me escapé. ¡Jesús María!

-¿Qué tal era Riobamba?

Bunitu pueblitu, pero este actual is mejor. Antes ca ciertamente tudito era paja ni mas y pencus. Aura ca, para quis pues cambiadu está.

-¿A quién conocistes en Riobamba antiguo?

Nu si pes, amitu. Isu ca... Acaso soi ningún leído ni escribidu...

-¿Eres casado?

Dos veces, ¡Jesús María! Una ca in San Andrés; otra ca in Guano. Siete hijitus tengo, taita amitu.

-¿Quién te casó en San Andrés?

Amu taita curita Cipida. Ya viejitu era.

-¿Y a qué edad te casastes?

Nu si...

-¿Trabajastes el cimiento de la catedral?

Sí amitu, sudandu un mar. Piedrotas pusimos interrandu. ¡Jesús María!

-¿Quién dirigía los trabajos?

Nu si...

-¿Conocistes al Obispo?

Nu amitu. Isu ca... A la juerza venía. De sogá trayendo...



Figura 5.  
Tomás Velasco<sup>54</sup>

Al finalizar la entrevista, el reportero informa al lector que no creyó necesario hacer más investigaciones, aunque el “paleontólogo” Félix Proaño, un importante intelectual de Riobamba, le habría sugerido que le mirara las piernas para deducir la edad. Su exploración confirmó que era muy anciano, pero muy bien conservado. Finalmente, para agasajarle y enviar al diario su fotografía lo retrataron en un estudio. El último comentario del reportero es: “¡Qué cara de buen mozo la que puso!”.

Creemos que la entrevista debió haber sido leída por el público con incredulidad ya que, por primera vez, se explicitaba públicamente que los indios habían tomado parte en la gesta libertaria, aunque esto no suscitó comentarios posteriores. El reportero elaboró un argumento paradójal: al tiempo que evidenció la participación de los indios en la gesta libertaria, les quitó responsabilidad. Ello lo trabajó con varios recursos. Por un lado, con la continua contestación puesta en boca de Tomás de no saber —es interesante notar que el reportero le permitió hablar con cierta fluidez sobre temas familiares (matrimonios, hijos) y de su patria local (Riobamba)— ; y, por otro lado, le restringió sus capacidades de estar en “episodios históricos” de la patria, al señalar que conocía a Sucre a través del dinero y al enfatizar que participó en la gesta libertaria por orden del patrón y de manera forzada. Finalmente, su lenguaje semi-español, y no de reportero, dificulta la fluidez del diálogo. Hace que Tomás diga que no sabe por no ser leído y “escrito”, reforzando así la falta de credenciales ciudadanas y nacionales en las personas analfabetas y de aquellos que no conocen plenamente el castellano y la historia. Pero, con relación al idioma, abrió una nueva paradoja, ya que, al tiempo que mostraba su incapacidad de leer y escribir, el hablado semi-castellano, semi-quichua le permitió presentarlo con un barniz de civilización. Del contex-

54 “El tres veces morador de la provincia de Chimborazo”, en *El Comercio*, mayo 05 de 1927: 1.

to de la pieza periodística se deduce que fue la participación en la batalla libertaria lo que le otorgó este tono civilizatorio.

El reportaje aparece, así, como una suerte de monólogo del periodista, quien reforzó una figura de indio silente semi-civilizado, sumiso y descalzo –según vemos en la foto–, pero ignorante de temas históricos y políticos, pese a haber sido, supuestamente, testigo presencial. De esta manera, en el caso de Tomás, no fue suficiente haber sido parte del Ejército Libertador para ser un autónomo ciudadano y sujeto nacional.

Los indígenas, en estas celebraciones, hablaron a través de sublevaciones que las pusieron en riesgo, pero también hablaron a través de terceros. Fueron premiados y aludidos, nuevamente, como trabajadores laboriosos. A la vez, se evidenciaron con mayor claridad sus capacidades inspiradoras de piezas musicales y de ensayos políticos e históricos; fueron reconocidos como participantes de la gesta independentista, bajo el mando de terceros; y fueron concebidos como objetos de la educación nacionalista. Sin embargo, varios de estos aspectos estuvieron sujetos a controversias. De manera que no existió una visión unificada sobre su lugar en la nación. Se elaboraron, desde los discursos elitistas, al menos dos miradas sobre los indígenas: una que los propone como parte esclavizada de una nación incompleta, y otra, como parte de los dominios de las élites<sup>55</sup>.

## Fundación de la República

La última celebración centenaria en Quito fue aquella que recordó la fundación republicana de la nación: el desmembramiento de Ecuador de la Gran Colombia; es decir, su constitución como entidad independiente. El país estaba sumido en una profunda crisis económica y el pueblo tenía hambre, pese a lo cual se hicieron esfuerzos para desarrollar las fiestas, que tampoco estuvieron exentas de polémicas. Destacó especialmente el dilema sobre qué exactamente se quería celebrar: ¿el desmembramiento y la disolución de la Gran Colombia?, ¿la muerte del Mariscal Sucre, pues

---

55 Una nueva mirada de la nación desde grupos de izquierdas, comienza a perfilarse en la década de 1940, según veremos más adelante.

también su cumpleaños cien años de su muerte?, o, más bien, ¿reforzar el primer grito de la Independencia de América del Sur? Inicialmente se señaló el 13 de mayo como día nacional, recordando la formación de la República de Ecuador. Pero en las vísperas, una decisión de la Asamblea llevó a revisar este acuerdo y se optó, momentáneamente, por celebrar oficialmente el 10 de agosto, primer grito de la Independencia, como fundacional de la República<sup>56</sup>. De esta manera se escondía tanto la disolución de la Gran Colombia como la tardía formación de la República. A cambio de ello, se celebraría con una convocatoria americana el centenario de la muerte de Antonio José de Sucre en el mes de junio y, con ello, se reponeía a Ecuador en la historia de la región.

Algunos intelectuales y políticos consideraron inapropiado honrar la disolución de la Gran Colombia, pues contradecía los sueños de los padres de la patria. Se argumentó, además, que con ello se hería los sentimientos de Colombia, en momentos que debía haber un acercamiento regional. Otros, sin embargo, fueron críticos con no dar un reconocimiento preciso a la fundación de la nación, en especial cuando la resolución tomada por los antecesores había sido la correcta. El prospecto de progreso de la región en el marco de la Gran Colombia se presentía obscuro, y el progreso relativo alcanzado en ese momento por Ecuador se consideraba prueba de una decisión adecuada<sup>57</sup>. Pese a las polémicas y a la posición de la Asamblea, se celebró también la constitución autónoma de la República. 1930 fue, entonces, un año de continuas celebraciones: el centenario de la República y la Batalla de Pichincha, en mayo, el centenario de la muerte de Sucre, en junio, y el primer grito de la Independencia, en agosto.

El Municipio de Quito lideró las fiestas centenarias de la República con un programa que incluyó nuevamente una feria de muestras. Se desplegaron bailes en el gran salón de “Dancing Incaico” –“el lugar más artístico y aristocrático del palacio”–, la elección de reina y comidas criollas; cine en diversos lugares de la ciudad, bailes populares, revista de variedades en el Teatro Sucre, competencias deportivas, toros y rejoneo y un

---

56 “Las fiestas del centenario”, en *El Comercio*, mayo 09 de 1930: 3.

57 “Las fiestas del centenario”, en *El Comercio*, mayo 09 de 1930: 3.

tedeum en la Catedral<sup>58</sup>. Asimismo, se publicaron monografías locales y regionales, ensayos y fotografías, y se realizaron filmaciones. La novedad fue, indudablemente, la inauguración de una radio, desde donde se transmitieron algunos eventos centenarios y “música nacional”<sup>59</sup>.

