

El contenido de esta obra es una contribución del autor al repositorio digital de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por tanto el autor tiene exclusiva responsabilidad sobre el mismo y no necesariamente refleja los puntos de vista de la UASB. Este trabajo se almacena bajo una licencia de distribución no exclusiva otorgada por el autor al repositorio, y con licencia Creative Commons – Reconocimiento de créditos-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 Internacional



Hispanismo, mestizaje y representaciones indígenas durante el quinto centenario en Ecuador: Vistazo y El Comercio

Santiago Cabrera Hanna

2015

Hispanismo, mestizaje y representaciones indígenas durante el quinto centenario en Ecuador: *Vistazo y El Comercio*

<http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v42n1.51351>

Hispanism, Miscegenation and Indigenous Representations During the Fifth Centennial in Ecuador: *Vistazo and El Comercio*

Hispanismo, mestiçagem e representações indígenas durante o quinto centenário no Equador: Vistazo e El Comercio

SANTIAGO CABRERA HANNA*

Universidad Andina Simón Bolívar
Quito, Ecuador

* santiago.cabrera@uasb.edu.ec

Artículo de investigación.

Recepción: 29 de octubre de 2014. Aprobación: 20 de enero de 2015.

Cómo citar este artículo.

Santiago Cabrera Hanna, "Hispanismo, mestizaje y representaciones indígenas durante el quinto centenario en Ecuador: *Vistazo y El Comercio*", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 42.1 (2015): 213-244.

[214]

RESUMEN

Se estudian algunas de las representaciones de los indios que aparecieron en la prensa ecuatoriana durante el quinto centenario. Las fuentes usadas para este propósito son los periódicos *Vistazo* y *El Comercio*, se atiende especialmente a sus reportajes sobre la conmemoración y a los artículos de opinión. El análisis de una selección de estas fuentes ilustra el tipo de producción de la imagen del indígena que se instaló en la memoria pública, como elemento que apuntala el discurso nacional de matriz blanco-mestiza, opuesta a las reivindicaciones formuladas en la coyuntura del quinto centenario por las organizaciones indígenas. Esta producción de la imagen se compuso de acuerdo con dos motivaciones: como recurso de afirmación del mestizaje de origen hispánico y como una forma de escamoteo ideológico y cultural contra las reivindicaciones políticas del movimiento indígena.

Palabras clave: Ecuador, quinto centenario, representaciones, indígenas, mestizaje, opinión pública.

ABSTRACT

Certain representations of Indians that appeared in the Ecuadorian press during the fifth centennial are examined. The sources used for this purpose are the Vistazo and El Comercio newspapers; particular attention is devoted to reports on the commemoration and to opinion articles. An analysis of a selection of these sources illustrates the characteristics of the production of images of natives that were inserted into the public memory as an underpinning of the national white-mestizo discourse in opposition to the demands issued on the occasion of the fifth centennial by indigenous organizations. These images were produced with two motivations: to affirm intermixing with Spanish blood and to serve as an ideological and cultural counter to the political demands of the indigenous movement.

[215]

Keywords: *Ecuador, fifth centennial, representations, indigenous, intermixing, public opinion.*

RESUMO

Estudam-se algumas das representações dos índios que apareceram na imprensa equatoriana durante o quinto centenário. As fontes usadas para esse propósito são os jornais Vistazo e El Comercio, principalmente suas reportagens sobre a comemoração e os artigos de opinião. A análise de uma seleção dessas fontes ilustra o tipo de produção da imagem do indígena que foi inserida na memória pública como elemento que ampara o discurso nacional de matriz branco-mestiça, oposta às reivindicações formuladas na conjuntura do quinto cenário pelas organizações indígenas. Essa produção da imagem foi composta de acordo com duas motivações: como recurso de afirmação da mestiçagem de origem hispânica e como uma forma de escamoteação ideológica e cultural contra as reivindicações políticas do movimento indígena.

Palavras-chave: *Equador, quinto centenário, representações, indígenas, mestiçagem, opinião pública.*

Introducción

[216]

¿Con qué materiales se construyeron las representaciones socioculturales que una parte de la prensa ecuatoriana puso en circulación en 1992? Como sabemos, la conmemoración del quinto centenario del viaje de Colón al llamado Nuevo Mundo animó una vigorosa agenda política, social, cultural y deportiva en España.¹ Diversas actividades culturales e intelectuales se replicaron también en América Latina. En su mayoría, estos actos se dedicaron a la celebración de la “epopeya colombina”, la reivindicación de la cultura hispánica como ingrediente esencial y determinante del mestizaje cultural y a insistir en su carácter como impronta ineludible de la nacionalidad. En el caso ecuatoriano, la conmemoración fue flanqueada por el empuje social de las organizaciones indígenas y campesinas, que dos años antes emergieron en un paisaje social y político nacional predominantemente blanco-mestizo.²

Si bien la irrupción indígena ocurrió en 1990, con una coalición de sectores campesinos de todo el país, fue en años posteriores que la demanda política del movimiento cobró importantes conquistas en cuanto al reparto de la tierra, el aseguramiento de las fuentes de agua, la declaración constitucional del Estado ecuatoriano como plurinacional, entre otros, y que alcanzó una importante representación política en el congreso nacional y en los gobiernos seccionales. Irrupción en el orden sociopolítico ecuatoriano que estremeció las bases del régimen democrático, basado en un restrictivo sistema partidista de participación.

Al posesionarse como presidente en agosto de 1992, el conservador Sixto Durán Ballén no escatimó esfuerzos en deificar el mestizaje biológico como elemento central de la nacionalidad ecuatoriana, en una reacción contra las reivindicaciones indígenas, calificadas por Durán Ballén como

-
1. Barcelona fue sede de los Juegos Olímpicos, Sevilla el escenario de la Exposición Universal, el Festival de la Canción de la Organización de las Telecomunicaciones Iberoamericana fue Valencia y Madrid fue declarada por el parlamento europeo Capital Europea de la Cultura.
 2. No es objetivo de este artículo trazar un recorrido histórico por el proceso organizativo del movimiento indígena ecuatoriano o señalar los lineamientos más importantes en cuanto a sus reivindicaciones, sobre lo cual existe una amplia literatura. En cambio, la emergencia político-partidista del movimiento indígena ecuatoriano es apreciada aquí en términos de su articulación con el quinto centenario.

intentos “que buscan romper la unidad nacional, única y común identidad que necesita solidificarse”.³

Ante la fractura, era evidente el ejercicio semántico de un discurso negador de lo indígena como parte constitutiva de la nacionalidad ecuatoriana, con el propósito de deslegitimar las reivindicaciones de los indios. Negación que, en el contexto de la conmemoración del quinto centenario (octubre de 1992), se revistió de singulares características y halló en la prensa uno de sus principales escenarios de conflicto.

[217]

Mientras los sectores conservadores y liberales volvían sobre las formulaciones ideológicas que enarbolaban el mestizaje como sustancia de la nacionalidad ecuatoriana, y como mecanismo de reacción frente a la movilización indígena, el espectro intelectual de la izquierda partidista explicaba la emergencia política de los indios dentro del repertorio explicativo del marxismo, que veía a los indígenas como recambio de las agrupaciones sindicales y gremiales que en los años setenta y ochenta formaban la vanguardia de la organización social y la lucha popular.

Reacia a caer dentro de los determinismos de cualquiera de aquellas lecturas, la movilización indígena y campesina se asumía como *india*, por fuera de los marcos interpretativos blanco mestizos, con lo cual ponía en jaque no solo al régimen de deliberación política basado en un sistema de partidos mestizo, sino a toda la sociedad en su conjunto.

La irrupción del “marciano de la esquina” en la política y la sociedad ecuatoriana, según la interpretación de Lourdes Endara, eclosionó todo un repertorio de representaciones e imágenes del indio en la prensa, cuyos trazos se valieron del saber histórico o la cultura letrada para formular estereotipos culturales cargados de racismo y xenofobia, pero que, a la vez, se orientaban a definir el lugar siempre asimétrico de los indios y sus culturas dentro del marco de la configuración del “ser” nacional o del Estado, visto como unidad amenazada a resquebrajarse por acción de la emergente demanda plurinacional.⁴

La funcionalidad de los marcos narrativos, que hasta entonces se referían la nación ecuatoriana como comunidad de destino primordialmente blanco mestizo, crujió durante las movilizaciones indígenas y campesinas de 1990.

3. *Discurso de asunción de mando presidencial de Sixto Durán Ballén*, 10 de agosto de 1992.