Una de las publicaciones compiló diversos ensayos de reconocidos intelectuales que daban cuentas de la prehistoria e historia del país, así como de sus industrias —incluido el turismo—, la educación y la ciencia, la lengua, la música y artes, y una serie de monografías locales. El texto de prehistoria escrito por el arqueólogo alemán Max Uhle (1930) insistió en la falacia del Reino de Quito y la relativamente poca relevancia del incario, como antecedentes de la historia republicana. Argumentaba la existencia de pueblos nativos pre-incas, con desarrollos complejos. Uhle finalizó su ensayo con el rescate de la música indígena, tema que fue desarrollado con profundidad por Segundo Luis Moreno (1923; 1930). No solo se les reconoció como inspiradores de los compositores blanco mestizos, sino como creadores de su propia música dictada por la naturaleza. Estas virtudes musicales también fueron aplaudidas en los diarios de la época<sup>60</sup>. Esta misma publicación incluyó una monografía de Otavalo, como un caso de florecimiento cantonal y objeto turístico, donde el indio era un factor de la producción y el progreso nacional (Orellana, 1930: 122). Estos fueron representados como personas de raza pura, trabajadoras y limpias, y hábiles artesanos y agricultores (Orellana, 1930: 116), abriendo la puerta a la posibilidad de mejoras y bienestar de la raza indígena.

Las celebraciones centenarias fueron replicadas en diversas localidades, a distintos tiempos<sup>61</sup>. Especial relevancia tuvo la presentación en Cotacachi de la obra de teatro musical —escrita en prosa y verso por Félix Proaño— *El príncipe Cacha*, que proponía la resistencia local a la invasión inca. En un comentario publicado en *El Comercio* hacia fines del año, al

58 “Programa de festejos”, en *El Comercio*, mayo 9 de 1930: 4.

59 “Se inaugurará el día de hoy radio”, en *El Comercio*, mayo 17 de 1930: 4.

60 Los compositores locales continuaron con la elaboración de música de inspiración indígena. En esta época, por ejemplo, el maestro Pedro Traversari escribió *Espíritu indolatino* y *Ofrenda religiosa*, piezas que fueron interpretadas por el maestro Sykora (“El artista de fama mundial, B. Sykora”, en *El Comercio*, agosto 03 de 1930: 1).

61 “La celebración del centenario de la República en las ciudades y pueblos del Ecuador”, en *El Comercio*, mayo 16 de 1930: 6.

tiempo que se insistió en que se debía derribar los mitos sobre la prehistoria, se celebró la obra sobre Cacha, ya que ponía en relieve el patriotismo de los primeros habitantes<sup>62</sup>. De esta manera, la celebración fue una oportunidad de desplegar nuevas narrativas parciales sobre el pasado de los indios, y conectarlas con su presente.

Los indios, ausentes de las cavilaciones de las élites respecto al objeto de la celebración, se dejaron sentir en las fiestas. Ya indicamos que se desplegó un rescate de la prehistoria a través de los estudios arqueológicos y de una reposición de algunos fragmentos de lo incásico. A la vez que los indígenas dejaron de ser vistos solamente como personas miserables y pobres, los otavaleños fueron recreados como una muestra de que su prosperidad era posible. Estas aperturas se confirmaron con la participación directa de escolares indígenas en la denominada Carrera Incásica.

### *La Carrera Incásica*

El Ministerio de Instrucción Pública y el sistema de escuelas públicas jugaron un papel relevante en conectar las diversas localidades del país. A través de las escuelas se repartieron banderas en las zonas rurales<sup>63</sup> y se convocó a los alumnos a varias actividades, siendo su programa central la Carrera Incásica.

La organización de la carrera estuvo en manos del área de educación física de este Ministerio. Esta tuvo como objetivos, además de emular el eficiente sistema de postas incaico, estrechar los vínculos espirituales entre los jóvenes del país y hacer una demostración de las capacidades físicas del pueblo (Wellenius, 1930a: 82)<sup>64</sup>. Se intentó unir los cuatro puntos cardinales de Ecuador a través de una carrera de los estudiantes de la educación primaria pública, quienes portarían mensajes dirigidos al presidente de la República<sup>65</sup>.

62 “Melodrama pre-incásico”, en *El Comercio*, octubre 24 de 1930: 3.

63 “Banderas para las escuelas rurales”, en *El Comercio*, mayo 21 de 1930: 6.

64 Es presumible que los profesores alemanes que daban apoyo técnico al Ministerio de Instrucción Pública estuvieran detrás de la organización de este evento.

65 La difusión pública de la carrera se vio empañada por el sorpresivo cambio de las celebraciones. De hecho, las referencias en los diarios fueron escasas.

A decir de los maestros organizadores, por tratarse de impúberes, se debieron tomar todas las medidas que la ciencia aconsejaba para evitar cualquier contratiempo: el máximo de distancia que debía recorrer cada estudiante según su edad, la obligatoriedad de un examen médico y de la presencia de adultos. Se establecieron cuatro estafetas —una por cada punto cardinal—, se trazó el camino a seguir y se estimaron las alturas máximas a ser coronadas y los tiempos requeridos. Se prohibió el uso de vehículos de motor y se asignó un presupuesto (Ministerio de Instrucción Pública, 1930). En cada provincia se comisionó a un responsable, y se realizaron entrenamientos y ensayos previos. El ejército contribuyó con sus bandas y el correo con el sistema de telégrafos.

La Carrera se realizó durante la primera quincena de mayo. Participaron alrededor de 9 000 estudiantes de ambos sexos, de todo el país, y se recorrieron más de 2 000 kilómetros de suelo patrio (Wellenius, 1930b: 73). Por razones climáticas, tanto los estudiantes de El Oro como los de Esmeraldas no pudieron participar, pero en esta última provincia se realizó una carrera local. Los participantes arribaron al Panecillo en la fecha en que se debía celebrar la fundación de la República. Los estafetas llegaron con seis minutos de diferencia, con sendos mensajes para el presidente. Y allí estuvo el presidente, acompañado del público quiteño, a recibirlos con gran entusiasmo. Este devino en “frenesí” con la llegada del corredor del Oriente, un indio, “con su traje típico y con claras y manifiestas señales, en su cuerpo y ropa, de las dificultades del trayecto por las selvas orientales y cruce de la cordillera andina, con sus hielos eternos” (Wellenius, 1930b: 75). Y, claro, debió recorrer alrededor de 62 km, mientras el resto de participantes caminaron menos de 1 km cada uno. Los mensajes de saludo oficial transportados desde cada sección del país se leyeron en el Panecillo de Quito<sup>66</sup>.

Días después, *El Comercio* publicó una preciosa foto de Basilio Ande (Figura 5), el estafeta del Oriente, quien hizo su entrada con un tocado de plumas, una bolsa del cucayo, pantalones, camisa y descalzo. Según podemos apreciar, todos lo reconocieron como indio. En este caso pare-

---

66 No identificamos el contenido de los mensajes, aunque se indica que el de Manabí hacía votos por la futura grandeza de Ecuador (Wellenius, 1930b: 74).

cieron ser las plumas lo que se calificó como traje típico<sup>67</sup>. Lo importante a resaltar, en todo caso, es que por primera vez los indígenas representaron un evento oficial de la nación. Pero el joven Ande no era un indio cualquiera: era una persona educada y formaba parte de las familias que comúnmente transportaban el correo desde el Oriente a la capital (comunicación personal de Blanca Muratorio).

Algunos de los organizadores destacaron que tanto en los preparativos como durante la carrera se demostraron la “extraordinaria capacidad y potencia muscular del campesino ecuatoriano” (Wellenius, 1930a: 82) y el carácter inquebrantable de los “escolares laicos” (Wellenius, 1930b: 75). De esta manera, la carrera, además de simbolizar la unión de la nación, hizo hincapié en un cimientito laico de la misma junto a una composición racializada de su población, que ofrecía un espacio a los indios educados.

Las confusas celebraciones de la fundación autónoma de la República marcan una particular tensión, entre una mirada americanista y una de autonomía nacional, que no logra ser completamente subsanada. Pese a ello, las conmemoraciones permitieron representar una nación que tenía claras alusiones a su pasado indígena, tanto a través de la Carrera Incásica como a través del teatro. Al mismo tiempo que se rescataba el incario, se proponía una memoria de confrontación con el Perú de la época, a través de la recordación de hitos de oposición nativa a la expansión inca. No se logra estructurar una narrativa alternativa al Reino de Quito, pero se reconocen pequeñas historias del pasado indígena. Estos relatos también permiten mirar a los indios contemporáneos. Pareciera, entonces, que el mecanismo para confrontar el sentido de la nación ya no es la disputa de la narrativa histórica. Se trató, más bien, de traer el pasado a las representaciones presentes hechas por estudiantes, incluyendo a indígenas civilizados por la educación estatal.

---

67 “Basilo Ande, natural del Oriente”, en *El Comercio*, mayo 15 de 1930: 1. Vale destacar que existe un registro visual del estafeta austral al pasar por Cuenca. Este porta una bandera, la estafeta, pantalones cortos y zapatos de deportes. Su piel, sin embargo, aparece tan oscura como la de Basilo Ande, pero no fue nombrado como indígena.



Figura 6. Basilio Ande<sup>68</sup>

### Hablan los indios urbanos, “performan” los rurales

Esta última sección explora la celebración del cuarto centenario de la muerte de Atahualpa como una huella que permite observar nuevas formas de representación indígena, que revelan cómo las élites blanco-mestizas, con la participación de grupos indígenas, elaboraron distinciones que apelaban a los indios urbanos basadas en su capacidad de intevenir la historia. Creemos que esta característica está anclada en la asumida polaridad entre historia y folclore; y que, en el tiempo, se produciría una demarcación entre indios urbanos, como sujetos históricos, e indios rurales, como “performadores” del folclore. Nuestra interpretación se basa en dos eventos públicos: por un lado, la ya mencionada celebración de Atahualpa; y, por otro, el Festival Aborigen que se desarrolló en el marco de la guerra entre Ecuador y Perú.

La emergencia de Atahualpa como figura histórica forma parte de una nueva manera de concebir la prehistoria de la nación: ya no solo se trata

---

68 “Basilio Ande, natural del Oriente”, en *El Comercio*, mayo 15 de 1930: 1.

de una narrativa de la acción colectiva y anónima de los pueblos, sino de héroes en los sucesos narrados. Es así que la figura de Atahualpa se torna central en la narrativa de la nación<sup>69</sup>. Atahualpa siempre había sido reconocido como inca. Pero a este inca, en el caso de nuestro análisis, fue necesario bautizarlo como ecuatoriano, para introducirlo como padre fundador de la patria. Podría juzgarse, también, que para las élites, destacar la figura de este personaje tenía sus complejidades, a juzgar por el comentario de Paul Rivet a inicios del siglo XX:

el nombre de Atahualpa provoca siempre en el indio, y a pesar del tiempo y a pesar de la ignorancia en que yacen las desventuras del infortunado rey, algo así como un escalofrío inconsciente de revuelta y evoca en su alma oscurecida el recuerdo de una antigua injuria no vengada aún y cuyo doloroso peso oprime todavía al indio desgraciado (1977 [1906]: 110).

Pocos años después, Max Uhle escribiría a Jacinto Jijón y Caamaño, con cierto pesar, sobre cómo los nativos de Cuenca y Loja no recordaban el pasado y se hallaban muy interesados en las “finezas” de la civilización<sup>70</sup>. Dos aspectos destacan de los comentarios antes expuestos: la consideración de que Atahualpa pudiera representar, para los indios, un emblema del hecho colonial aún no zanjado; y la noción de que los indios eran ignorantes de la historia. ¿Cómo se resuelven estos temas?

La imagen y el relato historiográfico de Atahualpa de inicios del siglo XX forman parte de la discusión sobre la existencia del Reino de Quito, y siguen, en varios aspectos, el relato de Juan de Velasco. Se le dibuja como un rey de admirable valor y mártir en manos de los españoles, y, a la vez, como encarnación del acto de amor que permitió la alianza shyri-inca (Jaramillo Alvarado, 1922: XIX). Por su parte, el “drama histórico nacional” *Atahualpa, crónica de la vida y muerte de Atahualpa*, de Guillermo Dávila (1920), reitera esta argumentación, pero elabora una serie de conflictos del encuentro colonial que no logran resolución. Por ejemplo, celebra y legitima la conversión de Atahualpa al cristianismo, pero, a la vez,

---

69 Las figuras nativas precoloniales habían suscitado interés entre cronistas coloniales, élites republicanas y los propios aborígenes, y se habían construido imágenes cambiantes de su personalidad.

70 AHBCE, CJJC #02262, #01893 y #01902.

lo mantiene con sus creencias precoloniales y hace decir a Atahualpa que el cristianismo se confunde con la de *Pachacamac*. Asimismo, el amor y las mujeres juegan un papel de intermediación entre indígenas y españoles, marcado por la esperanza, pero también por la traición. Las mujeres traicionan a su raza, pero son fieles a sus creencias, y se las retrata como vírgenes devotas de Atahualpa. Al mismo tiempo, este autor traza una continuidad entre las élites nativas y las republicanas, pues son estas últimas las que redimirán a los indios. Así, uno de los consejos finales de Atahualpa a sus hijos, en este drama, es que se alejen de los extranjeros: “preveo que nuestra raza va a ser esclava de otra más fuerte, y que su esclavitud ha de ser dura y lastimera (...) Pero, al fin, con el transcurso del tiempo, nuestra descendencia ha de dominar en la usurpadora” (Dávila, 1920: 77). De manera que las élites se presentan también como una prolongación de las élites nativas y con capacidad redentora. Aspectos de estas composiciones se rearticulan durante la década de 1930, para proponer a Atahualpa como padre de la nación, según veremos a continuación.



Figura 7. Vírgenes del sol  
(Dávila, 1920)

*El cuarto centenario de la muerte de Atahualpa*

Durante 1933, tanto grupos nativos como autoridades nacionales celebraron el cuarto centenario de la muerte de Atahualpa<sup>71</sup>. En este contexto, el último inca fue presentado como ecuatoriano. Fue descrito como el fundador de la nacionalidad ecuatoriana con base en el convencimiento de que su madre había sido la princesa shyri elegida por Manco Capac para ser su esposa al momento de la expansión del Imperio de Inca hacia el norte. Esta celebración mostró un claro cambio respecto a celebraciones previas: por un lado, se honraba públicamente a una figura masculina nativa, y por otro lado, y más importante aún, al menos dos grupos cuyos miembros se calificaban como indígenas participaron en la celebración. El festejo mostró a los indígenas no solo como representantes de la celebración oficial, sino como grupos que organizaron sus propias festividades. Un conjunto de Guayaquil, de autodenominados indígenas que posteriormente aparecen agrupados en torno al partido inca, enfatizó la existencia contemporánea de descendientes de Atahualpa y argumentó la necesidad de reinterpretar el Tahuantinsuyo, bajo el eslogan “Por el Tahuantinsuyo, la América Libre”. Por su parte, la Sociedad de Albañiles Unión y Paz de Pichincha desplegó un programa que enfatizaba en sus derechos como trabajadores y ciudadanos. Finalmente, el Municipio de Quito organizó varias representaciones públicas que incluyeron eventos musicales, junto al despliegue de las habilidades físicas de los trabajadores indígenas en una presentación de gimnasia. Música indígena y nacional, así como la dramatización de la historia nativa fueron difundidas a través de la radio, incluyendo la producción y emisión de un drama acerca de Atahualpa en una emisora recientemente creada, por parte de misioneros norteamericanos.

---

71 Las celebraciones se realizaron el 29 de agosto de 1933. La historiografía ecuatoriana ha indicado fechas variadas. Estupiñán, con base en Clements Markham, propone como fecha cierta el 26 de julio de 1533 (2003: 88). Esta misma autora provee una buena recopilación de textos elaborados por testigos presenciales respecto a la muerte de Atahualpa.