4. Lourdes Endara Tomaselli, *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990* (Quito: Abya-Yala, 1998).

[218]

La grieta abierta por los indios en la explicación histórica del Estado nacional encontró en la prensa ecuatoriana una arena de conflicto, en la cual aparecieron diversas visiones en torno al lugar de los indios en el repertorio histórico nacional, sobre la legitimidad de sus reclamos y la impugnación del sistema de participación política ecuatoriano. Estas visiones se expresaron en artículos de opinión y reportajes dedicados al “problema indio”, al mestizaje, a la recuperación social del espacio de participación sociopolítica negado a los indígenas durante quinientos años y al papel que la historia debería tener en adelante en la reconfiguración de los marcos identitarios nacionales.

Interrogarse por el lugar del indígena dentro de un Estado nacional edificado sobre matrices discursivas e ideológicas blanco mestizas trajo consigo un agudo cuestionamiento del propio *mestizaje*.

Dos años más tarde, en 1992, la celebración del quinto centenario devino en el momento más álgido de dicha disputa, toda vez que en la opinión pública aparecía nuevamente la discusión sobre la legitimidad de los reclamos indios en el andarivel imaginario de los 500 años. ¿Cómo conmemorarlos? ¿Como 500 años de resistencia indígena, como descubrimiento europeo de América, como germen del nacionalismo hispanoamericano?

De esta manera, me propongo interrogar aquí, de forma preliminar y parcial, los patrones de representación de los indios en dos impresos ecuatorianos que circularon en el año 1992, en donde intentaré identificar inicialmente los discursos e imaginarios sociales que echaron mano de la conmemoración como telón de fondo para instalar en la opinión pública imágenes y estereotipos culturales que legitiman la formulación sociopolítica de un Estado nacional “sustancialmente” blanco-mestizo, frente a la posibilidad impugnadora que portan las demandas formuladas por el movimiento indígena ecuatoriano.

Esta argumentación se inclina a favor de una construcción discordante de las memorias públicas, donde lo que está en juego no es solo la producción de significados sobre determinados momentos considerados hitos de la fundación de la nación o de la edificación simbólica de su estructura política, sino también el tipo de consumo sociocultural de las imágenes que cimentan dichas memorias y la manera en que son aprovechadas por los medios de información de masa para reelaborar sus discursos mediante la escenificación de diversas representaciones sociales. Según Guillermo Bustos:

La “memoria pública” es un relato que elabora un conglomerado social sobre el significado que atribuye a su pasado y a la conexión que mantiene con el presente. El carácter público de la memoria hace

referencia al espacio en que procesa su contenido y a la relación que mantiene con el poder vigente. Por esta razón, no es extraño que los símbolos de la memoria pública cumplan la función de conciliar las contradicciones de una sociedad.⁵

Conectadas a estructuras de poder en acción dentro de coyunturas específicas, las conmemoraciones cumplen el objetivo de exaltar el pasado de “una” manera y no de “otra”, de establecer hitos y modos oficiales de recuerdo, que portan del pasado acontecimientos amoldados representacional y discursivamente a medida de los órdenes que regulan la memoria pública, obliterando del recuerdo los hechos conflictivos, beligerantes o impugnadores y colocando en primer plano aquellos que contribuyen a la afirmación de determinados valores de *consenso*: un consenso en cuanto a qué recordar y cómo hacerlo. Como señala Elizabeth Jelin, las políticas de la memoria se orientan, en general, a eludir los pasados traumáticos o los eventos infelices de la vida nacional, en procura de elementos memorables, si no felices, al menos no controvertidos.⁶

[219]

No busco esbozar el itinerario causal de las reacciones mediáticas ante la movilización indígena de esos años, sino más bien describir los mecanismos de construcción de la memoria pública en torno al quinto centenario, en un contexto atravesado por la impugnación étnica contra el Estado nacional, con base en un acercamiento a un conjunto acotado de fuentes periodísticas, con las que puedan ilustrarse los indicios de una construcción *beligerante* de la memoria pública, en el sentido acuñado por Edward Said: unas memorias que, si bien muestran aparentes consensos en cuanto a las formas de recordar el pasado, abren al mismo tiempo la posibilidad de poner en cuestión dichas maneras, desde las condiciones sociales y representacionales del presente.⁷

Estos aspectos se presentan en este artículo en cinco apartados. Inicialmente hago una breve caracterización de las fuentes de prensa seleccionadas

-
5. Guillermo Bustos, “La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito”, *Etnicidad y poder en los países andinos*, comp. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Universidad de Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2007) 113.
 6. Elizabeth Jelin, comp., *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas in-felices* (Madrid: Siglo XXI, 2002); *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2001).
 7. Edward Said, *Cultura e imperialismo* (Barcelona: Anagrama, 1996).

[220]

para este análisis. Seguidamente, ofrezco una aproximación al movimiento indígena y su emergencia en el panorama político partidista ecuatoriano de la década de 1990, con el propósito de poner al lector en contexto. Más adelante, ilustro los discursos de mestizaje contruidos por la prensa ecuatoriana, con un acercamiento a su tratamiento en reportajes, noticias y columnas de opinión en los impresos *El Comercio* y *Vistazo*. Luego, presto atención al modo en que la construcción discursiva del indio del presente se articula a los mecanismos de construcción imaginaria del indígena del pasado, como negación de los conflictos detonados por la movilización indígena de los años noventa en el Ecuador, para levantar una versión de mestizaje en el que “lo indio” funciona como su elemento legitimador, pero también como engrane de la maquinaria representacional del Estado nacional, ante las alternativas relacionadas con el Estado plurinacional enarboladas por el movimiento indígena en esos años. Finalmente, expongo algunas conclusiones que buscan identificar articulaciones entre la producción de la imagen indígena en la prensa ecuatoriana y los esfuerzos de apuntalamiento imaginario blanco mestizo en el Ecuador de finales del siglo xx.

Una palabra sobre las fuentes aquí revisadas. Con base en el argumento de que la apelación al mestizaje, como formulación identitaria de matrices blanco mestizas, fue la expresión de la puesta en marcha de un discurso ideológico de homogeneización social. frente a la irrupción de las movilizaciones indígenas y campesinas, y que en dicha formulación el hispanismo aparece como fundamento artificial de la nacionalidad ecuatoriana, he realizado una selección acotada de reportajes y columnas de opinión que ilustren dicha dinámica, dejando de lado aquellos materiales periodísticos que formularon visiones alternativas alrededor tanto de la conmemoración del quinto centenario como sobre la movilización indígena.

Prensa, representaciones y opinión pública

Dos medios de comunicación impresa ecuatoriana fueron revisados para este trabajo: *El Comercio* (periódico editado en Quito) y *Vistazo* (revista quincenal editada en Guayaquil). Ambos medios encajan en lo que Hernán Ibarra caracteriza como “prensa comercial”, dado que su sostenimiento económico proviene mayormente de la venta de espacios publicitarios.⁸

8. Hernán Ibarra, “Conflictos rurales, violencia y opinión pública en los años cincuenta”, *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo xx*, coord. Felipe Burbano de Lara (Quito: Flacso-Ecuador / Ministerio de Cultura, 2010) 411-464.

El Comercio es un medio de comunicación fundado en 1906, de tendencia ideológica liberal y perteneciente a una familia de empresarios quiteños. Su impronta ideológica es patente en el tratamiento noticioso y editorial dado a los acontecimientos políticos y sociales nacionales, entre ellos, a la irrupción del movimiento indígena en la escena política ecuatoriana de los años noventa.

El Comercio aglutina, además, como columnistas de opinión a un importante grupo de políticos, empresarios y científicos sociales, especialmente de la sierra ecuatoriana, identificados mayormente con la socialdemocracia, la democracia cristiana y el liberalismo. Este periódico también cuenta con aportes de intelectuales (literatos, críticos culturales y artistas) vinculados a las entidades culturales más importantes, entre ellas, la Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, la Academia Nacional de Historia y la Academia Ecuatoriana de la Lengua.

[221]

A lo largo de 1992, este rotativo quiteño publicó sendas columnas sobre temas relacionados con el quinto centenario, con las implicaciones históricas de la expedición colombina o con cuestiones relacionadas con los aportes culturales hispánicos a la formación de la identidad ecuatoriana. Interesan estos materiales porque revelan, a mi entender, dos formas de construcción de la imagen indígena en el contexto de la efeméride hispánica: una apelación “autóctona” y una evocación de lo hispánico en términos esencialistas, como balizas dentro de las cuales el “ser” blanco mestizo de la nación ecuatoriana adquiere densidad.

Además, circula quincenalmente en el país *Vistazo*, revista que hace parte de un emporio privado de comunicación que incluye otras revistas comerciales (deportes y farándula) y un canal de televisión afinado en Guayaquil. Esta es una publicación que hace análisis de coyuntura sobre el quehacer político y social del país, noticias y reportajes internacionales y notas sociales. El tratamiento que esta información recibe en este medio pone en escena su orientación política liberal y sus vínculos tanto con circuitos empresariales quiteños y guayaquileños como con los núcleos familiares que integran las élites económicas y sociales de ambas ciudades.