*Los indios de Guayaquil: la nobleza nativa*

Dos indios de Guayaquil, Juan Tigse Morocho y Lizardo Lima<sup>72</sup>, interesados en homenajear a los verdaderos y nobles descendientes de Atahualpa, propusieron honrar a Luis Felipe Huaraca Duchicela XXVI (Figura 8), la misma figura que años más tarde pediría un puesto en el Congreso para representar a la raza indígena (Prieto, 2004: 130-131)<sup>73</sup>. Solicitaron a la Municipalidad de Guayaquil la donación de un pequeño terreno urbano para Duchicela, “el inca de nuestro Tahuantinsuyo”, como símbolo de la realeza nativa y en reconocimiento a la familia real como señores dueños de todas las Américas. Duchicela, sin embargo, declinó el ofrecimiento, argumentando que aceptar el pequeño terreno como símbolo de su herencia inca sería una deshonra.

Un diario de la ciudad portuaria comentó, irónicamente, que tal vez lo que Duchicela quería como regalo era el propio Palacio Municipal<sup>74</sup>. A propósito de este episodio, hubo un intercambio de correspondencia, a través del periódico, entre líderes indígenas; y, finalmente, los promotores del regalo del solar cambiaron su propuesta y plantearon que Duchicela y su hijo e hija debían recibir reconocimiento público en la forma de donaciones de propiedades inmobiliarias en Guayaquil, Quito y Riobamba. También insistieron que el hijo de Duchicela –Calvino– debía recibir apoyo financiero estatal para finalizar sus estudios en Europa<sup>75</sup>.

Estos indígenas, además usaron el periódico para proponer al presidente de Ecuador y a las autoridades un programa de celebraciones. Este incluía la declaratoria del 29 de agosto como día de duelo nacional, misas

---

72 Juan Tigse Morocho, o Juan Morocho, firmó la petición que comentamos como presidente del Comité del Centenario y como Cacique de Queroillo o Cachaillo. No sabemos con certeza si fue el mismo Juan Morocho quien fuera ascendido como coronel por Eloy Alfaro después de la Batalla de Garazo. Lizardo Lima, otro miembro del Comité, firmó como Cacique de Pallatanga (“Para el sucesor de Atahualpa”, en *El Comercio*, agosto 21 de 1933; “Proyecto de programa”, en *El Comercio*, agosto 26 de 1933).

73 Luis Huaraca Duchicela era un profesor de inglés en Guayaquil, educado en Lima, donde vivió su infancia (Destruge, 1918: 135). En 1918, durante la discusión sobre la existencia del Reino de Quito, la existencia de una supuesta nobleza indígena había atraído la atención de varios estudiosos, como prueba viviente de su existencia contemporánea.

74 “Actitud de un descendiente de Atahualpa”, en *El Comercio*, agosto 14 de 1933.

75 “Proyecto de programa”, en *El Comercio*, agosto 26 de 1933.

de réquiem en todas las iglesias católicas de América, la obligatoriedad de desplegar las banderas a media asta en todas las Américas, el establecimiento de dos monumentos que honraran a Atahualpa para ser colocados en el Panecillo o Yaravirac, en Quito, así como en la Plaza Victoria de Guayaquil, y la publicación de un libro sobre la historia de la familia Duchicela. El diseño de los monumentos estuvo inspirado en el estilo romántico que subrayaba el heroísmo del inca. El correspondiente propuesto por el grupo de Quito exhibe a Atahualpa parado sobre la figura de su padre, Manco Capac, en el centro de un muy ordenado jardín de pinos, representando la figura de un guerrero, portando un tocado con una pluma, una capa y vestido corto.



Figura 8. SMI Luis Huaraca Duchicela XXVI<sup>76</sup>



Figura 9. Bárbara Duchicela (Niles, 1923: 120)

76 “Proyecto de programa”, en *El Comercio*, agosto 26 de 1933. Propuesta del monumento a Atahualpa para ser colocado en El Panecillo y auspiciada por Juan T. Morocho y Lizardo Lima, caciques de las parcialidades de Cachaillo y Pallatanga.

El comité organizador sugería que ellos estaban en contacto con grupos indígenas de todas las Américas, e informaron, a través de la prensa, que algunas “tribus” estaban preparando, según la tradición, actos de auto-inmolación, con el propósito de servir al inca en la “otra vida”, después de la muerte<sup>77</sup>. La aparición de Duchicela y el grupo indígena de Guayaquil sorprendió a las élites quiteñas, si bien ellas habían participado, a fines de la década de 1910, en varias disputas relativas a la nobleza nativa y al Reino de Quito. El periódico de Quito, *El Comercio*, preparó y difundió varios reportajes y ensayos sobre la dinastía Duchicela y se propuso revelar cómo vivían los auténticos Duchicelas en un pequeño pueblo cerca de Riobamba.

Un reportaje incluyó una fotografía de Bárbara Duchicela, tomada diez años antes y publicada por Blair Niles, una viajera norteamericana (Figura 9). El artículo señalaba que Bárbara ignoraba la grandeza de sus ancestros y, en contraste con Felipe de Guayaquil, ella mantenía una tranquila existencia campesina ecuatoriana, sin reclamar lo que le robó la codicia, ni la despreocupación de las autoridades respecto a los indios (Quitoñán, 1933: 1). El artículo presentaba a “Barbarita” en la puerta de su modesta casa, como legítima descendiente de los shyri, la supuesta nobleza local que había forjado una alianza con los incas a través del matrimonio. Posteriormente, el diario reimprimió extractos del texto de la viajera norteamericana, quien describía a Bárbara como una mujer distinguida, que vivía en una miserable vivienda y sin ninguna conexión con su pasado (Niles, 1923: 1). La pregunta abierta era sobre quién era el auténtico descendiente de Atahualpa: un pretencioso indio de Guayaquil o una humilde mujer de un poblado de la Sierra. La solución a este dilema fue imaginar que todos los indígenas eran descendientes de Atahualpa, quien, a su vez, era ecuatoriano en sus orígenes. De esta manera, Atahualpa pasó a ser una figura nacional.

---

77 “Proyecto de programa”, en *El Comercio*, agosto 26 de 1933.



Figura 10. Monumento a Atahualpa<sup>76</sup>

### *Los indios de Quito: credenciales ciudadanas*

Algunos líderes de los albañiles de Quito –José Gabriel Collahuaso, Martín Bahamonde y Carlos Taípe– usaron el periódico para informar acerca de su programa de celebraciones del cuarto centenario de la muerte de Atahualpa, y es probable que, detrás de este, estuvieran algunos connotados vecinos conservadores de Quito, así como la Iglesia Católica. El programa contempló la suspensión de sus trabajos habituales, y una misa fúnebre en la iglesia de San Francisco, para honrar a Atahualpa junto a los albañiles que habían muerto en la llamada Guerra de los cuatro días, con ocasión de las elecciones presidenciales de inicios de la década de 1930<sup>79</sup>. La celebración

78 *Para Todos* 1 (1), Guayaquil, 1933: 1. La foto está acompañada de un largo texto que indica: “En la presente fotografía vemos al señor Director Gustavo Estrella Bojn junto a SMI don Luis Huaraca Duchicela XXVI, último de los Incas americanos descendiente de Atahualpa, activo comerciante industrial e ilustrado profesor de idiomas (...) [Se encuentra] vestido con el clásico traje incásico y con el cetro del poder en sus manos, en actitud triunfal (...) Foto tomada en Barrio Centenario donde proyectan levantar un palacio incaico (...) [Se trata de una foto] original de un hombre moderno que lleva en sí todo el fuego y la rebeldía de la raza incaica”.

79 Se trata de la llamada “Guerra de los cuatro días” que fue el resultado de la manipulación liberal de los resultados de la elección presidencial.

también proponía en su agenda presentar una propuesta para normar las ocho horas de trabajo, entre otros puntos<sup>80</sup>.

Un acto central del programa fue también el inicio de un monumento a Atahualpa en el cerro Yaravirac (Figura 10). Para el día del evento, pidieron a los miembros de la sociedad, así como a todas las comunidades aborígenes de Quito, que se reunieran en un centro católico para, desde allí, marchar hacia el cerro con el propósito de colocar la primera piedra del monumento<sup>81</sup>. Durante el evento, líderes de los albañiles dieron sus discursos, que subrayaban el pasado y presente indígena de la nación.

José Gabriel Collahuaso habló como descendiente de Atahualpa y calificó la ceremonia como un “acto de compensación”. Subrayó que los padres de la República nunca habían honrado a este ilustre héroe aborigen y preguntó si acaso la verdadera intención era que la raza indígena pasara al olvido. La codicia y el temor habían sido, de acuerdo a Collahuazo, los motivos para matar a Atahualpa. Al mismo tiempo, reconocía que el acto de celebración del cuarto centenario organizado por los albañiles era una indicación de que los prejuicios habían quedado en el pasado y ellos no eran más un pueblo conquistado ni vencido, sino “hermanos en la fe”<sup>82</sup> y miembros del mismo tronco que dio savia y vida a la humanidad.

Carlos Taipe pronunció un discurso más secular, en el cual insistió en que el acto era una promesa de la regeneración indígena y un reconocimiento de que ellos eran no solo seres humanos sino también ciudadanos, “con corazones y cerebros y no solamente músculos”. Recordar, manifestaba, era conocer y hacer justicia. El recuerdo de Atahualpa era una manera de traer de vuelta el pasado nativo, con su civilización, buen gobierno, religiosidad y leyes sabias. Estas memorias, de acuerdo con Taipe, estaban vigentes en las mentes y sangre de los indios contemporáneos y serían las bases para que los presentes gobierno y sociedad los reconociera como ciudadanos libres y valorados trabajadores. “Pronto podremos ser tam-

---

80 “El IV Centenario de Atahualpa”, en *El Comercio*, agosto 21 de 1933.

81 “Programa de la Sociedad de Albañiles”, en *El Comercio*, agosto 28 de 1933.

82 La idea de hermandad en la fe católica fue la base de la igualdad en el pensamiento católico de la época.

bién nosotros ciudadanos libres de una patria libres, ciudadanos que consideren el trabajo como una función y un deber sagrado y no como una maldición bíblica que se alimenta del sudor y lágrimas”. Finalizó su alocución pidiendo a Atahualpa la protección para todos sus descendientes: “Hijo del sol, mira por tu descendencia. Gran Atahualpa, yo te venero”<sup>83</sup>.

De esta manera, los indios urbanos se presentaron como ciudadanos honorables y con capacidad de conectarse con su pasado remoto, que, a su vez, era el pasado remoto apropiado por las élites.

### *Las autoridades de Quito: gimnasia y música*

La Municipalidad de Quito celebró el cuarto centenario de la muerte de Atahualpa con una representación de gimnasia hecha por indígenas trabajadores. Los diarios locales caracterizaron este evento como una representación “higiénica” y de “cultura indígena”. El diario *El Comercio* reportó que 150 indios de los servicios municipales ofrecieron un espectáculo de “valioso contenido sociológico”: la incorporación de los indios a la civilización. El medio describió este despliegue de disciplina como una prueba del proceso civilizatorio: los indios obedecieron las instrucciones de un miembro del ejército y, a la vez, evidenciaron sus destrezas físicas, ya que sus movimientos eran precisos. “Pudimos notar justeza en los movimientos, precisión en las ordenes, disciplina, corrección en las evoluciones ofreciendo un conjunto magnífico”<sup>84</sup>. Pero las virtudes del ejercicio no terminaban allí. La mayoría de los indígenas era *capariches* y desplegaba labores de limpieza; de acuerdo al reportero, dado su peligroso y delicado trabajo, ellos necesitaban renovar el aire y ejercicio constante. De esta manera, la gimnasia probaba ser la mejor alternativa para protegerse de la enfermedad y las pestes, y mantener el buen estado físico de los trabajadores.

Esta representación de gimnasia estuvo complementada con una variedad de actividades musicales. La banda municipal interpretó *Atahualpa* o

---

83 “Agradecimiento del gremio de albañiles”, en *El Comercio*, agosto 30 de 1933.

84 “Fiesta municipal en el IV Centenario de la muerte de Atahualpa”, en *El Comercio*, septiembre 03 de 1933. Terminada la exhibición de gimnasia, se realizó una presentación de un baile de San Juan y concursos tradicionales en los cuales fueron premiados varios indígenas.

*El ocaso del imperio*, compuesta por Luis Humberto Salgado, calificada en los medios de prensa como “sinfonía descriptiva histórica” o “suite clásica moderna”<sup>85</sup>. La composición se desplegó en tres secciones: preludio, *ballet* y poema, que correspondían a tres momentos históricos: la profecía de Viracocha, la fiesta del sol y la tragedia de Cajamarca. Un comentarista de la época manifestaba que el autor recreaba escenas que se habían desarrollado antes que el Imperio Inca fuera destruido, así como la lucha contra el conquistador español<sup>86</sup>; y que la declinación de la dinastía, tal como los funerales del monarca, fueron interpretados con emoción y tonos elegiacos. De manera similar, la banda del Batallón Pichincha interpretó *Alma de Atahualpa*, una composición de José Miguel Baca, inspirada en las fiestas religiosas y priostazgos de los indios de San Pablo del Lago, en Imbabura<sup>87</sup>.

La radio fue otro medio usado para difundir música indígena y la llamada música nacional, además de la biografía de Atahualpa y conferencias relacionadas con los indígenas. Orquestas locales (como “Julio Cañar y su Orquesta” y el “Dúo Ojeda-Ortiz”), junto a músicos del Conservatorio Nacional de Música, actuaron en las radios. Ellos interpretaron, por ejemplo, una pieza llamada *Soñando en un rondador*, calificada como “fox incaico”<sup>88</sup>, o *La raza vencida* y *La raza incásica*<sup>89</sup>.

Al mismo tiempo, varios intelectuales participaron en conferencias radiales relativas al *ayllu*, la formación del Imperio Inca, y los indios en los tiempos de Atahualpa. La estación de radio norteamericana HCJB di-

---

85 Wong estudia la obra de Luis Humberto Salgado y explora la noción de nacionalismo musical. Su análisis musical de *El ocaso del imperio* le permite sugerir que para el propio compositor los indígenas no habían sido derrotados, ya que intentaba comunicar una sensibilidad de victoria sobre la opresión y muerte (Wong, 2004: 43-44).

86 “En el IV Centenario de la muerte de Atahualpa”, en *El Comercio*, agosto 28 de 1933.

87 Las presentaciones musicales fueron oportunidades para analizar también la música indígena. Por ejemplo, varios pensadores señalaban que la música indígena era triste y deprimente, así como primitiva y básica en su estructura. Sin embargo, los cuadros y tradiciones indígenas, debidamente ordenados, eran transformados en música seria, educada. Se creía que el mérito de los compositores educados era que introducían orden y complejidad a la música nativa y, a la vez, ayudaban a pulir los gustos artísticos del pueblo. Las presentaciones musicales fueron comentadas como altamente exitosas (“Retreta por Atahualpa”, en *El Comercio*, septiembre 03 de 1933).

88 “Programa HCJB”, en *El Comercio*, septiembre 01 de 1933.

89 “Nueva radiodifusión en homenaje a Atahualpa”, en *El Comercio*, septiembre 05 de 1933.

fundió el drama musical *La muerte de Atahualpa*, que fue altamente celebrado por la audiencia<sup>90</sup>. En suma, la música se entrelazó con la historia indígena y con símbolos aborígenes que fueron reinterpretados y recreados como íconos de la República.