Circulaban en el marco temporal de este estudio otros medios de comunicación escrita, periódicos y revistas de alcance regional y local, así como impresos identificados como “prensa alternativa” (identificada mayormente con el espectro de la izquierda política). Estos materiales no son estudiados aquí, ya que he preferido el análisis de la prensa de difusión más amplia, o sea, aquella que podría llegar a expresar las visiones de los sectores liberales

y conservadores, tomando especial atención en las dinámicas regionales dentro de las cuales se han construido históricamente los patrones socio-culturales ecuatorianos. Por ello, reviso un periódico de la sierra del país y una revista perteneciente a la costa ecuatoriana.⁹

[222]

La idea de opinión pública que aquí asumo apela a su sentido *polisémico*, es decir, como un espacio en el que desembocan diversas opiniones y visiones producidas por sujetos públicos en actividad, en cuanto a los diversos aspectos que atañen a su vida social y política.¹⁰ En este sentido, opinión pública no alude a un espacio dado de enunciación sino, por el contrario, a una arena contenciosa, de orden semántico y discursivo, en la que es posible apreciar mecanismos de construcción de las opiniones mediante el uso de herramientas provenientes del relato histórico, el registro genealógico, la literatura, la tipología folclórica y la composición gráfica articuladas con adscripciones de orden político-ideológico en tensión con otras formas de representación de la realidad.¹¹

Es en el terreno de la opinión pública donde se delinean, según José María Perceval, los contornos de las identidades nacionales, regionales o locales, por medio de la exaltación de los elementos fundantes de aquellas, así como por el trazado imaginario de los aspectos considerados como amenazas o agentes perturbadores de la identidad comunitaria.¹²

1990. La irrupción política del movimiento indígena ecuatoriano

El contexto sociopolítico en que emerge la organización indígena ecuatoriana tuvo por antecedente las transformaciones en los patrones productivos del país desde los años 1960, catalizados por el descubrimiento

9. Del mismo modo, no entran en la muestra estudiada materiales periodísticos de otros medios comerciales, lo cual se justifica con dos argumentos: en primer lugar, se prefirió tomar en consideración medios de comunicación impresos de alcance nacional y, en segundo lugar, debido a la extensión de materiales periodísticos que ha generado la indagación más amplia de los medios impresos ecuatorianos en general. El límite de páginas de este artículo impide la inclusión de dichas fuentes.

10. Ibarra 412-413.

11. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública* (Buenos Aires: Ediciones Gustavo Gili, 1994).

12. José María Perceval, *Nacionalismos, xenofobia y racismo en la comunicación. Una perspectiva histórica* (Barcelona: Paidós, 1995).

de los yacimientos petroleros amazónicos y las modificaciones en los esquemas de desarrollo del agro, impulsados ambos por las fuerzas armadas en la década de 1970.

Esta inserción estatal en el agro permitió que las estructuras tradicionales de dominación del campesinado indígena se resquebrajaran y dieran lugar a procesos modernos de incorporación socioeconómica, aunque en su dimensión sociocultural supervivieron valores y mecanismos premodernos de segregación sociorracial.

[223]

Ya en la década de 1980, con la introducción en el país de los patrones de ajuste de la economía de mano con el endeudamiento externo, y como consecuencia de la industrialización de amplios sectores de la economía nacional, fue apreciable la emergencia de los sindicatos de trabajadores (en especial el Frente Unitario de Trabajadores —FUT—), en los que desembocó también la militancia de los partidos socialista y comunista, a través de los cuales el sindicalismo nacional adquirió su fisonomía de fines del siglo xx, constituyéndose en el principal agente canalizador del malestar social, especialmente durante la administración neoliberal de León Febres Cordero (1984-1988).

Si bien la reprogramación macroeconómica, implementada por la administración neoliberal de Febres Cordero, continuó durante la administración de Rodrigo Borja (1988-1992), fueron evidentes varios esfuerzos de intervención de orden social en el mundo rural (concretamente a través de proyectos de alfabetización del campesinado indígena o de incentivos al desarrollo del agro), aunque el régimen no consiguió controlar la crisis económica de esos años, cuyos efectos fueron especialmente el incremento de la inflación (entre el 50 % y el 60 %, hacia 1992) y el aumento de la pobreza urbana y rural.

La irrupción del movimiento indígena en el panorama sociopolítico ecuatoriano tendría además un papel gravitante en términos sociopolíticos y culturales. La inicial plataforma de lucha reivindicada en 1990 (resolución de conflictos de tierras, cambios en las políticas de riego y concesión de créditos para el desarrollo del agro, rechazo a las medidas de ajuste estructural implementadas de acuerdo con el FMI, entre otras) tomó luego una fisonomía cultural. La lucha indígena expresaba una abierta demanda por su inserción, en igualdad de condiciones, dentro de un estrecho espacio de intervención político partidista blanco mestizo y el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano.

[224]

Los logros de la organización sindical en los años ochenta fueron recogidos una década más tarde por las organizaciones indígenas, en el contexto de la administración presidencial socialdemócrata de Borja. El espectro indígena alcanzó fisonomía organizativa en tres estructuras, todas ellas alineadas en el espíritu de la izquierda ecuatoriana: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador —CONAIE— (la más importante de las tres y mayoritariamente integrada por indígenas de la sierra), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana —CONFENIAE—, la Confederación Kichwa del Ecuador —Ecuarunari— y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas —FENOCIN— (cercana orgánicamente al Partido Socialista).

La irrupción del movimiento indígena fue asumida por la sociedad hispanohablante, de acuerdo con Lourdes Endara, desde una mirada que combinó la extrañeza y el miedo.

El levantamiento de 1990 puede ser entendido como la manifestación de un conflicto de identidades: la de la sociedad hispanohablante y la de la sociedad indígena; dos mundos que no se han descubierto todavía; dos imaginarios puestos frente a frente durante noventa días [se refiere a los días que duró el levantamiento indígena].¹³

El surgimiento de los indios en el panorama sociopolítico nacional, dos años antes de la coyuntura que aquí analizamos, abrió el escenario de un conflicto que tendría texturas culturales muy palpables, en el sentido de impugnar el funcionamiento social y estatal del Ecuador, no solo desde sus dimensiones sociales y políticas, además de económicas, sino especialmente simbólicas. ¿Quiénes son los indios? ¿Cuál es su lugar dentro de una sociedad organizada a sus espaldas? ¿Su cabida en el ordenamiento social hispanohablante qué cosas descoloca? ¿Cómo representar culturalmente su lugar en la sociedad?

1992. Representaciones de mestizaje y movilización indígena en *Vistazo* y *El Comercio*

El siete de octubre de 1992, en la revista *Vistazo* apareció el reportaje “Todo queda en familia”:

13. Endara 62.

Popayán 1818: La sociedad de esa pequeña ciudad se vistió de fiesta para celebrar el matrimonio de doña **Agustina Moure**, descendiente del conquistador Sebastián de Benalcázar, con el inmigrante chileno, don **Isidoro Cordovez**. Aunque los invitados no lo sabían, el novio llevaba en sus venas sangre indígena que provenía del inca Huayna-Capac.

Quito 1992: Uno de los tataranietos de esa pareja, el arquitecto Sixto Durán Ballén Cordovez, asumió la presidencia del Ecuador. *El actual presidente es, sin duda, el prototipo del ecuatoriano de fines del siglo xx*. Un sujeto cuyos ancestros se remontan por igual en proporción tanto a los conquistadores españoles, cuanto a los indígenas que habitaban estas tierras hace 500 años.¹⁴

[225]

La composición grafica del reportaje reprodujo las figuras de Benalcázar y Atahualpa y, entre ambas, la efigie del electo presidente Sixto Durán Ballén,¹⁵ quien desde el inicio de su mandato reivindicó, dentro de su genealogía familiar, los componentes culturales hispano e indígena, mostrándose como “descendiente directo de Benalcázar y Atahualpa”.

La nota de *Vistazo*, dispuesta a exaltar el mestizaje racial en términos étnicos y genealógicos, puso especial atención en la figura del electo presidente, mostrándolo como “prototipo del ecuatoriano de fines del siglo xx” y paradigma del “mestizaje que caracteriza la nación ecuatoriana”. Esta idea fue formulada por el propio Durán Ballén durante su discurso de investidura cuando, al referirse al proyecto plurinacional del Estado ecuatoriano, reivindicó el mestizaje hispánico como fundamento *unitario* de la nacionalidad ecuatoriana frente a la fórmula *múltiple* de “pueblos y nacionalidades” propugnada por el movimiento indígena (véase figura 1).