### *Atahualpa, ícono de la nación*

El cuarto centenario de la muerte de Atahualpa también fue una oportunidad para las élites de dar a conocer, a través de los medios y de publicaciones, sus interpretaciones del problema indígena y de la historia nacional, por concordar en un esfuerzo de transformar a Atahualpa en un ícono fundador de la nacionalidad ecuatoriana, y, en un cierto sentido, desplazar la mítica historia del Reino de Quito. Las élites intelectuales también asumieron que el reconocimiento de Atahualpa era una forma de compensación a la población nativa de América. Lo vieron como una víctima de la obsesión por el oro de los conquistadores y, por ello, era menester emprender acciones de reparación (Andrade, 1933: 5). Al mismo tiempo, consideraban que este personaje combinaba la rebeldía de los shyri con el misticismo austero de los incas (Contado, 1933: 5). Esta era una posición intermedia entre la idea de un Reino de Quito y la presencia de los incas, encarnadas en Atahualpa. Pero, sobre todo, el origen noble de Atahualpa, así como la existencia contemporánea de una nobleza nativa, fascinaban a élites y pensadores.

Uno de los temas aparejados al re-descubrimiento de Atahualpa era dónde había nacido, si en Quito o Cuzco. Después de un debate público a través de *El Comercio*, en el cual participaron intelectuales de Bolivia y Venezuela, se concordó en considerarlo una figura americana<sup>91</sup>. Esta imagen continental fue desarrollada en varios ensayos escritos y difundidos por reconocidos intelectuales ecuatorianos. Pío Jaramillo A. (1936

---

90 “Comenzó con éxito el radiodrama La muerte de Atahualpa”, en *El Comercio*, agosto 31 de 1933.

91 “El Ministro Sr. Escala (Venezuela) refuta que Atahualpa haya nacido en el Cuzco”, en *El Comercio*, septiembre 10 de 1933; Escala, Víctor, “El Inca Atahualpa”, en, septiembre 19 de 1933: 4; y Núñez, Enrique, “La cuna de Atahualpa”, en *El Comercio*, septiembre 21 de 1933: 2.

[1934]), Benjamín Carrión (1934) y Neptalí Zúñiga (1945) publicaron biografías de Atahualpa orientadas a construirlo como el creador de la nacionalidad ecuatoriana, desplazando, en cierto sentido, al Reino de Quito como el estadio fundador de la nación. Ellos rehicieron la historia primordial y agregaron héroes nativos a la galería de figuras históricas. Sus narrativas enfatizaron la violencia de la conquista española y representaron la muerte de Atahualpa como un martirio antes que como una batalla racial. Para fines de la década de 1930, las élites intelectuales se habían apropiado de los esfuerzos de los grupos indios por recuperar su historia y espíritu aborigen, introduciendo figuras nativas en la narrativa oficial. A diferencia de estos pensadores, los indios urbanos rescataron la memoria de Atahualpa, al tiempo que se reconocieron como ciudadanos y sujetos históricos; no disputaron las narrativas oficiales. De esta manera, se mantiene una fractura respecto a quienes elaboran las narrativas y las relaciones entre narrativas y memoria.

## Epílogo

### *El Festival Aborigen*

A modo de epílogo, mostramos que ocho años más tarde de la celebración de los cuatrocientos años de la muerte de Atahualpa, durante la conmemoración de la Batalla de Pichincha y en el marco de la reconstitución de la nación después del conflicto de 1941 con Perú, autoridades educacionales organizaron el llamado Festival Aborigen. Profesores, estudiantes e indígenas presentaron diversas piezas musicales y de danza que eran parte del calendario de fiestas rurales, así como otras que fueron compuestas para la ocasión.

Esta idea de representar tradiciones indígenas había sido usada varias veces entre estudiantes de escuelas y colegios. El llamado “teatro inca”, danzas indígenas y vestirse con ropas de los y las indígenas eran prácticas frecuentes entre estudiantes y miembros de las élites en las celebraciones de los colegios o en las fiestas patrias recordadas en las misiones diplomáticas en el exterior. En esta oportunidad, sin embargo, las élites repensa-

ron esta idea incorporando a los que identificaron como “auténticos indios”, aquellos originarios de áreas rurales, para el desarrollo del Festival Aborigen<sup>92</sup>. Se trataba, a juicio de los organizadores, de que los auténticos indios representaran sus propios bailes y música, con el propósito de que intervinieran en la cultura y la política urbanas<sup>93</sup>.

El festival se desarrolló en dos lugares: en el auditorio abierto de un colegio de Quito y en el elitista Teatro Sucre. La audiencia fue mixta: el pueblo, indígenas y élites. Una interesante foto muestra a un grupo de indígenas “absortos” por el despliegue visual. La leyenda de la foto indica que estos indígenas, parientes o amigos de los artistas, contemplaban lo que ellos nunca habían visto antes: indios representando su propio arte, para los blancos (Garcés, 1942: 57).



Figura 11. Absortos, los indios contemplan lo que nunca habían visto<sup>94</sup>

92 Era común que estudiantes y miembros femeninos de las élites en misiones diplomáticas se disfrazaran de indígenas y representaran su música y danzas, o bien participaran en el llamado “teatro inca”.

93 Este mismo año, Perú celebró su triunfo en el conflicto limítrofe con Ecuador durante el día del Cuzco, con “teatro inca” y honrando la grandeza de los incas (De la Cadena, 2000: 156). Mientras, Ecuador se recuperaba de la pérdida de territorio intentando integrar y penetrar el espíritu indio.

94 *Boletín del Ministerio de Previsión Social* N° 10 (1942): 56. Foto: G. Vallejo L.

Pero, asimismo, se incorporaron piezas especialmente compuestas para la ocasión. Tales fueron los casos del poema *Cushic-Allpa*, que interpretaba la redistribución de comida en la comunidad y la *Zara-Mama*, que aludía a la maduración de los granos y a la alegría provocada por las cosechas<sup>95</sup>. La primera fue compuesta por Reynaldo Murgueytio, rector del Colegio Normal Uyumbicho y la segunda por J. Vaca. Ambas reforzaban las imágenes del maíz (*zara*), el trabajo y la alegría como cualidades centrales de la raza indígena, mientras comunicaban entusiasmo en el tenso momento de la guerra.

Al mismo tiempo, se seleccionaron expresiones de los *yumbos*, *abagos* y *jaichima* o *jachuary*<sup>96</sup>, así como la actuación de un curandero para ser presentadas en el Festival. Los organizadores consideraban que eran los propios indios quienes mostraban su arte, pues se asumía que no había mediadores ni traductores en las exhibiciones coreográficas. Sin embargo, el compositor y estudioso de la música Luis S. Moreno pulió las representaciones que estaban referidas al calendario de fiestas católicas y agrícolas, así como algunas prácticas de sanación<sup>97</sup>. Moreno guió a los indios considerados “ariscos”, con el propósito de mostrar que era posible exhibir sus potencialidades y, con ello, posibilitar el progreso nacional (Garcés, 1942: 58).

La exhibición asumía que los indios eran artistas y seres espirituales. Se trataba de exhibirlos como prueba de la fortaleza y espíritu de la nación, en tanto la élite intentaba integrar su dignidad a la nación (RVL, 1942: 51). Uno de los organizadores, Víctor Gabriel Garcés, afirmó que si bien los indios se mimetizaban con la tierra —es decir, estaban cerca de la naturaleza— podían “enderezar” su existencia y eran capaces de cooperar con el progreso. Mantenían el vigor, expresaban sentimientos positivos y poseían un espíritu artístico que hablaba de su tiempo pasado y presente. El Festival representaba a los “indios puros” de cara a la vida civili-

---

95 El festival celebró los 119 años de la Batalla de Pichincha.

96 Pueden encontrarse referencias a estas figuras de la fiesta indígena en Carvahlo-Neto (1968); y descripciones de la danza y música indígenas, en Moreno (1947).

97 Moreno había criticado en varias oportunidades los esfuerzos del gobierno por prohibir las fiestas, argumentando que todas las naciones civilizadas tenían sus propias tradiciones y por considerarlas parte del patrimonio cultural de la nación. Él estaba interesado en mantener la pureza y autenticidad de estas tradiciones (“Región interandina”, en *El Comercio*, julio 30 de 1941: 8).

zada urbana, mientras exhibían piezas de su historia, interpretadas en flautas y pingullos, danzas y movimientos sagrados (Garcés, 1942: 59).