-
14. Cecilio Moreno, “Todo queda en familia”, *Vistazo* 603 (octubre 7 de 1992): 87. La negrita es del original. Destacado agregado. Entre los antepasados de Durán Ballén consta, al parecer, el escritor colombiano José María Cordovez Moure (1835-1918), quien sería sobrino de Isidoro Cordovez del Caso. Como sabemos, Manuel Antonio fue autor de *Reminiscencias de Santafé y Bogotá* (1899), publicadas por la Editorial Libro Americana, en Bogotá. Comunicación personal con el historiador Aymer Granados.
15. Político conservador quiteño y arquitecto de profesión que había alcanzado la presidencia mediante una alianza entre el Partido Conservador Ecuatoriano (PC) y la Unidad Republicana (PUR).

Figura 1.

[226]



Fuente: Cecilio Moreno, "Todo queda en familia", *Vistazo* (7 de octubre de 1992) 87.

De esta manera, el reportaje de *Vistazo* acentuó la "esencia" del mestizaje ecuatoriano mediante la figura de Durán Ballén con un doble propósito: conjurar el cuestionamiento sociopolítico de las organizaciones indígenas y remarcar en el "carácter blanco mestizo del Estado", a partir del rastreo genealógico como fuente de validez "científica" para la comprensión de los orígenes de la nacionalidad. Escudriñando la línea de sangre de conquistadores y conquistados, según el reportaje de *Vistazo*, se llega al entendimiento de "lo que somos". Es decir, que la nación ecuatoriana se manifiesta, según su lectura, en la formulación genética de un mestizaje determinado por el componente hispánico y no por el indígena, que quedaría subsumido en el primero.

Según Andrés Guerrero, una formulación análoga tuvo lugar en el Ecuador en 1990, a propósito del primer levantamiento indígena, cuando miles de comuneros hombres, mujeres y niños paralizaron con sus marchas el país, concentrándose sobre todo en las regiones centro y norte de la sierra.¹⁶ El discurso del entonces presidente Rodrigo Borja, tributario de una construcción mental liberal decimonónica, se remontó a los orígenes de la presencia hispánica en el Ecuador, para remarcar que:

[227]

[...] en 500 años ningún gobierno, en la época republicana ni en la colonial, ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas, como lo ha hecho mi gobierno, procurando la solución de sus problemas y obligando a todos para que sean tratados *como seres humanos*, como ecuatorianos con las mismas obligaciones y derechos.¹⁷

En ambas producciones imaginarias (la del reportaje de *Vistazo* y la del discurso del presidente Borja), lo indígena aparece, siguiendo a Guerrero, como antípoda de la civilización (en los márgenes del proyecto blanco mestizo estatal nacional) y, a su vez, dentro de él, como alteridad que, al tiempo que es marginada por los patrones dominantes de explicación sociocultural del mestizaje, sirve como afirmación de ese mismo proyecto, edificado sobre las bases del repudio de lo indio.¹⁸

La fantasmagoría de la “desgraciada raza indígena” es invocada como discurso político o de representación pictórica o mediática. A contramano, cuando la corporeidad de los indios (los comuneros desplazándose por carreteras, puentes y ciudades, tomando el control de radiodifusoras y canales televisivos) desplaza su imagen mediática, su representación, “[...] caducan las percepciones mentales —una porción del sentido práctico o ‘mundo de la vida’ si se prefiere— que guiaban a los hombres públicos en el trato con los indígenas”.¹⁹

16. Andrés Guerrero, “Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX”, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcritura. Análisis históricos; estudios teóricos* (Quito: Flacso-Ecuador / Instituto de Estudios Peruanos, 2010) 99-106; Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: Flacso-Ecuador, 1994).

17. Discurso del presidente Rodrigo Borja Cevallos.

18. Guerrero, “Una imagen...”.

19. Guerrero, “Una imagen...” 102.

El imaginario de la “pureza indígena”

[228]

Aquella producción imaginaria teje, no solo con los hilos de la barbarie o del perenne infantilismo, la raza desgraciada,²⁰ sino que sus texturas también provienen de la evocación de “pureza racial” como cimiento del proyecto nacional y desacreditación del pueblo indígena que se moviliza en el presente. Habría, así, indios “puros”, cuyo linaje es rastreable en el pasado, y *otros* cuya ascendencia se pierde en la bruma del tiempo, hasta hacerse imposible recomponer sus rastros. En todo caso, la legitimidad de ambos grupos depende, según la composición gráfica y textual de la nota periodística, de su “pureza”.

La “pureza racial” como cimiento identitario fue (y sigue siendo) recurrente entre determinados sectores intelectuales, políticos y culturales en diversos contextos latinoamericanos. Sabemos, por ejemplo, que en el caso mexicano fue el oaxaqueño José Vasconcelos quien acuñó el término “raza de bronce”, alusivo al color de piel de algunas comunidades indígenas mexicanas, con el propósito de resaltar su “pureza” e incorporarlas al repertorio de imágenes referidas al pasado ancestral que fundamentan las construcciones identitarias nacionales hispanoamericanas. Este alegato, de acuerdo con Aymer Granados, estuvo animado por la necesidad de definir los orígenes de la nacionalidad mediante el recurso del mestizaje en términos fenotípicos, donde lo “puro” se invoca como elemento que otorga legitimidad étnica o racial.²¹

Un recuadro a mitad del reportaje “Todo queda en familia” destaca la pureza racial de la “[...] única familia real incásica [...] La actual familia Duchicela, salida de la provincia de Chimborazo recién en 1990 es la descendencia aborígen de *mayor grado* de pureza racial”.²² Según el reportaje, los Duchicela habrían conservado su pureza étnica hasta 1990, constituyéndose en el único referente genealógico rastreable (léase legítimo) de los descendientes de Atahualpa.

Aquí, el reportaje afirma tres elementos culturales como imaginarios sociales sobre el indio y su rol dentro de la nación: primero, la formación profesional del padre de familia (un arquitecto con estudios de posgrado en una universidad estadounidense); segundo, su calidad de “guardianes”

20. Guerrero, “Una imagen...” 102.

21. Aymer Granados, “¿Cuauhtémoc o Cortés? Perspectivas en el debate sobre los orígenes de la nación mexicana”, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX* (México: El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, 2010) 255-333.

22. Moreno 90. Destacado agregado.

o “custodios” de un legado inmaterial heredado del mundo prehispánico y, por último, la apelación al “linaje incaico” en clave genealógica:

[...]. La descendencia de **Luis Felipe Atahualpa Huaraca Duchicela XXXVIII Santa Cruz** proviene del matrimonio de **Huayna Capac** con la princesa **Paccha**, de origen puruhá. La actual familia Duchicela, salida de la provincia de Chimborazo recién en 1930, es la descendencia aborígen con mayor grado de pureza racial.

[...] Según Luis Felipe, arquitecto con un masterado en administración de la Universidad de Yale, *“nosotros, desde muy pequeños somos conscientes de nuestra ascendencia. Quien logró sacar todo este asunto de la historia a flote fue mi abuelo Huaraca Duchicela XXVI. Era un hombre obsesionado por la historia y por darla a conocer, por defender los derechos de los indígenas. Siempre me inculcaron el orgullo por mi origen”*.²³

[229]

La “pureza racial” invocada en la cita se refiere la idea de mestizaje asentada sobre tres bases: la formación empresarial y la educación universitaria como diluyentes del “lado problemático” del indio; la pertenencia al “linaje real”, como elemento de autoridad, construye la imagen del “indio puro” no solo en términos de sangre o de ascendencia, sino también como ciudadano (esto es: un indio “no problemático”, con ocupaciones amoldadas a la estructura sociocultural blanco mestiza) y, finalmente, su reconstrucción genealógica que lo “autoriza” como un personaje de orígenes “científicamente” verificables.

Una indagación etnohistórica, editada en España a inicios de 1992, sacó a la luz a los Duchicela. Los antropólogos Piedad y Alfredo Costales reconstruyeron la historia del linaje sobre la base de una argumentación de implicaciones genealógicas y jurídicas.²⁴ La identificación de la familia como heredera directa de las antiguas stirpes norandinas, emparentadas por alianza con los linajes incaicos del Cuzco, permitía, eventualmente, a la familia Duchicela reclamar el territorio del actual Ecuador como “real herencia”, al tiempo que proponía una reapropiación “legítima” del relato histórico en torno del inca Atahualpa y su inmolación a manos de los mercenarios europeos en el encuentro de Cajamarca, a contrapelo de la reivindicación política que efectuaba el movimiento indígena en torno del mismo relato histórico, con el propósito de establecer una línea de continuidad histórica no teleológica entre la desaparición del último inca y la desestructuración

23. “Los Duchicela” (recuadro), Moreno 99. Destacado en el original.