Los *yumbos* eran figuras que aparecían en las cercanías de Quito durante la fiesta católica de Corpus Christi, que se sobreponía a la fiesta indígena del Inti Raymi, el solsticio de verano, y que representaban a los indios de las tierras bajas. Los *abagos* de Imbabura figuraban como danzantes en las mismas fiestas de Corpus Christi, vestían a la europea, con ropa andrajosa, y aparecían junto a danzantes que representaban ángeles. Ambos grupos simulaban una batalla para tomar posesión de la plaza del pueblo, símbolo del poder blanco. Los *abagos*, mientras saltaban e imitaban a los blancos, interpretaban música y provocaban temor en la audiencia, especialmente entre los niños. Una fotografía difundida sobre los *abagos* solicitaba al lector meditar sobre el significado de la danza con el propósito de entender a los indios y sus problemas espirituales (RVL, 1942: 52). De esta manera, las danzas y la música estaban abiertas a interpretaciones. La *jaichima* celebraba la cosecha y simbolizaba una batalla entre los indios y los terratenientes, quienes eran tomados presos por los indios antes de iniciar un nuevo ciclo productivo.



Figura 12: *Abagos*, danza ritual que ridiculiza la maldad de los blancos<sup>98</sup>

---

98 *Boletín del Ministerio de Previsión Social* N° 10 (1942): 51. Foto: Galo Vinueza.

La retórica y la imagería desplegadas durante el Festival, a la época referida como folclore, los colocaba como parte del ambiente rural, si bien estas expresiones tenían distintas interpretaciones y significados entre los pensadores. Terminadas las fiestas, periodistas y *pensadores* comentaban positivamente el evento: resaltaban la flexibilidad y elegancia de la danza del *yumbo*; la ironía de los *abagos* de cara a los conquistadores, así como la prisión del terrateniente durante la *jaichima*; y el enigma del curandero. En cambio, las representaciones compuestas para la ocasión y ejecutadas por los estudiantes indígenas fueron duramente criticadas por considerarse que no eran auténticas.

Los *pensadores* construyeron diversas interpretaciones sobre el folclore indígena, sus danzas y su música. Como ya hemos visto, para algunos organizadores, estas eran fragmentos de un pasado glorioso y un código de expresión de su alma íntima, mientras que para otros las danzas eran imaginadas como representaciones de la lucha universal entre el bien y el mal (Moreno, 1947: 242). Para otros, las exhibiciones eran expresiones del dolor, la pena y la rebeldía de la raza vencida (Falconí, 1944), o bien prácticas de afirmación y protesta. Con esta última perspectiva, Nela Martínez, una intelectual comunista<sup>99</sup>, en un pequeño artículo, interpretaba la representación de los *abagos* y del *jachuary* como expresiones de los deseos de libertad de los indígenas. Ella argumenta que las danzas eran representaciones contestatarias, y lee que la prisión del hacendado, en el marco del *jachuary*, era resuelta por la intervención de un *ruco* que tocaba la bocina y redimía a su raza. En esta medida, ella se diferenciaba de periodistas y pensadores que veían la redención de los indios en la figura del patrón, o de aquellos que imaginaban diversos redentores ventrílocuos de los indios. Para Martínez, una figura que conduciría a su pueblo a la liberación emergería desde la propia raza india (Martínez, 1944). Pero, en general, las historias proponen a un líder o cabecilla, que redimiría a los indios. Se abre, así, una contestación al esfuerzo de despolitizar a los indios rurales, a través de la simbología del folclore indígena.

---

99 Creemos que este escrito forma parte de la elaboración de nuevas narrativas de la nación que entran a disputar este campo.

## Conclusiones

En el recorrido de estos diversos hitos de convocatoria nacional hemos observado las disputas por los discursos y narrativas de la nación en referencia a la localización de los indígenas en ellas. Hemos visto que las élites se autorepresentaron como precursores de la independencia, civilizados y modernos. En la primera celebración, los indios fueron fundamentalmente imaginados como personas silenciosas encarnadas en símbolos congelados de su pasada y presente existencia, y se los exhibió a través de monumentos, restos arqueológicos y artes manuales, así que también los mostraron como inspiradores de expresiones artísticas. En la segunda celebración, se observa un esfuerzo por incluir a los indios como parte de las narrativas históricas; como parte de un pasado remoto civilizado, como participantes del Ejército Libertador, como tejedores de artes manuales y como inspiradores de la música nacional compuesta para la ocasión. En este momento se discutió el rol de los indios en la Independencia y se lanzó un manifiesto indigenista que llamó la atención sobre la deplorable condición de los indios y la necesidad de afianzar sus vinculaciones con la tierra. Al mismo tiempo, se aprovechó la ocasión para educar al pueblo. Durante la tercera celebración se profundizaron aspectos de la prehistoria e historia indígena, pero una de las novedades fue enfatizar su próspero presente, encarnado en los indios otavaleños. Otro aspecto novedoso fue la realización del mismo programa de celebración en las distintas regiones del país, la cual incluyó la participación de escolares indígenas en la denominada Carrera Incásica. Las dos últimas celebraciones marcaron un deslizamiento en el imaginario de las élites respecto a los y las indígenas, que tendrá un interesante desarrollo con ocasión de la celebración del cuarto centenario de la muerte de Atahualpa. En esta última ocasión, grupos indígenas urbanos, junto a otros actores, hicieron un reconocimiento público a Atahualpa como fundador de la nación, haciéndose así parte de las narrativas elitistas de la historia pasada. Sin embargo, no lo hacen construyendo narrativas alternativas, sino recurriendo a la memoria. Así, se genera una manera fragmentada de discurrir los lugares de los indígenas en la nación, distinguiendo aquellos localizados en ámbitos urbanos de aquellos ubicados fuera de las ciudades<sup>100</sup>.

Estas reconfiguraciones en las representaciones elitistas sobre los indígenas estuvieron acompañadas por rebeliones. Conocemos fragmentos de estas intervenciones políticas durante las primeras celebraciones, similares a aquellas reportadas por Tristan Platt (1993) para Bolivia: los y las indígenas fueron presionados a trabajar en las construcciones y el hermoejamento de las ciudades en 1900<sup>101</sup>. En la región de Azuay, así como en otros lugares de Latinoamérica, los indígenas protestaron contra la compulsión de trabajar para las construcciones centenarias (Baud, 1993; 1996). Posteriormente, operaron rebeliones contra nuevos funcionarios estatales. La descripción y análisis de estos conflictos exceden el objeto de este capítulo, pero son parte del contexto de la producción de las imágenes sobre los y las indígenas en referencia a la nación.

Es plausible pensar que estas rebeliones, junto a consideraciones raciales y sociales, pudieran fundamentar las representaciones elitistas sobre los indios, ya que estas revelan cómo ellos son expropiados de su agencia y capacidad histórica, creando, de esta manera, subalternidad. Hemos enunciado ya que este proceso tuvo varias estrategias, pero hemos querido subrayar la existencia de una estrategia discursiva, de diversos actores, que otorga a ciertos indios la capacidad de ser sujetos históricos y a otros, de “performar” folclore. Esta mirada estuvo fundada en una noción de folclore opuesta a la historia, que permite generar, al mismo tiempo, un sentido de pertenencia y una condición de subalteridad. Pero no solo eso: en la situación aquí analizada posibilitó integrar a los indios urbanos como sujetos con agencia histórica, y diferenciarlos de los indios rurales. Efectivamente, las celebraciones reportadas en este capítulo dan cuenta de la expropiación de la agencia al conjunto de indios, la cual es repuesta a los indios urbanos. De esta manera, mientras los indios urbanos tienen una memoria de su pasado remoto que se imbrica con la historia de las

---

100 Una exploración pendiente es complejizar esta distinción entre indios urbanos y rurales, la cual es posible encontrar en los debates sobre educación, higiene y otros ámbitos de intervención estatal.