24. Piedad Costales y Alfredo Costales, *La Real Familia Duchicela* (Madrid: Edym, 1992).

de las sociedades aborígenes con la implantación del sistema colonial y la emergencia, quinientos años más tarde, de la organización indígena como reactivación del ciclo mítico del Pachakutik, o el “retorno de los tiempos”.

[230] De esta forma, “Todo queda en familia” visual y narrativamente resalta así la argumentación de un mestizaje genealógico y étnico, en el cual “reside”, aparentemente, la ecuatorianidad, que subsume lo indígena en condiciones también nobiliarias (léase legítimas). Es decir, lo indio tiene cabida en el imaginario colectivo nacional solo en la medida en que constituye un factor de verificabilidad del mestizaje en términos genealógicos, que complementa el periplo genético del mestizo, ya no como su agente impugnador. Así mismo, se afina también en la idea de la legitimidad del indígena ante el mestizaje en términos nobiliarios, y no a partir de sus reivindicaciones políticas.

Este ejercicio de representación se articula también con la vinculación artificial del político ecuatoriano Durán Ballén con los “linajes nobles incaicos”, para establecer artificiales flujos de continuidad y jerarquía social, atados a “orígenes” ancestrales que permiten su legitimación en una arena sociocultural atravesada por conflictos políticos traducidos en clave étnica. Genealogía y ancestralidad funcionan aquí como los batientes de una bisagra que permite el movimiento cognitivo (e ideológico) del mestizaje.

El indio *ancestralizado*, invocado como mito de orígenes, legitima el proyecto nacional blanco mestizo, mientras que el indio del presente —movilizado en carreteras y ciudades— lo cuestiona.

Indígenas, mestizaje e hispanismo

Frecuentemente lo indígena como mito de orígenes fue referido en el siglo XIX, en cuanto que anclaje simbólico de los proyectos nacionales, a un pasado prototípico, en el que los caudillos de la Independencia aparecían como continuadores de las luchas de resistencia indígenas. En el caso peruano, por ejemplo, la construcción emblemática e iconográfica de los símbolos patrios y la selección de sus elementos más importantes estuvo animada, según Natalia Majluf, por una idea de renacimiento, de refloreamiento simbólico del pasado inca mitificado por la gesta libertaria: “Si la Conquista era la escena del despotismo y la colonización, la Independencia era el renacimiento de un mundo antiguo y la recuperación de una identidad largamente perdida”.²⁵

25. Natalia Majluf, “Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825”. *Visión y símbolos. Del virreinato criollo*

El pasado indígena, en clave mitológico-genealógica, es devuelto al presente como relato que exalta el mestizaje asentado en un conjunto de valores provistos por la vertiente hispánica, que logran un carácter metahistórico al complementarse con la apelación simbólica al pasado prehispanico, mediante una lectura genealógica.

Guillermo Bustos ha llamado la atención sobre el modo en que el hispanismo se articuló a los proyectos ideológicos y políticos ecuatorianos, mediante el saber histórico propagado por la Academia Nacional de Historia.²⁶ Este no fue un hecho característico de las conmemoraciones ecuatorianas del siglo xx, sino que vino aparejado, como sabemos, de todo un movimiento ideológico cultural latinoamericano de “reconciliación” con España:

[231]

La hispanofilia ecuatoriana no era un fenómeno aislado, por el contrario, formaba parte de una ola cultural internacional que se arraigó en diversos países de América Latina y alcanzó una expresión distintiva a propósito de las conmemoraciones del Centenario de la Independencia. Como bien anota Rebecca Earle: “Hispanoamérica ingresó a la segunda centuria de su independencia en gran parte reconciliada con su herencia hispánica”.²⁷

La reconciliación de la excolonia con la Madre Patria supuso, especialmente, la asunción de un conjunto de valores destinados a “moralizar” el proyecto nacional blanco mestizo. Son los rasgos culturales hispánicos de cercanía y

a la república peruana, coord. Ramón Mujica Pinilla (Lima: Banco de Crédito del Perú, 2006) 216.

26. El papel de la Academia Nacional de Historia como institución de producción y divulgación del saber histórico en clave hispánica fue determinante en la creación de los imaginarios y la memoria pública sobre los hitos narrativos que configuran la historia patria. La producción historiográfica de sus miembros estuvo animada por la búsqueda del “pasado prehispanico ecuatoriano” (siguiendo en buena medida las apreciaciones del jesuita Juan de Velasco en su *Historia del Reino de Quito*), y mantuvo la formulación de hitos memorables de la historia nacional en clave hispanista. Véase Guillermo Bustos, “El hispanismo en el Ecuador”, *Ecuador-España: historia y perspectiva. Estudios*, coords. María Elena Porras y Pedro Calvo-Sotelo (Quito: Embajada de España en el Ecuador / Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001) 150-155.
27. Guillermo Bustos, “La conmemoración del Primer Centenario de la Independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional”, *Historia Mexicana* 237 (jul.-sep., 2010) 491.

fraternidad los que dotan —ideológicamente hablando— de legitimidad a la nacionalidad ecuatoriana. Las palabras del poeta Enrique Noboa, también destacado en la nota de *Vistazo*, ilustran este pasaje:

[232]

Amo mucho a España y lo que me ha unido a la península ibérica es más que todo nuestras raíces culturales. España nos hizo grandes beneficios en cuanto al idioma, la religión, las costumbres y sobre todo algo que se ha impreso en el alma española que es la figura del Quijote. Si bien es una criatura salida de la imaginación de Cervantes, ha llegado a constituirse en el símbolo eterno de una raza. Nosotros tenemos el idealismo del Quijote y el pragmatismo de Sancho.²⁸

Idealismo y pragmatismo aparecen como rasgos que provienen únicamente del mundo castellano. Este aspecto de la forjadura de la memoria del “Descubrimiento”, en clave hispanista, se evidencia también en las texturas de las dos conmemoraciones que trazan, como si de balizas se tratase, los senderos imaginarios de la memoria pública quiteña. Por un lado, la conmemoración del 10 de agosto de 1809 (hasta hace poco conocida como Primer Grito de la Independencia) y, por otro, los festejos conmemorativos de la Fundación Española de Quito, ocurrida el 6 de diciembre de 1534: entre una memoria de factura anticolonial, que recuerda el proceso de conformación de la junta de 1809, en el contexto de la crisis del Imperio español, por medio de la metáfora animal de un león que huye ante un cóndor que rompe figuradamente las cadenas de la esclavitud y extiende rampante sus alas,²⁹ y las fiestas de “fundación española” de Quito edificadas, por el

28. Moreno 90. Nótese la conjunción, en esta formulación ficticia, de elementos como masculinidad, blanquitud e ilustración.

29. La analogía de la Independencia como una lucha entre un león herido (España) y un cóndor liberándose de sus cadenas es un tropo recurrente en las composiciones poéticas patrióticas, en los discursos cívicos, las narraciones históricas e, inclusive, en algunos sermones pronunciados en el contexto de la conmemoración del primer centenario de la Independencia ecuatoriana. Durante el régimen liberal de Eloy Alfaro, fue inaugurado en Quito el monumento conmemorativo más importante del país sobre los acontecimientos del 10 de agosto de 1809. La composición central del mobiliario escultórico evoca, precisamente, la lucha bestial entre aquellos animales mitificados. Se trata, según el historiador Guillermo Bustos, de una composición que proviene del “tropicalismo”, muy en boga en los años de la construcción del monumento. Véase Bustos, “La conmemoración...” 473-524.

contrario y centralmente, sobre el imaginario hispanista de la fiesta brava (las corridas de toros).³⁰

Ancestralidad, hispanismo y genealogía

Los primeros trabajos patrocinados por la Academia Nacional de Historia fueron de naturaleza genealógica. Uno de sus fundadores, Cristóbal Gangotena Jijón, preparó sendos estudios, ricos en fuentes históricas, sobre las familias Matheu, los marqueses Maenza y los condes de Puñonrostro (algunos de los títulos y nombres que figuraron en el movimiento del 10 de agosto de 1809). Adelantó también pesquisas sobre los antepasados hispánicos de Simón Bolívar y escribió en la misma clave una genealogía de Atahualpa, considerado por él y otros miembros de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos —SEHAA (precursora de la Academia Nacional de Historia)— como “primer monarca ecuatoriano o quiteño”.

[233]

La tarea de Gangotena mantuvo una constante preocupación por los estudios genealógicos como sustrato de las apelaciones hispanistas formuladas por la Sociedad. Impronta evidente en toda una corriente de estudios de ese tipo, continuados por un grupo de intelectuales-discípulos bajo el nombre de Sociedad de Amigos de la Genealogía.³¹

El gesto hispánico dado a la conmemoración del quinto centenario es rastreable en otro reportaje de *Vistazo*, intitulado “1492-1992. Descubriendo a Colón”. La nota, rica en iconografía del navegante genovés, incluye el detalle de un códice nahua que escenifica un ritual de sacrificio humano. El pie de imagen de la ilustración dice: “Ya había violencia antes de la conquista. En el cuadro, la crueldad ritual en los sacrificios humanos de los aztecas”.³² Otra ilustración muestra un grupo de indígenas atormentando a varios religiosos. El pie de la imagen dice: “Era frecuente que los indios martiricen a religiosos en el Nuevo Mundo” (véase figura 2).

30. Véase Santiago Cabrera Hanna, “Hispanismo Cia. Ltda.”, *El Telégrafo* (28 de octubre de 2008) 11; y Rosemarie Terán, “El proceso de ‘invención de tradición’ en la fiesta taurina”, *Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía. Aportes a la discusión*, ed. Santiago Cabrera Hanna (Quito: UASB-E / Ciudad Alfaro / Corporación Editora Nacional, 2011) 89-98.

31. Heredero de estos esfuerzos es, también, el médico Fernando Jurado Noboa, genealogista que alimenta los datos consignados en la nota de *Vistazo* del 7 de octubre de 1992.

32. Rafael Meza, “1492-1992. Descubriendo a Colón”, *Vistazo* (7 de octubre de 1992): 46.

Figura 2.

[234]

HISTORIA

los africanos".
 (Genocidio?) Frank Donatelli, director del comité del jubileo del quinto centenario de Cristóbal Colón, explica que "es demasiado sencillo decir que hubo genocidio. El siglo XV fue una era donde la violencia imperaba, incluyendo América". Jan Elliot, director del comité de la historia del indio americano, refuta lo anterior diciendo que "cuando mueren ocho millones de personas en 40 años es genocidio". La contraréplica de Donatelli no se hace esperar: "Las guerras en América no comenzaron con Colón. Las guerras se extendían en tiempos precolombinos por norte y Suramérica, entre las tribus indias mismas, por lo tanto, el decir que reinaba la paz en el continente hasta que Colón llegó es algo inexacto de acuerdo con los hechos".
 Cuando Anunciada Colón, una de las descendientes del navegante italiano, dio una entrevista para Le Nouvel Observateur de París cultura maya, por ejemplo América, a diferencia de Europa, no era una tierra acostumbrada a invasiones. Los autóctonos no se encontraban adaptados o con capacidad de respuesta ante el encuentro con la cultura europea. En cuanto a mí antepasado tengo que decir que él no era un asino, no era un Hitler,

INTERCAMBIO ENTRE DOS MUNDOS

| Nuevo mundo | | Viejo mundo |
|-------------|------------------|---------------------|
| MAÍZ | | CABALLO |
| PAPA | | VACA |
| TOMATE | | CERDO |
| PIMIENTA | | OVEJA |
| CHOCOLATE | | POLLO |
| VAINILLA | | ABEJA |
| TABACO | | TRIGO |
| FRIJOLES | | ARROZ ASIÁTICO |
| CALABAZA | | CEBADA, AVENA, SOYA |
| YUCA | | AZÚCAR |
| AGUACATE | | AJO |
| MANI | | LECHUGA |
| NUEZ | DURAZNO | |
| PIÑA | PERA, SANDÍA | |
| GIRASOL | FRUTAS CITRICAS | |
| PETUNIA | BANANA | |
| DALIA | OLIVO, LILA | |
| QUININA | NARCISO, TULIPAN | |
| ARROZ | MARGARITA | |
| LIMA, AJI | DIENTE DE LEÓN | |
| | CESPED | |

● Era frecuente que los indios maritimes a religiosos en el Nuevo Mundo (Grabado Ac. de la Historia).

se le preguntó sobre la polémica cuestión del genocidio. "¿Cuestiona usted la preservación de Colón como un criminal de indios?". A esto Anunciada responde: "En principio la palabra colonización no tiene nada que ver con mi apellido. Viene del latín Colonus. Algunos quisieran que lo trataran de culpable por el genocidio de los indios. No creo que sean los españoles, los portugueses u otros que hayan matado la

era simplemente un marino, un navegante, un gran especialista de vientos, un hombre de mar y aire. Solo era feliz en el mar"

Por Rafael Meza

Fuente: Rafael Meza, "Descubriendo a Colón", *Vistazo* (7 de octubre de 1992) 49.

Aunque la nota no desarrolla el tema de la violencia antes y durante la Conquista del Nuevo Mundo, su composición a partir de una selección de diversos retratos de Colón coloca en primera plana una interpretación binaria del descubrimiento: civilización frente a barbarie. Los textos de pie de imagen enfatizan en la idea de que la violencia en el Nuevo Mundo no arribó en las entrañas de las naves capitaneadas por el marino genovés, sino que era una "práctica común" de la vida indígena precolombina.

Así, la impronta hispanista en las notas de prensa de octubre 1992 se expresa en una composición narrativa y visual que opone la "epopeya europea", dotada de dimensiones heroicas, frente a la actitud "esencialmente violenta"

de las poblaciones nativas americanas, cuya construcción imaginaria reproduce el ideario de pueblos salvajes: “Los conquistadores fueron *hombres de pueblo*, sedientos de riqueza y gloria. No hubo sacrificio que no estuvieran dispuestos a afrontar. Además los movía un fin religioso: la conversión de los indios, aunque esta fuera a través de la violencia”.³³

En cambio, el 22 de octubre, bajo el título “La voz de los INDIOS”, *Vistazo* advertía que un “ambiente de violencia” amenazaba las efemérides del quinto centenario en el Ecuador:

[235]

La llegada del 12 de octubre se anunció con malos presagios en el país: toma de haciendas, desmanes, vandalaje. Sin embargo, salvo algunos esporádicos casos aislados, la protesta indígena estuvo signada por una marcha pacífica que llegó hasta Quito con la finalidad de reivindicar la dignidad del indigenado y de que el gobierno escuchara sus planteamientos para, como diría Luis Macas, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), “terminar con el estado de pobreza extrema en que vive nuestro pueblo”.³⁴

Las acciones violentas retratadas en los grabados y códices reproducidos quince días antes resuenan en la cobertura de la movilización indígena. Como lo ha señalado el historiador Tomás Pérez Vejo, la formulación identitaria de Hispanoamérica, a partir de la exaltación de un legado de carácter hispánico y la negación del componente indígena del mestizaje, entendido como “sitio de la barbarie”, mostró estar todavía vigente en la construcción periodística de los imaginarios sociales de la prensa: “La reivindicación de lo indígena [...] es siempre la del indio muerto, no la del contemporáneo” (véase figura 3).³⁵

33. Meza 46. Destacado agregado.

34. “La voz de los Indios”, *Vistazo* (22 de octubre de 1992): 11.

35. Tomás Pérez Vejo, “Presentación. Los Centenarios en Hispanoamérica: la historia como representación”, *Historia Mexicana* 237 (jul.-sep., 2010): 17.

Figura 3.



« Ya había violencia antes de la conquista. En el cuadro, la crueldad ritual en los sacrificios humanos de los aztecas.

aparecía como "inesplicable" en ese diario de navegación, tan comentado por los historiadores.

Parte de la mística otorgada a la vida de Colón se remonta al naufragio que sufrió en 1474, a los 23 años, mientras navegaba frente a la costa de Portugal y a la altura del Cabo de San Vicente. Ese accidente, origen de la profunda amistad que mantuvo años más tarde con el infante portugués don Enrique, fue interpretado, según intereses de la época, como "obra de la Providencia" o causado por "inspiración divina", ya que se atribuye al infante portugués la sugerencia de viajar hacia Oriente para alcanzar el

Paro más que un hilo místico, lo que preocupa a los investigadores es lo que se le atribuye a nivel de documentos: cartas, diarios, documentos de viajes, crónicas sobre las nuevas tierras, descripciones de animales y plantas que contemplaba por vez primera, las ordenes que daba a sus marineros, su "Libro de las Profecías", todo es hoy materia de juicio; entre otras cosas, porque no existen. Lo que en realidad se conoce es lo que otros dicen que leyeron escrito por él, pero sus textos originales, salvo importantes excepciones, no se encuentran en ningún lugar.

Consuelo Varela, importante conocedora del tema, se refiere también a la fiabilidad de las copias y plantea que "el hecho de que escaseen los originales de un hombre tan amigo de la pluma como Colón, nos hace desconfiar de las copias. No se trata ya de suponer que se haya corregido tal o cual palabra, esta o aquella expresión, sino una

cuestión mucho más grave: que se haya alterado sustancialmente el texto original de los diarios, de los cuales -extraña casualidad- ni siquiera nos ha llegado una mala copia..."