101 *El Comercio* del 09 de julio 1909 reportó que se habían contratado 26 indios para las obras del edificio de la exposición y posteriormente se informó que el Teniente Político de Cumbayá había enviado los peones que hacían falta para terminar las obras del edificio (*El Comercio*, julio 21 de 1909).

élites, los indios rurales encarnan el folclore como esencia de su pasado remoto, ya que han olvidado su propia historia, pero mantienen prácticas que dan sentido a sus vidas. Es importante subrayar que este reconocimiento permite congelar y deshistorizar la producción y acción política y cultural de los indios rurales y colocarlos fuera de la historia y, en este sentido, en los confines de la nación.

De manera similar al proceso que Johannes Fabian (1983) ha descrito respecto a cómo los antropólogos elaboran su objeto de estudio, el esfuerzo intelectual de las élites revela una estrategia para la creación de la subalteridad, que específicamente localizó a los indios rurales como un otro suspendido en el tiempo, aunque sujeto a prácticas folclóricas. Estas últimas, al tiempo que los colocan en un registro diverso al de los sujetos con historia, les otorgan bases rituales relevantes para “performar” la nación. Sin embargo, las mujeres indígenas están ausentes de los procesos aquí descritos, lo cual abre nuevos interrogantes respecto a su ubicación y sentido. O’Connor (2007) argumenta que el liberalismo en Ecuador, por un lado, abrió negociaciones entre el Estado y las élites femeninas y, por otro, con los indígenas varones, las cuales silencian y domesticar a las mujeres indias.

## Bibliografía

- Alfaro, Eloy (1909). “Discurso de inauguración”. En *El centenario de la independencia y la paz del estado*, J. Mora: 30-31. Quito: Minerva, de Proaño y Cia.
- Anderson, Benedict (1991 [1983]). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Segunda edición. Londres: Verso.
- Andrade Coello, Alejandro (1933). “Atahualpa”. En *El Comercio*, agosto 28: 5.
- Andrade Marín, Francisco (1903). *Estado actual de las instituciones de los pueblos cultos respecto de la religión y el matrimonio*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.

- (1908). “América en 1909. Centenario de la Independencia de la República del Ecuador”. En *Anales de la Universidad Central* 168-169: 1-297, noviembre y diciembre.
- Balibar, Etienne (1991). “Racism and Nationalism”. En *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, E. Balibar e I. Wallerstein (Eds.): 37-67. Londres: Verso.
- Barrera, Isaac (1922). *Relación de las fiestas del Primer Centenario de la Batalla de Pichincha*. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales.
- Baud, Michael (1993). “Campesinos indígenas contra el Estado. La huelga de los campesinos del Azuay, 1920/21”. En *Procesos* 4: 41-72.
- (1996). “The Huelga de los Indígenas in Cuenca, Ecuador (1920-21). Comparative Perspectives”. En *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, Kevin Gosner y A. Ouweneel (Eds.): 216-239. Amsterdam: CEDLA.
- Bhabha, Homi K. (2000 [1990]). “Narrando la nación”. En *La invención de la nación. Lecturas de la identidad desde Herder a Homi Bhabha*, Álvaro Fernández Bravo (Comp.): 211-219. Buenos Aires: Manantial.
- Boletín de la Academia Nacional de Historia* N° 10-11 (1922): 417-423, marzo-junio. Quito.
- Borja, L.F. (1907). *¿La Independencia fue un bien?* Quito: El Comercio.
- Carrión, Benjamín (1934). *Atahuallpa*. México: Mundial.
- Carvahlo-Neto, Paulo de (1968). *Estudios de folklore*. Quito: Editorial Universitaria.
- Catálogo de los expositores que concurrieron al certamen nacional de artes e industria* (1923).
- 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* (1910). Quito: Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Censo de la Población de Quito* (1906). Quito: El Comercio.
- Coello, Carlos V. (1922). “Impresiones quiteñas”. En *El Comercio*, julio 08: 2.
- Contado (1933). “Evocación indiana”. En *El Comercio*, agosto 29: 5.

- Crespo, Remigio (1909). "Cien años de emancipación". En *El Comercio*, septiembre 10, septiembre 11, septiembre 12, septiembre 14, septiembre 16, y septiembre 21.
- Dávila, Guillermo (1920). *Atahualpa. Drama histórico nacional en tres actos y cuatro cuadros*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- De la Cadena, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Destruge, G. (1918). "Un problema social". En *Revista Jurídico-Literaria* 62, 63 y 64: 131-139.
- El clero imbabureño y el Primer Grito de la Independencia Nacional* (1909). Ibarra: El Comercio.
- Estupiñán, Tamara (2003). *Tras las huellas de Rumiñahui*. Quito: Municipio de Quito, FONSAL.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. Nueva York: Columbia University Press.
- Falconí, G. (1944). "Música y danzas serranas". En *Continente* 4: 7.
- Garcés, V.G. (1942). "Festival aborigen". En *Previsión Social* 10: 54-59.
- Guía Comercial y Agrícola e Industrial de la República del Ecuador* (1909). Guayaquil: Talleres de E. Rodenas.
- Herrera, A. (1908). *Monografía del Cantón Otavalo*. Quito: Salesiana.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1922). *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*. Quito: Ed. Quito.
- (1936 [1934]). *Atahualpa*. Quito: Universidad Central.
- Jijón y Caamaño, Jacinto (1924). "Influencia de Quito en la emancipación del continente americano. La Independencia (1809-1922)". En *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 21, 22 y 23: 40-49.
- Martínez, Nela (1944). "La danza indígena en el Ecuador, elemento de afirmación y protesta". En *Continente* 7: 11.
- Ministerio de Instrucción Pública (1930). "Reglamento carrera incásica". En *Educación* 45-46: 72-73.
- Monografía ilustrada de la provincia de Pichincha* (1922). Quito: spi.
- Mora López, J. (1909). *El centenario de la independencia y la paz del estado*. Quito: Minerva, de Proaño y Cia.

- Moreno, Luis Segundo (1923). *La música en la provincia de Imbabura. Apuntes para la historia de la música en el Ecuador*. Quito: Salesiana.
- (1930). “La música en el Ecuador”. En *El Ecuador en 100 años de Independencia, 1830-1930*, Vol. 2, Isaac Barrera: 187-276. Quito: Salesiana.
- (1947). “La música indígena ecuatoriana”. En *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana* 4: 225-253.
- Niles, Blair (1923). *Casual Wanderings in Ecuador*. Nueva York: The Century Co.
- O’Connor, Erin (2007). *Gender, Indian, Nation. The Contradictions of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Oficina de Seguridad y Estadística (1922). *Censo Provincial de Pichincha (Reglamento)*. Quito: Imprenta y Encuadernación Nacionales.
- Orellana, Gonzalo (1930). “Algunos cantones de ejemplar prosperidad”. En *El Ecuador en 100 años de Independencia, 1830-1930*, Vol. 1. Quito: Salesiana.
- Pérez Guerrero, Alfredo (1922). “La télesis social y la raza india”. En *Revista de la Sociedad de Estudios Jurídicos* 28-32: 137-162.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial (1895-1950)*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, Abya Yala.
- Platt, Tristan (1993). “Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Ameridian Virgin: Andean Conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí”. En *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.
- Quitoñán (Seudónimo) (1933). “Algo acerca de los Duchicelas”. En *El Comercio*, 5 de septiembre de 1933: 1.
- Rivet, Paul (1977 [1906]) “El cristianismo y los indios de la República del Ecuador”. En *Paul Rivet. Selección de estudios científicos y biográficos*, Luis León (Comp.): 109-121. Quito: CCE.
- RVL (1942). “Festival de danzas indígenas”. En *Previsión Social* 10: 49-53.
- Ulpiano, Obispo de Ibarra (1909). “Qué es la patria”. En *Homenaje del Concejo Municipal de Ibarra en la conmemoración del primer grito de Independencia, 1809-1909*: 11-15. Ibarra: El Comercio.