Probablemente Colón jamás escuchó el nombre Columbus, una latinización de su nombre de pila Cristóforo Colombo. La verdad es que fue llamado Cristóbal Colón y es así como se lo sigue conociendo entre los hablantes hispanos. El solía firmar

en griego y su rúbrica traducía manifestaba claramente la misión que él se había propuesto: la de llevar a Cristo a los nativos. Su hijo Fernando, que también fue su biógrafo, lo solía llamar Colonus.

TEOCIDIO. Este término ha sido acuñado por Abel Posse, escritor argentino, para referirse a la evangelización sangrienta de los españoles, a esa violencia impulsada por ellos para im-

poner la religión católica entre los indios. En la *Gran Historia de Latinoamérica*, del historiador argentino José Luis Romero, se da testimonio de cuál era la situación espaciotemporal que rodeó al descubrimiento y la conquista de América: "En España, la Corona y la Iglesia se encuentran indisolublemente unidas: son dos poderes que cimentan la sociedad española; se nació español y católico al mismo tiempo; las guerras se libraban en nombre del Rey y en nombre de Dios. La única vía de salvación era el cristianismo y no se concebía ningún otro culto".

La práctica de la conquista y la colonización en los primeros tiempos fue cruenta. En los hechos se consumió a sangre y fuego, con un altísimo costo social y humano. Destruyó cuatro civilizaciones indoeuropeas, que habían alcanzado el ciclo de las

► **Los conquistadores y colonizadores fueron hombres de pueblo, sedientos de riqueza y gloria. No hubo sacrificio que no estuvieran dispuestos a afrontar. Además les movía un fin religioso: la conversión de los indios, aunque ésta fuera a través de la violencia.**

Fuente: Rafael Meza, "Descubriendo a Colón", *Vistazo* (7 de octubre de 1992) 46.

Prensa, representación indígena y discursos (blaqueados) de mestizaje

En la sección precedente he ilustrado las representaciones en torno al mestizaje y la movilización indígena en cuanto que construcciones de imágenes enarboladas como recursos descalificadores de las reivindicaciones del movimiento indígena en la coyuntura del quinto centenario. Estas representaciones trasegaron entre el reclamo del mestizaje de matriz hispánica como factor definitorio de la identidad nacional y el recurso a la ancestralidad y la genealogía como conocimientos "verificadores" de legitimidad. He usado para dicho ejercicio reportajes periodísticos.

Ahora mostraré el funcionamiento del discurso del blanqueamiento en relación con el hispanismo como apelación sociocultural artificial de los orígenes de la nacionalidad ecuatoriana, invocados como oposición a las impugnaciones formuladas, en ese mismo terreno, por la movilización indígena. Para hacerlo, comentaré un segundo tipo de fuentes: las columnas de opinión.

[237]

El “Descubrimiento” como empresa y lo “hispano” como destino

El mestizaje, como artificio en notas de prensa y columnas de opinión, no apeló solo al pasado mítico del “indio muerto”; para contrapesar la emergencia política y social del “indio del presente”, añadió a esta composición un elemento más: la exaltación de la Conquista como una empresa ejecutada por una “raza predestinada”. La columna publicada por *El Comercio*, el 9 de abril de 1992, de autoría de Francisco Acosta Yépez³⁶ e intitulada “El Quinto Centenario”, aludió a la reconquista de la península como antecedente de los viajes exploratorios colombinos en el Atlántico. Este texto, que exalta el relato de las guerras que dieron fin a la presencia musulmana en Iberia, apuntala la imagen de la “heroica raza española”:

Los musulmanes iniciaron la conquista de tierras de España en el año 711, cuando las huestes árabes al mando de Tariq desembarcaron en la Península, venciendo a los visigodos. Desde entonces los moros continuaron la expansión de la conquista de tierras españolas especialmente en la fértil y hermosa región de Andalucía, fundando varias ciudades.

Pero el indomable espíritu español logró escoger un valeroso y patriota caudillo que con un puñado de valientes inicia la reconquista. Se trata de Don Pelayo, fundador del Reino de Asturias que gobernó desde el año 718 y murió en el año 737. [...]. Pero si bien los gobernadores asturianos capitularon con los conquistadores, los pueblos indómitos

36. Abogado y político ecuatoriano. Secretario del congreso nacional en 1956, diputado en 1961, ministro de Relaciones Exteriores y ministro de Defensa Nacional en 1962 (durante la administración presidencial de Carlos Julio Arosemena Monroy), entre otros cargos de función pública, entre 1962 y 1979. En 1993, fue presidente de la Corte Suprema de Justicia. El autor de “El Quinto Centenario” está alineado con la derecha cristiana ecuatoriana, dentro de la cual participó en la política ecuatoriana de los años sesenta y noventa.

de la región, los astures iniciaron de inmediato la resistencia contra los dominadores extranjeros.³⁷

[238]

La construcción hispanófila del mestizaje afirma aquí la imagen de la reconquista como una empresa sobrehumana, que la “raza española” está predestinada a cumplir. Esta elaboración se afirma en la producción imaginaria de su “otro” racial: en este caso, “lo moro” o “árabe”, que luce rebajado en el texto. Al final del artículo, Acosta anecdotiza las “lágrimas de Bobadil” cuando abandona a Granada:

[...] volvió la vista para ver la ciudad, no pudo contener las lágrimas y cuentan las historias que su madre le increpó con estas palabras: “llora como una mujer lo que no has sabido defender como hombre”.

[...] Solo así logró España liberarse de la férula política de los árabes que la dominaron por 781 años.³⁸

El mestizaje es celebrado como parte de una empresa heroica, hispánica y masculina, llevada a cabo como glorificación de las gestas militares de exterminio de las otredades y no aparece gratuitamente dentro de la elaboración ideológica del hispanismo, sino que se integra fundamentalmente en ella. Como bien ha identificado Aymer Granados en su estudio sobre el hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX, la historia de la Conquista hubo de ser apelada, invocada y promovida intelectual y culturalmente como una empresa sin parangón en la historia de la humanidad, en la perspectiva de relieves el aporte de España al mundo y remarcar el carácter excepcional de quienes alentaron la empresa de descubrimiento y conquista, como mecanismo de restablecimiento del ascendiente cultural de España sobre los países latinoamericanos, en el contexto de su repliegue colonial.

La derrota sufrida en la guerra hispano-cubano-norteamericana, el “año del desastre”, se conjuraba ideológica e imaginariamente mediante la evocación superlativa de la conquista del Nuevo Mundo, en la perspectiva de despertar el nacionalismo (en la península y en América Latina) mediante la insistencia en los rasgos de vínculo y pertenencia a una comunidad hispanoamericana de proyección transcontinental.³⁹ La “España gloriosa” fue

37. Francisco Acosta Yépez, “El Quinto Centenario”, *El Comercio* [Quito] 9 de abril de 1992.

38. Yépez.

39. Granados 151.

así invocada ante el avance militar cubano y norteamericano, en editoriales publicados a ambos lados del Atlántico, en poemas y prosa corta, y en obras de arte visuales (pinturas, especialmente) como atizadores de un patriotismo reavivado por la invocación heroica del pasado colonial español y de sus vínculos con Latinoamérica:

El discurso patriótico de la colonia española en México sobre el 98 empalmó perfectamente, en algunos de sus aspectos, con el hispanoamericanismo, corriente ideológica que hacía énfasis en la España descubridora, creadora de naciones y de una cultura establecida en las dos orillas del Atlántico, unida por la lengua, la “raza” y la historia.⁴⁰

[239]

Opresivos pasados o nostálgicas arcadias: la hacienda transfigurada

El apalancamiento del mestizaje como factor ineludible de la nacionalidad acudió también al descrédito del pasado de explotación de los indígenas campesinos. En la columna de opinión intitulada “La hacienda como mito”, de Fabián Corral,⁴¹ también publicada en *El Comercio*, se alude al pasado hacendario serrano melancólicamente, como una reacción a la “mitología novelesca que revive y se agita a medida que se aproxima el 12 de octubre de 1992”.

La hacienda, según esta columna, constituye, más que un espacio en el que manifiestan arcaicas y desiguales relaciones de usufructo de los recursos de la tierra en desmedro del indio, un elemento cultural de “prestigio social” desacreditado por una “versión negativa de su pasado”, puesta en marcha por circuitos intelectuales, artísticos y literarios:

La hacienda más allá de sus connotaciones económicas, fue y sigue siendo elemento de prestigio social y, más aún, vínculo esencial en ese proceso de fusión de razas, costumbres y pasiones que es el mestizaje. El quechua sobrevivió la aculturación, en parte, porque el hacendado lo aprendió para entender el mundo indígena; ese hecho, entre otros, hizo posible la sociedad paternalista y generó aquel peculiar sentimiento de solidaridad que existió entre comunidades, peonadas y hacendados,

40. Granados 175.

41. Fundador del Colegio de Jurisprudencia de la Universidad San Francisco de Quito, articulista de *El Comercio* desde 1987 y miembro de su consejo editorial. Entre las publicaciones producidas por este intelectual constan: *Apuntes sobre la Modernidad* (1992), *El Chagra – Semblanza de un mestizo ecuatoriano* (1993), *La Hacienda* (1996), entre otras.

porque no todo lo que ocurrió bajo ese esquema social y económico fue ni tan malo ni caricaturesco como quiso la literatura indigenista de los años 30.

[240]

Más adelante, Corral reivindica la hacienda como “elemento central del mestizaje”, de encuentro y contacto sociocultural, e insiste en su importancia para la formulación imaginaria de la identidad ecuatoriana:

La formación cultural de los países andinos tiene su punto de partida en ese espacio de contacto, contradicción y leyenda que es la hacienda tradicional. Los próceres criollos fueron hacendados. El alero de tejas, el horno de pan y el poncho mestizo prendieron en el campo, se cultivaron y crecieron en el espacio cerrado de haciendas, mayorales y peones, e hicieron posible la supervivencia de idioma, memoria colectiva y sentido de identidad del pueblo indio. Nadie intentó, como en Norteamérica, la eliminación sistemática de los grupos autóctonos. Acá, al contrario, y pese a los excesos y abusos que indudablemente existieron, la cultura indígena y el mestizaje encontraron una especie de furtivo refugio en la estructura de la propiedad territorial y de influencia social de la hacienda y la comuna.⁴²

De esta manera, el mundo hacendario transfigura en escenario de “refugio de la raza indígena” que habría logrado, a través de ella, según el columnista, sobrevivir y conservar sus elementos culturales. Más adelante, el gesto del autor decantará en una impugnación de lo que identifica como “cenáculos intelectuales del Ecuador”:

Y más allá de las cifras y conceptos económicos, hay que recordar que profesionales, empresarios, intelectuales y grandes sectores populares –hoy sometidos al drama del desarraigo y la migración— *están marcados por la vida en haciendas* y pueblos, por valores provincianos y conceptos rurales que *otros países con más sentido de identidad* han elevado a la categoría en enseñanzas nacionales, hasta convertir a charros mexicanos, gauchos argentinos, ‘cowboys’ americanos y huasos chilenos en prototipos universales.⁴³

42. Fabián Corral, “La hacienda como mito”, *El Comercio* [Quito] 30 de marzo de 1992.

43. Corral. Destacado agregado.

Los marcos narrativos de los materiales de opinión comentados en esta sección muestran los entresijos de una tensión entre la comprensión presente de la movilización indígena y la necesidad de significarla con recursos interpretativos referidos al pasado hacendatario, más que como un lugar de tensiones como un escenario de relaciones problemáticas entre patrones e indios que, sin embargo, son referidas en términos románticos. Más aún, esas relaciones son vistas como posibilidades de supervivencia cultural del indio, en una composición artificiosa que disfraza la explotación operada sobre ese sector de la sociedad, desacreditándola a partir de la impugnación de los registros literarios del indigenismo.

[241]

Para concluir

A partir de reportajes y artículos de opinión, he ilustrado cómo, en el marco de la conmemoración del quinto centenario, un sector de la prensa ecuatoriana produjo una imagen del indio con elementos provenientes del hispanismo, así como de las formulaciones y corrientes socioculturales autóctonas y darwinistas de fines del XIX e inicios del XX en boga en América Latina durante esos años. Quedan pendientes evaluaciones sobre el modo en que otros impresos más próximos a los sectores organizados en la izquierda construyeron la imagen de la movilización indígena bajo los constructos interpretativos provistos por el marxismo, especialmente (el indígena como proletario).

Dicha construcción imaginaria se sostuvo en tres fundamentos: la reconstrucción del mestizaje a partir del rastreo genealógico de su pasado (como heredero, por igual, de las vertientes indígenas e hispánicas), que exhibe al blanco mestizo como prototipo de una formulación racial-cultural y que expresa la nación, la recreación mítica del pasado aborigen (el indio muerto) evocado como mecanismo para contrarrestar la impugnación política de comuneros e indígenas en la coyuntura (el indio del presente) y, finalmente, la apelación de lo étnico en términos “autóctonos” como elemento donde descansa la ecuatorianidad (los indígenas mostrados “en su hábitat”, mediante la exposición de sus “rasgos exóticos”, y ubicados en las afueras del espacio físico y simbólico de la civilización).

La elaboración imaginaria de lo indio como elemento que sirve a la cimentación del mestizaje en términos de blanqueamiento es producto de la articulación de un conjunto de elementos que conforman los marcos interpretativos a través de los cuales la memoria pública, en relación con

el quinto centenario, se instala y entra en conflicto con las impugnaciones efectuadas por la movilización indígena.

[242]

Estos marcos interpretativos permitieron la instalación de un conjunto de hitos del recuerdo sobre el descubrimiento de América que, en el contexto de la aparición político partidista del movimiento indígena y sus demandas, enarbolaron un tipo de mestizaje que escamoteó las reivindicaciones de las organizaciones indias, a través de la reificación del mestizaje de matriz blanca e hispánica, la evocación al pasado en términos mitológicos y la apelación cultural de lo indígena como un manajo de expresiones autóctonas y folclorizantes, dentro del bastidor imaginario de “lo nacional”.

Así mismo, los mecanismos representacionales estudiados expresan dos elementos centrales en la comprensión de la disputa por simbolizar la nación ecuatoriana en la década de 1990: un intento de vinculación no problemática de lo indígena en la memoria nacional mediante apelaciones genealógicas y autóctonas como las aquí revisadas y, simultáneamente, un gesto de escamoteo de la emergencia del movimiento indígena en el contexto social y político nacionales, mediante el *desmarcamiento* de sus reivindicaciones históricas.

OBRAS CITADAS

I. Fuentes Primarias

Archivos

Archivo Histórico del Ministerio de Cultura del Ecuador (AHMCE)

Fondo de Ciencias Humanas

Hemeroteca

Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP)

Publicaciones periódicas

Periódicos

El Comercio [Quito] 1992.

El Telégrafo [Ecuador] 2008.

Revistas

Vistazo (octubre de 1992).

Discurso de asunción de mando presidencial de Sixto Durán Ballén, 10 de agosto de 1992.

Discurso del presidente Rodrigo Borja Cevallos.

II. Fuentes Secundarias

Bustos, Guillermo. "La conmemoración del primer Centenario de la independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional". *Historia Mexicana* 237 (jul.-sep., 2010): 473-524.

[243]

Bustos, Guillermo. "La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito". *Etnicidad y poder en los países andinos*. Comps. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Universidad de Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2007.

Bustos, Guillermo. "El hispanismo en el Ecuador". *Ecuador-España: Historia y perspectiva. Estudios*. Coords. María Elena Porras y Pedro Calvo-Sotelo. Quito: Embajada de España en el Ecuador / Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, 2001.

Costales, Piedad y Costales, Alfredo. *La Real Familia Duchicela*. Madrid: Edym, 1992.

Endara Tomaselli, Lourdes. *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*. Quito: Abya-Yala, 1998.

Granados, Aymer. *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*. México: El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, 2010.

Guerrero, Andrés. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Quito: Flacso-Ecuador / *Análisis históricos: estudios teóricos*. Quito: Flacso-Ecuador / Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

Guerrero, Andrés. "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX". *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Ed. Blanca Muratorio. Quito: Flacso-Ecuador, 1994.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Buenos Aires: Ediciones Gustavo Gili, 1994.

Ibarra, Hernán. “Conflictos rurales, violencia y opinión pública en los años cincuenta”. *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo xx*. Coord. Felipe Burbano de Lara. Quito: Flacso-Ecuador / Ministerio de Cultura del Ecuador, 2010.

Jelin, Elizabeth. Comp. *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas in-felices*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

[244]

Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2001).

Maljuf, Natalia. “Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825”. *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*. Coord. Ramón Mujica Pinilla. Lima: Banco de Crédito del Perú, 2006.

Perceval, José María. *Nacionalismos, xenofobia y racismo en la comunicación*. Barcelona: Paidós, 1995.

Pérez Vejo, Tomás. “Presentación. Los Centenarios en Hispanoamérica: la historia como representación”. *Historia Mexicana* 237 (jul.-sep., 2010): 7-29.

Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.

Terán, Rosemarie. “El proceso de ‘invención de tradición’ en la fiesta taurina”. *Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía. Aportes a la discusión*. Ed. Santiago Cabrera Hanna. Quito: UASB-E / Ciudad Alfaro / Corporación Editora Nacional, 2011: 89-98.